



XXXII CONGRESO INTERNACIONAL  
**ALAS PERÚ 2019**



Hacia un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida  
del 1 al 6 de diciembre-Lima

## DOSSIER

IMAGINARIOS SOCIALES Y MEMORIA  
GRUPO DE TRABAJO 6

Lima, Perú 2020



**ALAS****XXXII CONGRESO INTERNACIONAL ALAS PERÚ 2019****©ALAS-ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA****DOSSIER****IMAGINARIOS SOCIALES Y MEMORIA****GRUPO DE TRABAJO 6****PRESIDENCIA ALAS:**

Jaime Ríos Burga (Perú)

**VICEPRESIDENCIA ALAS:**

Mg. Jesús Díaz (República Dominicana)

**COMITÉ DIRECTIVO:**

Dr. Federico Schuster (Argentina)

Dr. Breno Bringel (Brasil)

Dr. Milton Vidal (Chile)

Dr. Alexander Gamba (Colombia)

Dra. Angélica Cuellar (México)

Dra. Briseida Barrantes (Panamá)

Dr. Eduardo Arroyo (Perú)

Dra. Marina Ortíz (República Dominicana)

**COORDINADORES GRUPO DE TRABAJO 6:**

Paulo Martins (Brasil)

Clara Betty Weisz (Brasil)

Mariana González (Chile)

Jaime Ríos (Perú)

Roland Alvarez (Perú)

Jesús Díaz (República Dominicana)

**EDITADO POR:**

© ALAS-ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA PERÚ

Jr. Alonso de Molina N° 1231, Dpto. 303 - Santiago de Surco

Lima-Perú

<http://sociologia-alas.org/>

Primera edición digital, diciembre 2020.

**DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN:**

Angelo Aguilar (Perú)

**Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú****ISBN: 978-612-48166-6-6****DERECHOS RESERVADOS ALAS ©**



## PRESENTACIÓN

El DOSSIER que presentamos es el resultado de las ponencias entregadas al XXXII Congreso Internacional ALAS Perú realizado en diciembre del 2019. Cada uno de nuestros 25 Grupos de Trabajo: Ciencia, Tecnologías e Innovación; Ciudades Latinoamericanas en el Nuevo Milenio; Producción, Consumos Culturales y Medios de Comunicación; Estado, Legitimidad, Gobernabilidad y Democracia; Desarrollo Rural y cuestión agraria; Imaginarios Sociales y Memoria; Desarrollo Territorial, Desigualdades y descentralización; Desigualdad, Pobreza y Exclusión Social; Estructura Social, Dinámica Demográfica y Migraciones; Estudios políticos, Socio jurídicos e Instituciones; Género, Feminismos y sus aportes a las Ciencias Sociales; Sociología de la Cultura, Arte, Interculturalidad y Religiones; Teoría Social y Pensamiento Latinoamericano; Medio Ambiente, Sociedad y Desarrollo Sustentable; Metodología y Epistemología de las Ciencias Sociales; Universidad Latinoamericana: interpelaciones y desafíos; Trabajo y Restructuración Productiva; Salud, Seguridad Social y Discapacidades; Acciones Colectivas y Movimientos Sociales; Sociología de la Niñez, Juventud y Envejecimiento; Corrupción, Violencia Social, Seguridad y Defensa; Alimentación y Cocinas en las Américas; Sociología de la Educación, Políticas Educativas y Deporte; Integración Regional, Geopolítica y Desarrollo; y, Sociología de los Cuerpos y las Emociones; muestran su rica producción teórica empírica desde sus propias experiencias críticas de saber en América Latina y el Caribe.

Reflexión que en sus diversos campos específicos nos muestran la riqueza del diálogo y el debate realizado en nuestro XXXII Congreso ALAS Perú 2019. Así mismo, queda como evidencia la integración de la sociología cada vez más con los otros campos del saber, sacando a luz o visibilizando la sociología de las ausencias y emergencias en la presente transición global. Un esfuerzo epistémico y metodológico por adentrarse a las situaciones y problemáticas más saltantes de la vida social en sus interacciones y transversalidad temática con sus áreas de problemática y otras áreas centrales de investigación social presentes en nuestros Grupos de Trabajo de investigación y otras comunidades científica del mundo en el esfuerzo creativo por construir un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida que descoloniza el ser, el saber y el poder afirmando la calidad de vida en nuestras sociedades.



Mi agradecimiento en nombre de la Presidencia y Comité Directivo actual a cada uno de la/os coordinadoras/es, quienes hicieron realidad este compromiso institucional con ALAS.

Dr. Jaime Ríos  
Presidente de ALAS



## INTRODUCCIÓN

El Grupo de Trabajo 6 de ALAS se constituye en la confluencia de investigaciones teóricas relacionadas a temas como desarrollo y postdesarrollo, pensamiento crítico latinoamericano, memorias sociales y étnicas, tradiciones históricas y culturales, así como movimientos contestatarios y políticos. El surgimiento de este grupo está conectado con una tendencia más amplia que emerge a nivel mundial con el desencanto del historicismo europeo y con la necesidad de otro entendimiento de la modernidad desde las periferias. Es lo que propone, por ejemplo, Enrique Dussel (1993) con su tesis sobre una transmodernidad, que involucra al mito de la modernidad (el eurocentrismo) y su lado contrario (la altermodernidad).

La crisis del universalismo europeo (Wallerstein, 2007) ha impulsado el surgimiento de diversos otros campos de producción crítica del conocimiento, valorando la diversidad, la pluralidad y la contextualidad (Connell, 2007; Bringel e Domingues, 2015; Martins, 2020). Por consecuencia, vemos la emergencia en paralelo a la crisis del eurocentrismo de reacciones intelectuales en varios lugares, espejando los impactos particulares de la colonialidad y las reacciones teóricas y prácticas que liberan nuevos conocimientos sobre el sistema-mundo desde las fronteras. Estas reacciones revelan la ruptura del monopolio del conocimiento científico desde los centros del capitalismo, produciendo reflexiones críticas originales de la modernidad desde las periferias. Recordamos como ejemplo la revisión del mito del orientalismo en Medio Oriente (Said, 1990), los subalternos estudios en India (Spivak, 1995), el poder y la subjetividad en África (Mbembe, 2001), la decolonialidad en Latinoamérica (Quijano, 2003 y 2009; Mignolo, 2007 y 2010). La crítica postcolonial ha avanzado también desde la Europa (Cairo y Grosfoguel, 2010) contribuyendo a una amplia revisión de la crítica social.

En América Latina, en las últimas décadas, la decolonialidad emerge como paso estratégico en la corriente teórica y crítica postcolonial, en la medida en que ayuda a deconstruir gran parte de las estructuras de poder y dominación que se pretendían esencialistas como las del eurocentrismo, la globalización, el desarrollo, el Estado Nación, entre otras, en este contexto que Jaime Ríos Burga (2011) denomina de transición civilizatoria. Sin embargo, las tareas de reconstrucción teórica y metodológica de la realidad, del imaginario y de la memoria, exigen de la crítica teórica decolonial general dialogar con las tradiciones postcoloniales como los estudios



postindependentistas, la teoría de la dependencia, el imperialismo, los estudios subalternos, la teología de la liberación, el colonialismo interno, el ecodesarrollo, entre otros enfoques teóricos-metodológicos.

El GT 6 busca articular las diversas miradas sobre la relación entre colonialidad y producción de saberes y conocimientos decoloniales y anticoloniales en Latinoamérica y el Caribe. Nuevas epistemologías, narraciones y testimonios expresados y narrados desde las alteridades que contemplen las historias de los pueblos autóctonos, las pluralidades culturales, cosmogonías y especificidades de sujetos emergentes interesan al grupo. También el análisis crítico sobre la modernidad que invisibiliza historias de discriminación racial, de género y otras sensibilidades. Además, se necesita establecer los registros de las relaciones de carácter histórico, epistemológico y político en los ámbitos del conocimiento y los saberes (testimoniales) desde la producción latinoamericana y las miradas de los pueblos autóctonos, desde las pluralidades y especificidades de los sujetos emergentes o desde la subalteridad. Todo desde una crítica a la modernidad y sus referentes occidentales para América Latina, articulando de forma crítica el estudio de los poderes y sus prácticas en la región, la producción del mundo occidental en la modernidad y la influencia ejercida en los pueblos e historias latinoamericanas; las visiones y estructuras culturales, la producción discursiva y los movimientos contrahegemónicos. Es decir, la centralidad de analizar y establecer las posibles rupturas como nuevos discursos o formas distintas de pensar América Latina y el Caribe en la unidad de la diversidad civilizatoria global.

La crítica teórica que se hace desde el GT 6 está implicada con la deconstrucción del pensamiento colonizador y tiene una conexión importante con el imaginario social, con la posibilidad de plantear la comprensión de las significatividades, las visiones de mundo, las ideologías, las representaciones, los símbolos que recorren la construcción social de la realidad social. Los elementos heredados y biográficos situados en una configuración temporal se proyectan en la acción social y en la recuperación de recuerdos, testimonios, sitios, experiencias, individuales o colectivas, que hacen parte de la historización de los pueblos.

Los imaginarios operan en la construcción social de la memoria, en los diversos tipos de participación, en las particularidades y miradas acerca del ejercicio de los poderes, las violencias, los conflictos, las luchas, las hegemonías y las resistencias.



Desde la decolonialidad se articulan las diversas miradas sobre la relación entre colonialidad y producción de saberes y conocimientos en Latinoamérica y el Caribe. Las construcciones identitarias desde sus diversas expresiones de clase, étnicas, de género, territorio y generación plantean nuevas epistemologías, narraciones y testimonios expresados y narrados desde las alteridades que contemplan las historias de los pueblos autóctonos, las pluralidades culturales, cosmogonías y especificidades de sujetos emergentes. Considerando lo inter y multicultural se afirma la decolonialidad como superación del patrón de poder homogenizante occidental moderno colonial.

En el ámbito del estudio de los imaginarios, el GT 6 revela un interés fundamental por la comprensión de la significatividad, las visiones de mundo, las ideologías, las cosmovisiones, las representaciones, los símbolos que recorren la construcción social del mundo vivido; también hay un fundamento temporal en la configuración de los imaginarios, como elementos biográficos, heredados, situados y que se proyectan en la acción social. La relación entre decolonialidad e imaginario facilita igualmente valorar los procesos compartidos en la recuperación de recuerdos, sitios, artefactos, testimonios, anécdotas, experiencias, vivencias, coyunturas y acciones realizadas individual o colectivamente, de tal forma que puedan ser narradas por sus propios protagonistas con la intención de lograr la historización de los pueblos interpelados desde el ámbito de la construcción social de la memoria según su participación como actores, testigos, historias de vida y relatos del pasado, que analizadas en un contexto regional con particularidades y miradas alrededor del ejercicio de los poderes, las violencias, el dolor, la lucha, la resistencia, las identidades, el conflicto, las expectativas, sus proyecciones y aprendizajes vividos desde sus diversas expresiones de clase, étnicas, de género, territorio y generación.

Para el mejor diálogo y debate, ubicamos las siguientes líneas temáticas que han conducido la divulgación de los trabajos del GT 6 en el encuentro de ALAS en Lima en 2019. Para facilitar el trabajo de visibilización y selección de ponencias, elegimos tres ejes centrales: 1. Avances teóricos y metodológicos de la decolonialidad y de la postcolonialidad, en general; 2. Los imaginarios de la colonialidad y de la anticolonialidad. Permanencias, tensiones y transformaciones; 3 Las memorias y espacios de la colonialidad y de la anticolonialidad. Los estudios de casos comparativos e integrados de imaginarios y memorias descoloniales.





Sin embargo, desde la recepción de las ponencias, la coordinación del GT 6 ha decidido reorganizar el material enviado en 10 líneas temáticas que fueron la base sobre la cual se organizaron los trabajos del equipo:

Línea Temática 1. Avances teóricos y metodológicos de la decolonialidad y de la postcolonialidad en América Latina y el Caribe: 8 participantes.

Línea temática 2. Los imaginarios de la colonialidad y de la anticolonialidad: 8 participantes.

Línea temática 3. Las memorias y espacios de la colonialidad y de la anticolonialidad: 14 participantes.

Línea temática 4. Impacto de las transformaciones globales en los imaginarios y las memorias en América Latina y el Caribe: 10 participantes.

Línea temática 5. Poder e imaginarios coloniales/descoloniales: 15 participantes.

Línea temática 6. Poder y memorias coloniales/descoloniales: 11 participantes.

Línea Temática 7. Estudios de casos comparativos e integrados de imaginarios y memorias descoloniales: 2 participantes.

Línea Temática 8. Género, imaginarios y memorias en América Latina y el Caribe: 6 participantes.

Línea Temática 9. Movimientos sociales e imaginarios y memorias Descoloniales en América Latina y el Caribe: 11 participantes.

Línea Temática 10. Nuevos imaginarios, memorias y políticas globales civilizatorias de vida decolonial: 6 participantes.

Otras líneas adicionales: 7 participantes.

#### Número de ponentes y resúmenes, según línea temática

Línea temática	Número de ponentes	Total
1	8	8
2	8	16
3	14	30
4	10	40
5	15	55
6	11	66
7	2	68
8	6	72
9	11	83
10	6	89



11	7	96
<b>Total general</b>	<b>98</b>	<b>623</b>

En lo que respecta a la calidad de los trabajos, podemos decir que presentan una gran diversidad en términos disciplinarios, con prevalencia de estudios sociológicos, antropológicos, históricos, ecológicos y políticos, confirmando el carácter interdisciplinar del GT6. Sobre los temas podemos concluir desde la lectura que realizamos a partir de las ponencias presentadas, que hay algunas tendencias dominantes en el debate sobre postcolonialidad, decolonialidad y memorias como: 1) Cuestiones teóricas y conceptuales generales, 2) memorias e historias, 3) Políticas públicas en educación, ecología, patrimonio y otros, 4) Movimientos sociales y contestatarios de las prácticas de dominación, 5) Estética, cultura y ciudades, 6) Cuestiones raciales e indígenas.

1) Cuestiones teóricas y conceptuales generales: la teoría del perspectivismo (amerindio), el debate sobre la naturaleza del Sur, la decolonialidad, el orientalismo, la desobediencia estética, populismo y neocolonialismo, imaginarios sociales, tecnologías e afectos, utopías, subalternidad, estudios ecológicos; decrecimiento y antiimperialismo, construcción de género, globalización y descolonización.

2) Memorias e historias: memorias decoloniales, conocimientos ancestrales, procesos diaspóricos, memoria barrial, sitios históricos, memorias de migraciones, subjetividades indígenas y tierras, migraciones, mitos e identidades nacionales, conservadurismo, colonización e historias locales, historias de vida; resistencias comunitarias y fiestas populares, recuerdos ibéricos y británicos.

3) Políticas públicas en educación, ecología, patrimonio y otros: educación, étnico-raciales, la escuela como espacio de decolonialidad, interculturalidad crítica, pedagogías decoloniales, educación indígena, pedagogía movimiental, prácticas educativas de los cuerpos y pedagogías emancipatorias.

4) Movimientos sociales y contestación de las prácticas de dominación: disputa por el agua, liberación, defensa ecológica, sujeto indígena, luchas en las fronteras neoextractivistas, indígenas y movimientos nacionales, desobediencia estética y guerrilla de sentidos, redes sociales, extractivismo, colonialidad de la naturaleza, agroecología, ideologías y política.



5) Estética, cultura y ciudades: arte mapuche, jornalismo decolonial, los pretos y la urbanización, legislación urbana, sitios históricos, prensa y nacionalismo, cinema negro.

6) Cuestiones raciales e indígenas: indígenas y territorios, gestión de combate al racismo, vivir en parejas, utopías amazónicas, élites indígenas, micropolítica del bien vivir, pueblos originarios, indigenismo.

Para concluir, los coordinadores del GT 6 entienden la necesidad de mantener la dirección de este debate que se revela progresivamente estratégico para el avance de la crítica teórica en y desde la América Latina y el Caribe, sobretudo en este momento de crisis política, económica y ecológica.

El enfrentamiento del contexto adverso exige que la Sociología latinoamericana y caribeña organice con más efectividad sus actividades académicas de investigación, de reflexión y de apoyo a los movimientos sociales y comunitarios, de tal manera que se pueda destacar la importancia de conocer en profundidad las nuevas modalidades de colonialidad que se están actualizando en los mecanismos de dependencia y del imperialismo.

Contra los peligros de esta nueva división de trabajo del capitalismo mundial, la sociología de ALAS precisa fortalecer su reflexión crítica sobre la colonialidad y el diálogo con otras asociaciones mundiales y regionales para contribuir al desarrollo de las resistencias y de la búsqueda de nuevas utopías convivialistas y del bien vivir.

### Referencias

Bringel, B. e Domingues, J.M. (2015) Teoria social, extroversão e autonomia: impasses e horizontes da sociologia (semi) periférica contemporânea. Cadernos do CRH, v.28, n.73, p. 59-76.

Cairo, H. e Grosfoguel, R. (2010). Descolonizar la modernidade. Descolonizar la Europa. Un diálogo Europa-América Latina

Connell, R. (2007) Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science, Cambridge: Polity Press

Dussel, E. (1993) 1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes.

Martins, P.H. (2020) Teoria Crítica da Colonialidad. Rio: Ateliê de Humanidades.

Mbembe, A. (2001). On the Postcolony. University of California Press.



Mignolo, W. (2007) La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial

\_\_\_\_\_ (2010) Desobediência epistêmica, pensamento Independiente y liberación descolonial In: Yuyaykusun, n.3, p.17-40.

Ríos Burga, J, (2011) El quehacer sociológico en América Latina. Un diálogo teórico con sus actores. Lima: Universidad Mayor de San Marco.

Said, Edward (1990) Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras.

Spivak, G (1995) "Can the subaltern speak? " Em: Ashcroft B, Griffiths G y Tiffin H (compiladores) The postcolonial studies reader. Estados Unidos: Routledge, pp.28-37.

Quijano, A. (2003) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina In: E. Lander (Compilador) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso.

\_\_\_\_\_ (2009) Colonialidade do poder e classificação social in: B. de Souza Santos

Wallerstein, I. (2007) O universalismo europeu. A retórica do poder. São Paulo: Boitempo Editorial.

#### **Coordinadores**

Jesús Díaz Segura, Jaime Ríos Burga, Paulo Henrique Martins y Ronald Álvarez



## 6. IMAGINARIOS SOCIALES Y MEMORIA

### Línea Temática 1. Avances teóricos y metodológicos de la decolonialidad y de la postcolonialidad, en América Latina y el Caribe

*Pag. 22*

Antropofagia e perspectivismo ameríndio: Abrasileirando os estudos decoloniais.

*Ana Medeiros Bauer*

Antropologia da vida e aisthesis decolonial: balizas metodológicas para a cultura popular.

*Laure Garrabé*

Educação das relações étnico-raciais como indutora de atitude decolonial e enfrentamento do racismo no Brasil.

*Michele Guerreiro Ferreira, Janssen Felipe da Silva*

Memorias colectivas decoloniales, y del desprendimiento.

*Pilar Cuevas Marín*

¿Qué significa pensar desde el Sur? Hilvanado reflexiones sobre lo comunitario y lo societal, dos conceptualizaciones para pensar nuestro modo de relacionarnos y de vernos desde el Sur.

*Mariam Cambroner Brenes, Isaac Felipe Camacho-Abarca, Cléver Toalombo Jaén, Hilda Saavedra Plazaola*

Las Relaciones Internacionales abordadas desde los enfoques postcoloniales: Un examen de la perspectiva decolonial latinoamericana.

*Juliane Rodrigues Teixeira*

Imaginarios sociales y disputas por el agua: búsquedas desde la teoría fenomenológica. El caso del Río Atuel en Argentina.

*Marina Andrea Datri*

Ciencia política de la liberación. Una propuesta crítica para la transformación de la racionalidad del estudio de la política desde latinoamerica.

*Martín Navarro Gonzales*

Los estadios de la vida desde el contexto latinoamericano.

*Diego David Quijano López*

### Línea temática 2. Los imaginarios de la colonialidad y de la anticolonialidad

*Pag. 157*

Imaginario y resistencia en la defensa ecológica de la cuenca del Río Usumacinta.

*Blanca Solares Altamirano*



Conocimiento ancestral y saqueo cultural: Representación mediática del asesinato de la sabia indígena shipiba Olivia Arévalo Lomas perpetrado por el canadiense Sebastián Woodroffe.

*Livingston Crawford, Joseph L. Crawford-Visbal*

“La construcción colonial del sujeto: Mirada retrospectiva en clave ius-histórica y psicológica desde el indígena hasta el hombre moderno sudamericano”.

*Jaime Andrés Quintero Gaviria y Rodrigo Giraldo Quintero*

Os condenados pela terra: processos diaspóricos em “Vidas secas”, “A Fome” e “O Quinze”.

*Marcos Silva*

Mapuche ad küdaw fantepu mew [arte visual mapuche contemporáneo]: Imaginarios sociales sobre la identidad. Una lectura socioantropológica.

*Victoria Maliqueo Orellana*

Nuevas fronteras del capital, desconstrucción de imaginarios coloniales y luchas territoriales en América Latina. Fronteiras neoextrativistas, descolonização de imaginários e lutas territoriais na América Latina.

*Edna Ramos de Castro*

Oswald de Andrade e a Antropofagia: decolonialidade e contemporaneidade.

*Luciana Cavalcante Torquato*

Narrativas e imaginários latino-americanos: notas para um jornalismo decolonial

*Verônica Maria Alves Lima*

### **Línea temática 3. Las memorias y espacios de la colonialidad y de la anticolonialidad**

*Pag. 283*

Los pretos y pardos católicos de Sé y la urbanización a principios del siglo XX en São Paulo: Una interpretación postcolonial.

*Ana Cardachevsky*

A escola como espaço do imaginário de colonialidade e decolonialidade: Experiências e re(existências).

*Angela Maria Leite Peizini, José Walter Nunes*

Transformaciones socioculturales de los indios de pasto frente a las guerras de independencia acaecidas a comienzos del siglo XIX.

*Deivi Jonathan Arteaga Prado*

Montajes de la civilización cauchera: la modernidad bajo contraste

*Elena Gálvez Mancilla*

Afrodescendientes y descolonialidad: (re)imaginación y apropiación espacial en Chacahua (México).

*Heriberto Ruiz Ponce*



Repolitizar la mirada. La desobediencia estética en la guerra de guerrillas de sentidos.

*Isabel Galindo*

*Libia e o ocidente: Uma análise pós-colonial das intervenções e contraposições à dominação.*

*Lorenzo Campomizzi Bueno Gontijo*

Legislación urbana, dualidad de repúblicas en Charcas hoy Sucre.

*María Carla Konradis Jaliri Castellón*

Identidad, memoria y narrativas coloniales en el espacio postsoviético.

*Liuba Alexandra Useche Pelaéz*

A produção-invenção real-ficcional da vida como encantamento em uma comunidade rural quilombola no Vale do Jequitinhonha, Brasil.

*Bernardo Vaz de Macedo*

La memoria barrial como recurso de resistencia a los procesos de globalización en San Pedro Cholula, México.

*Daniel Sanchez Aguila*

Memorias contra-hegemônicas das serventes escolares para possibilitar relações outras.

*María Paladini*

Cultura, territorio y poder: la construcción de la memoria histórica de América Latina y el Caribe a través de los sitios del patrimonio mundial.

*Rocío Arroyo Belmonte*

A ilusão da Terra Prometida: Memória Migrante e Territorialidade no norte de Mato Grosso.

*Márcia Rosane Vieira, Mainara M.R. Frota, Janilson A. Magalhães*

#### **Línea temática 4. Impacto de las transformaciones globales en los imaginarios y las memorias en América Latina y el Caribe**

*Pag. 492*

Política en tiempos globales: # algoritmos y redes.

*Por Carlos Antonio Villa*

“No ha sido prostituta, tampoco terrorista”. Ensayo sobre lo visual

*Diego Edward Alvarez Inca*

Transformação social na educação boliviana à luz da noção de interculturalidade crítica.

*Douglas Fabian S. Euzebio*

Populismos y neocolonialismo: Variaciones entre el sacrificio y el progreso en contextos latinoamericanos.

*Miriam Kriger*



Las memorias del territorio en disputa: recuperación de tierras por ex pobladoras/res del cofomap en el sur de Chile

*Nastassja Mancilla Ivaca*

Imaginario intersubjetivos indígenas, en el marco del turismo rural y la decolonialidad

*Rebeca Osorio González, Oliver Gabriel Hernández Lara, Lilia Zizumbo Villarreal*

Imaginario nacionales y extractivismo en América Latina: el caso del petróleo en México .....

*Josafat Morales Rubio*

Imaginario sociales: Tecnología, nueva socialidad y sustituciones afectivas.

*Lidia Girola*

Prensa e imaginario nacionalistas en Chile. El caso del diario La Tercera en torno a la inmigración extranjera en Chile.

*Teresa Pérez, Jaime González*

Buen vivir en un contexto migratorio de Yucatán: una mirada decolonial.

*Georgina Elidé Yon Valencia, María Teresita del Niño Jesús Castillo León*

### **Línea temática 5. Poder e imaginario coloniales/descoloniales**

*Pag.641*

O pioneirismo desde o sul do Brasil: entre o imaginário social e o discurso científico.

*Carlos Eduardo Bao*

El lugar que no sucumbió: Materializaciones de la resistencia en las cartas de la ¿conquista? de Chile.

*Eric Francisco Salazar Lisboa*

Descolonização e revolução no movimento cinema novo.

*Irma Viana*

Fray Martín de Valencia y Hernando de Saavedra en el código Cuetlaxcohuapan; intermediarios del poder colonial en el Centro de México durante el Siglo XVI. Una perspectiva decolonial.

*Jairo Eduardo Jiménez Sotero*

Mas allá o mas para aquí de la legislación: sobre gestión de combate al racismo en medio ambiente escolar

*Leonardo Borges*

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

*Marcio Serelle*

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

*María Patricia Pérez Moreno*





Utopías amazónicas: los proyectos de modernidad en Fernando Belaunde y José María Velasco Ibarra.

*Omar Bonilla*

Descortinando a identidade brasileira: uma luta para a descolonização.

*José Machado Netto, Maria Raquel da Cruz Duran*

La "Cuestión Palestina" a la luz de la "maquina antropológica". Gubernamentalidad y estado de excepción".

*Carlos Ramírez Vargas*

Questão racial e o conservadorismo no Brasil.

*Carmen Corato, Maria Angélica Paixão*

Raízes da subalternidade: como o paradigma modernidade-colonialidade atinge o Nordeste e constrói uma relação de centro-periferia dentro do Brasil.

*Hévilla Wanderley Fernandes*

Poder e imaginarios coloniales en la Historia general de las cosas de Nueva España.

*Itzá Eudave Eusebio*

Aproximación de la Influencia del proceso colonial británico en la consolidación de la Identidad Sikh.

*Óscar Andrés Domínguez Portugal*

La colonialidad de la naturaleza: aporte teórico en los estudios latinoamericanos.

*Shyrley Tatiana Peña Aymara*

### **Línea temática 6. Poder y memorias coloniales/descoloniales**

*Pag. 837*

Pedagogia decolonial: Contribuições de paulo freire na américa latina.

*Aline Daiane Nunes Mascarenhas*

Los mexicanos nunca dejamos de tatuarnos": el estilo de tatuaje prehispánico mexicano.

*Carolina Romero Patiño*

Práticas desenvolvidas por professoras (es) de enfrentamento do racismo no espaço escolar: leitura a partir dos Estudos Pós-Coloniais.

*Eunice Pereira da Silva*

30 de março de 1884: compreendendo a primeira libertação dos escravos na amazônia sob a perspectiva decolonial.

*Evelyn Talisa Abreu de Oliveira*

Da opressão à libertação: decolonizando a escola através da educação Guarani.

*Kércia Priscilla Figueiredo Peixoto*



Los fundamentos del pensamiento decolonial indoamericano.

*Mario Ruiz Sotelo*

Memoria cultural e identidades divergentes. Tacneños y puneños por el poder simbólico de la ciudad de Tacna.

*Marly Mahly Pastor Seperak*

Historia local como estrategia para el tejido social en una comunidad ñoño.

*Octavio Carrera Serrano*

Memorias subversivas en el sur de Chile: la experiencia militante del mirismo construida desde el territorio y sus actores (1970 - 1978).

*Daniel Silva Jorquera, Andrés Belmar Jara*

De sujetos históricos, memoria y elites indígenas andinas.

*Cliver Ccahuanihancco Arque*

Memórias colonizadas e a captura permanente da consciência sobre quem se é colonized memories and the permanent capture of self-consciousness.

*Vanessa Rodrigues de Araújo*

Leprosário de Marituba/PA (1940-1970): entre memórias e práticas educativas de corpos amazônicos.

*Moises Pinto Cristo*

*Repensar las migraciones epistemológicas que han construido comunidades investigativo-interventoras: entre luchas de fertilidad y de colonialidad/descolonialidad.*

*Antonio Zamora Arreola, María de Lourdes García Castillo*

### **Línea Temática 7. Estudios de casos comparativos e integrados de imaginarios y memorias descoloniales**

*Pag. 1004*

Trabajo vernáculo, decrecimiento y posdesarrollo. El caso de un polígono de marginación en la periferia urbana de León, Guanajuato, México.

*Alonso Merino Lubetzky*

El imaginario antiimperialista en la Guerra de las Malvinas (Argentina, 1982) analizado desde la prensa mexicana.

*Ana Ramos Saslavsky*

Antropofagia e nomadismo em trânsitos teóricos: a construção híbrida do pensamento latino americano.

*Rosselane Giordani*



## Línea Temática 8. Género, imaginarios y memorias en América Latina y el Caribe

*Pag.1054*

Rol de la mujer Fariana: verdades contrapuestas.  
*Angélica Julieth Baquero Flórez*

¿Qué sueñan los jóvenes contemporáneos? La construcción de género a través de los relatos oníricos de los varones.  
*Ozziel Nájera Espinosa, Gladys Ortiz Henderson*

O enfrentamento do Racismo Patriarcal e da Intolerância Religiosa no Contexto Educacional: reflexões desde o Pensamento Decolonial e do Feminismo Negro.  
*Michele Guerreiro Ferreira, Camila Ferreira da Silva, Eunice Pereira da Silva*

Memórias de Leitura: A Sociologia do Improvável e o Êxito Escolar.  
*Cássia da Silva, Maria Lúcia Pessoa Sampaio*

Entre la novela familiar y la trayectoria social la historia de vida: Un balcón para leer lo social.  
*Jaime Ochoa Ángel, Aidé Grijalva*

Festas populares no contexto amazônico: história e memórias do festival folclórico de benjamin constant, Amazonas.  
*Salaniza Bermeguy da Cruz Sales, Heloísa Helena Corrêa da Silva*

A pedagogia mítica de cida pedrosa: Leituras a partir da teoria do imaginário de Gilbert Durand.  
*Clécia Juliana Gomes Pereira Amaral*

## Línea Temática 9. Movimientos sociales e imaginarios y memorias Descoloniales en América Latina y el Caribe

*Pag.1163*

Tocando tierra. Imaginarios descoloniales y micropolítica del 'buen vivir' en Perú.  
*Alberto Arribas*

Roger Casement: O último mártir irlandés se gestou na Amazônia.  
*Freddy Orlando Espinoza Cárdenas*

La agroecología como alternativa al proyecto de la modernidad/colonialidad.  
*Guidahí Parrilla*

Institución imaginaria de la sociedad chilena y desconfianza y descontento social.  
*Manuel Antonio Baeza R.*



Autonomías de facto y proyectos subalternos de nación.

*Cynthia Berenice Salazar Nieves*

“Renascimento Africano”: Zózimo Bulbul, o cinema negro e a produção de um documentário.

*Samuel Silva Rodrigues de Oliveira*

Movimento dos Malês: E sua representação nos livros didáticos.

*Camila Oliveira Silva da Cruz*

Trabalhadores negros na origem da política social brasileira.

*Gracyelle Costa, Carla Cristina Lima de Almeida*

A construção da resistência das comunidades de Juruti Velho –PA, Brasil ao desenvolvimento capitalista: uma análise pós-colonial.

*Lindomar de Sousa Silva, Lílian Furtado Braga, Tânia de Oliveira Miranda*

Urdiendo caminos: hacia una pedagogía movimental desde lo decolonial.

*Pablo Robledo Vallejos*

“Comunista como Cristo. Identificación católica en imaginarios revolucionarios: Caso despliegues nororientales del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) 1963-1965.”

*Renzo CayCay*

La emergencia de los Pueblos Indígenas: De la subalternidad a las instancias de poder y los aportes a la descolonización ontológica y epistémica.

*Juliane Rodrigues Teixeira*

### **Línea Temática 10. Nuevos imaginarios, memorias y políticas globales civilizatorias de vida decolonial**

*Pag.1335*

El cine y la percepción de la sociedad peruana. Una mirada histórica y la construcción de la memoria.

*Carlos A. De La Cruz Villanueva*

Pueblos originarios del caribe: Sobreviviendo a la modernidad social y cultural.

*Arístides Alonso*

Resistir e organizar: possibilidade de uma perspectiva ameríndia.

*Stephanie Daher*

De la globalización expansiva a la descolonización del planeta.

*Georg Jochum*



Indigenismo regional e incacentrismo de estado un acercamiento a la instrumentalización de lo indígena en la reconstrucción nacionalista peruana.

*Javier Gómez Sánchez*

Ecotepec: un nuevo barrio, resultado de una praxis descolonizada.

*María Medina*

Sociología y Locura: La Locura de la Muerte el Instante de la Luz.

*Pablo Martínez Fernández*



## **Línea Temática 1**

**Avances teóricos y metodológicos de la  
decolonialidad y de la postcolonialidad, en  
América Latina y el Caribe**



## Antropofagia e perspectivismo ameríndio: Abrasileirando os estudos decoloniais

Ana Medeiros Buer

### Resumo

O objetivo do estudo é dialogar com o perspectivismo ameríndio e a antropofagia com os estudos decoloniais, trazendo a contribuição brasileira para o projeto decolonial latino americano. Nota-se que o projeto modernidade/colonialidade/ decolonialidade cita alguns pensadores brasileiros como Paulo Freire, Darcy Ribeiro e Milton Santos (Mignolo, 2009). Porém, seus constructos não são explorados pelos estudos decoloniais. Além disso, o pensamento social brasileiro conta com discussões que podem fortalecer a proposta do projeto MCD, como os estudos desenvolvidos por Guerreiros Ramos, Celso Furtado, Oswald de Andrade e Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1996, 2015; Andrade, 1928). Sendo assim, o ensaio teórico busca trabalhar com os pensamentos de Oswald de Andrade e Viveiros de Castro, com o intuito de expandir as fronteiras do pensamento decolonial na América Latina. Para Viveiros de Castro, a antropofagia Oswaldiana é a reflexão metacultural mais original da produzida na América Latina a percebendo o Manifesto Antropófago um constructo decolonial muito *avant la lettre*. A antropofagia no pensamento social se revela como a reflexão que busca identificar o que há de bom no outro absorvendo aquilo que o torna mais forte. Não rejeita o que vem de fora, busca identificar o que pode ser útil para a realidade presente. O perspectivismo pode ser conceituado como um pensamento que percebe o conhecimento como inevitavelmente parcial, limitado e determinado pela perspectiva particular, segundo cada qual sujeito vê o mundo. Notamos que os constructos de perspectivismo ameríndio e de antropofagia, tendo seus lócus de enunciação na América Latina, podem 'abrasileirar' o projeto MCD contribuindo principalmente com o conceito de border thinking (Mignolo e Tlostanova, 2006).

### Palabras chave

Antropofagia, Perspectivismo Ameríndio, Estudos Decoloniais, Border Thinking.

### Introdução

Compreender que as heranças da colonialidade ainda estão presentes no cotidiano latino-americano é ter ciência das consequências do “descobrimento” das Américas para a história contada que silenciam, em grande parte, os saberes existentes nesse continente. Nessa medida, entendemos que a o continente americano pode ser visto



como uma manifestação de criação da colonialidade anglo-saxônica (Alcadipani, Fegrino, Madariaga, Solarte, Szlechter e Teixeira, 2018). Compartilhamos da compreensão de que esse “descobrimento” inaugura uma perspectiva europeia de organização do continente com externalidades positivas para os próprios dominantes (Dussel, 1993).

Os estudos decoloniais surgiram com o objetivo de romper com a reprodução de modelos impostos pela modernidade euro-americana, e são caracterizados como um projeto político com o intuito de ecoar a voz da América Latina na produção do conhecimento e no próprio reconhecimento do seu silenciamento. Esse projeto político auto-intitulado como modernidade-colonialidade-decolonialidade (MCD), busca refletir e contribuir com o fortalecimento dos saberes de seu local de origem. Ele é composto em sua maioria por autores latino-americanos, muitos dos quais não exercem seu ofício em solo percebido como subalterno pelos dominantes (Ballestrin, 2013).

No entanto, apesar desse esforço de dar voz aos pensamentos e jogar luz à realidade latino-americana, notamos que a presença do Brasil nos estudos decoloniais não é devidamente explorada. Alguns pensadores brasileiros como Paulo Freire, Darcy Ribeiro e Milton Santos, entre outros, são citados pelos estudos decoloniais, mas suas construções teóricas não são devidamente exploradas (Wanderley e Barros, 2018). O pensamento social brasileiro conta com proposições teóricas que podem fortalecer os estudos decoloniais (Maia, 2009). Desta maneira, este ensaio teórico tem como objetivo trabalhar com os pensamentos de Oswald de Andrade e Viveiros de Castro com o intuito de expandir as fronteiras dos estudos decoloniais na América Latina e ampliar espaços de debate. Discutiremos principalmente as proposições de Viveiros de Castro, uma vez que o conceito de antropofagia já foi refletido em outros trabalhos da área (Wood e Caldas, 1998; Islam, 2012; Faria, Carvalho e Collares, 2001; Faria, Wanderley, Reis e Celano, 2013).

Sendo assim, buscamos aproximar o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro (2016) dos estudos decoloniais e perceber como suas reflexões a cerca do perspectivismo ameríndio podem nos auxiliar no “abrasileirar” dessa corrente.

Para Viveiros de Castro (2016), a antropofagia Oswaldiana é a reflexão metacultural mais original já produzida na América Latina, e sugere que o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade é uma proposta decolonial muito *avant la lettre*. A antropofagia no





pensamento social se revela como a reflexão que busca identificar o que há de melhor no outro, absorvendo aquilo que nos torna mais forte. Não rejeita o que vem de fora, busca identificar o que pode ser útil para a realidade presente, a partir do local do sujeito. Porém, relega o que vem de fora sempre a uma posição subsidiária (Azevedo, 2012).

O perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2016) pode ser conceituado como uma ontologia que percebe o conhecimento como inevitavelmente parcial, limitado e determinado pela perspectiva particular segundo cada sujeito vê o mundo. Sugerimos que os conceitos perspectivismo ameríndio e antropofagia podem ‘abrasileirar’ os estudos decoloniais promovendo um giro ontológico e contribuindo principalmente com o conceito de *border thinking*.

Portanto, esse estudo pretende “abrasileirar” os estudos decoloniais com as contribuições oriundas dos povos originários evidenciando suas práticas e visões de mundo. Esperamos inspirar nossas reflexões enquanto pesquisadores, comprometidos com a “desnaturalização” dos saberes dominantes, desvelando e (re)contando histórias do nosso continente sob a ótica do subalterno, girando a lente que enxerga os fenômenos, dando voz ao que foi silenciado nesse processo dominatório. A atitude *border thinking* também pode agregar e fortalecer esse processo reflexivo de construção de um conhecimento mais alinhado com o lócus de enunciação da América Latina (Mignolo, 2011). Dessa maneira, percebemos que essas reflexões brasileiras pensadas a partir dos povos originários, combinadas com a atitude *border thinking*, produzem um saber ilustrado pelo local de onde parte.

Após essa introdução, apresentamos o conceito de antropofagia nas organizações, e em seguida apresentamos o conceito de perspectivismo ameríndio. O quarto tópico visou dialogar a antropofagia, o perspectivismo ameríndio e o *border thinking*, buscando trazer a contribuição brasileira para estudos decoloniais. Encerramos o ensaio com as considerações finais.

### **Antropofagia e as organizações**

O Manifesto Antropófago escrito por Oswald de Andrade, em 1928, é um objeto de estudo que ainda hoje suscita interesse e pode contribuir para refletir sobre nossa realidade, levando em consideração uma outra perspectiva da história. Inspirado no ritual indígena da antropofagia, uma forma de incorporar o que há de bom em um indivíduo como a coragem e o espírito guerreiro por meio do consumo de sua carne, o



manifesto de Oswald desvelou sob a perspectiva dos povos originários, a chegada dos portugueses em terras brasileiras (Azevedo, 2012).

Desenvolvido em um momento de euforia das produções artísticas e intelectuais no Brasil, que logo nos seus primeiros anos contou com a Semana de Arte Moderna de São Paulo, visava inaugurar no país novas expressões da arte. E foi nesse espírito de buscar alargar as fronteiras dos pensamentos que o Manifesto Antropófago foi escrito, sendo um ano depois, seu autor presenteado com o quadro Antropofagia de Tarsila do Amaral, então sua namorada.

Oswald de Andrade (1928, p.7) inicia seu manifesto apontando que “Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”. Assim demonstra, conforme aponta Azevedo (2012), uma resposta ao manifesto comunista, pretendendo ilustrar que antes mesmo do ideal comunista se desenvolver, a antropofagia já era praticada pelos povos originários, resgatando o ritual ancestral da nação. E assim, ao longo de seu manifesto, que como sua própria intuição já prevê, possui um cunho político e de provocação ao se pronunciar manifesto. Dessa forma, Oswald segue desvelando e buscando demonstrar como já existia vida antes do “descobrimento”, e não havia necessidade de um movimento de apresentação ao mundo, já se vivia nele, um cotidiano se desenrolava nas terras dos povos originários (Azevedo, 2012).

Sendo assim, o manifesto se finaliza com a sentença “a nossa independência ainda não foi proclamada” [...] É preciso expulsar o espírito bragantino”, se referindo ao evento “oficial” da proclamação da independência de forma crítica, fortalecendo o movimento de independência cultural proposto pela semana de 22, momento em que a proclamação oficial completou cem anos (Azevedo, 2012). O Manifesto também buscou trazer uma crítica decolonial *avant la lettre*, conforme apontou Viveiros de Castro (2015), desvelando a não independência cultural do espírito bragantino, que representaria a dominação da coroa portuguesa. Ou seja, mesmo cem anos depois de proclamada a independência do Brasil, Oswald denuncia que ainda é necessário proclamar a libertação do Brasil. Em outras palavras, a colonialidade epistêmica (Ibarra-Colado, 2008) prossegue mesmo ao final da dominação colonial. Esse é um dos motivos pelos quais podemos considerar o Manifesto Antropófago como sendo uma manifestação decolonial muito antes do projeto político ser lançado por pesquisadores latino-americanos (hispanofônicos).



A antropofagia sugerida por Oswald de Andrade já foi aproximada dos estudos organizacionais e dos estudos sobre gestão. O estudo pioneiro de Wood Jr e Caldas (1998), denominado “Antropofagia Cultural”, percebeu que a importação de modelos estrangeiros se mostra problemática. Buscou, assim discutir porque ocorre essa importação, depois, mostrar que peculiaridades locais impedem sua implantação como previsto e, por fim, propor e ilustrar um “método antropofágico” de ação para essa importação em países emergentes. Tal método para importar modelos de gestão, visa uma forma adaptativa e reflexiva com o compromisso criativo e adequado, sugerindo que as organizações de países emergentes não importem “de forma direta e irrefletida a tecnologia estrangeira, mas deve, quando for essencial utilizar modelos estrangeiros, selecionar sem preconceitos e de forma criativa o que de melhor tais referenciais estrangeiros podem oferecer” (Wood Jr e Caldas, 1998, p. 17).

O trabalho de Gazi Islam, *Can the subaltern eat? Anthropophagic culture as a Brazilian lens on post-colonial theory* (2011), utilizou a antropofagia como uma metáfora para a compreensão do conhecimento em organização, aproximando o conceito do pensamento pós-colonial, e contribuindo para a melhor compreensão das questões de mistura e hibridismo essenciais à teoria social contemporânea. A antropofagia também foi explorada nos estudos de Faria, Carvalho e Collares (2001) – “Antropofagia, Antropofagia Organizacional e Estudos Tribais: em busca da conciliação dialética de arte, cultura e management no Brasil”, que enfocou a proposta de antropofagia organizacional e a necessidade de uma proposta menos ‘nacionalística’ e cientificista para abordar as questões de conhecimento e cultura. Em seguida, baseados em cuidadosa reconstrução do movimento antropofágico original e de sua epistemologia particular, os autores propõem a criação no Brasil de uma linha denominada de estudos tribais.

Faria et al (2013) desenvolveram o trabalho *Can The Subaltern Teach? Performativity Otherwise Through Anthropophagy* que visou apresentar os aprendizados de um estudo de caso realizado no Galpão Aplauso (GA). O GA é uma ONG localizada no Rio de Janeiro, que tem como objetivo principal (re)socializar jovens de baixa renda por meio de uma metodologia crítica informada pela antropofagia. Os autores apontam que se apropriar dessa metodologia revela a capacidade que esses jovens possuem de contribuir com o conhecimento produzido no GA. Além disso, Faria et al (2013) demonstraram que por meio da metodologia crítica informada pela antropofagia é



possível ir além de grande parte das tradições eurocêntricas, ampliando assim as referências geográficas e culturais.

O trabalho de Pinto (2014) intitulado “A redução antropofágica: a poética de O. Andrade como método para a transplantação acelerativa de tecnologias” buscou elaborar um método para transplantação acelerativa de tecnologias gerenciais. Esse trabalho se baseou na redução sociológica da poética oswaldiana em seu desenvolvimento histórico, e se insere no movimento antropofágico por promover respostas estratégicas criadoras de pressões institucionais.

Sendo assim, nota-se que as contribuições da Antropofagia já suscitaram debates no campo dos estudos organizacionais, gestão e até mesmo em estratégia. Podemos considerar que tais estudos abrem a passagem para os pensamentos e perspectivas fundamentadas nas heranças de visão de mundo dos povos originários. Dessa maneira, pretendemos nesse trabalho trazer a contribuição de Viveiros de Castro com o seu conceito de perspectivismo ameríndio, que pode desafiar o olhar viciante da visão de mundo do Norte.

### **Viveiros de castro e o perspectivismo-ameríndio**

Eduardo Batalha Viveiros de Castro é um antropólogo brasileiro, nascido no Rio de Janeiro e formado em ciências sociais pela PUC-RJ, e é professor titular de antropologia social no Museu Nacional da UFRJ (Viveiros de Castro, 2015). Sua obra de grande destaque “ Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” (1996) foi traduzida para diversas línguas e inspirou a reflexão antropológica em todo mundo (Wagner, 2011). Foi a partir da inspiração desse trabalho que Viveiros de Castro (2015) escreveu o livro “Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural”.

O brasileiro é reconhecido internacionalmente pelo seu conceito de perspectivismo ameríndio. Roy Wagner (um antropólogo estadunidense que teve grande influência na área) diz que as contribuições de Viveiros de Castro fizeram com que pessoas como ele aduissem uma percepção crítica do trabalho que estavam realizando (Wagner, 2011). Ainda segundo Wagner (2011), a introdução desse conceito foi uma grande contribuição do Brasil ao mundo da antropologia.

Nessa busca em aproximar os estudos organizacionais de perspectivas que tenham o seu lócus de enunciação condizentes com a realidade refletida, percebemos que os



saberes e visão de mundo dos povos originários podem ajudar e inspirar esse caminho. Desse modo, visamos nessa seção apresentar o conceito perspectivismo ameríndio, percebendo seu potencial de contribuição para os estudos organizacionais.

O perspectivismo ameríndio tem como ponto de partida as etnografias amazônicas e suas inúmeras referências, que abordam sobre uma teoria indígena que versa sobre as visões de mundo, onde

*O modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos —, é profundamente diferente do modo como esses seres os vêem e se vêem (Viveiros de Castro, 1996, p. 117)*

Além de uma outra epistemologia, nota-se também uma outra ontologia, onde o giro na lente também se faz necessário, para compreender sob a perspectiva do outro como o mundo e as vidas são entendidas. A partir desse despredimento é possível captar como a visão de mundo e a natureza do ser direcionam suas ações. O perspectivismo ameríndio, traz a noção de que

*Os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores) (Viveiros de Castro, 1996, p. 117).*

Em contrapartida, sob um outro ponto de vista, os animais e os espíritos “se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura” (Viveiros de Castro, 1996, p. 117). Esses seres também organizam seu mapa mental e percebem “seu alimento como alimento humano ([...]os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado), seus atributos corporais como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos) (Viveiros de Castro, 1996, p. 117).

Nesse entremeio de mundos, a teoria indígena percebe que os animais também são gente, ou se notam como pessoas, o ponto de vista está no corpo (Viveiros de Castro,



1996). Essa construção “está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (Viveiros de Castro, 1996, p. 117). Nessa dialética dos diversos mundos a figura do xamã se torna imprescindível. Os xamãs são “dedicados a comunicar e administrar essas perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou tornar inteligíveis as intuições” (Viveiros de Castro, 1996, p. 117).

Perceber as outras formas de pensar e a natureza dos outros seres como algo distante e externo à nós, faz com que nossa ancestralidade seja rejeitada e conseqüentemente enaltecemos a visão do Norte. Dessa forma, “supor que todo o discurso “europeu” sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas “representações do outro” é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo” (Viveiros de Castro, 2015, p. 21).

O autor tece uma crítica ao modo de se fazer e pesquisar no seu campo, a antropologia. Para ele, “é preciso tirar todas as conseqüências da ideia de que as sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, [...], coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas” (Viveiros de Castro, 2015, p. 22). Nesse sentido, negar essa questão, significa assumir um construtivismo de mão única, onde o pesquisador percebe o outro apenas como objeto, não negando a imparcialidade. É importante não fazer do nativo um “outramento” (othering), que significa, “qualquer caracterização antropológica que não faça dele um espelho no qual nos reconhecemos” (Viveiros de Castro, 2015, p. 22).

Para ilustrar como se dá o perspectivismo, Viveiros de Castro (2015) reporta seu ponto de partida à parábola de Lévi-Strauss sobre a conquista da América. Segundo essa parábola, nas Antilhas, enquanto os espanhóis criavam comissões para discutir se os indígenas possuíam alma, esses tratavam de submergir os cadáveres dos espanhóis para, após longa observação, verificar se seus corpos também apodreciam. A análise que Viveiros de Castro (2015, p. 36-37) faz dessa parábola aponta que:

*A hipótese e perspectivista segundo a qual os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras*



*palavras os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotados de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas*

A conclusão de Lévi-Strauss para essa parábola é que, em face da ignorância mútua sobre o outro, os indígenas foram mais humanos ao imaginarem que os espanhóis pudessem ser deuses, ao passo que os espanhóis, ao entenderem que os indígenas não possuíam alma, consideraram-nos como animais. Sendo animais, estavam passíveis de serem cassados e domesticados (Viveiros de Castro, 2015). E ao serem dizimados e espoliados, permitiram que os europeus praticassem o *ego conquiro*, sem o qual não teria surgido o *ego cogito* (Dussel, 1993).

A parábola das Antilhas nos auxilia a compreender o chão de onde parte o pensamento sobre o perspectivismo ameríndio, demonstrando se tratar de uma virada ontológica e não somente epistemológica, uma vez que é preciso entender como se entende a natureza dos seres, para então compreender como acontecem suas ações, rituais, crenças e modos de vida e organização. Sobretudo, trata-se de um alerta para nós pesquisadores do lado externo da borda no encontro com pesquisadores do lado interno.

### **Antropofagia, perspectivismo-ameríndio e *border thinking*: “abrasileirando” os estudos decoloniais**

Sugerimos que as contribuições dos povos originários podem fortalecer e “abrasileirar” os estudos decoloniais, e assim ampliar os espaços de debate. Não é nossa intenção encaixar e ajustar o pensamento amazônico nos estudos decoloniais, mas acreditamos que esses podem ser uma forma de marcar a presença do Brasil nesse projeto que busca fortalecer a América Latina no campo científico do conhecimento, não a percebendo só como produtora de cultura, folclore.

A antropofagia, também pode contribuir para esse pensamento, uma vez que busca “devorar” as qualidades e incorporá-las ao seu próprio ser. Essa prática também é vivenciada pelo *border thinking*, já que a intenção dessa atitude não é rejeitar tudo aquilo que é exterior, mas sim, perceber o que pode ser conveniente e fortalecedor para uma



determinada realidade. Para o *border thinking*, é possível partir do lócus de enunciação e desenvolver um outro pensamento (Mignolo e Tlostanova, 2006).

Dessa forma, notamos que o *border thinking*, pode ser a fonte que conecta a antropofagia e o perspectivismo ameríndio ao projeto. Nesse giro ontológico de perspectiva o pesquisador seria um xamã do lado externo da borda ao dialogar com o conhecimento produzido no lado interno. Viveiros de Castro (2015, p.50) aponta que “o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento”.

Percebemos que essa função do xamã se aproxima de uma atitude *border thinker*, uma vez que o “xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (Viveiros de Castro, 2015, p. 49). O *border thinker* busca produzir um outro conhecimento a partir dos conhecimentos com os quais se relaciona, sem ser um mero reproduzidor, mas, um agente que transita entre as fronteiras sem se identificar com nenhuma delas (Faria, 2013), ou seja, movimenta-se em ambos os lados e tradições sem ser de nenhuma delas (Mignolo e Tlostanova, 2006).

Nesse sentido, é importante ressaltar que essa perspectiva é fruto de um outro modo de pensar, que se afasta da lógica objetivista que é motivada pela modernidade do ocidente (Viveiros de Castro, 2015). Para tal modernidade, “conhecer é “objetivar”; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto” (Viveiros de Castro, 2015, p.50). A epistemologia moderna, entende que conhecer “é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal (ou a ampliá-la demonstrativamente em vista da obtenção de efeitos críticos espetaculares)” (Viveiros de Castro, 2015, p.50).

Dessa maneira, tudo se torna objeto e passível de ser objetificado, é preciso racionalizar e dar forma ao que se pretende conhecer “os sujeitos, tanto quanto os objetos, são concedidos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver “de fora”, como um “isso” [...] o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato, a forma do Outro é coisa” (Viveiros de Castro, 2015, p.50). O *border thinking* compreende a existência e convivência de todos os mundos, e visa a “construção de





um mundo em que muitos mundos e conhecimentos podem coexistir como uma forma de para melhor” (Faria, 2013, p. 278).

O *border thinking* traz à superfície diferentes atores do campo, que desenvolvem teorias e ideias de conhecimento buscando dar voz a todos, deslocando da modernidade europeia a legitimidade exclusiva de articular conceitos e teorias, buscando capacitar aqueles que foram “desempregados pelo ego e a política do conhecimento” (Mignolo e Tlostanova, 2006, p. 207). Portanto,

*A mudança epistêmica decolonial não está mais fundamentada nas categorias de pensamento grega e latina que informaram a epistemologia moderna (desde o Renascimento) nas seis línguas imperiais (italiano, espanhol e português para o Renascimento, francês, inglês e alemão para o Iluminismo), mas nas fronteiras epistêmicas entre as categorias imperiais europeias e as e categorias que a epistemologia moderna descartou como epistemologicamente não sustentável (por exemplo, mandarim, japonês, russo, hindu, urdu, aymara, náuatl, wolof, árabe, etc.) (Mignolo e Tlostanova, 2006, p. 207).*

Também é relevante destacar que as fronteiras da “borda” não são só geográficas, mas também políticas, subjetivas, epistemológicas e ontológicas, implica que nelas existem indivíduos dotados de saberes como “línguas, religiões e conhecimentos de ambos os lados ligados através de relações estabelecidas pela colonialidade do poder” (Mignolo e Tlostanova, 2006, p. 208). As fronteiras, dessa forma, não são um desdobramento dos processos históricos naturais da humanidade, mas sim, criados na própria constituição do mundo moderno (Mignolo e Tlostanova, 2006). Grosfoguel (2009, p. 74) entende *border thinking* como uma “resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade”. Buscando não assumir uma postura de rejeição da modernidade, o conceito *border thinking* busca redefinir:

*A retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação decolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada (Grosfoguel, 2009, p. 74).*

Acreditamos que as teorizações inspiradas no pensamento amazônico do povos originários são exemplos de estudos que levam em consideração a realidade, o contexto e as especificidades de outras ontologias, podendo contribuir com a expansão das



fronteiras de pensamentos. Buscar compreender a perspectiva do outro pode enriquecer as diferenças e construir organizações mais heterogêneas. Notamos assim, uma concepção decolonial *avant la lettre* nos pensamentos dos povos originários, uma vez que a modernidade eurocêntrica ainda não os atingiam. Dessa forma, percebemos que a principal contribuição desses pensamentos, que podem também ser entendidos como teorizações, é a virada ontológica que é capaz de proporcionar aos seus estudiosos.

### Considerações finais

O objetivo desse ensaio foi promover a inclusão dos conceitos antropofagia e perspectivismo ameríndio nos estudos decoloniais e, assim, ampliar o espaço de debate a partir do lócus de enunciação da América Latina. Compreendendo que o arcabouço decolonial é estudado e discutido por pesquisadores brasileiros notamos que, ao aproximar as visões de mundo indígenas desse arcabouço, podemos amplificar as perspectivas para a área, entendendo o perspectivismo como uma forma de romper barreiras ontológicas.

Na tentativa de decolonizar as teorizações difundidas na área, acreditamos que retornar aos pensamentos dos povos originários pode causar reflexões importantes sobre nosso lócus de enunciação, levando em consideração que essas perspectivas podem nos ajudar a traçar uma história dos saberes, buscando não reproduzir os mapas mentais e conceituais dominantes. Sendo assim, acreditamos que tanto o perspectivismo ameríndio como a antropofagia podem embasar as orientações para (re)contar possíveis histórias dos saberes com base no compromisso decolonial latino-americano, promovendo um giro ontológico, no qual o pesquisador seria um xamã do lado externo da borda ao dialogar com o conhecimento produzido no lado interno.

Como um xamã que veste sua “roupa” para transitar por outros mundos, é preciso que façamos de nossa roupa uma couraça para o encontro com o pensamento dominante do lado interno da borda. Nesse transitar devemos assumir uma atitude *border thinking* que esteja baseada num exercício de dupla consciência para, assim, buscarmos do lado interno da borda o que nos fortaleça – antropofagicamente - sem nos deixarmos catequisar, e retornarmos para o lado externo da borda. Somente assim podemos promover a compreensão do fenômeno organizacional a partir do lócus de enunciação da América Latina. Destarte, seguindo o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade, devemos lutar para inscrever nossas diversas origens indígenas na casa do



conhecimento: “Tupi or not Tupi” oswaldiano devorando o dilema hamletiano “To be or not to be”.

### Referências

Alcadipani, R.; Fegrino, J.; Madariaga, P., I.; Solarte, L.; Szlechter, D.; Teixeira, J.,C. (2018). Llamada de trabajos estudios organizacionales en américa latina: desafios y posibilidades. *RAE - Revista de Administração de Empresas*, 30 de out.

Andrade, Oswald de. (1928). O manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia*. Ano 1- Número 1 - Maio. São Paulo.

Azevedo, Ana Beatriz Sampaio Soares de. (2012). *Antropofagia: palimpsesto selvagem*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

Azevedo, B. (2016) *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. 240 pp.

Ballestrin, L. (2013). Decolonial turn and Latin America. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117.

Dussel, E. (1993). 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.

Faria, A. (2013). Border thinking in action: Should critical management studies get anything done?. In Malin, V, Murphy, J & Siltaoja, M (Eds), *Dialogues in Critical Management Studies*, v. 2 (pp. 277-308).

Faria, A., Carvalho, J.L.F.S., Collares, L. (2001). Antropofagia, antropofagia organizacional e estudos tribais: em busca da conciliação dialética de arte, cultura e management no Brasil. ENANPAD, 25, Anais... Campinas. set.

Faria, A.; Wanderley, S. Reis, Yuna; Celano, Ana. (2013). Can the subaltern teach? performativity otherwise through anthropophagy? Getting Things Done: 205. In Malin, V, Murphy, J & Siltaoja, M (Eds), *Dialogues in Critical Management Studies*, v. 2 (pp. 205-224).

Grosfoguel, R. (2009). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Periferia*, 1 (2), 41 – 91. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.12957/periferia.2009.3428>

Ibarra-Colado, E. (2006). Organization Studies and Epistemic Coloniality in Latin America: Thinking Otherness from the Margins. *Organization*, v. 13, n. 4, p. 489-508.

Ibarra-Colado, E. (2008). Is There Any Future for Critical Management Studies in Latin America? Moving from Epistemic Coloniality to ‘Trans-Discipline’. *Organization*, v. 15 (6), 932–935.



- Islam, G. (2012). Can the subaltern eat? Anthropophagic culture as a Brazilian lens on post-colonial theory. *Organization*, 19(2), 159-180.
- Maia, J. (2009). Pensamento brasileiro e teoria social: notas para uma agenda de pesquisa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 24(71), 155-168.
- Mignolo, W.; Tlostanova, M. (2006). Theorizing from the Borders: shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory*, 9(2), 205-221. Recuperado de <https://doi.org/10.1177/1368431006063333>.
- Murphy, J.; Zhu, J. (2012). Neo-colonialism in the academy? Anglo-American domination in management journals. *Organization*, v. 19, n. 4, p. 915-927.
- Paes de Paula, A. P. (2015). *Repensando os Estudos Organizacionais*. Por uma Nova Teoria do Conhecimento. Rio de Janeiro: EdFGV, FAPEMIG.
- Pinto, F., R. (2014). A Redução Antropofágica: A Poética de O. Andrade como método para transplantação acelerativa de tecnologias gerenciais. Anais do XXXVIII Encontro da Anpad. Set. Rio de Janeiro.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *MANA* 2(2):115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais*: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1ª. ed., 288pp.
- Viveiros de Castro, E. (2016). Prefácio. In: Azevedo, B. (2016) *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. 240 pp.
- Wagner, R. (2011). Entrevista: “O Apache era o meu reverso”. Entrevista com Roy Wagner. Realizada por Florencia Ferrari, Iracema Dulley, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini, Renato Sztutman e Stelio Marras em São Paulo, 17 de agosto de 2011.
- Wanderley, S. (2015). Estudos organizacionais, (des)colonialidade e estudos da dependência: as contribuições da Cepal. *Cadernos EBAPE.BR*, 13(2), 237-255.
- Wanderley, S & Barros, A. (2018). Decoloniality, geopolitics of knowledge and historic turn: towards a Latin American agenda, *Management & Organizational History*, DOI: 10.1080/17449359.2018.1431551.
- Wood Jr, T. & Caldas, M, P. (1998). Antropofagia Organizacional. *RAE - Revista de Administração de Empresas*, v. 38, n. 4, p. 6-17.



## Antropologia da vida e aisthesis decolonial: balizas metodológicas para a cultura popular

Laure Garrabé

### Resumo

O que a antropologia entende variavelmente por produção cultural parece *a priori* muito diferente da atividade real dos produtores culturais. Com efeito, dados etnográficos com candidatos ao que a sociedade civil entende por produção cultural no Pernambuco (Brasil), sector de profissionalização recente, esta aparece logo como um quasi-objeto, associando discursividades e práticas sociais, tecnológicas e epistemológicas muito diferentes. A situação colonial de tais produções aparece com mais nitidez e mais problemas analíticos desde que pertencem do que foi construído histórica e academicamente no Brasil como cultura popular. Pela sua aproximação com os estudos folclóricos e as comunidades ditas “tradicionais”, ainda se constitui em “objeto” caracterizado pelas suas ausências: sem autoria, sem tecnologia, sem qualidade artística nem epistemológica, e sobretudo sem propósito político. Apesar dos seus focos na hibridação, performance, relações estética-política, e da consideração da indigenização global da produção do conhecimento, os modelos teóricos pós-modernos e pós-coloniais não permitem que a metodologia antropológica ultrapasse seu princípio hilémorfico (o antropólogo dando forma ao material cru dos dados de campo), e a produção cultural seu estado de representação. Contudo, a noção de aisthesis decolonial, elaborada a partir do aspectos conceituais comuns aos chamados giros decolonial e ontológico, mais particularmente das noções de hibridação, ação ritual, técnica, modo de produção, produção de vida e presença de não humanos participando das estruturas sociais senão políticas nessas produções, pode se revelar metodologicamente fértil. A luz de etnografias comparadas, destacarei como alguma antropologia da vida pode contribuir metodologicamente ao campo da estética decolonial.

### Palavras claves

Antropologia da vida, produção cultural, aisthesis decolonial.

### Introdução

Este trabalho propõe algumas reflexões antes metodológicas para abordar a cultura popular, tal como é especificamente considerada no Brasil, um fenômeno associado aos povos ditos tradicionais e/ou subalternizados, não só em sua oposição a arte elitista,



uma cultura que ganha seu estatuto de cultura não pelo que fenomenaliza, mas pela memória que traz consigo. É assim que a antropologia tende a tratar este “objeto”, assim como a sociedade civil global, em seu ímpeto quase que sistemático em querer salvaguardar, focando sua atenção no patrimônio que representa.

Há alguns anos que me interesso a dita “cultura popular” em Pernambuco, estado do Nordeste do Brasil, onde comecei a trabalhar com uma forma de expressão de comunidades da região rural marcada pela cultura da *plantação* (Mintz, 1996) da cana de açúcar, o Maracatu-de-baque-solto, ou Maracatu Rural<sup>1</sup>. Enquanto forma de expressão afro-indígena, pelo seu estatuto de cultura popular e subalternizada, nasceu em um contexto histórico colonial qualificado pela “americanidade”, um processo de colonialidade marcado pela equação racismo + etnicidade + modernidade + novidade” (Quijano e Wallerstein, 1992). De forma demasiadamente resumida, os maracatuzeiros operam a formas de des-identificação manifestas, não só em relação às políticas públicas que estariam ali para ajuda-los a se desenvolverem ou se manterem em suas respectivas sociedades, mas também em relação a “valores culturais” e modos de produzir essa cultura que vão a contramão dos seus modos de existência.

Há décadas que as ciências sociais e humanas analisaram os processos de hierarquização entre as culturas populares e as outras, olhando para elas como sistemas, indagando suas dimensões econômicas, históricas, patrimoniais, seus discursos estéticos e políticos, porém as hierarquias existindo entre as definições do “popular” e da “cultura” são, segundo os diversos atores que colaboram a sua elaboração e realização, de naturezas muito diferentes. Especialmente, os estudos culturais e os estudos da performance não forneceram ferramentas suficientemente heterarquicas (Rancière, 2000; Grosfoguel, 2008), para dar conta por exemplo dos modos de fazer como modos de saber, ou para quebrar a aporia do processo de produção cultural que reside no fato de que mal se separa por fim analítico, em nenhum processo criativo (ou re-criativo, de produção da reprodução) o processo de criação, da forma de produção. Tivemos que esperar críticas mais radicais oriunda das perspectivas decoloniais e de perspectivas re-introduzindo a diversidade de ontologias existindo nestes processos para encontrar tais aberturas metodológicas. A relação entre o que o Ocidente acadêmico construiu como “ciência” e “arte”, ou ainda materialismo e idealismo (e, talvez, epistemologia e ontologia), é uma questão que volta de forma massiva no que chamamos de “virada ontológica”. Antes de tudo, queria lembrar usando as palavras de Viveiros de Castro que



*“a virada ontológica é a passagem da epistemologia para a ontologia; e que a revolução da filosofia Moderna aconteceu exatamente pela passagem contrária, ou seja, da ontologia (deixada às ciências exatas) para a epistemologia (deixada aos filósofos, e mais tarde aos cientistas sociais)” (Viveiros de Castro, 2014, p. 355).*

De volta as práticas da cultura popular no Pernambuco, entre 2005 e hoje, constatei transformações drásticas em sua fabricação e gestão, que tiveram consequências importantes na sua elaboração e formatação estéticas.

Durante minhas primeiras pesquisas de campo, era notável a forma dos maracatuzeiros personificarem a noção com narrativas do tipo: “Quando a Cultura chegou, tudo mudou”, “Agora que temos a Cultura, tudo é diferente...” Mas em menos de uma década, outras noções se tornaram hegemônicas para designar o fenômeno da Cultura: “Projetos” e “editais”, noções e palavras que hoje fazem parte, aliás, do cotidiano de muitas pessoas, inclusive dos pesquisadores, cientistas e acadêmicos.

Essa hegemonia é consequente dos fenômenos de profissionalização, espectacularização e canibalização (Carvalho, 2010) que começaram a se consolidar nos anos 2000, e se intensificaram na primeira década do século 21 com a implementação da gestão governamental qualificada “Multicultural”, políticas públicas voltadas para a Cultura, e se reivindicando “democrática”, e buscando “aproximar-se do povo”. Essa política teve um impacto de grande amplitude sobre o desenvolvimento da produção cultural como setor de atividade no estado.

Pernambuco é conhecido por ser um dos mais ricos do Brasil em termos de gêneros de formas de expressão – fala-se em 14 diferentes formas tradicionais, ou brincadeiras “genuinamente locais”, e entre elas, o maracatu de baque solto – e cuja primeira janela é certamente o carnaval, mas existem muitas outras expressões performáticas e artesanais mais ou menos tradicionais. Então não é surpreendente encontrar nas cidades do Recife e Olinda, ambas consideradas capitais culturais no Estado (embora Recife esteja a capital econômica e Olinda a portadora oficial do título), mas também no interior do Estado, muitas pessoas que, cito, “trabalham com cultura”, ou “com arte”, e ouvir artistas se apresentarem como “trabalhadores da cultura” em vez de “artistas”.

Estes “trabalhadores da cultura” legitimam cada vez mais sua prática com sua implicação em “projetos” ou “editais” e conseqüentemente com essa legitimação, a



oferta em formações em “produção cultural” está também aumentando estes últimos anos. Assim para emprestar a metáfora de Roy Wagner (1981, p. 18), a cultura com minúscula (a deles, que estudamos ou consumimos) está sendo aparentemente absorvida pela Cultura com C maiúscula (a nossa, que inventamos como antropólogos ou como instituições, para melhor controlá-las pelos discursos que criamos para compreendê-las), e talvez está sendo antes de tudo confundida com sua administração.

Cada vez mais pesquisas em ciência sociais sobre a cultura popular notaram essa mudança, muitas vezes bastante problemática para as comunidades, mas a maioria focam problemáticas patrimoniais, analisando relações de poder, étnico-raciais e económicas, porém negligenciam o deslizamento de sentido sobre a noção de cultura.

Este movimento acadêmico corresponde ao desenvolvimento dos estudos culturais como abordagem da cultura popular, com questões de identidade ou autoafirmação e democratização à luz de diversos movimentos sociais. Estes últimos discursos são amplamente adotados pelos produtores culturais para os quais a importância da presença dos seus trabalhos na esfera pública, ou sua existência como Patrimônio, parece se sobrepor aos mundos simbólicos de suas reivindicações. De outro lado, tal movimento difunde a idéia de como as ciências sociais construíram essas problemáticas desde a academia, deixando aparentes estes construtos; mas ao mesmo tempo, isso contribui a velar como essas comunidades traduzem estes problemas desde seus pontos de vista, com suas epistémès, formas de objetivação e expressões, e necessidades práticas. Com isso a questão é muito simples: será que o “patrimônio” é a mesma coisa para a UNESCO e para cortadores da cana-de-açúcar?

Neste contexto, há uma década aproximadamente que comunidades subalternizadas tentam pensar estratégias e práticas para aceder a subvenções públicas de forma a manter suas artes e conhecimentos. Contudo, são confrontadas a um duplo problema:

1) seu acesso a educação, escrita e comunicação é historicamente e estruturalmente desigual; 2) as estruturas de poder e conhecimento em suas comunidades são tradicionalmente atribuídas à figura dos Mestres - e mais recentemente, Mestras –, e sua autoridade no grupo é reconhecida por sua senioridade e seu conhecimento holístico da expressão em questão.

Por holístico, entendo que precisam performar, organizar, administrar, contar histórias, transmitir história, liderar o grupo, lidar com os egos artísticos dos membros do grupo,





lidar com entidades não humanas que participam à sua expressão... e entre mais outras coisas, a maioria deles se destaca no domínio de pelo menos um artesanato (costurar indumentárias, fabricar instrumentos musicais e diversos acessórios...). Portanto, não é raro que responder a um edital do governo ou da Secretaria da Cultura signifique para eles ter que delegar para outros produtores culturais, independentes, free-lance, ou “afiliados”, ou ainda, à jovens da comunidade que na maioria das vezes, são autodidatas na área, mas que conseguem chegar a esferas econômicas que talvez nunca tinham imaginadas... E devo insistir sobre o caráter kafkaiano da burocracia no Brasil, sendo qualquer processo muito fastidioso e penoso para quem trabalha cotidianamente com administração. Alguma produção cultural chama para outra produção cultural, e produtores culturais para outros produtores culturais.

E é neste contexto, com maracatuzeiros, que conheci um projeto iniciado em 2009, chamado “Método canavial de produção cultural”, que tem por objetivo de dar nas mãos dos atores da cultura todos os instrumentos de criação e gestão para controlar de cabo a rabo sua prática, e lidar com as lógicas econômicas (mais ou menos) globais da produção cultural. O projeto é herdeiro da era Lula em termos de democratização e trabalho para uma sociedade civil brasileira mais igualitária. No início, o projeto se concentrou sobre atores da dita cultura popular (produtores, técnicos, artistas) do interior e zonas rurais de Pernambuco, a partir da experiência de alguns produtores de fora, que se deram conta dos limites concretos da maioria destas comunidades, em locais canavieiros onde o semi alfabetização é corrente, e o acesso ao mercado do trabalho escasso e pouco diversificado. Mas o projeto (Oliveira, 2010) se expandiu com outros atores, inclusive atores governamentais e ativistas das políticas públicas no Brasil (Turino, 2010), em outros estados, e se expandiu para uma variedade extensiva de práticas culturais, inclusive produções mais elitizadas que circulam em outros setores econômicos. A trajetória deste projeto ilustra bem a intensificação drástica da profissionalização e industrialização da cultura popular no Pernambuco, às quais muitos produtores, quais sejam a expressão produzida, responderam por uma aparente obediência as exigências tecnocráticas e burocráticas, na medida em que são poucos os meios de encontrar recursos, senão responder aos “editais” abertos por diferentes instituições, ou públicas. Essa obediência, aparente, acaba por afinal reforçar essas exigências – são muitos os depoimentos sobre uma legislação cada vez maior, irrazoável, ou seja, desconsiderando suas “realidades” – ao mesmo tempo em que encontram dificuldades em desenvolver outras estratégias de acordo com suas reivindicações de democratização do setor e acesso mais diversificado. O mesmo



projeto centra hoje seus métodos em formações gratuitas (para as quais é preciso, no entanto, candidatar) de aproximadamente um semestre com encontros semanais, e que centram seus objetos precisamente sobre, na realidade, como responder da melhor forma possível a estes editais (e, às vezes, consagra uma única formação a um só tipo de edital, aberto anualmente pela mesma instituição). De fato, essa burocratização representa um limite para muitos, e a formação cumpre sua missão neste sentido; porém, partindo de sua meta metodológica inicial, não deixa de produzir ou consolidar uma confusão entre ferramentas para a democratização e ferramentas para a administração da cultura popular. Os “projetos” e “editais” acabam por incarnar o caráter hegemónico da prática da produção cultural, qualquer seja a forma de expressão. Estas formações se multiplicam desde uma década no estado, e são ofertadas – ou vendidas – por profissionais oriundos dos mais diversos setores, inclusive acadêmicos na área da administração por exemplo.

Pesquisadores voltados para a cultura popular notaram essa expansão, mas ainda, com o reforço dos estudos culturais, são mais preocupados pelos processos de institucionalização e patrimonialização, ou seja, negligenciam os deslizamentos de sentido sobre a noção de cultura – ou seja, o que é produzido mesmo? -, como se as formas de expressão fossem afetadas apenas pela dimensão económica e inovações técnico-administrativas. Essa preocupação e discursos associados são cada vez mais apropriados pelos produtores culturais, embora ainda permanecem críticos de que “seu” único problema se tornaria aquele de sua ex-istancia no património, da sua visibilidade no espaço público e do seu poder económico, e indagam-se como tais mudanças afetam “o que fazem; o que produzem”.

Em alguns anos, pôde notar um outro efeito da intensificação do desenvolvimento desse setor de atividades: as comunidades geralmente reclamavam da falta de dinheiro público, e de um estado que privilegia formas de expressão mais elitistas, e entenderam que adquirir o “know-how” (como eles dizem) de responder a estes editais aumentariam suas oportunidades de ganhar dinheiro público. Hoje, a tendência se reverteu: o discurso dominante da produção cultural, vai da afirmação de escassez de dinheiro público. O que mais se ouve ao contrário, é que “Dinheiro tem, e tem muito! Agora é se organizar para conseguir essa grana!”, ou ainda, o dinheiro “existe, mas desaparece, fica la no virtual!”. Por exemplo, so o edital do FUNCULTURA ii 2016-2017, para o Pernambuco, abriu mão de 17,5 milhões de reais. Os maiores festivais de Pernambuco pedem para quatro dias de festividades em torno de 200 000,00 reais. Então, dinheiro



tem, e até segundo alguns, tem muito. E também, uma vez que se aprende a lógica dos editais, eles se multiplicam: outras aplicações se tornam visíveis, outras possibilidades de candidaturas se abrem para catar diferentes fundos de várias empresas, públicas e privadas.

Então desde este ponto de vista, o que devemos problematizar não é a escassez, é a abundância, ou seja, seria para nos atualizarmos essas virtualidades. Pois desde este ponto de vista, ninguém acredita mais na escassez de dinheiro público.

Este “mal entendido”, a aparente escassez de cultura ou de projeto político; e a escassez de dinheiro ou direitos públicos, contém uma contradição epistemológica. Esse mal entendimento entre aspas o outro ponto de vista, é sintomático das confusões epistemológicas – aqui também a questão das reapropriações das categorias da antropologia em outras esferas e culturas do conhecimento - que o etnógrafo vive observando comunidades organizadas em torno da produção da própria cultura. Queria entrar em considerações antropológicas mais teóricas refletindo a tensão entre forma e conteúdo na produção de cultura.

Essa intensificação da profissionalização traz dois efeitos:

1. produzir cultura não pode ser entendido de outra forma de que como um “quase-objeto”: a temática das confusões epistemológicas é o que levou Bruno Latour a formular seus híbridos (e a partir daí a simetria que o discurso antropológico potencializa); e proponho enxergar o fenômeno da produção cultural como um híbrido latouriano.
2. o segundo efeito, é que a maior democratização desse setor de atividade converge com a crise dos populismos (Escobar, 2013). Essa crise é transnacional, e como sabemos, ultrapassou há muito tempo já os simples partidos políticos: ela foi provocada amplamente pela replicação deturpada de conceitos forjados pelas ciências sociais em ações públicas cuja tarefa é institucionalizar, e portanto, acabam em contribuir em certa universalização de epistemologias que não correspondem as realidades que querem no entanto descrever. A democratização vira um efeito a atingir, é objetificada para que minorias ou subalternizados possam se encontrar publicamente legitimados. É o que Rancière chama de “ódio a democracia” (2005): esse ódio reside no excesso de democracia, e se manifesta quando “ninguém reclama das



instituições que pretendem incarnar o poder do povo nem propõem nenhuma medida para reduzir este poder.

Mas segundo ele, a democracia é o poder daqueles que não tem título nenhum para exercita-la, e a democracia tem sim uma função crítica: “é, enquanto *pressuposição igualitária*, o que vem impedir a política de simplesmente transformar-se em policia”. A ambiguidade da categoria de democracia é a mesma de que a de política: é, toda vez que é enunciada, projetada para fora, ao mesmo tempo Constituição *versus* técnica de governo. Nossa única meta então seria carregar essa democracia como pressuposto e toda vez que uma produção cultural esteja descontextualizada, que os que são os portadores dos seus conhecimentos exerçam sua o que Pierre Rosanvallon (2006) chama de “contra- democracia”, a vigilância e o controle sobre ela e estes. A luta política, segundo Rancière, é também a luta para a apropriação das palavras.

A democracia como constituição não é que não é realizável, é que ela não pode se satisfazer em se projetar, ela se prática. Vejo a mesma lógica na Constituição não moderna que Bruno Latour propõe: ele não descarta a Constituição, ele descarta a Modernidade: a separação, a redução, a purificação, a inconsciência da produção de autoridade e de hegemonia. Então o problema não seria como realizar essa constituição, mas praticá-la, vivê-la. Deve-se entender que essa constituição não tem nada de teórico, não é inteligível em termos de institucionalização de normas ou leis, e jamais poderá se encerrar neles: é um processo perceptivo, acessamos a ela participando de uma conjunção de práticas atenta ao deslocamento entre mundos físicos, maneiras de encerra-los em formas, e conviver nessas alteridades manifestadas.

### **De que produção cultural estamos falando, então?**

Não é possível falar em fenômeno de produção cultural, sem interrogar os variados pontos de vistas que podem ser postos nele.

Desde um ponto de vista institucional, a atividade de produtor cultural não é reconhecida no Brasil pelo MEC como atividade profissional, mas a produção cultural é designada como “organização de eventos” e o produtor cultural como “organizador de evento”. Entende-se nesta definição algumas reduções dessa atividade: 1) a produção é reduzida à sua dimensão tecnicista, à natureza da produção cultural como performática e performativa, em outras palavras, a sua eventualidade, à sua forma final com seus efeitos e agências mais ou menos imediatas – ao detrimento de todo o complexo



processo subjacente a performance; e 2) sobretudo, sugere alguma externalidade de quem produz em relação ao que é produzido. Todo o processo é reduzido a materialização da idéia em sua performance final, e a própria noção de “cultura” já desaparece nesta tentativa de definição-tradução.

Talvez seja pela grande diversidade de “produtos” e formas de expressão culturais que criam no mundo ou gerenciam que o MEC se autoriza este atalho, ou ainda, pela grande variedade de universos simbólicos, técnicas e formas de aprendizagem que presidem às atividades dos produtores – muitos sendo autodidatas. Mas os dados de campo preliminares apontam para alguma impossibilidade de estabelecer uma tipologia destes produtores, pela complexidade oriunda da variedade dos fatores sociais, culturais e econômicos de cada um, assim como da variedade das técnicas e tecnologias que usam, dos outros atores com os quais colaboram.

É certamente por isso que muitos apresentam sua “atividade” como uma heurística: “Aprendemos fazendo, na tora mesmo!”, “uso meu jeitinho”, “faço ninja”<sup>iii</sup> com variadas expressões de gíria características. Em outras palavras, aprendem bricolando, maneira de evidenciar seu não-profissionalismo, ou até seu não- treinamento. Pois se tornar produtor cultural profissional não seria se especializar em nada, mas ao contrário para muitos, o poder de exercitar algo que não se aprende a partir de saberes disciplinados, ou exercer “a manha” ou o “ninja” aprendidos de experiências passadas e os colocar ao serviço dos mais variados projetos culturais. O que há de mais comum entre esses produtores é o exercício dessa manha, e que de forma nenhuma se reduz ao preenchimento de um edital, o famoso edital que é apenas uma etapa desse processo para todos. Aliás, o mesmo “edital” é que exclui muitos produtores culturais da área dita popular, porém antes dessa injunção dos editais (e a tendência talvez se confirme com os avanços tecnológicos), estes nunca tiveram necessidade destas políticas para “manter” suas formas de expressão.

O edital aparece assim apenas como uma etapa problemática... mas o mais importante, é que ao designar sua prática, a produção cultural, parecem se aparentar a um tipo de “educação da atenção”, como Ingold coloca para designar a antropologia (2011).

Durante a formação no projeto “Método Canavial de produção cultural”, ficou claro que a fraqueza da maioria residia na apreensão e no preenchimento dos editais e por isso focava sua atenção nisto. Talvez contribui a confusão entre democratização e administração, com este tipo de narrativas: a necessidade “de se adequar ao mercado”;



de obedecer as “leis do marketing como facilitar e consumir relações de trocas”; de pensar fundamentalmente “sua marca e sua promoção”. Mas o projeto defende também outras narrativas interessantes: “quando se trabalha com dinheiro público, não dá para enganar”. Obviamente, trata-se de ficar em bons termos com os “tecnocratas”, por que eles fazem também a Cultura. Mas ao mesmo tempo, essa forma de distribuir autoridade às autoridades, é amenizada pela consciência de que deve-se manter a força de burlar com certas regras institucionalizadas. Se diz por exemplo, “no lugar de criar novas regras, se trata de dar quebradinhos nelas”, e ao mesmo tempo, há o reconhecimento da Cultura ser uma “indústria gigantesca, com leis anticonstitucionais que valem”. A gente vê que a forma desses produtores autorizar autoridade às autoridades, é complexa e sutil. Embora esse projeto nasceu contra essa tendência e surgiu de demandas para democratização e maior distribuição do dinheiro e direitos públicos, enquanto o Estado dita as regras, a Cultura produzida parece permanecer instrumentalizada pelo mesmo. Existe o apelo e o apoio a desburocratização, mas a tendência em tecnicizar os saberes e tecnologizar os ideais deixa as vezes os “produtores” em seus lugares de “facilitadores gerais” ou “articuladores gerais” (da Secretária da Cultura).

No entanto, se não há tipologia possível pela essa heterogeneidade intrínseca ao que é produzir cultura para os produtores culturais, é possível distinguir duas lógicas dominantes dizendo respeito ao modo de “organizar” (eventos): os produtores que trabalham para grupos, e os grupos que se autoproduzem. Talvez seja olhando para essa distinção (e não só para os fatores diferenciadores acima citados) que a análise da produção cultural possa adquirir uma equiparação entre sua abordagem antropológica/científica e a dos produtores culturais/nativos/artistas.

### **Discussão e reflexões metodológicas conclusivas**

Diante essas descrições, queria entrar em considerações mais teóricas refletindo questões epistemológicas que estão no centro da “produção cultural”, e por “analogia”, no centro da Antropologia também.

Um dos maiores problemas com a noção de “produção cultural”, é que designa ao mesmo tempo o processo de materialização de tal cultura, e o resultado de tal processo, a cultura, ou a forma de expressão. Este problema já foi pensado no campo da performance, que designa sempre um processo técnico subjacente ao que é (a)mostrado, e à performance em si; e coloca a questão da criatividade, da mesma forma



entre o processo de criação, e a criação como produto final. É bem talvez um dos maiores problemas a raiz do qual pode-se departir entre os produtores culturais que produzem outros, e os que se autoproduzem: o quanto mais a relação a “coisa” produzida é profunda, complexa e rizomática, o quanto menos o conhecimento resultado daquela relação é negociável, não em termos econômicos dessa vez, mas com outros atores. A antropologia da dita “virada ontológica” pode ajudar com alguma apreensão fenomênica mais pertinente a natureza do “objeto” que nos interessa aqui.

Ao sugerir a (im)possibilidade do/as antropólogo/as de ir além de uma mera autoconsciência acadêmica (Strathern, 2014:135) para garantir alguma dimensão crítica no momento de tradução do conhecimento dos Outros, Marilyn Strathern sugere que se os antropólogos devem “alinhar-[se] a algo, deve ser à natureza da atividade produtiva” (2014, p.138) desse conhecimento. Nesta passagem da experiência de campo para sua comunicação (na maioria das vezes) escrita, ou da etapa do etnográfico para o antropológico - que a autora considere como ambos gêneros mistos de descrição e tentativas de teorização antropológica -, é preciso para o antropólogo reconhecer que os nativos incorporam os modelos nativos da atividade produtiva e da relação entre produtor e produto.

Poder-se-ia mobilizar qualquer outro antropólogo com reflexões epistemológicas sobre a produção de conhecimento em Antropologia, em particular os que exploram como tão bem falou Walter Mignolo “a saída da crítica eurocentrista do eurocentrismo” (2000, 314-315), ou ainda a necessidade de superar a crítica hegemônica das hegemônias, mas o que interessa na mobilização de Strathern aqui é também a natureza do saber que ela explore neste texto: produzir e possuir, a produção como autoria, valendo no caso, tanto para os antropolog@s, quanto para os nativ@s. No mundo ocidental, lembra a autora, produzir engaja um controle, “o controle sobre os valores atribuídos as coisas”, e portanto a autoria dos nativos é sempre nessas condições englobada como parte dos dados antropológicos. Propriedade e autoria visam adquirir um valor para si mesmo às custas dos outros.

Segundo o modelo da antropóloga, trata-se aqui de entender então como os produtores culturais incorporam os modelos nativos da produção cultural – da atividade produtiva (a produção cultural ou a expressão cultural objetivada) e da relação entre produtor e produto, ou seja, a relação entre o produtor cultural e a expressão cultural objetivada em questão.



Não é difícil entender como as considerações sobre o fenômeno da produção cultural que não há vias outras de que reconhecê-lo como um híbrido no sentido latouriano do termo: o fenômeno deixa dificilmente “distinguir fatos e valores, ciência e sociedade, compromissos entre modos de existência” (Latour, 2012, p. 157). Mas segundo o autor,

*É precisamente para abandonar totalmente a distinção signo/coisa que escolhi o termo, introduzindo em filosofia de maneira tão magistral por Étienne Souriau) de modo de existência. Poderemos falar em comercio, cruzamentos, mal-entendidos, amalgamos, ibridos, compromissos entre modos de existência [...] mas não teremos mais de que usar o tropo de uma distinção entre mundo e palavra (fala).*

*O que conta aliás neste argumento, não é tanto a escolha dos termos que utilizamos de cada lado da distinção, de que fato de conseguir enfim em contar além de dois.<sup>iv</sup>*

E de perguntar se seremos “capazes de instigar a ontologia a levar em conta mais de dois gêneros, mais de dois modos de realidade?” (Latour, 2012:157).

Me parece que o estudo da produção cultural urge tal instiga: é também um bom exemplo da “maneira como podemos progressivamente carregar em realidade o vai-e-vem das formas” (Latour, 2012: 158).

Trata-se agora de desdobrar alguns pontos que podem levar a tal prática metodológica, ao mesmo tempo em que é possível tecer pontos pragmáticos similares entre a produção cultural e essa “prática de sentidos” (Viveiros de Castro, 2002) que é a antropologia.

Penso que, nos debates-chaves da virada ontológica, os tenentes da vertente material ajudam a antropologia a enfim enxergar o processo cultural como *aisthesis*: um processo indo do percepto, passando pelo afeto e que eventualmente se circunscribe em conceito (Deleuze et Guattari, 2011). E, em certos aspectos, pode realizar os votos de uma ciência, ou metodologia, fundamentada no sensível e na valoração da alteridade.

Gostaria de começar com uma citação evocadora:

*Certa vez, havia um artista irado, que rabiscava um monte de coisas: quando, depois de sua morte, examinamos seus papéis, achamos escrito em algum lugar “os sábios*





*vêem contornos, e, conseqüentemente, os desenham”. Mas em outro lugar, ele tinha escrito: “os loucos vêem contornos, e os desenham” (Bateson, 1977, p. 55)*

Bateson se interessou desde o início as diferenças entre ontologia e epistemologia notando que para entender a natureza humana, não podem ser separadas, e que não existe nenhuma palavra adequada para cobrir a combinação desses dois conceitos. A não ser, conclui ele, uma epistemologia da cibernética, entre outras palavras, uma epistemologia da ontologia. Ele vai privilegiar a epistemologia, aquele “dar contornos” como necessidade para delimitar campos de entendimento. Mas esta epistemologia não é um exercício teórico, é uma prática. Ou seja, já com Bateson, a epistemologia não é só delimitar campos cognitivos, é uma ação, é a prática dando contornos ao conhecimento produzido<sup>v</sup>. Creio que produzir cultura esteja essa faculdade universal de dar contornos, e vale para os produtores culturais, os artistas, e para os antropólogos.

- A produção cultural é sempre um fenômeno cibernético (Bateson, 1977) na medida em que requer de qualquer um a passagem de um mundo de significações ideais para sua objetivação ou objetificação, sua projeção para fora ou sua performance para completar sua materialização. Os produtores culturais estão em constante processo e uso dessas paralaxes (incidência da troca de posição do observador sobre a observação de um objeto, ou ainda, a troca de perspectiva), em vários níveis, ao lidar com os diferentes atores, humanos e não humanos que colaboram a sua produção; com diferentes tecnologias e diferentes processos tecnológicos.
- A produção cultural é apresentada pelos produtores culturais como uma atividade heurística, independentemente dos seus lugares de fala, histórias socio-econômico- culturais, discursos sobre suas produções, e independentemente das tecnologias, processos técnicos que usam para realizar suas produções.

Qualquer seja seu grau de treinamento ou profissionalização, caracterizam sua atividade com as contingências e conhecimentos indisciplinados (na tora, jeitinho, manha, ninja...) como se questionavam a realidade de se profissionalizar, mas de outro modo daquele do MEC. Os produtores culturais parecem estar muitas vezes em processo de educação da atenção em cada novo contexto, assim como os antropólogos debutando a campo.



- Uma tipologia da produção cultural ou dos produtores culturais é impossível, embora pode-se destacar dois grandes conjuntos de modos de fazer e modos de existências, uma distinção caracterizada pela distancia entre o produtor e sua produção: os que produzem sua própria prática e os que produzem as práticas dos outros. Em ambos os casos, um conhecimento específico é produzido, em ambos os casos, um pragmatismo técnico é desenvolvido. Nessas condições, pode-se dizer que produtores culturais são “trabalhadores da cultura”, assim como os são os “antropólogos”.
- A produção cultural não reconhecida como atividade profissional pelo MEC, e definida como mera “organização de eventos” é exemplar da redução da produção cultural ao seu aspecto tecnicista e performático (a sua eventualidade) onde vemos como a tecnologia se sobrepõe ao conhecimento, um setor de atividade qualificado pela sua purificação. Ao mesmo tempo, constata-se que todos os meios tecnológicos não são distribuídos de forma equiparáveis entre todos os produtores, o que projeta eles em duplicar ou multiplicar meios e formas de produção cultural para a produção cultural, como uma espécie de *mise en abîme* do próprio fenômeno da produção cultural. Ora, segundo Pitrou (2016), no processo antropológico, precisamos estudar os processos vitais – amplamente descritos pelos produtores culturais, que esteja a nível da vida histórica de sua cultura, de grau energético dados pelas suas pessoas corporificadas ao público, e às diferentes entidades nos seus ambiente diretos etc.... - em suas etnoteorias. Ou seja, focando estes processos vitais tais como são objetivados de forma diferentes segundo suas respectivas ontologias. Pitrou destaca três níveis para os antropólogos não cometerem reduções ao organizarem conceitualmente essas diferentes concepções da vida prestando atenção: 1. a diversidade dos processos vitais reconhecidos por diferentes povos; 2. às explicações que eles produzem para torna-las inteligíveis; 3; explicações pelas abordagens científicas segundo seu quadro metodológico próprio. Destacar estes “regimes de coatividade entre humanos e não humanos suscetíveis de favorecer os processos vitais” me parecem ao centro da produção cultural em seu holismo, e ajudam evitar o maior risco dos determinismos da matéria sobre os humano, ou a autoridade do hilémorfismo descrito por Viveiros de Castro (2000) que os antropólogos se permitem ao “dar forma a matéria”.



Enfim, de superar a dicotomia entre artefato e ser vivo. A atenção as formas de *embodiment* e *ensoulment* (Santos-Granero, 2012) também não podem ser negligenciadas nos processos de produção cultural, e muito menos da dita cultura popular: “Metodologicamente, uma abordagem não redutora do corpo não se contenta em reparar funções biológicas: deve também cartografiar os sistemas de relação nos quais se inscreve” (Pitrou, 2016, p. 10). Uma antropologia das técnicas neste sentido deve ser fundamental ao aparato metodológico dos que buscam compreender o fenômeno da produção cultural.

- Devolver a *aisthesis* como decolonial e dissensus, ou ainda, elaborar a saída do sensível da crítica eurocentrista, permanece um desafio para os antropólogos e cientistas sociais que abordam as culturas populares na América Latina e no Caribe, e que querem tira-las definitivamente de seu “nicho selvagem” (Trouillot, 2003). Mas algumas balizas metodológicas focando perspectiva, forma e *milieu*, os três analisados em suas dimensões ontológicas e epistemológicas, podem ajudar a sair do círculo hermenêutico e da injunção das representações (ou, da representatividade). Associando o pressuposto decolonial a análise dos modos de produção cultural como modos de existência dos produtores culturais. Qualquer seja sua história socio-econômico-cultural e qualquer seja a “forma” cultural objetivada – e de suas criações, os conjungando com a descrição dos processos técnicos e vitais e com a atenção detalhada da ontografia (Henare, A.; Holbraad M.; Wastell S., 2007), a descrição e a análise da cultura popular como produção cultural a torna enfim, relativa.

## Notas

<sup>i</sup> Reconhecidamente na área, a responsabilidade é de alguns folcloristas (entre outros mas notadamente, César Guerra-Peixe e Katarina Real) o maracatu ser hoje chamado globalmente de “rural” ou ainda “de baque solto”, pois os maracatuzeiros o chamam de “maracatu” só, ou ainda de “sambada” de maracatu, quando se referem ao encontro de maracatuzeiros de diferentes grupos. Essa taxonomia pareceu legítima aos folcloristas para diferenciar essa forma de expressão nascida na virada do século 20, de uma outra mais antiga, o chamado “maracatu nação”, ou de baque virado, fazendo referência explícita as “nações” de maracatu, batuques de irmandades de matrizes africanas, ou de terreiros de xangô, religião local dos orixás e ancestrais.

<sup>ii</sup> Programa da Secretaria de Cultura do Governo de Pernambuco.



iii Expressões nativas coletadas durante a formação com o Projeto Método Canavial entre agosto 2017 e março 2018.

iv “C’est précisément pour abandonner tout à fait la distinction signe/chose que j’ai choisi le terme, introduit en philosophie de façon si magistrale par Étienne Souriau, de **mode d’existence**.

On va pouvoir parler de commerce, de croisements, de malentendus, d’amalgames, d’hybrides, de compromis entre modes d’existence (rendus comparables en ce sens selon le mode de saisie que nous avons déjà reconnu sous le nom de préposition **[pre]**), mais on ne va plus avoir à utiliser le trope d’une distinction entre monde et parole.

Ce qui compte d’ailleurs dans cet argument, ce n’est pas tant le choix des termes que l’on utilise de chaque côté de la distinction, que le fait de parvenir enfin à *compter au-delà de deux*. Allons-nous être capable, au cours de l’enquête, de pousser l’ontologie à prendre en compte plus de deux genres, de deux modes de réalité ?” (Latour, 2012, p. 157). Grifos do autor.

v Bateson explica que tinha por objetivo de jogar uma ponte entre os dados do comportamento e os “fundamentais da ciência e da filosofia”, examinando a “antiga dicotomia” entre “forma e substância”: dicotomia antiga, por que as leis de conservação de energia e da matéria se referem mais à substância, enquanto que os processos mentais, as ideias, a comunicação. As leis da matéria e da conservação eram relegadas a forma, a organização, a diferenciação, o modelo e assim por diante, remetem mais a forma”. Resumidamente, a cibernética é dar contornos a realidade. É ciência.

## Bibliografia

- Bateson, G. (1977). Steps to an ecology of mind. Vol. 1. Paris, France: Seuil.
- Canguilhem, G. (2003). *La connaissance de la vie*, Paris: Vrin.
- Carvalho, J. J de, (2010). ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 14, vol.21 (1): 39- 76.
- Deleuze G.; Guattari, F., (1991). “Percept, affect, concept”, in *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Grosfoguel, Ramon, “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos de ciencias sociais, n°80, 2008, pp. 115-147.
- Henare, A.; Holbraad M.; Wastell S. (2007). “Introduction”, in *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, pp. 1-31. INGOLD, Tim,



*Being alive. Essays on movement, knowledge and description*, London: Routledge, 2011.

Mignolo, Walter D. (2000). *Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Mintz, Sidney W. 1996. "Enduring substances, trying theories: the caribbean region as Oikoumene". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2)!: 289-311.

Laclau, E. (2013). *A razão populista*, São Paulo: Três Estrelas.

Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence*. Paris, France: La Découverte.

Oliveira, A. de, (2010), *Método Canavial, Introdução a produção cultural*. Recife: Associação Reviva.

Pitrou, Péric, (2016), « Êtres vivants/artefacts, processus vitaux/processus techniques: remarques à propos d'un cadran analytique », in *Des êtres vivants et des artefacts*, Paris (« Les actes ») , [En ligne], mis en ligne le 20 janvier 2016, Consulté le 02 février 2017. URL: <http://actesbranly.revues.org/653>

Quijano, Aníbal & Wallerstein, Immanuel. 1992. "Americanity as a concept, or the Americas in the modern-world system". *ISSA1*, 134: 549-557.

Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible*, Paris: La Fabrique. Rancière, J. (2005). *La haine de la démocratie*, Paris: La Fabrique.

Rancière, J. (2011). *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Paris: Galilée.

Santos-Granero, F. (2012). Beinghood and people-making in native Amazonia: a constructional approach with a perspectival coda », *HAU Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 181-211.

Strathern, M. (2014), "Os limites da autoantropologia", in *O efeito etnográfico*, Cosac Naify, pp. 133-158.

Trouillot, M.-R., 2003. "Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness", in *Global Transformations: anthropology in the modern world*. New-York: Palgrave, pp. 7-28.

Turino, C., (2010). *Ponto de Cultura: O Brasil de baixo para cima*. São Paulo: Ed. Anita Garibaldi.

Viveiros De Castro, E. (2002). "O nativo relativo", in *Mana* 8(1):113-148.

Viveiros De Castro, E. (2014). Who is afraid of the ontological wolf? some comments on an ongoing anthropological debate CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture, 30 May 2014.

Wagner, R. (1981), *The invention of culture*. Revised and expanded edition. Chicago: The University of Chicago Press.



## Educação das relações étnico-raciais como indutora de atitude decolonial e enfrentamento do racismo no Brasil

Michele Guerreiro Ferreira  
Janssen Felipe da Silva

### Resumo

Compreendemos o racismo como uma das principais feridas coloniais, fruto do padrão de poder instituído pela colonialidade, que estabelece, ainda hoje, relações racializadas e hierarquizadoras nas estruturas sociais, institucionais, religiosas, entre outras, subalternizando modos de vida e de produção de conhecimento que não se pautem no eurocentrismo. Neste trabalho nosso objetivo é analisar práticas pedagógicas de enfrentamento do racismo que apontem elementos de práxis decolonizadora por meio da educação das relações étnico-raciais. Dessa forma, tomamos um dos eixos de análise propostos em nossa tese de doutorado em Educação, o qual trata sobre o comprometimento com a luta antirracista como um primeiro passo de atitude decolonial, entendida como uma disponibilidade dos sujeitos coloniais que já tomaram consciência dos efeitos da colonialidade e se posicionam contra e se dispõem a iniciar as fraturas no sistema moderno-colonial-patriarcal. Os dados foram produzidos/coletados por meio de entrevistas não diretivas (Guber, 2001) e analisados via Análise de Conteúdo (Bardin, 2011; Vala, 1990). Os resultados apontam que o compromisso parte de dois níveis (pessoal e global), dos quais decorrem práticas pedagógicas (saber ouvir, não se omitir, respeitar o lugar de fala e intervir). Basicamente, nem todos os sujeitos curriculantes alcançam os dois níveis do compromisso, mas o nível global que é influenciado pelo âmbito da política curricular nacional para a educação das relações étnico-raciais no Brasil imputa ao menos a não omissão diante do tema. As práticas pedagógicas identificadas provocam fissuras nas estruturas ao quebrar o silenciamento, reconhecer e se posicionar diante da ferida colonial.

### Palavras-chave

Educação das Relações Étnico-Raciais. Racismo. Currículo. Práticas Pedagógicas e Práxis Decolonizadora.

### Introdução

**No presente trabalho buscamos analisar práticas pedagógicas de enfrentamento do racismo que apontem elementos de práxis decolonizadora por meio da educação das relações étnico-raciais. Dessa forma, tomamos um dos eixos de**



análise propostos em nossa tese de doutorado em Educação (Ferreira, 2018), o qual trata sobre o comprometimento com a luta antirracista como um primeiro passo de atitude decolonial, entendida como uma disponibilidade dos sujeitos coloniais que já tomaram consciência dos efeitos da colonialidade e se posicionam contra e se dispõem a iniciar as fraturas no sistema moderno-colonial-patriarcal.

Nesse sentido, vamos analisar como são tratados a luta contra o racismo; a radicalização da democracia, na perspectiva da justiça social e; o direito epistêmico, na perspectiva da justiça epistêmica, enquanto elementos que elegemos como componentes indispensáveis para a constituição de uma praxis curricular antirracista.

Desse modo, vamos considerar como práticas de enfrentamento do racismo tudo o que sugira apontar caminhos para sua superação, seja desde a disposição para superá-lo, passando pelo acolhimento das demandas dos Movimentos Sociais Negros pela inclusão da história e cultura afro-brasileira e africana em suas matrizes curriculares, seja pela articulação desses critérios.

Entendemos o racismo como uma hierarquização fenotípica que está pautada na classificação racial constituída como um dos pilares do colonialismo, a racialização/epidermização, que classifica e hierarquiza os sujeitos a partir da ideia pseudocientífica de “raça”, a qual de acordo com Quijano (1999) agrega critérios como cor, para justificar a exploração negra e naturalizar a ideia de superioridade/inferioridade entre brancos e negros.

Os dados foram produzidos/coletados por meio de entrevistas não diretivas (Guber, 2001) e analisados via Análise de Conteúdo (Bardin, 2011; Vala, 1990). Neste recorte vamos nos debruçar sobre dois fatores que se articulam e sintetizam a constituição de uma *praxis* curricular de enfrentamento do racismo: a) **compromisso** e; b) **praxis**. Portanto, dividimos o presente trabalho em duas seções que nos permite identificar as práticas intencionais de enfrentamento do racismo e em nossas considerações finais mostramos como o compromisso parte de dois níveis (pessoal e global), dos quais decorrem práticas pedagógicas (saber ouvir, não se omitir, respeitar o lugar de fala e intervir).



Basicamente, nem todos os sujeitos curriculantes alcançam os dois níveis do compromisso, mas o nível global que é influenciado pelo âmbito da política curricular nacional para a educação das relações étnico-raciais no Brasil imputa ao menos a não omissão diante do tema. As práticas pedagógicas identificadas provocam fissuras nas estruturas ao quebrar o silenciamento, reconhecer e se posicionar diante da ferida colonial.

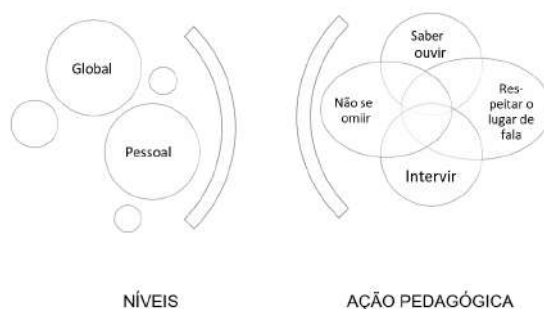
### **Compromisso: luta contra o racismo e resistência à classificação e hierarquização racial**

Partimos da compreensão que o comprometimento com a luta antirracista seja um primeiro passo de atitude decolonial. É uma disponibilidade dos sujeitos coloniais que já tomaram consciência dos efeitos da colonialidade e se posicionam contra e se dispõem a iniciar as fraturas no sistema moderno- colonial-patriarcal.

Tal atitude decolonial se inicia com uma postura de alerta, como nos chama a atenção o Projeto Pedagógico do Curso de História da Universidade da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB<sup>i</sup>) sobre o risco de se invisibilizar o tema, por isso adverte a comunidade acadêmica do curso da seguinte maneira:

*Não devemos, portanto, nos distrair com o perigo de invisibilizar as relações de poder que continuam produzindo e reproduzindo um mundo estruturado pelas ideias de “raça” social, política e epistemologicamente criadas e recriadas em inúmeros padrões de conduta e atitudes psicológicas individuais e coletivas, econômicas, políticas, institucionais, etc. (PPC-HIS, p. 5).*

Tal estado de alerta indica um estado de vigilância que mantém atentas/os docentes e discentes diante do racismo, daí decorre dois níveis de compromisso: a) global e; b) pessoal dos quais derivam ações pedagógicas como podemos visualizar abaixo.







Nesse sentido, compreendemos que o compromisso parte de dois níveis, dos quais decorrem ações pedagógicas. Necessariamente, nem todos os sujeitos curriculantes alcançam os dois níveis do compromisso, mas o nível da política curricular para a educação das relações étnico-raciais imputa ao menos a não omissão diante do tema. Representa quebrar o silenciamento, reconhecer e se posicionar diante da ferida colonial.

Nesse sentido, para compreendermos como se materializa cada nível do compromisso destacamos duas falas da PH2 que apontam para este comprometimento com o enfrentamento do racismo. No âmbito do primeiro nível ela nos diz “não tem nem a possibilidade de escolher se blindar fingindo que não vê, entendeu? Colocando uma parede como isto não está acontecendo, não tem essa possibilidade, está como se fosse uma ferida sempre aberta, né?” (PH2). E em outro momento da entrevista ela reforça este compromisso mais global, trazendo-o para uma perspectiva mais pessoal, ao afirmar: “eu não me omito, né? Eu penso que é minha responsabilidade, não é porque eu não seja negra que eu não tenho responsabilidade em relação a luta contra racista, a questão é o que eu vou fazer, eu não vou falar o que tu tens que fazer” (PH2).

No nível global, a professora chama a atenção para o seu compromisso em não fazer de conta que não está vendo o racismo e, ao mesmo tempo, no nível pessoal, entende que não tem o direito de ocupar um lugar de fala para dizer o que o negro tem, ou não, que fazer diante de determinadas questões que implicam em racismo. Inclusive aponta que “nossos colegiados são bem brancos, você pode ser muito empática, mas não é a mesma coisa” (PH2), ratificando que existem papéis distintos na construção da consciência negra.

O segundo nível, decorre da sensibilização dos sujeitos curriculantes seja teórica, prática ou empaticamente e leva a ações pedagogicamente orientadas para o enfrentamento do racismo na perspectiva do pensamento de fronteira como nos mostram Oliveira e Candau (2010, p. 25):

[o] posicionamento crítico de fronteira - um processo em que o fim não é uma sociedade ideal, como abstrato universal, mas o questionamento e a transformação da colonialidade do poder, do saber e do ser, sempre tendo consciência de que estas relações não desaparecem, mas que podem ser reconstruídas ou transformadas, conformando-se de outra maneira.



Dessa forma, enfrentar o racismo não é um trabalho individual, mas coletivo, no qual são envolvidos na construção da transformação da colonialidade. Nesse processo de transformação não cabe ao branco dizer o que é consciência negra sob o risco de reforçar estereótipos e não contribuir efetivamente para a superação do racismo.

Nesse sentido, as ações voltadas para a tal transformação não estão dadas, mas destacamos outro exemplo que expressa o comprometimento com a luta antirracista que é trazido pelo PP1:

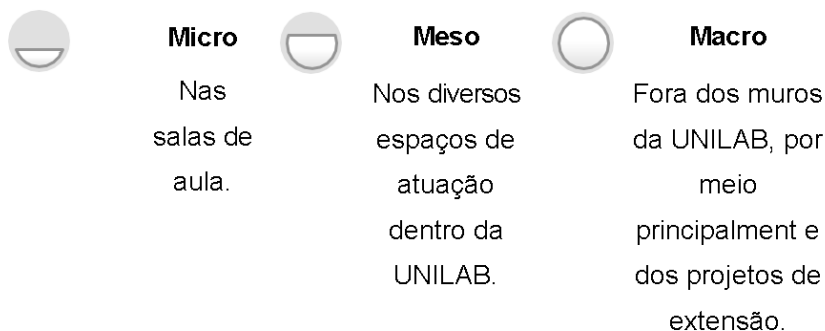
*Eu acho que uma das atividades que não está prevista no plano, mas a gente precisa fazer de forma cotidiana é ouvir os alunos, é em especial, no nosso caso os alunos africanos, né? Não é ouvi-los mais do que os outros, é deixá-los falar, né? No tempo e no espaço que é necessário. Quando existe a prática do racismo rompê-la naquele momento, sem precisar quase de grandes discursos homéricos, mas perceber: “Não! Isso aconteceu”.*

Esta é uma atitude que está respaldada nas exigências que Freire (1996) aponta sobre a necessidade de “saber escutar”, mais do que falar, escutar para ponderar que ação pedagógica é adequada para intervir. O professor fala que não está prevista no plano de ensino, mas é um dos saberes docentes que ele traz para sua prática. Nesse sentido, está previsto pelo seu compromisso e, diante da escuta, vem a intervenção imediata diante de situações que a exija.

A disponibilidade em saber escutar representa, estar atento, não se fazer de rogado enquanto a colonialidade e o racismo dissimulam sua presença e atuação. Percebemos que saber ouvir, respeitar o lugar de fala e não se omitir constituem uma prática pedagógica antirracista, pautada nas concepções de racismo que, nesse caso, as/os docentes carregam como saberes para sua prática profissional, afim de comprometer-se com a sua superação. Na próxima seção, analisaremos a constituição de uma praxis antirracista.



## Praxis Curriculares de Enfrentamento do Racismo



Nesta seção vamos analisar as práticas de enfrentamento do racismo presentes no tripé ensino-pesquisa-extensão, identificadas tanto nas entrevistas como em conversas informais durante nossas visitas ao campo da pesquisa. Dessa forma, percebemos que as praxis curriculares de enfrentamento do racismo são tensionadas e tencionam as relações étnico-raciais em três níveis: a) micro; b) meso e; c) macro.

Nesse sentido, além de exemplos de atividades, dos temas de pesquisa, dos trabalhos em sala de aula ou dos projetos de extensão, um elemento que nos chamou a atenção foi a prática docente do cotidiano. Algo que tem a ver com os saberes docentes que vão reverberar na sua atuação, na construção da *praxis* curricular de enfrentamento do racismo no nível das salas de aula, como podemos ver no exemplo abaixo:

*também me polício, por exemplo, a quem eu presto atenção em sala de aula, não para dizer que eu não presto atenção aos brancos, porque tem o tipo de atenção para quem, de que forma... então, quando, por exemplo, vem uma turma de História da África e os brasileiros não querem falar... “não é porque os africanos, que..., né? Eles sabem demais”. Eu falo: saber não é mamar do peito, entendeu? Ter nascido. Você tem que estudar, eles não estudaram História da África no seu país, eles participam da aula, tudo bem que são africanos, mas porque leem, né?” (PH2).*

Nesta fala, a professora demonstra o quanto tem que estar atenta, conforme alerta o PPC de seu curso, pois uma das características do racismo que analisamos na pesquisa é que ele, mesmo sendo um fenômeno colonial global, em seu contexto local é mais presente no Brasil, de acordo com os sujeitos curriculantes, e a professora relata sua atuação para enfrentá-lo.



Em relação a este ponto, vale destacar que todas as pessoas que conversamos ou entrevistamos tocam nesta questão da dificuldade de integração entre as/os estudantes. É muito comum vermos separadamente os grupos de angolanos, de cabo verdianos, de guineenses, de brasileiros... Ainda que exista, grupos mistos, é mais comum vermos esta separação, que também se reproduz na sala de aula como relata o PP1:

*Houve um determinado aluno que falou que ficou sem grupo para fazer trabalho: “Ah, professor, mas só tem africano lá”, eu falei: Mas e? E ela ficou com cara de “ué”, não sabendo o que falar. Eu falei: é naquele grupo mesmo que você vai ficar para fazer esse trabalho, então, né? (PP1).*

Claro que não estamos defendendo que se deva forçar a integração, isso pode ir acontecendo aos poucos, conforme vão encontrando afinidades, etc. Mas é preciso intervir quando achar que a não integração não é mera falta de afinidades e sim uma resistência baseada em preconceitos, em atitudes discriminatórias ou mesmo, racistas. E dentre as atividades citadas para lidar com esta situação o próprio professor cita que “já tem alguns estudantes brasileiros que aprenderam a língua crioula” (PP1). De acordo com Maldonado- Torres (2007, p. 14) la descolonización es afirmación de la libertad, de la igualdad, y de la convivialidad humanas. Convivialidad significa el poder vivir con otros. Y para poder con-vivir tienen que haber formas mínimas de justicia social y de reconocimiento, aprecio, y afirmación de la diversidad y de la no-indiferencia entre sujetos y comunidades.

Nesse sentido, o que chamamos a atenção é a atuação pedagógica intencional das/os professoras/es para não criar abismos, e sim, um ambiente de convivialidade como nos mostra o autor. No caso da PH2, a professora destaca que as/os estudantes africanas/os participam ativamente das aulas porque estudam e não porque são africanas/os.

O PH1 também demonstra cautela ao pedir atividades em sala de aula. Sua preocupação ao encaminhar a atividade era justamente não reforçar o racismo, mas superá-lo. E o professor entende que se sua intenção não fosse bem explicitada não alcançaria seu objetivo, ao contar que em determinada atividade pediu para que as/os estudantes:

Trouxessem personalidades negras africanas e da diáspora e eles fizeram uma seleção excelente do antirracismo. E eu pedi para que eles trouxessem é... de enfrentamento



racial para não falar racismo, se a gente não falar vai vir mais a experiência do racismo. As pessoas iriam trazer a questão da escravidão, o negro chicoteado ou o... aí não é uma experiência de resistência negra.

Mas também há outros espaços de enfrentamento do racismo, no qual os sujeitos curriculantes são as/os estudantes e ocupam o nível meso, como nos mostra a estudante de Pedagogia:

Eu sou membro do CAP (Centro Acadêmico de Pedagogia), estou como a coordenadora de diversidade de gênero e sexualidade, e já fui membro do NPGS (Núcleo de Políticas de Gênero e Sexualidade) na UNILAB. Sou também membro de RIMA (Rede Internacional das Mulheres Africanas) no Centro Acadêmico da Pedagogia. Realizamos as reuniões para organizar melhor um debate sobre o andamento do curso onde participamos de uma reunião com colegiado dos professores para estar a par dos assuntos do curso e como CAP, tomar as decisões cabíveis para bem dos alunos, ajudar da construção do curso no qual estamos inseridos. E enquanto que na RIMA, como sendo mulher africana a gente discute as questões do mulherismo e feminismo, no nosso espaço como sendo africana, lendo os trabalhos feitos pelas diversas mulheres africanas com essa finalidade (EP2).

A estudante ocupa vários espaços institucionais de resistência e mostra que a atuação política também é uma atuação epistemológica, pois destina espaço e tempo para estudos do mulherismo e do feminismo negro com a finalidade de enfrentar o racismo e as consequências do patriarcado. A necessidade de organização é uma forma de fortalecimento e de buscar visibilidade para as questões que atuam, inclusive na constituição das identidades dessas/es estudantes. A estudante ao ocupar e produzir nesses espaços se coloca na condição de sujeito de direito, ou no lugar epistêmico de quem enfrenta a colonialidade.

O PP1 também reconhece o protagonismo estudantil como ações de resistência e destaca que o reconhecimento se expressa tanto nos espaços que estas/es estudantes ocupam, como no conceito atribuído ao curso, mesmo no contexto do golpe político que o Brasil atravessa:

Há muitas ações positivas, hoje muitos estudantes estão no centro acadêmico, estão nos DCE, estão nos mestrados, estão fazendo viagens para apresentar trabalhos, [...], então assim, já está construindo uma nova instituição, é claro que não é uma conquista



pronta, a gente precisa a todo momento estar vigilante por forças externas e internas para que esse projeto que já é uma realidade não seja destruído. Inclusive, nosso curso de pedagogia é... vale a pena dizer, acho que você viu isso no seu trabalho, que o curso que tem uma proposta diferenciada, mas que foi aprovada pelo MEC, em tempos de golpe. Então, é um curso que foi aprovado ano passado, mas já estava com o atual governo, então, ele diz que o nosso curso é bom, nota 5...

Percebemos que a atuação interna começa a causar fissuras e a alçar o nível macro de enfrentamento do racismo. Pois os estudos começam a levantar problematizações em torno de vários elementos que passam a ser questionados até fora da sala de aula, como por exemplo, os símbolos municipais. A PS1 destaca que as/os estudantes junto com algumas turmas de Antropologia questionaram os monumentos do município que apesar de reivindicarem um discurso sobre a redenção expressam marcadores da escravidão.

Diante de tais questionamentos, ela afirma que juntos chegaram à conclusão que não se pode relacionar o racismo à escravidão, mas à abolição. “Porque é depois da abolição que não se rompeu com o sistema racial de subalternidade. A abolição não é um evento. É uma estrutura” (PS1). A professora destaca que os estudantes trazem temas interessantes como este para a pesquisa e destaca uma de suas turmas que dos 25 estudantes, 19 são africanos e fala o quanto a turma é receptiva às leituras propostas, às discussões.

Quando a professora nos fala que as/os estudantes começam a questionar os monumentos municipais que são seus principais símbolos como: Isabel, a Redentora, que é um busto da Princesa Isabel; o Painel da Negra Nua, que retrata uma mulher negra nua e de joelhos a qual alguém lhe concede a liberdade; ou ainda, o Ex-escravo, que é uma estátua de Vicente Mulato, considerado o último cativo da Vila do Acarape, mostra um homem negro com as correntes de suas mãos quebradas: “Este é um dos motivos que desestabiliza o pacato município feliz com suas narrativas que começam a ser questionadas pela „universidade dos negros”” (PS1).

Diante desta questão, vemos as tensões da diferença colonial, percebemos que a sensação que se lhes passa é “Estamos sobrando, e somos seis mil sobrando aqui”, como afirma a PH2, no entanto, as duas falas mostram que este lugar não é um lugar de favor, e que suas atuações começam a causar fissuras que podem arruinar o projeto moderno-colonial-patriarcal:



Entendida como pensar a partir das ruínas, das experiências e das margens criadas pela colonialidade do poder na estruturação do mundo moderno/colonial, como forma de não restituir conhecimento, mas de reconhecer conhecimentos „outros” em um horizonte epistemológico transmoderno, ou seja, construído a partir de formas de ser, pensar e conhecer diferentes da modernidade europeia, porém em diálogo com esta (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p.23)

Percebemos que a UNILAB não está sobrando, mas é justamente esta desestabilização um dos elementos que nos revela que as ações da IES extrapolam as salas de aula e seus muros, alcançam a comunidade levando esta discussão sobre o enfrentamento do racismo em temas de pesquisa como estes:

- A lei 10.639/03 e a busca por sua efetiva implementação nas instituições de ensino médio em Redenção (SILVA, Francisca Elenilda Ferreira da);
- Educação escolar e aplicabilidade da lei 10639/2003 no maciço de Baturité (Dias, Honorata);
- Identidade negra nas turmas de 9° anos do Ensino Fundamental na Escola Maria Augusta Russo dos Santos em Redenção - CE (ALMEIDA, Silvânia Maria de Sousa Costa Almeida);
- A História e Cultura do povo negro na sala de aula (SILVA, Maria Elisiana Avelino Barros);
- O cabelo crespo e a trajetória escolar no processo de construção da identidade negra (SILVA, Luzyanne Maria da Silva);
- Cabelo e aspectos da construção identitária da mulher negra (ARAÚJO, Manuela Santos);
- Cafro-descendentes (ANJOS, Nídia Batista dos Santos dos)

Estes são alguns dos temas que destacamos do Repositório UNILAB<sup>ii</sup> das pesquisas de graduação, mas há várias pesquisas sobre a educação das relações étnico-raciais, sobre o racismo, sobre a população negra, sobre os países africanos em diversos enfoques, etc. Além das pesquisas, outro espaço que ultrapassa os muros da instituição são os projetos de extensão como podemos ver nesta atividade de extensão narrada



pela PH2 que se desenvolveu em uma escola do campo do município de Redenção com cinco estudantes guineenses:

Essa foi uma experiência que me marcou. A do dia de hoje acredito que as pessoas que fizeram deveriam escrever sobre isso, foi na minha turma, mas eu deixo muito autonomia para eles fazerem a experiência da extensão. A gente operou plano de ensino, a gente operou sequência didática... “Vai dar certo, professora, vai dar certo”. [...] Aí, chegamos em sala de aula uma turma de, é... doze anos, trabalharam muitas metodologias, muitas, botamos todo mundo para falar crioulo, é... trabalhamos com fotografia, tipo, o quadro é esse, aí todo mundo: “ah, é Estados Unidos, Rio de Janeiro”. É, pois é, erraram... E num momento: “vocês já tinham ouvido falar dos africanos?” Sim. E a primeira pessoa falou: “o que é que eu sou?” Silêncio. Aí o professor colocou uma questão racial. E uma pessoa falou: “moreno”. “Gente eu sou moreno?” E ele é guineense, preto. “Eu sou moreno? Isso para mim é um insulto, eu sou negro. Vocês têm que saber que para nenhum africano é um insulto ser negro”, antes de falar isso, ele falou: “Por que vocês não disseram que eu sou negro? Eu sou negro, vocês sabem que eu sou negro”.

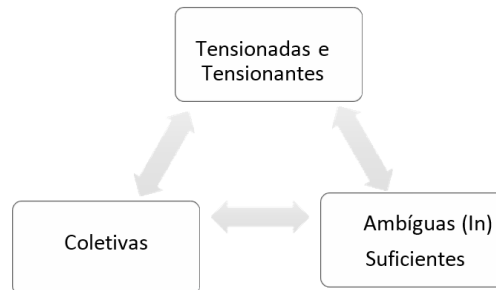
O relato desta experiência demonstra o protagonismo e a autonomia das/os estudantes para desenvolverem ações de enfrentamento do racismo que vão buscar os mais variados espaços para a sua atuação, no caso citado, foi em uma atividade de extensão em uma escola municipal.

Percebemos nitidamente um exemplo de praxis decolonizadora que articula o conhecimento e a ação em torno da descolonização dos sujeitos. Tanto daqueles que se reconhecem como sujeito colonial e que rejeitam a herança colonial, como das crianças, no caso específico, que passam a ter outro olhar sobre a subalternização da colonialidade sobre os negros. Os quais agora se lhes mostra como algo positivo e não como insulto, provocando o início da descolonização nesses sujeitos também. Tal qual nos alertava Maldonado-Torres (2007, p. 10) “el cambio epistémico pierde su potencial descolonizador si no se inspira en o entra en diálogo con comunidades o grupos en proceso de descolonización”, nesse sentido, as atividades de extensão visam ampliar o potencial da mudança epistêmica empreendida em sala de aula. Que também se expressa nos mais variados temas de pesquisa que tomam as questões raciais como tema central, nos eventos promovidos, tanto pelas/os estudantes como pelos próprios cursos.



## Considerações

Diante do que apresentamos podemos observar que as *praxis* curriculares de enfrentamento do racismo possuem as seguintes características:



São coletivas porque não se fazem isoladas, como percebemos os sujeitos curriculantes das *praxis* de enfrentamento do racismo são os colegiados que decidem quem vai ficar com qual componente curricular em cada período, e quem pode contribuir para que a disciplina atinja seus objetivos, de acordo com o que está prescrito nos respectivos PPC. Assim, como, professoras/es e estudantes são igualmente sujeitos curriculantes, que se envolvem de diversas maneiras em torno da pauta.

São tensionadas porque em vários momentos ficou explícito que há uma série de empecilhos que precisam ser atravessados para vencer o isolamento de estudantes, a ignorância sobre o tema, a arrogância e promover as trocas inter-epistêmicas. Mas ao mesmo tempo, é tensionante porque inflama questões que desestabilizam os sujeitos e as instituições em torno da questão do racismo com a própria presença da Universidade e das diversas ações que desenvolve dentro e fora de seus limites.

É ambígua porque antes de relatar as várias formas de enfrentamento do racismo que elencamos até o momento, a maioria das pessoas entrevistadas afirmam que a universidade não tem ações de enfrentamento do racismo. Mesmo aceitando esse não, quando questionamos que disciplina aborda satisfatoriamente a questão da diferença étnico-raciais todas/os estudantes elencaram mais de uma disciplina.

Quando perguntamos se já promoveram ou participaram de atividades de educação das relações étnico- raciais tantas professoras/es como estudantes afirmam que sim. Dessas ambiguidades, deduzimos que o processo de decolonialidade está em marcha. Ainda não se alcançou o nível de abrangência que extirpasse o racismo. Os colegiados são brancos, a maioria das/os professoras/es são brancas/os, estudantes brasileiras/os



negras/os não se veem tão negras/os quanto as/os estudantes africanas/os, mas vimos que um começo para mobilizar as ações pode ser a empatia. Desocupar o lugar social e ocupar o lugar epistêmico.

De acordo com Walsh é muito difícil que algum país, ou universidade já tenha alcançado a decolonialidade, mas a ela importa as fissuras, as pequenas rachaduras nesse sistema moderno-colonial-patriarcal para desestabilizá-lo e alcançar mais justiça social e cognitiva.

### Notas

<sup>1</sup> A UNILAB foi o campo de pesquisa por sua especificidade em promover a integração luso- afro-brasileira, assim como dado o risco que corre a sua identidade institucional diante do golpe político enfrentado pelo Brasil desde 2016. Além disso, a universidade apresenta os cursos de licenciatura que foram estudados nesta pesquisa que foram Letras, Pedagogia, História e Sociologia. Estes cursos foram escolhidos por serem aqueles que estavam com seus projetos de curso disponíveis on-line durante a primeira coleta de dados, uma vez que se encontravam em processo de reformulação e nem todas as licenciaturas já haviam disponibilizado seus PPC para consulta dentro do que havíamos estabelecido em nosso cronograma de desenvolvimento da pesquisa. Foram entrevistados professoras/es que são identificados por duas letras e um número. A primeira letra significa Professora/or, a segunda é a letra de seu curso H (História), P (Pedagogia) e assim por diante. E o número representa se foi a/o primeira/o, ou segunda/o professora/or entrevistada/o.

<sup>2</sup>Dados ampliados no site do Repositório da Biblioteca da UNILAB (<http://repositorio.unilab.edu.br:8080/jspui/>), algumas pesquisas foram citadas nas entrevistas tanto por docentes como por discentes.

### Referências

- Bardin, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- Ferreira, Michele Guerreiro. *Educação das relações étnico-raciais e prática curricular de enfrentamento do racismo na UNILAB*. Orientador: Janssen Felipe da Silva. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, Recife, 2018.
- Freire, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.



Guber, Rosana. La etnografía, método, campo y reflexividad. Bogotá: Grupo Editorial, Norma, 2001.

Maldonado-Torres, Nelson. Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer. [Partes de este ensayo fueron presentadas en la] Conferencia internacional “Reparaciones y descolonización del conocimiento”, en Salvador, Brazil, el 25 y 26 de mayo del 2007. 2007.

Oliveira, Luiz Fernandes de; Candau, Vera Maria Ferrão. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. Educação em Revista. Belo Horizonte, v. 26, nº 01, pp. 15-40, abr. 2010.

Quijano, Aníbal. ¡Que tal raza! (Tema central). En: Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones, Quito: CAAP, (no. 48, diciembre 1999): pp. 141- 152.

Vala, Jorge. A análise de Conteúdo. In: Silva, A. S.; Pinto, J. M. (Org.). Metodologia das Ciências Sociais. 4. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1990, pp. 101-



## Memorias colectivas decoloniales, y del desprendimiento<sup>1</sup>

Pilar Cuevas Marín<sup>2</sup>

La ponencia recoge la trayectoria que durante ya varias décadas he realizado, junto con otros y otras, en el campo o corriente que se configuró como reconstrucción de la memoria colectiva, y su contribución al pensamiento crítico y decolonial en América Latina. Así las cosas, me interesa mostrar de qué manera los legados provenientes de dicha corriente aportan hoy en día a lo que denomino como memorias colectivas decoloniales y del desprendimiento, es decir una apuesta por formas de (re)existir, de vivir de otras maneras. Una mirada plural de las memorias, en clave decolonial que pone en diálogo, desde la matriz moderno-colonial, dos consideraciones que he venido trabajando recientemente: por una parte, la posibilidad de seguir visibilizando y resignificando cosmogonías ancestrales que, coexistiendo hoy en día con modelos hegemónicos, continúan siendo negadas y/o subalternizadas por las lógicas actuales del poder. Y por la otra, la urgente necesidad de contribuir, en lo que sugiero como la restitución y sanación de las huellas que subyacen en los sujetos-cuerpos coloniales, los cuales haciendo parte de estructuras históricas de racialización, patriarcales, de normalización del género y la sexualidad, así como la configuración de clases sociales, conducen, todas estas, a la pervivencia de la segregación y exclusión (Cuevas y Bautista, 2018).

Pues bien, en esta breve reflexión conceptualizo dicha trayectoria, señalando al menos tres interrogantes que me acompañan hoy en día: ¿De qué manera aporta la reconstrucción de la memoria colectiva, a un horizonte plural y decolonial, de las memorias? ¿Qué supone y por qué hablar de memorias del desprendimiento? ¿Qué las configura como memorias enfocadas a un (re)existir, es decir con capacidad de transformar, transgredir, sanar y restituir?

Varios argumentos acompañan este revisitar y a su vez resignificar: uno primero, que desarrollé hace ya algunos años en el marco de la tesis doctoral de Estudios Culturales Latinoamericanos (2008), y en posteriores trabajos (Cuevas, 2013, 2017), donde me preguntaba por la pertinencia de hallar en los legados de la reconstrucción de la memoria colectiva en América Latina, las bases para sugerir la relación entre memoria colectiva y decolonialidad. Esto por cuanto que, la llamada reconstrucción de la memoria colectiva, que tomó distintas denominaciones y que surgió bajo el influjo de los debates y prácticas críticas latinoamericanas de la segunda mitad del siglo pasado, se constituyó



finalmente, en una corriente de pensamiento, de sentí-saberes, dados a partir de referentes conceptuales y metodológicos propios.

En este contexto, es importante destacar el carácter disidente que, con respecto a la historia oficial, asumían las múltiples narrativas las cuales, y como parte de este entramado de reconstrucción de memorias, irrumpían en América Latina. Organizaciones populares de distinto tipo: urbanas, campesinas e indígenas, daban cuenta de procesos históricos fundacionales, en lo que corresponde a configuraciones barriales, territoriales, pero así mismo, con respecto a dinámicas de resistencias y luchas, narradas desde actores y fuentes propias.

Por lo cual, se trataba de dar cuenta de aquellas narrativas históricas que surgían a partir, y desde estos diversos sectores, constituyéndose en referentes para generar procesos de apropiación de la memoria colectiva. Una memoria política y reivindicativa, que surgía en el marco de una diversidad de prácticas investigativas ligadas al debate y la experiencia crítica latinoamericana. En tal sentido, sus legados y aportes a un horizonte plural y decolonial de las memorias los encontramos, en cuanto que: partían de una lectura de contexto, en este caso el análisis sobre el lugar histórico de los sectores populares, urbanos, campesinos, e indígenas, así como de sus organizaciones sociales y comunitarias, considerados, todos éstos, como sujetos y actores políticos. Destaco acá la emergencia, a su vez, de sujetos concretos pertenecientes a dichos sectores, y que en este horizonte se constituían en intérpretes de sus narrativas históricas.

Estamos hablando de “epistemologías locales”, concepto que tomé del trabajo adelantado desde fines de la década de los ochenta e inicios de los noventa, en el Palenque de San Basilio, departamento de Bolívar, Colombia, y que se denominó “Recuperación comunitaria de la historia en consulta a la memoria colectiva” (Cordi, 1997). Para el equipo de investigación, la categoría de epistemología local aludía a la “auto-lectura del conocimiento histórico”, que en este caso adelantaba la comunidad de San Basilio, con el propósito de narrar su propia interpretación de la historia del palenque, “ya no como “objetos” o “fuentes” de estudio, sino a partir de definirse como el “otro” desde su propia lógica de conocimiento” (Cordi, 1997, p.10).



De estos legados, y su resignificación en clave decolonial propuse, como un segundo argumento, que era necesario repensar varios aspectos, entre ellos el contexto de América Latina, desmarcándonos abiertamente del proyecto moderno y desarrollista de interpretación, en el cual surgieron los fundamentos de la reconstrucción de la memoria colectiva, para situarnos en y desde otro lugar de enunciación, como es el horizonte de interpretación moderno-colonial. Lo anterior, con el propósito explícito de visibilizar más ampliamente, a los sectores y organizaciones populares, así como a los sujetos, en una dimensión ya no sólo geográfica, ni exclusivamente desde la interpretación marxista de las clases sociales, sino epistémica, que parte por reconocer las contribuciones de las cosmogonías indígenas, afrodescendientes y urbanas.

Expresiones de subjetividades que reclaman autonomías y garantías en cuanto a la defensa de la naturaleza, la soberanía alimentaria, los derechos de los géneros, los sexuales, en una apuesta por la superación del racismo, la desigualdad y segregación, entre múltiples aspectos. Es una invitación que acentúa lo comunitario y lo comunal, así como lo corporal, haciendo parte de un proyecto en especial epistémico, que transita hacia otra relación de los seres entre sí, con la naturaleza y la cultura, un sentido de inmanencia (Rengifo 2007), y con Arturo Escobar (2018) de relacionalidad, en medio de las profundas fragmentaciones heredadas del pensamiento occidental.

De ahí la importancia que adquieren los legados de la reconstrucción de la memoria colectiva desde la perspectiva decolonial, pues ya no se trataría de la inclusión, como lo señalé en su momento (Cuevas, 2008, 2013), de las diversas memorias históricas en un modelo de estado uninacional y monocultural. Por el contrario, estaríamos a las puertas de un horizonte plurinacional y pluriversal (Escobar, 2018), que cuestiona aún más a fondo el discurso moderno de la historia y como tal la historia oficial, al constituirse ésta en una institución del saber, que se posicionó como autoridad para explicar el pasado, así como para decidir y dar cuenta de la vida y trayectoria de otros pueblos y sus correspondientes culturas.

Por ello, y desde otro horizonte, se trata de resignificar los escenarios geográfico-epistémicos, como lugares de construcción de senti-saberes, como espacios donde coexisten cosmogonías diversas, así como nuevas subjetividades y corporalidades que buscan autonomías y garantías, transgrediendo la normalización y la lógica monocultural sobre las cuales se configuró la sociedad y el sujeto modernos en América Latina.



Con estos dos argumentos, y haciendo alusión de manera breve a dichos legados, surge un tercer argumento, a partir de una experiencia recientes que tuve la oportunidad de adelantar junto con Judith Bautista Fajardo (Cuevas y Bautista 2018). El argumento que nos acompañó fue, el de contemplar las posibilidades de contribuir, a partir de la elaboración de un diseño de rutas pedagógicas decoloniales, en procesos de restitución y sanación de las memorias. Dicho proceso contempla un diálogo abierto entre varios de los aspectos que integran la matriz moderno-colonial, nos referimos a las estructuras raciales, patriarcales, de género, sexuales y de clase social, con dinámicas de autoindagación en la memoria colectiva, autocuidado y cocuidado, en tanto permiten identificar, transformar y transgredir las huellas coloniales que perviven en nuestras corporalidades y culturas.

Encontrar la pertinencia en la relación de dicha matriz, con el (los) cuerpo(s) y la(s) memoria(s), desde una perspectiva decolonial y del desprendimiento, nos permitió afinar lo que serían los dos grandes propósitos de aquella investigación:

*(...) por una parte, contribuir con la visibilización y reconocimiento de cosmogonías ancestrales, negadas y/o subalternizadas, que hoy en día coexisten con el paradigma hegemónico de Occidente, y por la otra, advertir sobre el alcance que la implementación de la matriz moderno-colonial tuvo en la configuración de subjetividades e identidades marcadas por dinámicas de segregación y exclusión (Cuevas y Bautista, 2018, p. 22).*

Destacamos de esta experiencia investigativa la confluencia de dos trayectorias: la de autoindagación en la memoria colectiva y el sistema de rutas energéticas de autocuidado y cocuidado. Aunque no nos detenemos en este espacio en la genealogía de una y otra, si resulta importante destacar el lugar que pasa a ocupar el (los) cuerpo(s) en su relación con la(s) memoria(s), hecho sobre el cual había un profundo vacío, en los discursos y prácticas fundacionales de la reconstrucción de la memoria colectiva. Por ello, encontramos que dichas trayectorias coinciden en las posibilidades de trabajar desde el cuerpo como escenario vital en el despertar de la conciencia, el reconocimiento de las memorias y la construcción de saberes. Por ello, priorizamos rutas pedagógicas que parten de lo sensible, para transitar hacia lo conceptual y lo expresivo, transitando tres grandes módulos que denominamos en su momento como: memoria y cuerpo habitado; memoria, cuerpo y lugar; memoria, cuerpo y transgresión (Cuevas y Bautista, 2018, p.17).

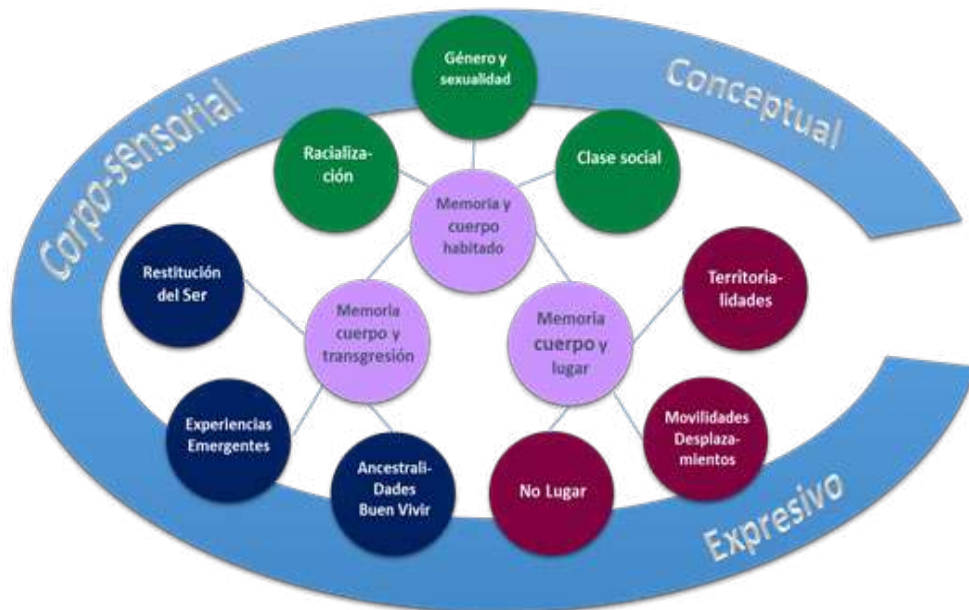


Figura 2. Rutas pedagógico-decoloniales.

Fuente: elaboración propia. (Cuevas y Bautista, 2018)

Se constituye así un sentido de inmanencia del cuerpo y la memoria, como entidades inherentes, históricas y culturales, a su vez holísticas, en lo que corresponde a la comprensión del cuerpo en sus dimensiones: física, emocional, mental, espiritual y energética. Cada uno de estos módulos se abren hacia una reflexión conceptual propia, destacándose, en el caso del módulo de cuerpo habitado, las reflexiones que nos configuran desde la racialización, el género, la sexualidad, y la clase social, tal como lo muestra el diagrama. Por su parte, el que articula la memoria con el cuerpo y el lugar, aborda necesariamente, el tema del territorio, la territorialidad, movilidad, desplazamientos, los sentidos de lugar, y de no lugar. Finalmente, el que trabaja desde el concepto de transgresión, como punto de fuga a los modelos hegemónicos, incorpora experiencias emergentes desde la ancestralidad, así como desde la irrupción de subjetividades y corporalidades otras<sup>3</sup>.

En el fluir de estas rutas, visibilizamos la dimensión energética del cuerpo, y su poder sanador en lo que respecta a las memorias, en particular las que han soportado, como las nuestras, la experiencia colonial. Logramos establecer una correlación entre los principales centros energéticos (trabajamos con 7 centros), y el registro de memoria que en ellos se instala, proveniente de múltiples experiencias que operan como huellas,





como marcas que tienen su origen, entre otros aspectos, en la forma como se ha configurado la subjetividad moderna y los sujetos-cuerpos-coloniales, en el contexto de América Latina.

Por ello, no es por el azar, que nuestros cuerpos registren marcas del desplazamiento y de las múltiples violencias; así mismo, configuraciones sociales y culturales en cuanto a la percepción que tenemos del cuerpo, la sexualidad, el género, todas ellas normalizadas y reguladas a través de un lente que prefigura lo estético, lo aceptable, lo negado. Como lo abordamos ampliamente en la investigación, muchas de estas huellas se constituyen en traumas que se expresan a través del miedo, la baja autoestima, la negación, el no reconocimiento, entre muchas otras expresiones.

Por lo cual, y al incorporar integralmente el trabajo desde el sistema energético-histórico-cultural, haciendo uso de herramientas como el movimiento consciente, las cartografías sociales, el canto y el arte en general, es como logramos visualizar el poder sanador, de transformación y desprendimiento de dichas marcas y huellas registradas. En suma, la relación que recojo en este breve ensayo, entre: memorias colectivas decoloniales, (re)existencia y desprendimiento, deja sugerida las posibilidades de seguir aportando en dinámicas de sanación y restitución de los cuerpos y las memorias, en esa ya larga historia de América Latina.

### Notas

<sup>1</sup>Las reflexiones que recojo en la presente ponencia son insumos de un capítulo que hace parte del libro: *Narrativas decoloniales*, en proceso de elaboración con la Corporación Universitaria Minuto de Dios - Uniminuto.

<sup>2</sup>Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Historiadora con énfasis en el estudio de los países andinos por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso-Sede Ecuador). Investigadora en el campo de las memorias colectivas, los pensamientos críticos y las pedagogías decoloniales. Directora de la Maestría en Innovaciones Sociales en Educación, de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, docente e investigadora.

<sup>3</sup>El desarrollo de cada uno de los módulos lo encontramos en el libro, resultado de investigación, que vengo señalando.



## Bibliografía

Cuevas Marín, P. (2008). *Recuperación colectiva de la historia, memoria social y pensamiento crítico*. (Tesis de doctorado). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador.

Cuevas Marín, P. (2013). Memoria colectiva: hacia un proyecto decolonial. En C. Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (tomo I). Quito: Abya-Yala.

Cuevas Marín, P. (2017). Decolonizar la educación popular- Resignificar la comunidad. En: S. Torres (ed.). *Polifonías de la educación comunitaria y popular*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional De Colombia.

Cuevas Marín, P. y Bautista Fajardo, J. (2018). *Memoria colectiva, corporalidad y autocuidado: rutas para una pedagogía decolonial*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Rengifo Lozano, B. (2007) *Naturaleza y etnocidio. Relaciones de saber y poder en la conquista de América*. Bogotá, Tercer Mundo Editores.



## ¿Qué significa pensar desde el Sur? Hilvanado reflexiones sobre lo comunitario y lo societal, dos conceptualizaciones para pensar nuestro modo de relacionarnos y de ver-nos desde el Sur<sup>1</sup>

Mariam Cambroneró Brenes<sup>2</sup>  
Isaac Felipe Camacho-Abarca<sup>3</sup>  
Cléver Toalombo Jaén<sup>4</sup>  
Hilda Saavedra Plazaola<sup>5</sup>

### Resumen

La siguiente ponencia, busca comprender las relaciones de carácter comunitario y societal presentes en la vida cotidiana. Estas categorías políticas se piensan a partir de un eje transversal, que es la vida, entendida como una forma de organización de la humanidad y la naturaleza (relación sujeto-sujeto). Pensando *lo societal* como la reunión o asociación de individuos sin intereses comunes, e individualistas, atravesados por contratos formales regulados por leyes y normas cuyo sentido intenta reproducir la lógica institucional de la Modernidad. Las relaciones de tipo societal son el fundamento necesario para dar sentido a la dinámica de producción y reproducción del Capital. En cambio, las relaciones de *lo comunitario* están mediatizadas por relaciones de la humanidad con ella misma y la Naturaleza de tipo colectivo, donde, se tiene al pueblo como sujeto histórico, político y epistemológico que hace posible la reproducción de un colectivo que comparte una identidad con otros y otras (K. Marx; E. Herra Castro). Las discusiones *teórico-prácticas* sobre lo comunitario y lo societal, que estamos presentando en esta ponencia se problematizan a partir de dos talleres realizados con la comunidad universitaria de la Universidad Nacional, de Costa Rica, y de la Escuela Normal Superior de Michoacán, de México; sustentados en una metodología cuya pretensión fue ser de investigación-acción participativa. Sobre los resultados de estos talleres, se concluye colectivamente que el Sur va más allá de una lógica estrictamente geográfica; atraviesa el cuerpo y la memoria histórica de las experiencias sentidas de las personas participantes. A la vez, que Norte y Sur se plantean como dos nociones que están en conflicto, pero no son excluyentes entre sí.

### Palabras claves

Lo comunitario, lo societal, discusiones teórico-prácticas, comunidad universitaria, metodología y de investigación-acción participativa.



## Introducción

El presente estudio seleccionó como horizonte de trabajo contribuir a la construcción colectiva de un *marco categorial nuevo*, que nace de una necesidad ética-política de entender la lógica vertical de poder y dominio ejercida por el sistema patriarcal y la modernidad/colonialidad capitalista, pero además construir *alternativas* político/sociales a este *orden de las cosas dado* (*orden social, económico*). A partir de la interrogante “¿Qué significa pensar desde el Sur?”, se busca desarrollar conceptos y categorías de análisis para comprender *nuestra realidad social e histórica*, que si bien las experiencias y teorizaciones que hemos desarrollado se sitúan en un *territorio* particular (Costa Rica), consideramos que las problemáticas abordadas son pertinentes para el resto de *América Latina*; ya que la multiplicidad de problemáticas que nos es común -pensamos- tienen una línea que les resulta transversal, la cual es *el advenimiento de la modernidad*, expresado mediante una compleja proliferación de procesos de interacción social *asociados con la producción y reproducción de las relaciones sociales-individualistas*<sup>6</sup>. Además, dentro de esta pregunta que da origen a la presente ponencia, se encuentra intrínseca una discusión respecto a cómo se crea *la vida en comunidad*, y sobre las tensiones con las dinámicas *sociales* en nuestro *territorio* (llamado “tercer mundo”), en donde se sitúa la preocupación de aquellas y aquellos que se cuestionan la Latinoamérica fracturada por un Norte, que enajena cualquier noción de *auto-reconocimiento*.

La ponencia surge a partir de dos talleres realizados en la Universidad Nacional. El primer taller estuvo dirigido a estudiantes regulares matriculados en la Universidad Nacional, mismos pertenecientes a las carreras de ciencias sociales y exactas. Para el segundo, se tuvo la participación de docentes miembros de la Escuela Normal Superior de Michoacán (México), así como de integrantes de la Red Epistemologías del Sur. El objetivo de los talleres fue propiciar que cada participante identificara en su existencia cotidiana las tramas de relaciones de carácter comunitario o societal que la y los constituyen como sujetos modernos. Esto, mediante tres dinámicas de participación enfocadas la primera fue de *reconocimiento* entre participantes, un estudio de casos y la elaboración de un performance. Estas fueron propuestas con la finalidad de ver ilustrar el vivir y sentir de las y los participantes, así como su experiencia desde el contexto o realidad objetiva en la cual se posicionan (sitúan), para problematizar desde los temas tratados sus acciones y, quienes a su vez lograron dirigir sus acciones de manera consciente (*y colectiva*) sobre la *realidad social*.



Lo comunitario y lo societal, se piensan como dos conceptualizaciones analíticas/reflexivas/ético-políticas, que hemos sugerido *pensar* para comprender y transformar colectivamente las formas actuales de organización y relación de la humanidad con ella misma y con la naturaleza (que son de dominación patriarcal, de pauperización de las inmensas mayorías y de destrucción ecológica)<sup>7</sup>.

Como se verá más adelante, las relaciones de tipo comunitario se deben construir colectivamente o consolidar cotidianamente, son una aspiración ética-política que conlleva prácticas cotidianas sobre problemas concretos/sociales que nos atraviesan, pero también conlleva una *praxis*, es decir, la conformación de un mundo; que implique renunciar, negar y establecer otro tipo de relaciones con la *modernidad*. Lo comunitario, a su vez, lo pensamos como *un proyecto histórico radical* (entre muchos otros más), que no apunta a ser sólo lo anti-patriarcal, lo anti-capitalista, lo anti-moderno, lo anti-colonial/racista, sino que pretender ser *lo nuevo*, como nos dice Enrique Dussel, esto significa realizar *lo imprevisible* para este sistema de poder, lo que surge de la *libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora*. Es, como se dijo antes, la negación de aquello que nos niega, desde la afirmación de quienes están *fuera/ son externos* a este sistema de poder (Dussel, 2014, p. 241). Y esta es una tarea que exige el esfuerzo de todas y todos, de cada persona (nadie puede delegarlo en alguien más); es un esfuerzo no sólo a nivel teórico sino en nuestras prácticas, abriéndonos, como de nuevo nos dice Enrique Dussel (p. 240), a los pueblos periféricos, a las mujeres populares, a la juventud oprimida, a las personas con identidades sexuales y de género diversas como LGTBIQ, y muchos más sectores populares-históricos.

Podríamos plantear que a lo que hacemos referencia sobre *lo nuevo* es paradójico, porque se parte de una dualidad (lo societal/lo comunitario, vida/muerte, bueno/malo) y se quiere trascender a algo más, a algo “inédito”; además, se podría decir que el punto de partida no es *lo ajeno, o lo que está afuera* de esta dualidad, de este sistema de poder o modo de pensar. Pero también, podemos decir que es de igual manera, paradójico porque estamos en un mundo producido *hace más de cinco siglos como moderno-colonial-capitalista-y con una reedición del patriarcado*, y por más que lo deseemos no podemos escapar de este mundo, de este presente, pero a pesar de ello *necesitamos hacerlo*. Pues, debemos, como nos diría Denise Najmanovich (2016, p. 5), no negar esta paradoja, sino -como nos *enseña la vida en su complejidad*- ponerla en movimiento, de este modo permitir que nazcan nuevos planos de la realidad para explorar y enriquecernos. Y en este proceso que nos señala Denise Najmanovich, esta



ponencia propone preguntas y utopías para seguir caminando/viviendo. Deseamos que este esfuerzo por pensar nuestras prácticas nos permita articularnos con una herramienta más (que es la conceptualización sobre lo comunitario y lo societal), así como, contribuir a que se haga cada vez más consciente que necesitamos construir *relaciones comunitarias críticas*, pero asimismo, *de resistencias, de amor y de alegrías*; este es *un proyecto profundamente político*, el cual puede contener un germen transformador frente al orden de esta sociedad, que nos marca con miedo, iras, vulnerabilidades, empobrecimiento material, *desesperanzas* que no podemos resolver, e igualmente, nos está arrojando al suicidio colectivo (con la destrucción ecológica).

### **Sobre los talleres “¿Qué significa pensar desde el sur?”**

El cuerpo central de la presente ponencia es una reflexión/problematización teórica que parte desde la práctica, y esta se hizo posible a través de dos talleres, nombrados de igual manera como: “¿Qué significa pensar desde el Sur?”. Los cuales fueron un proyecto de trabajo amplio pensado desde la *Red de Pensamiento Crítico Epistemologías del Sur* (UNA). El marco categorial e imaginario que orientó las discusiones para la realización de los talleres (que ya hemos referido como: *lo comunitario y lo societal*), creemos que puede aportar a comprender inicialmente ¿a qué tiene que dar respuesta una sociedad alternativa hoy?<sup>8</sup> para hacer frente al *problema histórico-social-subjetivo* del patriarcado, del capitalismo y de la modernidad/colonialidad/colonialismo<sup>9</sup>, que nos atraviesa cotidianamente en nuestra realidad social. Este también es un problema de conocimiento, porque se puede leer desde unas teorías existentes, pero no lo llenan, e implica tener un nuevo procedimiento/metodología y otra racionalidad de comprensión. En este sentido, tres puntos desde donde podemos iniciar a conocer/comprender/investigar lo comunitario y lo societal son:

- a) como *un modo de relacionamiento y ver-nos* (con otras y otros, con el territorio, con nosotros y nosotras mismas)
- b) como *un proyecto histórico de emancipación y liberación/praxis* (con procesos, con prácticas, con raíces, con *sujetos corporales*)
- c) y como una *ética* (principios organizativos) *del cuidado* (cuidado de sí, de los otros y las otras, de nuestra trascendencia inmanente)



Además, que puede dar cabida a una metodología participativa y comunitaria en una soñada y practicada sociología de la liberación, partiendo desde: los procesos de problematización/interpelación planteados por la educación popular, así como, una reflexión que parta desde nuestras *experiencias de contraste* (como el dolor, la preocupación por la muerte, el amor, nuestra identidad/quién soy, que se expresan también como experiencias corporales), pero asimismo, desde la memoria histórica, y desde el reconocimiento entre otros y desde el *cuerpo-territorio*.

Estas puntualizaciones que pretendemos *empezar a hilvanar* a lo largo del texto<sup>10</sup>, también se pueden encontrar en las diversas prácticas y *reflexiones* que han hecho muchos movimientos sociales y comunidades que están luchando por el reconocimiento de sus derechos históricos que les han sido negados, así como, construyendo colectivamente proyectos y acciones guiados por un *horizonte político de autodeterminación y autotransformación (praxis)*. Movimientos sociales y comunidades, tales como: feministas, indígenas, antirracistas, campesinos y campesinas, ambientalistas-ecologistas, así como, quienes construyen economías alternativas, solidarias, de la subsistencia, y otras y nuevas espiritualidades/religiosidades; entre otros.

Lo que se quiere desarrollar en el presente texto es un marco categorial-imaginario y metodológico que no surja solamente de textos (o grandes referentes intelectuales), sino más bien, de la práctica y de una teoría enraizada-encarnada; así como de problematizaciones más que respuestas dadas. No se pretende presentar acá una solución mesiánica o esencialista, sino una tematización *contradictoria, dialéctica, analéctica* (Dussel, 2014, pp. 238-241) y *en proceso* (nunca como algo *estático*).

### ¿Qué pasó en los talleres?

Los talleres fueron realizados en octubre de 2016 y marzo de 2017; ambos en la Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Omar Dengo), y dirigidos a la comunidad universitaria en general. A pesar de que el taller estuvo destinado para un grupo de al menos diez personas, en el primer momento se tuvo la asistencia de cuatro personas; sin embargo, en el segundo, se contó con la presencia de alrededor de treinta personas que hicieron suya la convocatoria. Esta diferencia, en la cantidad de personas que asistieron a uno y a otro, consideramos que se debió a las dificultades al momento de extender la invitación en la primera “puesta en escena”, ya que se hizo a pocos días de la realización del mismo. A pesar de ello, el que hecho de que asistieran cuatro



personas, no significó un “fracaso”, al contrario, fue un momento que nos permitió disipar las inquietudes, dudas, inseguridades, que cargábamos sobre lo que podría suceder en esta primera “puesta en marcha”; nos permitió abrir los oídos, *escuchar-nos* con mayor detenimiento, y *re-conocer* los *lugares sociales* que “habitamos” (de migrantes, no-migrantes, mujeres, hombres, jóvenes, estudiantes, latinoamericanas, latinoamericanos, entre otros).

Los “núcleos claves” que se pretendían desarrollar en los dos talleres, fueron partir de *lo vivido* en nuestras *realidades diversas*, para dar contenido desde allí a las dos categorías centrales: lo comunitario y lo societal; así como, permitimos dar la oportunidad de *articularnos* entre las personas participantes, y nosotras y nosotros como personas facilitadoras.

El propósito del taller -y el de posibles venideros tendrá la misma intencionalidad- es, recuperando las palabras de Helio Gallardo (2000, p. 18), contribuir por su aceptación, crítica o rechazo con los despliegues y *procesos (auto)constitutivos* de las y los *sujetos colectivos populares*. Nuestra función no pretende ser de dirección de esos procesos; sino de generar un espacio para *(re)encontrarnos*.

Los ejes temáticos que se buscaron trabajar en los talleres fueron:

- a) ¿Qué es el Norte y qué es el Sur? Desde dos distinciones centrales: lo societal y lo comunitario.
- b) Obstáculos por superar para las articulaciones constructivas de proyectos colectivos.
- c) ¿Qué significa la vida como proyecto antisistémico, o alternativo?
- d) ¿Cómo descolonizarnos a través de nuestro cuerpo?

### **¿A qué nos referimos con lo comunitario y lo societal?**

Las hemos pensado como dos conceptualizaciones (que contienen diversas categorías) *éticas-políticas, analíticas e históricas*, que pueden brindar direccionalidad y potencialidad a nuestras acciones y *vida*; se han entendido como dos formas de organización de la humanidad consigo misma y con la Naturaleza. La teorización de la cual partimos la realizamos desde la interpelación hecha por nuestro profesor y





compañero Ernesto Herra Castro, que a su vez nos permite articular otras conceptualizaciones sobre el asunto.

Siguiendo a este educador y sociólogo costarricense, Ernesto Herra Castro (2015, p. 128), pensamos, a riesgo de simplificar demasiado, *lo societal* como la reunión o asociación de individuos sin intereses *comunes*, sino sólo *individuales* y por eso *egoístas*, atravesados por contratos formales regulados por leyes y normas cuyo sentido es la reproducción de la *lógica institucional de la Modernidad* (de dominio, de explotación y de dominación); estas relaciones sociales de tipo societal son fundamento necesario para dar sentido a las dinámicas de *producción y reproducción del Capital*. En cambio, se plantea *lo comunitario* como las relaciones de la humanidad con ella misma y la Naturaleza de *tipo colectivo*; donde se tiene al *pueblo* como el *sujeto, histórico, político y epistemológico* que hacen posible la reproducción de la vida (en cantidad y calidad) de un colectivo con que comparten una *identidad autoproducida (propia, con raíz) junto con otras y otros, en igualdad y reconocimiento de la diversidad/pluralidad* que les constituyen (ibidem.). Desde este *horizonte utópico comunitario* la relación con la Naturaleza es *radicalmente distinta*; esta no se piensa como “recurso natural”, lo

que implica nombrar, comprender y relacionarse con el cosmos como si fuese objeto, claro reflejo de la pretensión de dominio con que la pregunta planteada en la Grecia clásica (siglos IV y III a.C.) se relacionó con todas las formas de vida, marcadas por la determinación que establece el Sujeto sobre el objeto, [en cambio en las relaciones comunitarias] la noción de naturaleza tiene que ver con un tipo de relación Sujeto-Sujeto, en el cual la naturaleza es identificada como dadora de vida a quien se le debe respeto, cariño y protección como la madre que es (ibidem., p. 133).

Lo anterior, es un poco de cómo entendemos *lo comunitario y societal*, y es donde partíamos para trabajar la propuesta del taller; con lo cual pretendíamos involucrar a aquellas personas que han asumido la tarea, la necesidad histórica ético-política, de construir unos conocimientos, y unas prácticas que contribuyan a generar la transformación *radical* del orden globalizado en el cual existimos, pero no solo a ellas, sino también a las personas que por alguna u otra razón se sintieron interpeladas por la invitación al taller.

Con los talleres, estas dos conceptualizaciones (y otras que están de fondo) no permanecían rígidas como verdades excluyentes, sino se buscó dar mucho más contenido en conjunto, en articulación, como construcción colectiva de un *marco*



*categorial e imaginario nuevo* que nos permitiera desarrollar *conocimientos y prácticas* para significar la realidad, y visibilizar dimensiones de la realidad que aparecen invisibles en otros marcos categoriales, desde las historias no contadas. Así como, entender las crisis actuales que enfrentamos (aquí situándonos dentro de *nuestro oficio* como sociólogas, sociólogos y estudiantes) para fundamentar la *crítica efectiva* a la base estructural histórica que produce el orden mundial y la racionalidad que le da sentido, y, a su vez, para hacer posible e inteligible otro *proyecto alternativo* –es decir, antisistémico– (que atravesase nuestros órdenes sociales, y nuestras imaginaciones-imaginarios), el cual derive en otra forma de vida, en la que sea posible la vida de todas y todos, incluyendo a *la Naturaleza*.

### **Dinámicas y tiempos de los talleres**

Los talleres constaron de tres tiempos, en el primero se dio la presentación y el reconocimiento entre quienes habitamos el espacio común; lo denominamos: “*A mí me pasa lo mismo que a usted*”, en el cual las personas se dispersaron por el espacio, y se les pedía que dijeran en voz alta aquello que les gusta, les disgusta, sus preferencias de cualquier tipo, algo sobre su vida que quisieran compartir, pero que lo compartían al momento de cruzar una soga, que “cortaba” el espacio por la mitad, y quienes resonaban, o tenían un sentimiento común con aquello que se decía, la o lo acompañaban.

En el segundo, la herramienta de trabajo que utilizamos fue llamada: “*Simbolizando la vida comunal y societal*”; en esta actividad propuesta se distribuía al grupo en dos subgrupos, una vez conformados, se les presentó a cada subgrupo una situación o problemática social del cual debían propiciar alguna(s) solución(es), o salidas al mismo; la particularidad de esta dinámica se halló en las indicaciones distintas con que se guió a cada subgrupo. Las problemáticas en ambos casos fueron acerca del despojo de territorio de pueblos indígenas; fueron noticias de periódicos una relatando algo de la situación vivida en Salitre del cantón de Buenos Aires de Costa Rica, y la otra en el pueblo de Cherán en México.

A un subgrupo se le dieron indicaciones donde se incentivó, o más bien, se buscó limitar que las salidas que dieran fueran desde relaciones de carácter societal, que la reunión o asociación de las personas participantes se persiga intereses individualistas (egoístas), y no, fines o intereses comunes (*articulados*). Se les pedía dar respuesta a ¿Cómo resolver el problema de los finqueros? ¿Cómo evitar que presenten pérdidas



por el conflicto de tierras? ¿Cuáles son intereses principales para la comunidad, y cómo brindarles la mejor solución?

En cambio, en el segundo subgrupo con las indicaciones dadas se buscó propiciar todo lo contrario, es decir, dar salidas o soluciones desde relaciones comunitarias; construyendo proyectos colectivos guiados bajo una *ética comunitaria* y estableciendo vínculos identitarios comunes alrededor de sus sensibilidades/historia común, planteando la posibilidad de sentir como propia la problemática. Las preguntas fueron ¿Cómo resolver el problema de expropiación del territorio indígena? ¿Cómo articular su propuesta con la re-producción de la vida humana en comunidad?

Otro de los temas-problemáticas que se quiso visibilizar durante esta segunda dinámica de “*Simbolizando lo comunitario y lo societal*” es acerca del *tiempo*, que de muchas maneras hemos sentido muy desapercibido dentro de nuestras construcciones colectivas, articulaciones, con pretensiones *críticas*. Se buscó problematizar el *tiempo* más allá del reloj, reflexionar sobre nuestros tiempos para *escuchar* a las otras y los otros, a *nos-otros*, y a nuestros cuerpos o nuestras *cuerpas*. En este punto nos resultó sorpresivo la discusión que se dio. Parte de la estrategia de cómo hacer visible nuestro uso del tiempo y cómo condiciona nuestras vivencias, fue que durante el momento de discusión-construcción de las salidas o soluciones a las problemáticas planteadas, una de las personas facilitadoras empezó a presionar de manera constante a cada subgrupo (advirtiendo de que el tiempo se “acaba” y las propuestas siguen inconclusas); y otra, en cambio, actuó de manera calmada al acercarse cada subgrupo, y de alguna manera animando a que cada uno trabajara según su ritmo propio.

Este punto acerca del tiempo, fue el primero de ser discutido en el momento de la plenaria; se realizó un contraste marcado entre la visión “cotidiana”/moderna de este como un aparente “recurso escaso”, lineal y homogéneo (que está marcado por una concepción binaria, entre un tiempo industrial –que significa sobreatención forzada/indeseable– y el ocio), y contraste con la visión del tiempo de las experiencias, de los aprendizajes (que está emparentado de igual medida con los *tiempos de relación, cuidado y acompañamiento psicoafectivo; permitiéndonos ser y estar*) (Bosh, Carrasco y Grau, s.f., p.18). Esta última concepción es en el fondo el tiempo que permite la generación de la reproducción de la vida; por tanto, no es medido ni pagado, es vivido, donado y generado (idem., p.19). Está vinculado a sentimientos de relación, relación entre dos (yo en el mundo, y no yo contra el mundo). Este es el carácter comunitario



que le podemos asignar al tiempo –claro, aún falta mucho por profundizar sobre esto–<sup>11</sup>. Después de que ambos subgrupos terminaron de elaborar sus propuestas de salida o solución al problema, se pasó a la presentación de ambas, y después a un momento de plenaria, como se mencionó arriba. Nuestra intención era en ese punto que los subgrupos tuvieran la oportunidad para interpelarse las formas cómo habían planteado sus respuestas desde las indicaciones dadas, y desde lo que pudo surgir al momento de articularse a lo interno. Fue también sorprendente que en los “dos talleres”, tanto el de octubre de 2016, como el de marzo de 2017, desde que se dieron las indicaciones que versaban sobre las relaciones de tipo societal, fuera casi de inmediato de muchas maneras cuestionadas. Y ese justo era parte del interés para la actividad, tener la capacidad de situarnos en “microsituaciones” para organizar un cuadro global de la realidad, así como, las relaciones sociales que establecemos con otras y otros, y aquello que nos *encuentra* o nos *distancia* de *nos-otros*, *nos-otras*. Con esto, aún quedan muchos retos por proponer en este punto, especialmente sobre la articulación desde las sensibilidades e historias comunes, y desde los obstáculos que nos impiden ello y los nudos que faltan por visibilizar-construir.

El tercer *tiempo* del taller, fue la realización de un performance que nos permitiera situarnos en *nuestros cuerpos* o *nuestras cuerpos*; y que fuera dando un cierre, que permitiera nuevamente mostrar el vivir y sentir de las personas participantes, sus experiencias desde el contexto o realidad “objetiva” y “subjetiva” en la cual se posicionan, de modo que puedan plasmar su accionar consciente, intencionado, con pretensiones críticas sobre la realidad social con los temas a tratar.

En otras palabras, con el performance se pretendía materializar la perspectiva que se tiene de *lo comunitario* y *societal*, para con esto fomentar un espacio de discusión que no solo pase por la teoría sino también a través de los cuerpos-cuerpas de las personas participantes. Dando espacio a que de una manera creativa y corpórea se pueda llegar a una discusión acerca de lo que se entiende por estos conceptos y los órdenes sociales implícitos en los mismos.

La dinámica fue similar a la actividad anterior, los dos subgrupos se les pidió que pensarán e interpretarán las dos categorías centrales, lo comunitario y lo societal, el Sur y el Norte, se les pidió que no sólo se dieran el tiempo para pensar e interpretar colectivamente, sino también, se permitirse sentir a través de sus cuerpos-cuerpas el Norte y el Sur, expresar en movimientos lo que surge de allí.



### Cuerpo como territorio

Partimos entendiendo el territorio no como un espacio geográfico sino como un espacio epistemológico, ideológico, cultural, social, político, sin que esto signifique que lo geográfico esté excluido de la noción de territorio, es decir el territorio sí comprende un espacio geográfico y esto es de suma importancia, sin embargo, no se limita a esto. Este territorio está intrínsecamente relacionado a la conciencia y noción del sujeto sobre su corporalidad. Este acercamiento, respecto al territorio fue dada a partir de un ejercicio colectivo, en donde por medio de los talleres inicialmente expuestos, se logra abordar el cuerpo como un territorio en disputa constante, al que le atraviesan los procesos de socialización y migración. En el caso del primer taller por la característica de la población, la migración fue un tema recurrente, como un elemento del norte, de lo societal, esto es entendido por los sujetos, como las dinámicas de xenofobia y discriminación ante los cuerpos “foráneos” o reconocidos como extranjeros, explicadas con mayor detenimiento en el primer apartado. Esto lleva consigo una serie de estigmas que pesan sobre la concepción de los cuerpos, cuerpo como frontera diversa. En el caso específico de una de las participantes, mujer migrante colombiana, esta explicaba desde la dinámica de presentación, la cual denominamos “A mí me pasa lo mismo que usted”, que su cuerpo no era solo objetualizado como mujer, si no como mujer migrante, pero sobre todo como mujer colombiana, en lo cual estaba implícito, como “mujer prostituta, narcotraficante y criminal”, una concepción de mujer salvaje desde la percepción colonizadora. Su cuerpo territorio de disputa entre una noción de sur (resistencia) y el norte (enjuiciamiento a partir de prejuicios y estereotipos) alimentados por discursos hegemónicos respecto a la mistificación de la migración y la mujer migrante, en cuanto a los discursos de mistificación (Caamaño-Morúa, 2017, p. 88).

De esta forma se nos presenta un discurso apolítico y mistificador, que las agencias internacionales, ONG, gobiernos e incluso, académicos, asumen de manera acrítica, pues las causas estructurales de los desplazamientos quedan sin discusión. Sin embargo, las poblaciones cuestionan las formas en que sus experiencias son concebidas por las instituciones que los intervienen (ibidem.).

Discurso que las y los participantes del taller se cuestionaron constantemente durante el taller, así como expone Caamaño-Morúa, poblaciones que no aceptan los discursos hegemónicos puesto que a través de sus cuerpos han encontrado una trinchera de *autodefensa y autodescubrimiento*.



Los cuerpos iban perdiendo importancia conforme la población asistente del taller cambiaba, de manera que cuanto más se migraba, más se traspasaba de una frontera a otra (frontera económica, geográfica, ideológica), se tornaba más importante los cuerpos y la conciencia sobre los mismos.

En tanto estas diferencias con este primer taller, en la segunda puesta en escena del mismo, pese a contar con profesores extranjeros, la noción respecto a su cuerpo y la conciencia sobre este a partir de la construcción del migrante era imperceptible, este grupo manifestó poco respecto a la *culturalidad*, entendiendo la culturalidad como “la dimensión que incluye todos los procesos que ‘producen significado’. Concebimos la significación como situada en unos contextos, lo que implica que las constelaciones sociohistóricas y políticas son importantes para cualquier análisis de significado” (Pinxten y Verstraete, 2004, p. 15). De manera que obviaba en las dinámicas de trabajo propuestas en ambos talleres, la implicación de dicha culturalidad, así como la incidencia sobre sus cuerpos y a los prejuicios que puede suscitar la misma. Mostrando de esta forma, que la diferencia entre un migrante y la noción respecto a la opresión experimentada por razón de procedencia se intensifica de acuerdo al género y la clase.

### **Sobre lo comunitario desde el Sur**

Ante la actual totalización de las relaciones sociales y mercantiles en el mundo, se vuelve necesario el desarrollo de una ética del bien común sustentada en las relaciones de carácter popular que intente producir, reproducir la vida en comunidad. Esto nos permitió entender la noción de lo comunitario como un “*lugar para sí*”, es decir, un espacio co-habitado donde se entretujan relaciones de carácter popular y no social, en donde los sujetos-históricos-trascendentales crean posibilidades para producir y reproducir la vida en comunidad y de pertenencia a un territorio tanto geográfico, corporal y simbólico.

Explicar el territorio en su concepción occidental (biofísico), este solo permite entender las características geográficas y del relieve que definen o caracterizan el espacio geográfico. Contrario a esto, se logró entender o definir el territorio desde su concepción espacial y simbólica, atravesada por la percepción del cuerpo como un territorio que ha sido y es colonizado. En este sentido lo comunitario desde el Sur, no debe ser entendido como un espacio o sector geográfico localizado en un sur global, geográficamente referenciado por lógicas cartesianas. Más que esto, el Sur desde la lógica comunitaria, ha de ser comprendido o definido como un *posicionamiento político* no determinado por



posicionamientos geográficos entre sí, sino por posicionamientos éticos, económicos, así como de las formas de definir las relaciones intersubjetivas con el espacio como parte del ser.

Es así como parte del proceso de reflexión desde lo colectivo, se logró identificar aquellas nociones totalizadoras que pretenden definir parámetros de comportamiento anclados a la lógica societal. Hablamos de las relaciones económico-mercantiles expresadas mediante el dominio territorial. Estas relaciones están mediadas por contratos de tipo formal, en lo que respecta la capacidad de tenencia de la tierra en manos privadas, en su gran mayoría bajo la totalización del mercado mediante la privatización para el crecimiento económico y personal. Con este análisis de las relaciones de tipo mercantil (sociales), se tuvo presente la racionalidad destructiva que tienen ciertos grupos sociales, sobre todo aquellos, por ejemplo, anclados a la lógica de explotación de la tierra mediante el monocultivo (expansión piñera).

Las respuestas sociales y colectivas registradas en los talleres estuvieron dirigidas a la producción y reproducción de la vida en comunidad. Vida que es vista como una respuesta a la problemática actual que está afrontando la humanidad, en lo que respecta una crisis de lo comunitario. Dicha crisis estaba presente en todo momento, bajo las nociones de racismo, clasismo, mercantilización, privatización y exclusión social que reproducen las personas, víctimas de una bestia modernizante y modernizadora llamada civilización occidental-patriarcal.

Bajo esta discusión se hizo presente la comunidad como un todo, es decir, frases dirigidas a entendernos como seres pertenecientes a una “madre tierra”. Bajo este sentido, las relaciones comunitarias estuvieron guiadas por una ética del cuidado, de la preservación de todas aquellas condiciones humanas, naturales, culturales y económicas que logren generar cambios en la forma de vida de las personas y la naturaleza. Con esto, las relaciones objeto-objeto que tanto estuvieron presente con el advenimiento de la modernidad, se tornaron hacia unas relaciones más integrales con la naturaleza misma, bajo el tipo de relaciones sujeto-sujeto.

La ética del cuidado surgió como consecuencia de la experiencia vivida y aprehendida, mediante aquellas distorsiones que el mercado produce en la vida y en la naturaleza (Hinkelammert, 2015). Pero son las relaciones mercantiles las que producen y reproducen distorsiones, es decir, alteraciones negativas que tiene su impacto en la vida



comunitaria misma. Dichas distorsiones son necesarias para que surja dicha ética, como respuesta o alternativa al orden global totalizante (mercado económico).

## Conclusiones

Dentro del quehacer de la sociología se encuentra un compromiso por entender desde otras vertientes las realidades sociales que atraviesan a los sujetos, a los individuos, de los diferentes espacios que conforman la sociedad contemporánea latinoamericana. En este compromiso se encuentra implícita la obligación de ejercer de manera creativa la sociología, pero sobre todo desde la empatía, del reconocimiento de los otros como parte fundamental de la vida.

Partiendo de este supuesto, se impulsaron los talleres, que nos permitieron acercarnos desde la práctica creativa de las herramientas de trabajo y análisis sociológico, a la realidad intersubjetiva de los y las estudiantes así como de los y las académicas de la Universidad Nacional, en Heredia-Costa Rica, que en su diversidad de experiencias, saberes y contextos, se entendían como sujetos atravesados por *juicios de valor*, es decir juicios morales anclados a un contexto de formación específica así como de un sistema social institucional determinado, que los determinaba como algo o alguien en específico, que o los colocaba dentro de la zona de ser o la de no ser, respecto a sus posibilidades y características, los cuales en el caso de los estudiantes y sobre todo de *las* estudiantes, los acercaba más a la zona del *no-ser*, del negado, el o la excluida en cierta medida, causado por diferentes parámetros de juicios sociales e institucionales.

A la vez, un hallazgo pertinente en todo esto es que en los talleres se permitió dar cuenta de que el sujeto pasa por diferentes procesos, en el que el cuerpo como territorio está siempre como principal protagonista, sin embargo, en estos diferentes procesos no es en igual medida que se piensa en el mismo. Los momentos en los que se pone en práctica un análisis reflexivo respecto al cuerpo y a su conexión inherente con la mente y las emociones, en los *espacios sociales*, son *limitadísimos*.

La subvalorización de ciertas vidas y de ciertos saberes, como la vida y los saberes de la población migrante, la población indígena, la población negra, los y las desposeídas económicamente, así como los y las habitantes de los barrios periféricos, incluso en los espacios académicos, se torna en una práctica naturalizada, y el cuestionamiento de estas prácticas de subvarolización, es justo un desafío analítico y ético en el que la sociología debería prestar especial cuidado. Particularmente en una sociedad





concebida por muchos y muchas, como una sociedad con una prominencia de reivindicaciones de derechos humanos elementales, libre de los fantasmas que acosaban a la humanidad hace unos siglos. Concepción que, en los acercamientos de estos tipos, se queda sin realidad material que le sustente.

Dejando expuesto una evidente necesidad científica y humana por destacar que hoy más que nunca un análisis que contemple, la raza, la clase y el género, es trascendental para el hacer/oficio de la sociología, una ciencia más completa en las lecturas de las realidades sociales, incluso para la construcción de una sociología de la liberación.

Finalmente, la ciencia debería ocuparse de la desmitificación de los hitos que han guiado históricamente a las sociedades y a las comunidades a la destrucción de los y las otras, de la satanización de sus pensamientos, la vulnerabilización de los cuerpos y la transgresión de los mismos. La ciencia debe tornarse más humana, más empática, diversa, capaz de reivindicar a la otredad, siempre que esto sea preciso, innovar sin expropiar a las comunidades de por sí segregadas. De manera que talleres como estos, deben de ser impulsados con el propósito de entablar espacios reflexivos, de trabajo colectivo, dando cuerpo y voz a conocimientos que parten de lo vivencial, de lo experimental. Más que dar respuestas con una idea absolutista de certeza, este trabajo fue una invitación a repensar la colectividad, al otro, abrimos una puerta a pensar categorías como territorio, el sur y el norte, como categorías sociales y no solo geográficas.

### Notas

<sup>1</sup>Ponencia a ser presentada en XXXII Congreso Internacional ALAS Perú 2019: “Hacia un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida”, del 1 al 6 de diciembre de 2019.

<sup>2</sup>Estudiante y miembro de la Red Epistemologías del Sur (Universidad Nacional, Costa Rica). Contacto: marianc95.b@gmail.com

<sup>3</sup>Estudiante y miembro de la Red Epistemologías del Sur (Universidad Nacional, Costa Rica). Contacto: ifca@live.com

<sup>4</sup>Miembro y colaborador de la Red Epistemologías del Sur. Sujeto histórico-social, trascendental en constante ejercicio de juicios valorativos, hermenéuticos y críticos. Estudiante de filosofía de la Universidad de Costa Rica. Contacto: clever1993jaen@gmail.com



<sup>5</sup>Socióloga y miembro de la Red Epistemologías del Sur (Universidad Nacional, Costa Rica). Contacto: janusvp@gmail.com

<sup>6</sup>Esta idea se desarrollará más adelante.

<sup>7</sup>En el siguiente apartado nos detendremos en este punto.

<sup>8</sup>Esta pregunta la tomamos del maestro Franz Hinkelammert (2019).

<sup>9</sup>Lamentablemente, en esta ponencia no podemos desarrollar, por falta de espacio (ya que no es permitido excederse de 15 páginas), cómo entendemos estas conceptualizaciones del sistema de poder/dominación al que estamos haciendo referencia.

<sup>10</sup>El presente texto es más bien una agenda o un proyecto que estamos empezando a emprender colectivamente.

<sup>11</sup>Para esta concepción distinta del tiempo hemos partido desde lo desarrollado por las autoras feministas Anna Bosch, Cristina Carrasco y Elena Grau (s.f., especialmente véase pp. 17-19).

<sup>12</sup>Este texto fue parte de la convocatoria al VI Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico 2019: "Alternativas frente al capitalismo neoliberal ¡Una sociedad alternativa es urgente y viene en camino!", Universidad Nacional, en Heredia, Costa Rica, del 22 al 24 de julio. Se espera la pronta publicación de este texto y otros más, pero por lo pronto se pueden revisar artículos similares al referido en: <http://pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol>

### Fuentes y referencias bibliográficas

Bosch, A., Carrasco, C. y Grau, E. (s.f.). *Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo*. Recuperado de: <http://www.ecologistasalcalah.org/docs/ecof02.pdf>

Caamaño-Morúa, C. (2017). Desarrollo, migración y las mujeres como espacio social de disputado. En I. Dobles, A. Maroto, M. J. Masís y A. Rodríguez (editor y editoras), *Miradas situadas y sentidas: experiencias con grupos y comunidades* (pp. 79-97). San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.

Dussel, E. (2014). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gallardo, H. (2000). *Abisa a los compañeros pronto. Sobre el sujeto histórico. Fundamento social de la esperanza*. Costa Rica: Ediciones Perro Azul.

Herra Castro, E. (enero-junio de 2015). Sociedad/Comunidad: Relaciones de Adaptación/Resistencia al Proyecto Contenido en la Modernidad: Lecciones Aprendidas



a Partir de la Experiencia en Educación Popular/Comunitaria/Rural en Corral de Piedra, Nicoya (2011-2013). *Revista Ensayos Pedagógicos*, X (1). Recuperado de <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/ensayospedagogicos/article/view/7673/8259>

Hinkelammert, F. (2019). *El significado de sociedad alternativa. Propuesta de investigación: ¿A qué tiene que dar respuesta una sociedad alternativa hoy?* Inédito<sup>12</sup>.

Hinkelammert, F. (2015). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Recuperado de <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/items/show/2198>

Najmanovich, D. (2016). Interludio I. Las paradojas del historiar. En *El Mito de la Objetividad. La construcción colectiva de la experiencia* (pp. 1-12). República Argentina: Editorial BIBLOS. Colección Sin Fronteras.

Pinxten, R. y Verstraete, G. (2004). Culturalidad, representación y autorepresentación. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (66-67). Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/>



## Las Relaciones Internacionales abordadas desde los enfoques postcoloniales: Un examen de la perspectiva decolonial latinoamericana

Juliane Rodrigues Teixeira<sup>1</sup>

### Resumen

El campo de los Estudios Internacionales está ampliamente dominado por epistemologías, perspectivas, teorías y reglas producidas y distribuidas por los países que conforman el centro del poder mundial, en donde se considera superior a los conocimientos europeos y norteamericanos, legitimando de ese modo al sistema de dominación occidental, lo que excluye el poder que tienen los países periféricos. En virtud de ello, el presente trabajo busca analizar la importancia del pensamiento decolonial como una herramienta para ayudar a emancipar la producción epistémica en el campo de los Estudios Internacionales, destacando los aportes de los enfoques latinoamericanos en el cuestionamiento a los patrones establecidos por la modernidad europea. Lo anterior se debe a que el Sistema Internacional es a menudo considerado opresivo y excluyente al no tener en cuenta las distintas realidades económicas, políticas, sociales y epistemológicas, ocasionando la marginación de estas naciones en la dinámica global, al igual que del conocimiento que producen. Así, es importante resaltar algunas perspectivas normalmente olvidadas por los teóricos más influyentes en los debates que tradicionalmente componen la disciplina, donde las visiones que emergen desde el Sur global contribuyen al debate decolonial al ser un contrapunto al discurso hegemónico clásico.

### Palabras claves

Enfoques post-coloniales; Pensamiento decolonial latinoamericano; colonialidad del poder; colonialidad del saber; emancipación epistémica; Estudios Internacionales.

### Introducción

El campo de los Estudios Internacionales está ampliamente dominado por las perspectivas, ontologías, epistemologías, teorías, metodologías y reglas elaboradas y dispuestas por los países que conforman el centro del poder mundial, a través de mecanismos como la colonialidad del poder que consideran superiores a los conocimientos europeos y norteamericanos, legitimando el sistema de dominación occidental al no atribuir importancia al papel ejercido por la periferia en la conformación



del orden mundial, marginando otras realidades económicas, políticas, sociales y epistemológicas en los análisis de las dinámicas internacionales.

En este sentido, se puede destacar la necesidad de proponer mapas cognitivos que permitan superar las formas hegemónicas de interpretaciones de la realidad internacional, abriendo espacio para las realidades excluidas de la visión clásica, cuestionando los conceptos y los tradicionales marcos rígidos y racionales. Eso porque la realidad contiene otros elementos, como los factores políticos, económicos, sociales, culturales, étnicos, religiosos, tecnológicos y otros componentes subjetivos que influyen en las dinámicas internacionales, pero que son subestimados por las concepciones hegemónicas que muchas veces ignoran y marginadas singularidades (Tomassini, 1991).

Por lo tanto, es importante buscar posiciones epistemológicas capaces de modificar las premisas basadas en el discurso de la modernidad adoptado a partir de la ilustración, con el fin de obtener una visión más amplia, menos racionalista y más histórica de los acontecimientos internacionales contemporáneos (Tomassini, 1991, pp. 28–29). De este modo, el presente trabajo busca resaltar algunas perspectivas normalmente omitidas por los teóricos más influyentes en los debates de la disciplina, analizando la importancia de la teoría poscolonial y del pensamiento decolonial latinoamericano como herramientas para ayudar a emancipar la producción de las ciencias sociales de modo general, y de los Estudios Internacionales de modo específico, como contrapunto al discurso hegemónico clásico.

El estudio fue realizado a través de una revisión bibliográfica sobre el tema, partiendo de los aspectos ontológicos y epistemológicos que dominan los Estudios Internacionales, destacando su visión de mundo estado-céntrica; posteriormente, abordando los enfoques poscoloniales y los aportes latinoamericanos a la formación de la perspectiva decolonial, aunque no de forma exhaustiva, para destacar la participación de los teóricos de la región en la elaboración de pensamientos propios que contribuyen al análisis de las ciencias sociales; y, por fin, examinando los enfoques post-coloniales y los aportes latinoamericanos al campo de los Estudios Internacionales, que pese su estado marginalizado en la disciplina, auxilian en la comprensión de las relaciones internacionales a partir de una perspectiva crítica y emancipadora.

Por lo tanto, el trabajo busca contribuir a una visión crítica, partiendo de la hipótesis de la supresión de las narrativas de los pueblos no-occidentales a favor del predominio del



discurso europeo en la formación de los Estudios Internacionales. Así, se busca diversificar los planteamientos epistemológicos al interior de la disciplina al considerar la importancia de los aportes decoloniales que cuestionan las relaciones de poder encubiertas en la conformación del orden internacional, y que se mantienen hasta la actualidad, por medio de distintas formas de ejercer la colonialidad del poder.

### **Aspectos ontológicos y epistemológicos dominantes en los estudios internacionales**

El campo de los Estudios Internacionales, especialmente en su disciplina de las Relaciones Internacionales, las teorías y metodologías utilizadas para interpretar el análisis internacional, fueron sistematizadas a principios del siglo XX, en el momento de expansión del poder de los Estados Unidos en el Sistema Internacional, sustituyendo a Europa Occidental como el paradigma dominante de la disciplina.

Precisamente, una de sus características ontológicas es la visión estadocéntrica implementada en consonancia con la formación del Estado-nación moderno de acuerdo con la narrativa establecida por Europa para instaurar un nuevo patrón político, económico, militar y civil. De este modo, las principales premisas de la disciplina están fundamentadas en la supremacía del Estado eurocéntrico, deslegitimizando la influencia de las sociedades no europeas en la formación del Sistema Internacional, al mismo tiempo en que encubren las lógicas de poder que están por detrás de la idea de superioridad de la civilización europea (Rodríguez, 2013, p. 89–91).

La formación del Estado-nación europeo fue simultánea a los procesos de colonialismo e imperialismo, modelos que posibilitaron la expansión del continente como patrón único de civilización (Bravo, 2015, p. 09). De este modo, los pueblos sometidos, como los indígenas en América Latina, fueron privados de sus culturas y tradiciones por la brutalidad del sistema colonial moderno, llevando a la supresión de las narrativas de estos pueblos a favor del predominio del discurso europeo también en el ámbito de los acontecimientos internacionales (Álvarez, 2015, pp. 48–51).

De hecho, el surgimiento del Estado-nación moderno – centrado exclusivamente en el contexto europeo – estaría intrínsecamente vinculado a el desarrollo del campo de los Estudios Internacionales, especialmente de su disciplina sobre Relaciones Internacionales, reflejando la ontología estatista al tener el Estado como el principal actor internacional, estableciendo el carácter estado-céntrico, al igual que consolidando el pensamiento europeo como el ideal a ser seguido por las demás naciones. De este



modo, hasta la actualidad, la disciplina se nutre casi exclusivamente de la tradición epistémica occidental y trata primordialmente de las dinámicas que afectan a los intereses de las principales potencias del Sistema Internacional, ya que, en el momento de la configuración inicial de sus principales enfoques, las colonias carecerían de los atributos de las naciones, siendo marginadas en el contexto internacional (Álvarez, 2015, pp. 51–53).

Por consiguiente, se puede señalar el predominio del etnocentrismo en la formación del campo de los Estudios Internacionales, marginando las perspectivas producidas por las naciones periféricas, evidenciados por la dicotomía entre el occidental y el no-occidental en el orden internacional, en que el occidente debería ser el modelo seguido (Rodríguez, 2013, p. 92–93). Lo anterior se debe a que los grupos hegemónicos eran vistos como modelo de evolución, lo que ha corroborado que la disciplina esté fundada en la superioridad establecida por el patrón de civilización euro-céntrico, apoyándose en las diferencias raciales, étnicas y culturales que se tornaron supuestos de formación de la identidad hegemónica (Álvarez, 2015, p. 53).

Así, en la construcción académica del campo de los Estudios Internacionales, al igual que de las ciencias sociales en general, predomina el pensamiento europeo apoyado en el contexto de desarrollo de los países liberales del continente, y más recientemente, de Estados Unidos para comandar el tiempo y el espacio de toda la humanidad, a partir de sus propias experiencias. Así, los procesos históricos y la cultura de estos países se han tornado elementos de referencia universal, influyendo en la concepción de las otras formas de ser y siendo subyugadas como diferentes, primitivas, consideradas como etapas inferiores en el proceso de evolución lineal del desarrollo histórico (Bravo, 2015, pp. 29–31).

Este curso de la historia estaría apoyado en la supresión de las epistemologías no occidentales operadas por medio del colonialismo que persiste hasta los días de hoy. De este modo, en el campo de los Estudios Internacionales, las perspectivas periféricas presentan poca influencia en la formación del pensamiento moderno, ya que su ámbito de estudio está enfocado mayoritariamente en los actores que detienen gran capacidad de poder, circunscritos a las relaciones entre las grandes potencias mundiales, lo que torna necesario impulsar corrientes que cuestionan al pensamiento dominante.



### **Los enfoques postcoloniales y los aportes latinoamericanos a la formación de la perspectiva decolonial**

La importancia del pensamiento poscolonial está relacionada con las luchas independentistas en África y Asia, ganando prioridad académica en la segunda mitad del siglo XX. En su forma, la mayoría de sus teóricos parten de un análisis marxista no ortodoxo y crítico al eurocentrismo, a fin de comprender los fenómenos nacionales y culturales resultantes de las estructuras coloniales que prevalecieron en el período posterior a la independencia de estas colonias. Con variaciones de objetos y análisis, estas corrientes analizan el sistema-mundo colonial, moderno, capitalista y patriarcal a partir de las dimensiones político-económicas, étnico-raciales, epistemológicas, lingüísticas y de género originadas por la imposición universal del modo de vida capitalista y de los valores occidentales desde el inicio del proceso histórico de la colonización (Muriel, 2016, p. 07).

Estos enfoques abordan las relaciones a partir de los discursos, narrativas e interpretaciones que mantienen y reproducen el poder en el orden internacional. Su epistemología se basa en mecanismos de poder y control mayormente a través de herramientas post-estructuralistas y la deconstrucción. Su visión es crítica, al contrario de las corrientes predominantes, especialmente en el campo de los Estudios Internacionales, ya que las vertientes teóricas como el realismo, el liberalismo y sus versiones más contemporáneas, solamente analizan e interpretan los elementos constitutivos del Sistema Internacional sin cuestionar las relaciones de poder que subyacen en la conformación del orden mundial (Rodríguez, 2013, pp. 89–92).

El enfoque del post-colonialismo no conforma una matriz teórica única y uniforme. Lo que articula las distintas vertientes es la búsqueda por visibilizar las perspectivas provenientes de las regiones colonizadas, como la versión clásica producto de obras como de Franz Fanon<sup>2</sup>; la versión de los Estudios Subalternos Surasiáticos, cuya principal exponente es Gayatri Spivak<sup>3</sup>; y la versión latinoamericana que se destaca con la constitución del Grupo Modernidad/Colonialidad (Cavallari, 2014, p. 03). La formación de estos enfoques se da especialmente a partir de los años 1970, en las principales universidades del primer mundo. Posteriormente, el pensamiento post-colonial ganó fuerzas con la articulación entre el Grupo de Estudios Subalternos Asiáticos y Latinoamericanos, así el pensamiento subalterno se tornaría una de las bases del pensamiento crítico latinoamericano (Bravo, 2015, p. 10). No obstante, las divergencias cuanto al predominio de las teorías de producción europea en los estudios subalternos





asiáticos llevó a la separación y formación del Grupo Modernidad/Colonialidad, infiriendo, de modo autónomo, la narrativa latinoamericana sobre el colonialismo al buscar descolonizar los aspectos epistemológicos occidentales con elementos provenientes de nuestra región (Grosfoguel, 2008, p. 117).

De ese modo y, a través de la elaboración de conceptos propios sobre la colonialidad del poder, del ser y del saber, estos autores revelan la permanencia de la lógica colonial y con el fin de los períodos de colonialismo directo, apoyados por la relación de dominación europea en los ámbitos económicos, político, sociales y culturales, primeramente, en América Latina, seguidas por el dominio en el continente africano y asiático (Cavallari, 2014, p. 04).

El pensamiento decolonial se origina de modo articulado con la historia de América Latina, sostenida por las luchas y las resistencias de los movimientos indígenas y la emergencia de ellos como sujetos políticos y epistémicos, con mayor protagonismo en el escenario político. Esta perspectiva supone que las categorías de la modernidad ya no dan cuenta de explicar las experiencias sociales pautadas en otras lógicas y racionalidades. Por ende, avanzan en la crítica post-colonial anglosajona y eurocentrista que utilizan las estrategias teóricas y metodológicas europeas, con el objetivo de abrir espacios que permitan el surgimiento de otras herramientas analíticas y experiencias políticas propias en oposición a la modernidad concebida como proyecto civilizatorio, cuyas narrativas y paradigmas hegemónicos y homogéneos invisibilizan la diversidad étnica y cultural presente en nuestro continente (Muriel, 2016, p. 08).

Es así que, los intelectuales de este grupo conceptualizan que la colonialidad va más allá de la duración del colonialismo como período histórico, lo que hace posible comprender la continuación de las formas coloniales de dominación mantenidas por las estructuras de poder en el Sistema Internacional contemporáneo por medio de la colonialidad del poder económico y político; y por la colonialidad del ser, del género, de subjetividad y la colonialidad del saber (Grosfoguel, 2008, p. 121).

Por lo tanto, se destaca la producción académica del grupo Modernidad/Colonialidad para superar el eurocentrismo y etnocentrismo intrínseco al pensamiento de las ciencias sociales con un enfoque decolonial que aborda las herencias coloniales presentes en la región. Lo anterior debido a que proponen la construcción de otros conocimientos desde América Latina, característica novedosa en la perspectiva regional del post-



colonialismo, no apoyado en las teorías europeas que predomina en la mayoría de las vertientes post-coloniales anglosajonas (Bravo, 2015, p. 07).

Así, cuestionan las bases eurocéntricas del conocimiento, aspirando contribuir a la construcción epistemológica propia, distinta de la dominante a través de la elaboración de un saber situado desde América Latina al hacer una relectura de la modernidad desde la perspectiva del continente explotado y dominado por el colonialismo del siglo XVI. Por ende, a través de una interpretación del saber situado, el inicio de la modernidad ha significado la imposición de una ideología euro-céntrica responsable por legitimar las prácticas políticas, económicas y sociales, naturalizando los valores de la sociedad liberal capitalista sobre los valores comunitarios locales. Además, según exponentes de este pensamiento, la modernidad también significó la imposición de una visión totalizadora, universal y lineal de la historia, asociada a la idea de progreso y la imposición de la superioridad de los conocimientos científicos producidos por las sociedades europeas sobre las demás (Bravo, 2015, pp. 25–29).

Entre los autores, podemos destacar a Aníbal Quijano, quien introdujo la noción de patrón colonial del poder, dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial a través del control ejercido en distintos ámbitos, como el control económico, político, el de los conocimientos y de las subjetividades utilizando la colonialidad del poder, del saber y del ser (Bravo, 2015, p. 11). El autor apunta a que la dominación y la explotación de las naciones del Norte sobre el Sur está fundada en la estructura etno-racial construida desde el siglo XVI por medio de la jerarquía impuesta por los europeos sobre los demás pueblos, elemento importante dejado de lado por las interpretaciones hegemónicas de la realidad internacional, incluyendo los estudios marxistas y post-coloniales de orígenes anglosajones. Así, los teóricos sobre la colonialidad del poder reconocen el papel fundamental de la raza en la formación de la economía mundial (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 16).

Por ende, América se ha constituido como la primera identidad de la modernidad a partir de la instauración de un nuevo patrón de poder mundial apoyado en las diferencias existentes entre conquistadores y conquistados, especialmente con base en la idea de raza, situando a unos en situación natural de superioridad o inferioridad en relación a otros. Esta idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo y fundacional de las relaciones de dominación (Quijano, 2005, p. 117).



De este modo, la teoría de colonialidad del poder busca comprender e integrar las diversas jerarquías de poderes presentes en las bases del capitalismo mundial, puesto que el patrón de poder colonial estaría presente en el proceso de acumulación capitalista articulado de acuerdo con la jerarquía racial y étnica global a partir de las clasificaciones binarias en superior-inferior, desarrollado-subdesarrollado y pueblos civilizados-bárbaros.

Por efecto, la noción de colonialidad del poder propuesta por Quijano se basa en el supuesto de que el mundo no ha sido totalmente descolonizado, pues considera la primera descolonización incompleta: se ha limitado a la independencia jurídica y política de las naciones periféricas, reflexionando sobre la necesidad de realizar una segunda etapa de descolonización, denominada decolonialidad. Para él, es necesario decolonizar las múltiples relaciones raciales, étnicas, epistémicas, económicas y de géneros que no fueron alcanzadas por la primera ola de descolonización (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 17).

Por otra parte, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel destacan la dominación epistémica para controlar el conocimiento y la subjetividad, así formulan el pensamiento heterárquico. Para estos autores, la idea heterárquica del poder es traducida en la colonialidad del poder por medio de una red compleja de relaciones de dominio en distintos niveles: en primer lugar, se da en el espacio de control de los cuerpos a través de las tecnologías de producción de la subjetividad; en segundo lugar; se da también por medio del control de las poblaciones realizado especialmente por las instituciones estatales; y en tercer lugar, a nivel macro, a través de los dispositivos supranacionales que favorecen el control de los Estados hegemónicos sobre el Sistema Internacional (Fonseca & Jerrems, 2012, pp. 113–115).

Acto seguido, Walter Mignolo incluye la geopolítica del conocimiento como dispositivo que vincula la producción de conocimientos con los espacios históricos situados en los tradicionales centros hegemónicos de poder. De este modo, el conocimiento estaría sistematizado en las estructuras de poder establecidas entre centro y periferia (Bravo, 2015, pp. 41–42). Asimismo, asigna el sentido geopolítico al concepto de imaginario empleado en la formación del sistema-mundo moderno colonial durante el proceso de construcción de la civilización Occidental, elaborando respuestas situadas al discurso dominante euro-céntrico del sistema-mundo propuesto por Emmanuel Wallerstein<sup>4</sup>. Lo anterior debido a que, para Mignolo, este autor no habría llevado en cuenta la diferencia



colonial, en sus múltiples formas, en la construcción de su modelo de relaciones económicas entre el centro y la periferia del Sistema Internacional (Mignolo, 2005, p. 35).

Por ende, el giro decolonial surge como contestación al imaginario moderno e imperial, construyendo otros modelos de vida, otras formas económicas y políticas a partir de distintas racionalidades originadas por la diversidad presente en el mundo, lo que contrasta con la visión euro-céntrica tradicionalmente estimada como el único modelo válido de observación de la realidad. De este modo, estos autores utilizan la formación histórica de la matriz colonial de poder del siglo XVI para emerger en la construcción de nuevas dimensiones epistemológicas, incorporando conocimientos marginalizados hasta entonces en el intento de dialogar con las formas no occidentales de producción de los saberes (Bravo, 2015, pp. 13–14).

Por consiguiente, el pensamiento decolonial sugiere que la construcción de proyectos emancipadores debe provenir de las propias experiencias coloniales. Así, el núcleo del proyecto Modernidad/Colonialidad busca analizar el capitalismo como red global de poder hablando desde el Sur, lo que no significa hablar desde la posición geográfica, pero sí desde la posición subalterna instituida por la geopolítica del conocimiento a través de la colonialidad del poder, pensando críticamente afuera de los límites impuestos por la modernidad. Esto se daría a través de la resistencia; la superación del colonialismo interno; la descolonización epistémica, ontológica y práctica, destacando la producción indígena y afro-descendiente (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

La descolonización del saber y del ser sirve para emancipar la subjetividad del control euro-céntrico, librándose del dominio moderno, colonial, capitalista y patriarcal que dominan nuestras sociedades, abriendo espacio para nuevos modos de vida. Lo anterior puede ser impulsado a través del desarrollo de otras prácticas políticas, sociales, y sobre todo económicas alternativas al tradicional modelo capitalista hegemónico. Así, los principales aportes del pensamiento decolonial estarían relacionados con los cuestionamientos a las posibilidades de desarrollo de modo distinto a los patrones impuestos por la modernidad capitalista occidental; además, contribuyen a incrementar el pensamiento intercultural en la medida en que rechazan la universalidad de las propuestas euro-céntricas, ampliando el espacio de las distintas visiones provenientes de los grupos subalternos de la región. Es decir, surgen de los largos procesos de



resistencia, especialmente de las comunidades indígenas y afro-descendientes frente a las dinámicas impuestas por la colonialidad del poder (Bravo, 2015, pp. 48–58).

No obstante, la crítica a los enfoques post-coloniales está generalmente direccionada cuanto al lugar de su producción académica, preponderante en las universidades del primer mundo, lo que llevaría a la producción de conocimientos desde occidente para el mismo mundo occidental. Además, las teorías que predominan en el mundo anglosajón buscan reivindicar el papel del subalterno frente a los poderes dominantes, pero a través de métodos elaborados por los grandes nombres del pensamiento europeo, como Foucault, Derrida y Heidegger, así, contradictoriamente mezclan aportes estructuralistas, post-modernistas y teoría crítica para emanciparse (Rodríguez, 2013, pp. 93–95).

En cuanto al lugar de producción, algunos teóricos decoloniales latinoamericanos argumentan que el conocimiento está epistemológicamente situado con relación a la dicotomía del lado dominante/ y del lado subalterno, es decir, su ubicación está relacionada con la geopolítica del poder, y no solamente con los aspectos geográficos (Grosfoguel, 2008, p. 119). Entretanto, otros autores añaden otros problemas, ya que estas perspectivas no logran avanzar en la producción de una crítica más efectiva, puesto que sus principales vertientes son elaboradas por la academia, local en que predominan las estructuras euro-céntricas de generación del conocimiento, dificultando la articulación con sistemas de conocimientos no hegemónicos, como los ámbitos comunitarios y sociales para tornar efectiva la emancipación epistemológica (Martins, 2015, p. 121).

De este modo, es importante abordar el pensamiento descolonial de otras vertientes latinoamericanas, como el formulado por Silvia Rivera Cusicanqui, quien critica las estructuras académicas y los estudios post-coloniales elaborados en las universidades de los países centrales que contribuyen a la reproducción de las estructuras de poder que se sobreponen sobre los intelectuales indígenas y afro-descendientes. Por ende, refuta el pensamiento post-colonial latinoamericano, puesto que según ella, contribuiría a la creación de un nuevo canon en el discurso científico colonial, teniendo en cuenta que la academia es un espacio limitado para la producción de fórmulas descoloniales, ya que muchas veces apartase de las dinámicas de los pueblos subalternos, los cuales, en su opinión, sí buscan la praxis descolonizadora (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 57–69).



Así, los enfoques descoloniales elaborados desde Latinoamérica utilizan la raza como uno de los elementos centrales en la formación y reproducción de la estructura internacional, buscando la construcción de un punto de vista contra-hegemónico al potencializar la cultura de la resistencia (Rodríguez, 2013, pp. 99–101). Por lo tanto, pese las críticas, la importancia de los planteamientos producidos en la región residen en la construcción del pensamiento epistemológico concebido desde la herida colonial generada por la imposición de la modernidad en nuestro continente, reescribiendo la historia a partir de la diversidad de culturas y saberes originados por los pueblos subordinados que han resistido a este proceso a lo largo de los siglos. Por ende, estos saberes emergen de la resistencia para cuestionar el conocimiento hegemónico eurocéntrico al visibilizar otros modos de ser, pensar y elaborar conocimientos.

### **Los enfoques poscoloniales y los aportes latinoamericanos al campo de los Estudios Internacionales**

En suma, las perspectivas poscoloniales son marginadas en los Estudios Internacionales. Esto debido a diversos factores, como, por ejemplo, el hecho de que la disciplina no contemple propósitos de emancipación y resistencia como objetivo de sus estudios. Además, el enfoque destaca elementos locales que, al dislocarse hacia una perspectiva internacional, pueden tornarse demasiado general (Rodríguez, 2013, p. 96).

No obstante, la importancia de estos planteamientos reside en la idea de proponer nuevas formas de comprender las Relaciones Internacionales que se distancia de los modelos teóricos dominantes en el interior de la disciplina, cuestionando el conservadurismo al sostener que la lógica colonial sigue presente en las relaciones entre los Estados, después de sus independencias formales. Por lo tanto, sus proposiciones afirman que las lógicas de dominio predominantes en la fase histórica del colonialismo directo aún están presentes en el orden internacional actual, ayudando a comprender las dinámicas globales (Cavallari, 2014, p. 11).

Por consiguiente, los aportes a los Estudios Internacionales radican en realizar una relectura contra-hegemónica de las Relaciones Internacionales, destacando la resistencia, además de visibilizar cuestiones marginadas en la disciplina, como el género, raza y cultura, elementos importantes para proceder a un análisis crítico del mundo (Rodríguez, 2013, p. 101). Además, cuestionan la lógica mundial instaurada, actualmente fundamentada en el régimen de colonialidad global impuesto por Estados Unidos en el Sistema Internacional, manteniendo la división del mundo entre centro y



periferia (Cavallari, 2014, p. 04), planteando formas de descolonizar los paradigmas de la economía política al complementar el análisis del sistema-mundo propuesta por Wallerstein, introduciendo elementos de la colonialidad del poder para comprender las relaciones económicas (Grosfoguel, 2008, p. 118).

Por un lado, la conceptualización de raza realizada por Aníbal Quijano aporta a la comprensión de la conformación del patrón mundial de poder que se mantiene vigente hasta la actualidad. Así, la clasificación social básica y universal de la población del planeta de acuerdo con la raza tornase un elemento fundamental para el patrón del dominio global al estructurar las jerarquías que conforman el sistema mundo contemporáneo (Cavallari, 2014, p. 06). Precisamente, la globalización en curso sería la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América apoyada en el colonialismo como un nuevo patrón mundial de poder mundial fundamentado en la clasificación social de la población mundial de acuerdo con la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad euro-céntrica. Este eje, de origen y carácter colonial ha sido más duradero que el colonialismo que lo estableció (Quijano, 2005, p. 117).

Por otro lado, la tradicional división internacional del trabajo entre centro y periferia no habría sufrido transformaciones significativas con el fin del colonialismo y la formación de los últimos Estados-naciones en la periferia del Sistema Internacional. Por lo tanto, según esta perspectiva, nos encontramos en la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, transformando las tradicionales formas de dominación empleadas durante la modernidad, pero no logrando transformar del mismo modo las tradicionales estructuras inherentes a las relaciones de poder entre centro y periferia a escala global (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 13).

Además, la concepción heterárquica del poder elaborada por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel también ayuda a comprender las diversas formas de dominación presentes, tanto en nuestra subjetividad, como en el Estado y en las relaciones entre las naciones en el Sistema Internacional. Así, es necesario ampliar la unidad de análisis en los Estudios Internacionales, destacando otros ámbitos que no solamente la esfera del Estado-nación para lograr entender de mejor modo las luchas por el poder en el contexto global, ya que estas suceden en distintos niveles, y no solamente en el nivel macro de las relaciones entre las naciones (Fonseca & Jerrems, 2012, p. 116).



Igualmente, contribuyen a reestructurar el sistema de conocimientos, replanteando el papel ocupado por elementos como la razón, el papel histórico, la teoría y la práctica en el ámbito de los Estudios Internacionales por medio de perspectivas más flexibles que permitan conocer que lo marginal también es parte de la realidad (Tomassini, 1991, p. 75). Así, América Latina ha estado demandando la producción de un pensamiento propio desde los márgenes, construido por los sujetos tradicionalmente negados por la historia moderna euro-céntrica para reflexionar de modo más adecuado sobre su realidad. Progresivamente, empiezan a elaborar pensamientos distintos, arraigado en sus diversidades históricas y culturales, después de siglos de sometimiento (Gimeno Martín, 2012, p. 141).

### **Consideraciones finales**

A través del análisis de los aspectos epistemológicos y ontológicos que conforman los Estudios Internacionales, se torna evidente la dominación del pensamiento euro-céntrico y etno-céntrico en la formación de la disciplina, elaborada para analizar la praxis, sobretudo, de los países que concentran gran parte del poder dentro del Sistema Internacional. Así, a partir del examen al pensamiento teórico post-colonial – especialmente la vertiente decolonial latinoamericana – se contribuye a la realización de una relectura contra-hegemónica, cuestionando las lógicas impuestas por las distintas formas de colonialidad del poder, que por siglos han destacado la superioridad del pensamiento europeo y occidental sobre las demás culturas.

Es así que, a través de este estudio, se logró examinar los aportes del pensamiento decolonial latinoamericano a la emancipación epistémica de los Estudios Internacionales, pese la posición marginal en que ocupa dentro del marco teórico de la disciplina. Siendo necesario impulsar la introducción de conceptos elaborados por otras ciencias sociales para diversificar los planteamientos epistemológicos al interior de la disciplina, de fuerte raíz euro-céntrica. De este modo, se puede obtener la elaboración de mejores métodos para analizar e interpretar la realidad de Latinoamérica en el escenario internacional, a través de abordajes propios que cuestionan la predominancia de otros conceptos.

Por ende, verificar las potencialidades propias del continente y la construcción de nuevos parámetros epistemológicos que privilegien y consideren la identidad latinoamericana, nuestra diversidad étnica y cultural, así como la especificidad histórica de nuestro pasado colonial es fundamental para construir un pensamiento propio e





innovador, de resistencia y emancipación frente a la supresión transcendental de nuestras narrativas ante al predominio del discurso moderno europeo a lo largo de la historia.

Así, es importante destacar que, pese el fin del colonialismo como etapa histórica, los mecanismos de colonialidad del poder aún están presentes en los más distintos niveles de nuestro entorno. Por consiguiente, tornase un elemento esencial considerar la importancia de los aportes decoloniales que cuestionan las relaciones de poder encubiertas en la conformación del orden internacional, y que se mantienen hasta la actualidad. Sus reflexiones ayudan a liberarse de las perspectivas euro-centristas al buscar la elaboración de metodologías, teorías y epistemologías propias, dejando de reproducir los enfoques construidos por los países dominantes, que en realidad buscan legitimar sus acciones, más que comprender la realidad latinoamericana en el contexto internacional.

### Referencias bibliográficas

Álvarez, G. R. (2015). Eurocentrismo y Relaciones Internacionales: reflexiones acerca de la decolonialidad de la disciplina. En *Ciencias Sociales y Relaciones Internacionales: Nuevas perspectivas desde América Latina*. Heredia, Costa Rica; Ciudad de Buenos Aires: Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional; CLACSO.

Bravo, L. (2015). *El pensamiento crítico latinoamericano: La opción decolonial* (Licenciatura en Relaciones Internacionales). Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Rosario, Argentina. Recuperado a partir de <https://bit.ly/31IPKTU>

Casa Africa. (2017). ¿Quién es quién en África? Recuperado 30 de junio de 2017, a partir de <http://www.casafrica.es/detalle-who-is-who.jsp%3FPROID=419518.html>

Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.

Cavallari, B. (2014). O Diálogo entre Pós-Colonialismo e Relações Internacionais. Presentado en Quinto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, “¿Qué ciencia política para qué democracia?”, Montevideo: Asociación Uruguaya de Ciencia Política. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2F3c2ql>



Fonseca, M., & Jerrems, A. (2012). Pensamiento decolonial: ¿Una “nueva” apuesta en las Relaciones Internacionales? *Revista Relaciones Internacionales*, N° 19. Recuperado a partir de <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/330.html>

Gimeno Martín, J. C. (2012). Reflexiones críticas, desde los márgenes, sobre la producción de conocimientos para una acción transformadora. *Cultura - Hombre - Sociedad CUHSO*, 22(2). Recuperado a partir de <http://cuhsoc.cl/index.php/cuhsoc/article/view/383>

Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 80. Recuperado a partir de <https://rccs.revues.org/697>

Grupo Akal. (2016). El sistema-mundo moderno. Immanuel Wallerstein. Recuperado 30 de junio de 2017, a partir de <http://www.nocierreslosojos.com/sistema-mundo-wallerstein/>

Martins, P. H. (2015). Metodología en los Estudios Post-Coloniales y Anti-Utilitaristas. En *Ciencias Sociales y Relaciones Internacionales: Nuevas perspectivas desde América Latina*. Heredia, Costa Rica; Ciudad de Buenos Aires: Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional; CLACSO.

Mignolo, W. D. (2005). A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. En *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Muriel, B. (2016). Por um pensamento autônomo em Relações Internacionais. En *Repensando os interesses e desafios para a inserção internacional do Brasil no século XXI*. Florianópolis, SC. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3bokxsx>

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. En *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado a partir de [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos: Tinta Limón Ediciones.

Rodrigues Teixeira, J. (2017, mayo 18). *Apuntes de clase: ¿Puede hablar el subalterno?* Apuntes de clase Epistemología, Doctorado en Estudios Americanos, Santiago, Chile.



Rodríguez, F. G. (2013). Enfoques postcoloniales en Relaciones Internacionales: un breve recorrido por sus debates y sus desarrollos teóricos. *Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM, N° 22*. Recuperado a partir de <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/441.html>

Soto Acosta, W., & Morales Camacho, M. F. (2015). Tendencias de investigación en Ciencias Sociales en América Latina. En *Ciencias Sociales y Relaciones Internacionales: Nuevas perspectivas desde América Latina*. Heredia, Costa Rica; Ciudad de Buenos Aires: Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional; CLACSO.

Tomassini, L. (1991). *La política internacional en un mundo postmoderno* (1a ed). Buenos Aires, Argentina: Programa de Estudios Conjuntos sobre las Relaciones Internacionales de América Latina: Grupo Editor Latinoamericano.



## Imaginarios sociales y disputas por el agua: búsquedas desde la teoría fenomenológica. El caso del Río Atuel en Argentina

Marina Andrea Datri

### Resumen

El objetivo de esta investigación es comprender los imaginarios sociales en el caso de un conflicto interprovincial por el agua del río Atuel en una de las mayores cuencas hídricas de Argentina. La discusión propone comprender, a través de la confluencia metodológica entre las perspectivas fenomenológica y la ecología política, cómo los sujetos sociales de las comunidades afectadas por la falta de un bien común natural construyen sus subjetividades. Se utiliza el modelo de análisis hermenéutico de imaginarios sociales (Manuel Antonio Baeza, 2000) y el estudio de casos de conflictos hidrosociales (Merlinsky, 2013, a partir de Stake, 2004). En este sentido, se caracterizan tipos de imaginarios sociales de la población de La Pampa –la provincia “despojada” del agua-, que estarían referenciando un proceso de construcción identitaria territorial con tensiones y contradicciones en el conflicto.

### Palabras clave

Imaginarios sociales, conflicto interprovincial, disputas por el agua, perspectiva fenomenológica, ecología política, análisis hermenéutico y identitaria territorial.

### Introducción

En la República Argentina, dos de sus veintitrés provincias protagonizan una contienda de aristas complejas en una de sus principales cuencas hídricas: la del Desaguadero-Salado-Chadileuvú-Curacó. A esta pertenece el río Atuel como brazo alimenticio que nace en la provincia de Mendoza y penetra en la provincia de La Pampa (figura 1).

El inicio de lo que hoy es considerado un conflicto socioterritorial por el agua dulce (Atlas de Justicia Ambiental, 2019) se produjo en las primeras décadas del Siglo XX en territorios donde La Pampa se une con Mendoza, según la división jurisdiccional decidida a partir de la conformación de la nación Argentina. Mendoza (ya entonces una provincia de la República) inicia en 1941 con la financiación del estado Nacional, la construcción de un dique hidroeléctrico (Los Nihules) para utilizar el agua en la generación de energía y abastecer y regar su región sur. Esto implicaba regular el curso del río Atuel. La represa se inaugura en 1947 y a partir de ese momento comienzan a



secarse los brazos de agua del cauce que entraban al territorio de La Pampa. Dos de ellos desaparecen, mientras que, en la actualidad, sólo uno se mantiene en un curso intermitente, escaso y de agua de deshecho: el Arroyo de La Barda. Con el inicio del proceso de desertificación en lo que en ese momento era Territorio Nacional Pampa Central (La Pampa se provincializa en 1951), se modifican las condiciones de vida de los pobladores y ocurre un éxodo poblacional sin precedentes en la región (UNLPam, 2005; UNLPam, 2012; Dillon, 2015; Alonso, 2015).

Con el correr de los años y a partir de acciones judiciales emprendidas del lado pampeano, la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN) -máximo tribunal judicial de Argentina-, declara en 1987 la interprovincialidad del río y la necesidad de un uso compartido. Pero Mendoza –en el contexto de un país federal con autonomía de sus provincias- no cede a la sentencia y el conflicto subsiste.

En la década del Setenta se inicia un proceso de reclamo mediante un movimiento social asambleario. Este se acalla durante la última dictadura militar (1976-1983) y, en años recientes, se reinicia, visibilizándose nuevamente. El gobierno de La Pampa interpone en 2014 acciones jurídicas dirigidas hacia Mendoza y también hacia el gobierno nacional por su inacción. Al cierre de esta investigación, persiste un juicio en la esfera de la CSJN sin sentencia firme (1).

Este estudio propone el análisis del proceso conflictivo socioterritorial desde la perspectiva de imaginarios sociales en conjunto con la ecología política, al considerar que la imbricación de ambas, otorgaría un acercamiento novedoso de conocimiento. La mirada desde los imaginarios sociales supone que las subjetividades, a la vez que se legitiman de manera heteronómica (2) (Castoriadis, 1975) -o hegemónica en términos de Gramsci (1998)- tienen un posible carácter instituyente. De manera que nos interrogamos cuáles son los imaginarios sociales de los actores sociales que protagonizan el conflicto por el agua del río Atuel en La Pampa y en el período actual.

Las experiencias sociales y sus sentidos otorgados se analizan mediante discursos y narraciones –el lenguaje y la comunicación o las manifestaciones de los esquemas de sentido-, anticipando que los imaginarios sociales son prismas mediante los cuales leemos e interpretamos la realidad (Pintos, 1995). También son parte de instituidos sociales históricos –estructuras simbólicas de ajuste (Baeza, 2000)- que, a la vez, contienen la posibilidad de conformar nuevos marcos de significación.



La comprensión de imaginarios sociales se presenta como una línea de indagatoria válida del presente caso, dado que las conformaciones territoriales no pueden ser estudiadas según variables deterministas, materiales o estructurales y porque es en la institución de esquemas de sentido -legitimados históricamente- como se construyen los procesos de reterritorialización e identitarios.

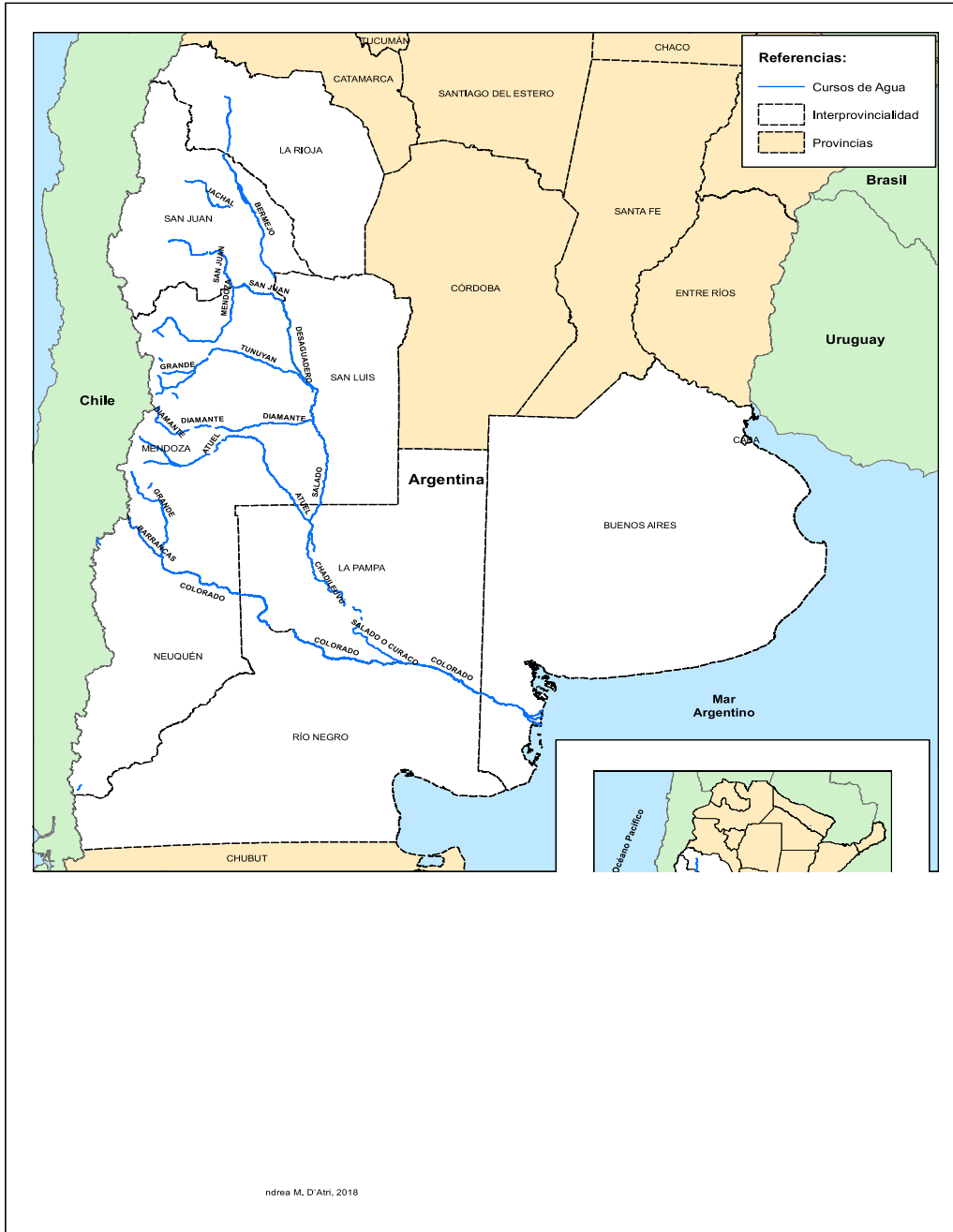


Figura 1. Mapa de ríos interprovinciales del Sistema del Río Colorado, cuenca Desaguadero-Salado-Chadileuvú-Curacó, subcuenca del Atuel y cuenca del Río Colorado en Argentina.

(Elaboración: Juan Pablo Bossa, 2019)



## Fundamentación del problema

El territorio es un “campo de fuerzas” donde existen límites, fronteras y espacios de dominio, es decir que coexisten distintas territorialidades, entendidas como relaciones de poder espacialmente delimitadas (Lopes de Souza, 1995: 9). Raffestin (1993) define el territorio como la manifestación espacial del poder/poderes que se fundamenta en relaciones sociales (de acciones y estructuras concretas y simbólicas) entre diferentes actores; relaciones que pueden construir territorio –territorialización- o reconstruir los viejos –reterritorialización-. Hablamos de territorialidades en plural. Son “procesos” que se constituyen de las interacciones entre las relaciones sociales por la dominación concreta y simbólica de un espacio (Lopes de Souza, 1995; Haesbaert, 2004).

Desde la ecología política, recientes estudios explican que la lógica capitalista ha naturalizado según un criterio o lógica de mercado al agua y a la naturaleza en general, transformándola en “recursos” y bienes mercantiles (Martín et al, 2010). A las perspectivas constructivistas de la relación tecnología-naturaleza (pensando en la construcción de un “agua moderna” del Estado inversor del siglo XX), se contraponen lecturas decoloniales que permiten develar “la complejidad de los conflictos en torno a los modos de habitar, cuyo entramado expresa ontologías relacionales políticas donde la distinción occidental naturaleza-cultura y su corolario prometico, es erosionado” (Cavalli y Carroza, 2018: 39). Desde este posicionamiento, se quiebra el contrato hidrosocial con ese Estado moderno en “contexto de radicalización del despojo ocurridos mediante el extractivismo” (Ulloa y Toledo, 2018: 34).

La noción de imaginario social fue elaborada por el filósofo, sociólogo y psicoanalista griego francés Cornelius Castoriadis en la década de los setenta del Siglo XX. Para el autor, toda sociedad conlleva un sistema de interpretación imaginaria del mundo conformador de su singularidad, por lo cual los concibe como “creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de ‘alguna cosa’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obra de ello” (Castoriadis, 1997:12). Entendemos que los imaginarios sociales son esquemas interpretativos de la realidad, socialmente legitimados, con manifestación material en tanto discursos, símbolos, actitudes, valoraciones afectivas y conocimientos legitimados; históricamente elaborados y modificables y comprometidos con los grupos hegemónicos (Cegarra, 2012:1).



En el contexto del conflicto socioambiental motivado por la falta de agua en el oeste de La Pampa, y al observar los grupos sociales vinculados a éste, se trata de abrir un campo de indagatoria social sobre los imaginarios en este proceso de crisis socioterritorial.

Distintos grupos sociales intervienen en la situación. Por un lado, un grupo de pobladores “afectados directos” o ribereños del noroeste pampeano –se los llama puesteros y puesteras o campesino/as-. Protagonizaron cambios de sus condiciones materiales de vida por la ausencia de agua y viven desde fines de los años 1940 una adaptación/readaptación, con tensiones y resistencias. Por otro lado, existen grupos urbanos que, en espacios diversos e institucionalizados, conforman asambleas cuyos repertorios de acción se sustentan en el reclamo para que desde la provincia de Mendoza se otorgue otro uso al agua. Estos grupos argumentan que si el río es interprovincial –tal como se estableció en el año 1987-, corresponde un uso compartido.

Las manifestaciones de reclamo por la causa que motiva los reclamos no son privativas de los grupos sociales mencionados. Distintos gobiernos provinciales y locales de La Pampa se han pronunciado de varias maneras, como así también se ha construido una poética y cancionero de los ríos de la provincia vinculada a la problemática (3).

En el marco de poder describir los grupos sociales intervinientes en la disputa por el agua, consideramos también que, junto a los actores descriptos, conviven aquellos vinculados a la provincia de Mendoza y al gobierno Nacional. Ellos también han legitimado sus imaginarios sociales.

De cada una de las situaciones particulares de los sujetos es posible señalar significaciones subjetivas que nos permiten un acercamiento a lo que denominamos imaginarios sociales, siguiendo los postulados de autores que han dedicado sus estudios a la temática.

El protagonismo de los denominados conflictos ambientales ha cobrado valor en la actualidad a nivel global y, por supuesto, a nivel regional (Alimonda, 2011). Pero si las miradas empírico-racionalistas se ocuparon de separar lo humano de todo aquello que no lo era –como lo natural y la naturaleza-, desde hace unas décadas nuevas perspectivas observan las relaciones mediante un sentido de lo “real” que unifica aspectos materiales y simbólicos no estructurantes, no determinantes y, en cambio,





imbricados con sentidos y significaciones donde median aspectos como lo simbólico, las imágenes, las creencias y los mitos.

De manera que a partir de los cambios ocurridos en el espacio oeste de La Pampa debido a que ha dejado de existir el escurrimiento del río Atuel en forma permanente, nos preguntamos cómo se expresan en la actualidad y en el territorio de La Pampa, los imaginarios sociales de los sujetos involucrados en lo que hoy es un conflicto socioterritorial.

Si los imaginarios sociales de los distintos grupos se conforman y sostienen según nuevas condiciones que establece la falta de agua como hecho concreto y el conflicto socioterritorial suscitado, nos preguntamos de qué modo se podrían categorizar esos imaginarios como intencionadas construcciones de sentido y de legitimación de un común denominador de “plausibilidad” social (Baeza, 2003).

Otros interrogantes son: ¿cuáles son y cómo se relacionan entre ellos los imaginarios sociales de los sujetos que intervienen en el conflicto por el río Atuel en territorio pampeano? ¿Se identifican imaginarios predominantes e imaginarios alternativos en la disputa? ¿De qué manera se vinculan entre sí? ¿Tensionan entre ellos? ¿Si hay tensiones, cómo se expresan?

Desde estas preguntas, propusimos el objetivo general de categorizar los imaginarios sociales del conflicto por el agua del río Atuel en La Pampa, Argentina, en el período actual.

El objeto de estudio de esta investigación se sostiene según la pregunta por el modo en que los sujetos sociales ribereños del Atuel – los “afectados directos” por la falta de agua-, y los grupos urbanos reclamantes, otorgan sentido a sus experiencias vividas en relación con la disputa por el agua y, por ende, legitiman esquemas interpretativos de la realidad.

### **Metodología**

La conjunción de la ecología política y la fenomenología (4) de imaginarios sociales nos parece una imbricación que aporta a un conocimiento valedero. Las metodologías que entrañan ambas perspectivas son múltiples. Buscamos hacer confluir la visión crítica de lenguajes de valoración y de justicia ambiental (M. Alier, 2004; Azuela, 2006 y Merlinsky, 2013), con los sentidos subjetivos históricamente legitimados que menciona Baeza



(2003), a fin de categorizar imaginarios sociales mediante un modelo operativo de análisis temático.

A partir de lecturas sobre los modos de comprensión constructivistas de imaginarios sociales (Pintos, 1995) y fenomenológicos (Baeza, 2000), orientamos nuestro acercamiento investigativo mediante esta última corriente, pero dialogando con ambos. La fenomenología atrae y se presenta valiosa por su inconmensurabilidad en estudios sobre lo subjetivo. Su epistemología y métodos encuentra puntos de contacto con el paradigma constructivista, por lo cual evaluamos que se muestra adecuada para profundizar en aspectos simbólicos de los procesos de reterritorialización en el oeste de La Pampa.

En consecuencia, este estudio efectuó un abordaje a través de esa estrategia para generar evidencia empírica que respondiera a los objetivos planteados (Maxwell, 1996). Recurrimos a la observación participante (Guber, 2004) y a entrevistas en profundidad (Taylor y Bogdan, 1984), a fin de poner en prácticas técnicas que nos permitieran describir –junto al análisis de fuentes secundarias y documentación- el marco referencial.

Para el análisis específico de imaginarios sociales, efectuamos un abordaje metodológico transdisciplinar uniendo el estudio de casos de conflictos ambientales desde la perspectiva de la ecología política (siguiendo a Gabriela Merlinsky -2013- quien a su vez retoma a R. Stake -2004-) y el análisis operativo hermenéutico (5) de los textos producidos a partir de la obtención de testimonios y su análisis temático (Baeza, 2002).

En relación con la trama espacio temporal del conflicto por el río Atuel, junto al proceso de constitución política, social, económica y cultural del territorio, se delimitaron tres áreas para su descripción en sentido amplio (Raffestin, 1996; Melé, 2003). La pregunta por las tramas de poder que vinculan a las jurisdicciones La Pampa, Mendoza y Nación cobró valor por cuanto nos permitió definir una situación constituida de manera histórica. Pero dado que nuestro estudio se situó de manera deliberada en el espacio pampeano, decidimos, para el caso de la caracterización de imaginarios sociales predominantes (instituidos) de Mendoza y de Nación, un análisis sólo de fuentes secundarias. Este, permitió también recuperar datos empíricos.

Realizamos sucesivos viajes (siete) entre los años 2015 y 2019 para el reconocimiento de las áreas de influencia del oeste pampeano.



El acercamiento al fenómeno social estudiado –en particular sobre los grupos de puesteros y puesteras- decidimos hacerlo mediante un análisis hermenéutico a partir de la recopilación de testimonios orales y su transcripción textual para un estudio profundo de los mismos. Esa recopilación –mediante 27 entrevistas- fue esencial para operativizar una comprensión de los testimonios. También la selección e interpretación de aquellos relatos extraídos de fuentes secundarias.

El acercamiento a la comprensión del sentido otorgado a las prácticas desarrolladas por los grupos sociales en relación con el proceso de reterritorialización ante la falta de agua; la construcción del relato y sus imágenes enunciadas; valoraciones y posibles formas pensadas de resolución de los problemas ante la crisis ambiental por la desertificación, fueron las dimensiones que guiaron los cuestionarios de nuestras entrevistas.

Para la profundización de un abordaje fenomenológico de imaginarios sociales, utilizamos los resultados provisorios obtenidos de este particular “mapeo” de actores, sus estrategias de acción, narrativas y representaciones sociales en un tiempo y espacio presente. A partir de esa caracterización, podríamos efectuar el análisis operativo temático, intentando dar cuenta de los objetivos general y específicos propuestos.

Seguimos a Baeza (2002; 2003) en aquello que se refiere a los elementos constituyentes de sentido predominante (legitimados e instituidos) y sus alternativos o periféricos (posibles instituyentes), considerando que este modelo nos daría indicios de constitución de una tipificación (6) o categorías de imaginarios sociales en la disputa por el agua del río Atuel. Los instituidos serían esquemas legitimados que otorgarían cohesión e identidad social y están comprometidos con los grupos hegemónicos (Baeza, 2003).

Lo subjetivo, aquello no aprehensible únicamente por lo sensorial, precisa una interpretación o significación al tomar contacto mediante la experiencia o la vivencia con ese “real” del entorno. Baeza dirá: “...‘lo real’ no es auténticamente real sino cuando tal condición de inteligibilidad ha sido atribuida mentalmente, es decir significativamente. Y ‘lo real’, a su vez, no es social sino cuando lo significado es compartido socialmente” (Baeza, 2003: 46).

Por lo tanto, el abordaje del análisis fenomenológico implica –según el autor- la observación de las realidades con sus planos aparentes u observables a través de los



sentidos, los medianamente observables; aquellos imaginados o ideados no observables y los arquetípicos (referidos a los mitos, por ejemplo).

Para acceder a la comprensión de las subjetividades o al *decoding* de sus sentidos, debemos, por tanto, acudir a aquellas mediaciones que la conforman, como son creencias, valores, juicios y prejuicios, retazos de recuerdos, olvidos que a veces resurgen -o, por el contrario, perduran ocultos- y sus manifestaciones. Por eso Baeza propone hacer inteligibles los 'reales' mediante un modelo operativo de análisis de transcripción textual del material empírico. Para ello, se recurre a la narración o discursividad –aquello experiencia comunicada o manifestada mediante lenguaje- que nos acercará a la superficie de nuestro objeto de conocimiento. El lenguaje, en nuestra investigación, es el médium de la experiencia subjetiva.

Luego, esa materia prima otorgada por aquello verbalizado es analizada con aportes de la semántica y la hermenéutica, con la finalidad de identificar elementos centrales o imaginarios radicales (7), a los cuales se agregan otros periféricos, los cuales construirán una “estructura de significaciones” (Baeza, 2003: 71).

Es decir que luego de la transcripción de las entrevistas, aplicamos a sus textos un análisis hermenéutico, el cual teniendo en cuenta el contexto de discursos y narrativas, frases y oraciones se constituyen en unidades de análisis dentro de un corpus. Seguidamente, se generan “mallas temáticas” que contienen temas y subtemas con distintos niveles de síntesis por cada tema y su conjunto, siempre desde la perspectiva de los sujetos entrevistados.

Con el fin de obtener el corpus textual que analizar e interpretar con posterioridad, efectuamos las entrevistas accediendo a los “puestos” de la zona de estudio, teniendo presente los temas y subtemas que queríamos interpretar.

Los aspectos principales de la “malla temática” elaborada para analizar las matrices de sentido de los actores sociales, fueron: la valoración sobre la presencia/ausencia del agua; la experiencia en tiempo presente; el involucramiento o participación en términos de experiencia o vivencia sobre la situación de la comunidad ribereña y los grupos de “reclamo”, referido al conflicto por el río; las ideas acerca de un curso de agua que corriera en forma permanente. Estos aspectos emergieron del análisis del caso desde dimensiones de la ecología política, y se propusieron de manera esquemática con el fin de efectuar una posterior interpretación hermenéutica (tabla 1).



TEMA	SUBTEMA
1. El río en su ser / bien natural común (plano aparente)	1.1 "Recurso" de subsistencia 1.2 Bien vital 1.3 Oportunidad a futuro
2. El río en su estar / identidad (plano medianamente observable)	2.1 Pampeanos / mendocinos 2.2 Ribereños / urbanos 2.3 "Afectados directos" / "reclamantes"
3. El río imaginario (plano ideado/imaginado)	3.1 Presencia/ausencia 3.2 Deseos/temores 3.3 Recuerdos/olvidos

*Tabla 1: Malla temática para el análisis de imaginarios sociales de campesinos/as del Oeste de La Pampa. (Elaboración de la autora en base a Baeza, 2000-2001).*

La estrategia de análisis de los textos de las entrevistas es conveniente realizarla de manera "transversal temática". Según Baeza (2002: 119), esta procura una coherencia de sentidos no individual, lo que permite la construcción de un sujeto abstracto o ficticio referenciado en sentidos subjetivos compartidos y en puntos de vista en común.

A través de las conclusiones extraídas a través del método de análisis temático (horizontal) que reincorpora la mirada del analista interpretante, se obtienen los resultados (siempre provisorios) de niveles de síntesis.

Utilizamos estos instrumentos analíticos en particular sobre los testimonios recogidos de puesteros y puesteras (campesinos), con el fin de explotar los datos textuales (en sentido amplio o de contenido), evaluados y resumidos de análisis previos y durante la investigación, sobre la documentación relevada y demás entrevistas sobre los actores sociales urbanos.

Por otra parte, junto a la metodología de análisis antes señalada y en pos de integrar las dos perspectivas teóricas y metodológicas elegidas, recuperamos la propuesta de estudios de caso de conflictos ambientales de Gabriela Merlinsky (2013) que retoma los estudios de Robert Stake (1995). La autora dimensiona escalas, inscripciones territoriales, controversias sociotécnicas, perfiles de los actores participantes, patrones de acción colectiva, juridificaciones e inscripciones institucionales de las demandas. Incorpora el análisis de esas dimensiones en casos de conflictos por el agua que involucran comunidades urbanas dentro de las escalas regional, nacional y transnacional



con una mirada de análisis instrumental. La inscripción territorial implica analizar las formas de representación del territorio “que se construyen y deconstruyen junto con el conflicto, como los cambios en las formas concretas de control territorial que el conflicto pone en juego”, dice Merlinsky (2013).

### **Resultados y discusión**

La unión de dos perspectivas nos ha permitido un acercamiento original a posibles categorías o tipos de imaginarios sociales. A estas le hemos dado denominaciones, según aquellos simbolismos que se traducen mediante discursos, narrativas, valorizaciones, conocimientos y prácticas sociales; en síntesis, mediante las manifestaciones materiales que todo imaginario social conlleva al enunciarse mediante sus lenguajes.

Estimamos que en las oposiciones, tensiones o divergencias manifiestas en los testimonios de los sujetos que participan del lado pampeano en el conflicto del río Atuel, existirían categorías de imaginarios sociales instituidos que descubren procesos de significación o creación de aquello enunciado por los sujetos sociales como “realidad social”. Estos, conviven con posibles imaginarios instituyentes a los que logran una mayor legitimación mediante procesos de heteronomía (Castoriadis, 1997). Por esto, describimos cuatro tipos de imaginarios sociales (tres dominantes y uno dominado o alternativo), que enunciaremos brevemente:

1. Imaginarios de la “Cultura del Agua”: es el imaginario instituido (dominante) de Mendoza, que desde la conformación de su identidad procuró, en la zona árida de su territorio, “hacer del desierto, un oasis o un vergel”. La cultura del agua resume el sentimiento de los mendocinos respecto a su relación con el agua (Wagner, 2014).
2. Imaginarios del “Despojo”: corresponde al imaginario dominante instituido por la elite política e intelectual de La Pampa que se ha erigido en voz traductora de la “pérdida” o “robo” del río y ha logrado legitimar ese sentido en la construcción de realidad. Es la que lleva a cabo las acciones de reclamo desde los procesos de jurificación y utiliza en sus narraciones la posición del despojo. Contiene de manera intrínseca la pregunta acerca de si verdaderamente ejerce una resistencia a la “cultura del agua” de Mendoza.



3. Imaginarios “Poetizados”: el cancionero o poética de los ríos construye en sus simbolismos el Oeste, pero lo hace desde el Este. Sus narraciones colaboran en sostener el imaginario dominante del despojo.
4. Imaginarios del “Olvido”: como posibles instituyentes, corresponden a la voz de los y las puestero/as del Oeste, quienes persisten en la zona afectada por la falta de agua. Sus testimonios permiten pensar en un olvido e incluso, en un desplazamiento a un imaginario social que niega el bien común reclamado: “No nos conviene que vuelva el río porque quedamos aislados”; “a mí me tiene cansado (...) Mejor que no vuelva más el agua”. “Nosotros con el río hemos tenido muchísimas cosas malas, quedamos aislados, nos quita mucho campo, los animales no tienen dónde comer (...) estamos entre medio de dos brazos del río”. “A este río lo odio, ni a tomar mate, bajo”; “nunca voy al río, para mí es como si no estuviera.” (Ribereño/as, trabajo de campo, 2017, 2018 y 2019)

### Reflexiones finales

El entramado social, cultural y político complejo del conflicto por el río interprovincial entre Mendoza y La Pampa, si bien ha sido y sigue siendo abordado desde diferentes disciplinas, no lo hace mediante una indagatoria socioantropológica profunda. En ese sentido, la conjunción de las perspectivas de la ecología política y fenomenológica de imaginarios sociales demuestra su potencialidad. De todos modos, si algo puede decirse de la intención de comprensión de lo social es que sus generalizaciones o conclusiones siempre serán provisorias. También los modos de problematizarlo y mucho más si se trata de re-conocer los sentidos subjetivos donde lo que importa es aquello intangible, maleable y huidizo, como es lo imaginario

Creemos que la comprensión de lo social como revelador de lo identitario, ante la presencia de una materialidad en extremo vital como es el agua -en el sentido de la vida humana como especie que lucha en su ser y estar en el mundo-, junto a sus simbolismos opuestos sobre la vida y la muerte (Bachelard, 1978; Durand, 1981), nos interpela para enfatizar en la búsqueda de una interpretación de subjetividades desde metodologías que profundicen en ese propósito. La particular manera de ver la “espiral” del conflicto socioterritorial de la ecología política, similar al conocimiento que sugiere la hermenéutica, se presenta como un enorme desafío en la pretensión de hallar claves de comprensión de subjetividades que no se enquisten en superficies descriptivas.



## Notas

1. Sentencia 3/12/1987 CSJN La Pampa, Provincia de c/ Mendoza, Provincia de s/acción posesoria de aguas y regulación de usos. Recuperado de: [www.csjn.gov.ar](http://www.csjn.gov.ar) (2019).
2. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto* (2005), Castoriadis explica que heteronomía es el concepto contrario al de autonomía; es el sometimiento de la voluntad a la de otros, es decir el fenómeno psíquico que permite la naturalización de los contenidos que esta última impone, en especial mediante la violencia simbólica. Es un concepto comparable con el de hegemonía de Gramsci (1998).
3. Pumilla, J.; Evangelista, R.; 2015; *Cancionero de los Ríos Pampeanos*, Legislatura del gobierno de La Pampa. En 1987 se edita la primera publicación, la cual compila toda la poesía y música generada sobre los ríos en La Pampa, con especial énfasis en los ríos Atuel y Salado. Se reeditó, actualizado cada vez, dos veces más.
4. Baeza define la fenomenología en principio según la obra de Franz Brentano desarrollada a partir de Edmund Husserl. Citando al sociólogo Frédéric Vanderberhe, expresa que es una filosofía que consiste en “una descripción detallada de los fenómenos, es decir de lo que aparece o se da a la conciencia reflexiva, y de la manera en la cual están intencionalmente constituidos por la conciencia en tanto que datos de la conciencia” (Vandenberghe, 2001:129). Luego, expresa que aquel remite a la posibilidad de alcanzar la esencia de los fenómenos mediante la intuición y actos de la conciencia aplicada a la experiencia de la vida suspendiendo para luego el juicio apirístico (epoché o epojé). Y añade que, si bien el proyecto husserliano tiene al individuo y no a los colectivos sociales como centro de atención, desde una perspectiva sociológica la fenomenología encuentra a sus principales continuadores en Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann (Baeza, 2008:519).
5. Según Maturo (1995), la hermenéutica es postulada “como una disciplina filosófica por Paul Ricoeur y más al fondo de ésta, como una actividad fundamentalmente poética (si nos atenemos a Heidegger)”. *Hermeuein*, en griego, es “desentrañar” (...). La investigadora argentina dice que “no es un método y mucho menos una receta”, sino “una actitud de espíritu y una actitud de búsqueda” de significación que no es aislada, no es de una palabra, sino “la





suma de significaciones internas” de una obra, de un texto en su marco histórico (Maturó, 1995: 85-87).

6. Alfred Schütz (2015) elabora en 1962 el concepto de tipificación, la cual resulta de la experiencia práctica que las personas o grupos de personas significan u otorgan atributos a otras personas u objetos de distinta naturaleza, mediante la subjetividad.
7. Castoriadis (1975) dice que el imaginario social contiene un núcleo o imaginario radical individual, que al ser socializado o colectivizado, se estructura a través de un conjunto socioimaginario y adquiere una nueva densidad al agregársele imaginarios periféricos. Es un núcleo o “magma” que, institucionalizado, dependerá de sus periféricos.

### Referencias bibliográficas

Aliaga, F., & Pintos, J. L. (2012). Introducción: La investigación en torno a los imaginarios sociales. Un horizonte abierto a las posibilidades. RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, 11(2), 11-17.

Alimonda, H. (2011) La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana. En La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina. Héctor Alimonda (coordinador). Ciccus: Buenos Aires. Pp. 21-58.

Alonso, A. y Costa, V. (2002). “Por uma Sociologia dos conflitos ambientais no Brasil”. En: Alimonda, H. (compilador), Ecología Política, Naturaleza, sociedad y utopía. Buenos Aires, CLACSO-ASDIFAPERJ.

Alonso, F. (2015). El peronismo en La Pampa. Conformación partidaria y construcción estatal 1945-1955. Prohistoria Ediciones: Rosario.

Azuela, A. (2006). Visionarios y pragmáticos. Una aproximación sociológica derecho ambiental. México DF, UNAM: Fontanamara.

Bachelard, G. (1975). La poética del espacio / Gastón Bachelard; traducción de Ernestina de Champoucin. 2da. edición. Fondo de Cultura Económica: México.

----- (1978) El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia / Gastón Bachelard. Traducción de Ida Vitale. México: Fondo de Cultura Económica.

Baeza, M. A. (2000). Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales. Red Internacional del Libro: Santiago de Chile.

----- (2003). Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica. Editorial Universidad de Concepción, Chile.



- Castoriadis, C. (1983 1ra Edición; 2007). La institución imaginaria de la sociedad 1. Marxismo y teoría revolucionaria. Barcelona: Tusquets.
- (1986, 4ta. Reimpresión 2005). Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto. Gesidsa: Barcelona.
- Cavalli, A.; Carroza, T. J. (2018). Dicotomía naturaleza-tecnología: diálogo entre el constructivismo social de la tecnología y la ecología política latinoamericana. En Revista Novos Rumos Sociológicos. Vol. 6 n. 10. Ago.-dic. 2018.
- Cegarra, J. (2012) Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales. Cinta Moebio 43. Universidad de Chile: Chile. Pp. 1-13.
- Comerci, M. E. y Dillon, B. (2014). "Cambios en los modos de vida e impactos sociales en la depresión fluvial Atuel-Salado-Chadileuvú-Curacó". En Dillon, B. y Comerci, M. E. (Comp.). Territorialidades en tensión en el oeste de La Pampa. Sujetos, modelos y conflictos. EdUNLPam, Santa Rosa, pp. 57-76.
- Durand, G. (1981) Estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general. Versión castellana de Mauro Armiño. España: Taurus.
- Guba, E. y Lincoln, Y. (2012). "Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes". En Paradigmas y perspectivas en disputa. Denzin, N. y Lincoln Y. (comp.). Gedisa. Barcelona. Pp.:38-78.
- Guber, R. (2004). "Observación participante y entrevista en profundidad". En El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Paidós: Buenos Aires. Pp: 171-249.
- Harvey, D. (2004). El nuevo imperialismo. Sobre reajustes temporoespaciales y acumulación mediante desposesión. En Revista Viento Sur Nº 447: España, pp. 1-26.
- Haesbaert, R. (2004). O mito da desterritorializacao. Bertrand Brasil. Rio De Janeiro. Traducción Aichino Lucia, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba
- Martinez Alier, J. (2001). "Justicia ambiental, sustentabilidad y valoración"; Revista Ecología Política. Pp. 103-133
- (2004). Conflictos ecológicos y lenguajes de valoración. El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración. Icaria/FLACSO 2004: Barcelona.
- Maturo, G. (1995). Literatura y hermenéutica. TEKNE: Buenos Aires.
- Maxwell, J. (1996). Qualitative research design. Sage. London. Cap.1 "A model for qualitative research design". Traducción M. Graffigna. Ceil-Conicet: Buenos Aires.
- Melucci, A. (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. El Colegio de México: México. Pp. 25-54.



Merlinsky, G. (2013). Introducción. La cuestión ambiental en la agenda pública (pp. 19-55) y La espiral del conflicto. Una propuesta metodológica para realizar estudios de caso en el análisis de conflictos ambientales (pp. 61-89) en Cartografías del conflicto ambiental en Argentina. Ediciones Ciccus: Buenos Aires.

Pintos, J. (1995). Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social. Fe y Secularidad: Salamanca.

Pumilla, J. y Evangelista, R. (2015). Cancionero de los Ríos Pampeanos. Legislatura del gobierno de La Pampa: Santa Rosa.

Raffestin, C. (1980). Por una Geografía del Poder. Traducción de Y. Velázquez, 2011. Colegio de Michigan: México.

Sautu, R. y otros; "La construcción del marco teórico en la investigación social", Manual de metodología, Buenos Aires, CLACSO, 2005 Págs. 29-44.

Schütz, A. (2015). El problema de la realidad social. 3ª Edición. Amorrortu: Buenos Aires.

Souza M. J. Lopes de. (1995) O territorio: sobre espacio e poder, autonomía e desenvolvimento. En Castro, I.; Gomes, P.; Correa, R. Geografía: conceitos e temas. Río de Janeiro: Brasil.

Stake, R. (1998). Estudios de casos cualitativos. En Denzin N. y Y. Lincoln (2013), Manual de Investigación cualitativa, Vol III. Estrategias de investigación cualitativa. Gedisa: Barcelona.

Ulloa, A.; Romero Toledo, H. (eds.). (2018). Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Dpto. Geografía: Colombia.

Universidad Nacional de La Pampa (2005). Estudio para la determinación del caudal mínimo necesario para el reestablecimiento del sistema ecológico fluvial en el curso inferior del Río Atuel. Santa Rosa: UNLPam.

Universidad Nacional de La Pampa (2012). Estudio para la cuantificación monetaria del daño causado a la provincia de La Pampa por la carencia de un caudal fluvioecológico del Río Atuel. Marcelo Gaviño Novillo: Santa Rosa.

Wagner, L. (2014). Conflictos socioambientales: la megaminería en Mendoza, 1884-2011. Colección Convergencia, Universidad Nacional de Quilmes: Buenos Aires.



## **Ciencia política de la liberación. una propuesta crítica para la transformación de la racionalidad del estudio de la política desde latinoamerica**

Martín Navarro Gonzales

### **Resumen**

La presente investigación muestra los planteamientos más básicos y generales de lo que hemos denominado ciencia política de la liberación. Para lograr este objetivo, iniciamos el ensayo deconstruyendo el concepto de modernidad desde una perspectiva histórica no eurocéntrica, demostrando que antes de 1492 existió, en parte de Europa, una modernidad regional sustentada en la Cristiandad Latino-Germánica, la misma que se transformó en hegemónica, casi planetariamente, a partir de la conquista de América y del resto marginal del mundo (África, Asia, Oceanía). Esta colonialidad se constituye como eurocéntrica a partir de su relación dialéctica con los conquistados, estableciendo relaciones de saber, con la ciencia moderna, y de poder, con la dominación política, configurándose así el entendimiento y el ejercicio de la política como dominación. Finalmente, se plantea que, para transformar esta racionalidad de la política, y de la ciencia política es necesaria su descolonización, en base a la propuesta de una ciencia política de la liberación como alternativa desde Latinoamérica hacia el mundo. Es decir, otra racionalidad de la política sustentada en nuestros propios saberes y en lo que consideremos positivo del legado de la modernidad.

### **Palabras claves**

Modernidad, colonialidad, dominación, liberación, pensamiento crítico, colonialidad del poder y del saber, ciencia política hegemónica, ciencia política de la liberación

### **Introducción**

Luego de algunos años de disciplinado e intenso estudio sobre el tema de la dominación y la liberación, hemos llegado a la conclusión que, construir una ciencia política de la liberación, es necesaria, debido a que las fórmulas políticas impuestas por el Occidente hegemónico, así como por las instituciones que en nombre suyo tutelan el desarrollo de los pueblos por la senda de la supuesta libertad y la democracia, solo resultan relativamente eficientes ante problemas superficiales, pero en el momento que enfrentan tareas de mayor envergadura que padecen sociedades como las nuestras, — sobre todo las heredadas del pasado, que a la vez marcan su presencia cotidianamente,



como un signo que las caracteriza— revelan toda su limitación, queriendo forzosamente que quepamos en arquetipos que no encajan en nuestra particular formación histórica y vivir coyuntural.

Contrario a lo que nos sería conveniente, en nuestras universidades, los planes curriculares de ciencia política se encuentran plagados de materias inspiradas en la falacia desarrollista; la misma que tiene como fundamento lo que la teoría descolonial ha denominado como la colonialidad del saber y del poder. La ciencia política hegemónica, alejada de toda reflexión profunda de las bases que la sostienen, imparte, discute, alienta y prescribe teorías, métodos y técnicas guiadas por una lógica científica ajena a nuestras auténticas formas de sentir, expresar, conocer e interpretar el mundo; en esta subyacente, parte de la colonialidad del saber a la que nos referíamos, pero simultáneamente ahonda la otra colonialidad, la del poder.

El resultado de esta ciencia política convencional es la producción de operarios del statu quo político, sin ninguna intensión —por falta de un conocimiento distinto, alternativo— de una transformación real en nuestras cabezas y en nuestras acciones. De ahí se comprende, en parte, la necesidad académica del estudio y creación de una ciencia política de la liberación de la que hablábamos. Y se denomina de la liberación, porque lo que hemos tenido hasta hoy, como creemos haber demostrado en el decurso del trabajo, es una política y una ciencia política de la dominación; pues a raíz de la conquista de nuestro continente, la política se ha concebido y ejercido solo como dominación, a pesar de los encubrimientos teóricos y prácticos de muchas apuestas, desde las derechas como desde las izquierdas, que tratan de negar discursivamente esto, pero que la llevan en su esencia como un código genético que ha marcado su origen y desarrollo, y que a la vez, pensamos, la encaminará a su destrucción.

Finalmente, el objetivo que perseguimos al desarrollar en este ensayo esta propuesta para la ciencia política latinoamericana en sus aspectos más generales, es el de despertar un debate que está ausente en la academia —a partir de su conocimiento y crítica— como alternativa a lo común; pues no nos cabe la menor duda de que nuestra mayor y mejor tarea como latinoamericanos, politólogos y docentes es la de crear sobre la simiente de nuestros saberes auténticos y autónomos, una nueva racionalidad que haga ciertamente humana la política. La tarea es crear, no repetir, porque como dice el maestro de la Patria Grande, Eduardo Galeano, *“libres son los que crean, no quienes copian, y libres son quienes piensan, no quienes obedecen”*.



## Definición de la modernidad desde una perspectiva histórica no eurocéntrica

### ¿Qué es la Modernidad?

Para la historia del pensamiento moderno, resulta paradigmática la interrogante con la cual se inicia la introducción al libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber:

*Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales que, (al menos, tal como solemos representármolos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez? (1985, p. 5).*

Y resulta paradigmática, porque en esta podemos encontrar los elementos esenciales que conforman la mentalidad eurocéntrica<sup>1</sup>, por la cual se coloca a Europa como el centro de nuestros razonamientos<sup>2</sup>. Es decir, podemos hallar los “encuadramientos mentales (que)<sup>3</sup> representan prisiones de larga duración” (Braudel, 1993, p. 60) o “la fuerza de inercia de las estructuras mentales” (Vovelle, 1993, p. 237) que tienen como eje central a la cultura europea.

Civilización, historia universal, Occidente, evolución representan categorías comunes en el razonamiento y lenguaje que a diario utilizamos en las ciencias sociales sin ningún cuestionamiento a sus fundamentos. Pero ¿será irrefutablemente cierto que, nosotros los latinoamericanos, somos también hijos de la moderna civilización europea?, ¿que existe una única historia humana que reúne a todas las diversas culturas en un mismo espacio-tiempo?, ¿y que todo lo acontecido en el occidente europeo marca una línea de evolución unidireccional con alcance y validez universal? Parece que no. Y que las respuestas a estos complejos cuestionamientos tienen que ver con la modernidad.

Pero ¿qué entendemos por modernidad? Una aproximación a su definición tiene que ver con los clásicos planteamientos que se han hecho sobre ella y que podemos sintetizar en torno a la conocida propuesta que Immanuel Kant ensayó sobre la ilustración<sup>4</sup>, la cual puede comprenderse como una etapa de la historia universal que simboliza la emancipación de la inmadurez y dependencia del ser humano por medio del uso de la razón. Dicho de otra manera, sería el despertar de la minoría de edad de la humanidad iluminada por la razón.



Pero existen aspectos problemáticos en esta afirmación, por lo que iniciaremos su crítica analizando sobre lo qué no es la modernidad. Primero, *la modernidad no es una etapa de la historia universal*, pues aquí se está identificando modernidad con una etapa histórica denominada moderna que los europeos concibieron en oposición al medioevo, siendo estas etapas solo europeas, y más precisamente, un tramo histórico cultural de una parte de Europa: la Cristiandad Latino- Germánica (C-L-G)<sup>5</sup>. En todo caso la edad moderna se encuentra contenida en la modernidad, aunque eso también es discutible, pero de ninguna manera es idéntica a ella. Segundo, *tampoco es la emancipación de la inmadurez y dependencia del ser humano por medio del uso de la razón*, porque la inmadurez y dependencia del ser humano europeo fue el medioevo, tipo de sociedad que los demás pueblos del mundo jamás tuvieron, incluyendo a la totalidad de la propia Europa; *ni la razón fue una razón universalmente compartida*, porque fue la razón de los hombres que habitaban una parte de Europa y no de las diversas culturas del planeta. Fue la razón de la totalidad no de la exterioridad<sup>6</sup>. Y tercero, la modernidad *no es el despertar de la minoría de edad de la humanidad*, sino, como ya hemos sostenido, de una parte, de ella que se ubicó en el occidente europeo, pues la humanidad no estaba inmersa ni en su espacio-tiempo ni en su particular cultura.

Como vemos, al deconstruir parcialmente lo que comúnmente entendemos por modernidad encontramos un elemento capital: lo que se piensa como totalidad es totalidad europea; ese es precisamente el eje nuclear del eurocentrismo. Lo particular se pretende general. Lo plurisémico se hace unívoco<sup>7</sup>. El hombre medido de Protágoras es el hombre europeo. El Ser parmenidiano es el europeo, el No Ser es el no europeo, el bárbaro.

Habiendo analizado lo anterior, ahora sí podemos aproximarnos a la definición de lo qué es la modernidad. De esta manera, entendemos a la modernidad como “el conjunto de determinaciones<sup>8</sup> analógicamente distintas<sup>9</sup> de una parte de la cultura europea que se hace hegemónica casi mundialmente a partir de la conquista del Otro” (Dussel, 2016). Pero para comprender cada determinación debemos enmarcarlo dentro de la reconstrucción de una historia no eurocéntrica.

### **Las dos modernidades. De la modernidad regional a la modernidad hegemónica**

Para Hegel, la historia universal —que era un hecho dado indiscutiblemente— seguía una trayectoria que se dirigía de Oriente a Occidente, cuya culminación descansaba en



la realización del Estado Prusiano (Hegel, 1968)<sup>10</sup>. Desde luego que para este emblemático pensador moderno —al igual que para tantos otros— Latinoamérica no tenía existencia en esa historia mundial, pues los bárbaros conquistados ni siquiera eran seres humanos, ya que no poseían ni la inteligencia ni el desarrollo corporal, mucho menos la capacidad racional del europeo<sup>11</sup>. Este es el sustento filosófico de la historia universal eurocéntrica que, siglos después, será impartida en los centros de educación básica y superior, y que la mayoría de nosotros —algunos solo con cuestionamientos superficiales— seguimos.

Pero al parecer, la historia del mundo ha seguido un camino más tortuoso que el unilinealmente concebido por Hegel y los historiadores eurocéntricos, pues el mundo en su devenir ha producido muchas culturas que se han pretendido centros hegemónicos en su espacio-tiempo como los egipcios, chinos, hebreos, persas, hindús, árabes, griegos, romanos, mayas, aztecas, incas, etc.; no todos ellos sucediéndose en el tiempo, sino desarrollándose, en varios casos, paralelamente. El asunto principal aquí, es que, a pesar de la supuesta centralidad universal, estos estados no hegemonizaron cultural, económica y políticamente —a excepción de los árabes— a otros pueblos más allá de su territorio y lugar de influencia, lo que sí lograron cristalizar los modernos europeos.

Para el siglo XV del conteo secular occidental, la Europa de la Cristiandad-Latino-Germánica se encontraba atrapada en una doble encrucijada. Internamente, aquellas sociedades pugaban por terminar con la poliarquía que significaban los reinos feudales. Es la época de creación y consolidación de múltiples determinaciones que le darán identidad a esta parte de Europa, tales como la búsqueda de unidad política que devendrá en los estados nacionales absolutistas, el fortalecimiento de la clase burguesa con supremacía económica, de los burgos costeros como unidades económico territoriales, el humanismo y el renacimiento como bases para el cambio espiritual y cultural en oposición al cristianismo católico, y el desarrollo científico y tecnológico —naviero sobre todo— que la consagrará, de acuerdo con su cosmovisión, como la mejor y superior forma de conocimiento humano por encima de las demás (Lander, 2003; De Sousa, 2009). En el plano externo, las tensiones se dirigen a dos situaciones. La primera consistió en la contención del avance árabe sobre Europa, pues los musulmanes al ocupar los lugares aledaños al mar mediterráneo tuvieron el impulso de ingresar también hacia el centro del continente. La segunda, fue concomitante a la primera, pues ante la expansión árabe se había cerrado el tránsito del comercio en el





mediterráneo, lugar por el cual la Europa de la Cristiandad-Latino-Germánica se conectaba con el Oriente.

Así es que, no será hasta 1492 con la conquista española de América, que esta parte de Europa se hará hegemónica en los campos económico, cultural, cognitivo, militar y político; pues con esta invasión se elevará a la categoría de *dominator terrarum*. Antes de esto, lo que existía era una Europa cerrada y provincial, que se vinculaba a los centros mundiales pasivamente mediante el consumo de mercaderías<sup>12</sup>. Entonces, lo que vamos a encontrar aquí no es una, sino dos concepciones sobre la modernidad. La primera que llamaremos modernidad regional, es la que se constituye en base a su propia cosmovisión con características intrínsecamente determinadas<sup>13</sup>, que, a través de la dominación militar, se extenderá al mundo como algo propio lo que era ajeno; lo particular se transformará en general. De ahí la definición propuesta<sup>14</sup>:

*En efecto, hay dos conceptos de “Modernidad” [...] El primero, provinciano, regional [...] Proponemos una segunda visión de la “Modernidad” en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “sistema-mundo”). Anteriormente a esa fecha los imperios o sistema culturales coexistían entre sí, solo [...] con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna en “lugar” de una “sola” Historia Mundial [...] (Dussel, 2003, pp. 45-46).*

Pero la modernidad hegemónica no impondrá su forma de entender el mundo de manera impoluta. Ella misma se irá transformando, tomará forma y sentido eurocéntrico en su relación dialéctica con los conquistados.

### **Mito y Dialéctica de la Modernidad**

**Para hallar conformidad en los conquistados, los conquistadores debieron crear un discurso que demuestre y consolide su poderío militar y político, pues las armas y la dominación no bastan para el control absoluto de los cuerpos y las almas. A este discurso, se le conoce como el mito de la modernidad<sup>15</sup>, ya que, si bien este se encuentra compuesto por muchos mitos internos<sup>16</sup>, nos enfocaremos en el aspecto central que les da unidad.**



El mito de la modernidad consiste en que es «un “mito” [...] de justificación de la violencia» (Dussel, 2008, p. 9) que se supone “útil y bueno para el dominado, conquistado, vencido” (Dussel, 2008, p. 65); por lo cual el dominador y su cultura se autodefinen como superiores y el dominado y su cultura como inferiores. La dominación civilizatoria que se ejerce sobre ellos tiene por objetivo su bienestar, si no es comprendida de esa manera por la víctima ella misma resulta culpable de su propia victimización y el victimario resulta no solo inocente sino también bueno<sup>17</sup>:

*El mito podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea [...]). d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizatorio; la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). e) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), sacrificio que es interpretado como un acto inevitable y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio [...]. f) Para el moderno, el bárbaro tiene la “culpa” (el oponerse al proceso civilizatorio) que permite a la “Modernidad” presentarse no solo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas. g) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpreta como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” [...], de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (Dussel, 2008, pp. 157-158).*

Pero como podemos concluir, la colonización del Otro<sup>18</sup> no es solamente el efecto de la relación entre la acción dinámica del conquistador y la recepción pasiva del conquistado. En realidad, no hay una relación causal sino dialéctica, donde las múltiples determinaciones de la modernidad regional se hacen hegemónicas sobre el otro latinoamericano en la modernidad colonizadora. Los colonizados reciben y transforman esa dominación y la hacen suya, la reinterpretan y así consolidan el tipo de dominación de la modernización hegemónica/colonizadora de Europa sobre Latinoamérica. Esa es la modernidad resultante. En ello consiste la dialéctica de la modernidad:

*[...] la Modernidad es un acontecer dialéctico en el que Europa es frecuentemente descrita como la referencia creadora, siendo que, en frecuentes aspectos, sufre la influencia de otras culturas y es transformadora desde afuera. Una visión “provinciana” y*



*sustancialista, opinaría que la Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después se expande a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica. El resto es pre- moderno, atrasado, primitivo, a ser modernizado [...] La Modernidad, como un fenómeno cultura (también técnico, político, filosófico, literario, etc.), se va originando por la confrontación creativa de una cultura que se va transformando en “central”, pero nutriéndose de los elementos de las otras culturas que cree simplemente dominar, explotar, obtener riquezas (Dussel, 2007a, pp. 198-199).*

Es a partir de este mito y del juego dialéctico que la modernidad colonizadora, eficaz y eficientemente, domina el cuerpo y el espíritu de los conquistados. Así es como se constituye y consolida el eurocentrismo. Es con esto que se da inicio a la colonialidad del saber y del poder, así como de la concepción de lo político inmerso en ellas. Así tenemos que, el efecto de la modernidad en el campo económico es el capitalismo; en el campo cultural, el eurocentrismo; en el campo antropológico, el racismo; en el campo cosmológico, la depredación de la naturaleza; en el campo del conocimiento, la ciencia positiva; y en el campo de lo político, la política de la dominación.

### **La colonialidad de la ciencia política moderna**

#### **La Colonialidad de los Saberes**

Si la modernidad hegemónica coloniza toda nuestra cosmovisión latinoamericana en el sentido dialéctico que hemos descrito anteriormente, entonces nuestras formas de sentir el mundo, conocerlo, interpretarlo, organizarlo y conducirlo también serán producto de esta colonización mental. Las llamadas ciencias sociales no escapan a esto, por ello los teóricos decoloniales<sup>19</sup> coinciden en que la mirada que tenemos acerca de los estudios de la sociedad se encuentra estrechamente vinculada a lo que en el occidente europeo se ha conocido como las múltiples separaciones o el dualismo de lo existente. Esta mentalidad, es un componente importante del mito de la modernidad, pues de acuerdo con esta el mundo se encuentra desespiritualizado; o dicho de otra manera, el mundo se encuentra ontológicamente fracturado en partes constituyentes que en su forma básica se dividen en cuerpo y espíritu. Comúnmente se asume que su ruptura primigenia proviene del mundo judeo- cristiano, pero en realidad esta visión proviene de la hibridación del cristianismo con el neoplatonismo, pues la cosmovisión hebrea como pueblo semita es más concreta y materialista que espiritualista, llegando a su máxima expresión con el dualismo de inspiración cartesiana:

*Una primera separación de la tradición occidental es de origen religioso [...] la separación judeo-cristiana entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza [...] Es sin*



*embargo a partir de la Ilustración y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones. Un hito histórico significativo [...] lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes (Lander, 2003, p. 14).*

De esta manera, es que su efecto en las ciencias en general, y en las ciencias sociales en particular, conllevará a la radical separación entre ambos componentes, pues para comprender un mundo objetivamente cognoscible el científico debe remitirse a la observación y la medición experimental de las propiedades (cuantitativas) de los cuerpos existentes (la materia). Lo espiritual, al no poseer estas características, no es meritorio de estudio. Lo metafísico al no ser económicamente productivo para el desarrollo de la sociedad, no contiene valor en sí mismo ni en su estudio. Por lo tanto, lo que es válido para la naturaleza, también es válido para la sociedad. Esa es la ciencia moderna<sup>20</sup>.

Es así como llega a Latinoamérica el conocimiento de las ciencias sociales. Lo que se inició como la colonización de un territorio y la gente que lo habitaba, se desenvuelve luego como la colonización de los diversos saberes: cómo sentir, pensar, comprobar, existir, controlar, regular, imaginar y sobre todo cómo ordenar la vida social:

*Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario [...] Es en este contexto histórico-cultural del imaginario que impregna el ambiente intelectual en el cual se da la constitución de las disciplinas de las ciencias sociales. Esta es la cosmovisión que aporta los presupuestos fundamentales a todo el edificio de los saberes sociales modernos [...] En el cuerpo disciplinario básico de las ciencias sociales [...] se establece [...], una separación entre el pasado y el presente: la disciplina histórica estudia el pasado mientras se definen otras especialidades que corresponden al estudio del presente [...] se acotan, se delimitan, ámbitos diferenciados correspondientes a lo social lo político y lo económico, concebidos propiamente como regiones ontológicas de la realidad histórico-social. A cada uno de estos ámbitos [...] corresponde una disciplina de las ciencias sociales, con su objeto de estudios, sus métodos, sus tradiciones intelectuales, sus departamentos universitarios: la sociología, la ciencia política y la economía (Lander, pp. 16, 22- 23).*

Este es el fundamento por el cual, en el imaginario de las ciencias sociales colonizadas se cree, paradójicamente, que mientras más nos acerquemos a lo moderno estaremos en el camino del desarrollo y la libertad. Es así que el capitalismo en lo económico y el



liberalismo en lo político serán interpretadas como “la expresión más avanzada del proceso histórico” (Lander, p. 23) moderno, las otras formas de organización económica y política serán atrasadas, primitivas, bárbaras, o peor aún, utópicas. El pensamiento único se viste con un ropaje de pluralidad, libertad y democracia.

El tipo de ciencia que es útil para esta forma de conocer la sociedad es aprobado como la única formas válida, universal y deseable de conocimiento, la misma que se convierte en modelos a seguir. Se crean métodos y técnicas de análisis, se utilizan indicadores que detectan las carencias que los estados padecen y que a la vez le impiden salir de su situación de subdesarrollo. “Esta es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su propia especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal [...] Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento *colonial e imperial*” (Lander, 2003, p. 23). Una racionalidad se impone como natural y verdadera sobre las demás. Una racionalidad del saber y de la política se coloca por encima de las otras. Así es como surge y se legitima una política y una ciencia política colonizada.

### **La política de la dominación y la colonialidad del poder**

De la misma forma que en los demás ámbitos de la vida humana, la conquista de la modernidad hegemónica también trasladará e impondrá su propia visión de la política, la cual se venía practicando desde muy atrás, pero que a partir de la teorización del pensamiento político moderno se hará evidente en toda su magnitud.

Con meridiana claridad observaremos, una vez más, cómo la dialéctica de la modernidad configurará finalmente la concepción que tenemos acerca de la política, pues siendo la conquista una empresa, inicial y principalmente, militar antes que económica, política, religiosa o cultural, como sostiene Enrique Dussel, el *ego cogito* cartesiano será posterior al *ego conquiro* (antes del yo pienso se encuentra el yo conquisto), porque la experiencia de la conquista reforzará la idea eurocéntrica que el *Otro*, el latinoamericano sucumbió ante la fuerza superior del europeo. Es decir, la resultante aritmética del *ego conquiro* (militar) y el *ego cogito* (pensar) fue el *ego domino* (político): Yo domino.

La conquista será la señal inequívoca que ante el europeo no habrá forma humana que se le oponga, que se le resista, que esté por encima de su voluntad de mandar. La política entonces será asumida como dominación:



*Es en este contexto de una experiencia existencial de no tener ya ningún señor sobre el ego eurocéntrico como se irá formulando una concepción del poder exclusivamente como dominación. El ego dominans pasa a ser la definición del que “puede” hacer lo que le plazca ya que no tiene límite en otra voluntad que le ofrezca tanta resistencia como para tener que acordar un pacto con simetría. Las metrópolis europeas organizan un mundo colonial asimétrico, donde la relación político-metropolitana se concretaba como una relación social de dominio. La dominación del sujeto poderoso ante el impotente era interpretada como la definición misma del poder político [...] (Dussel, 2009, p. 22).*

La dominación política se dio como una experiencia vital en el mismo despliegue de la conquista. La voluntad de dominación venció a la voluntad de vida. En este contexto no cabía otra posibilidad de entender la política y su ejercicio desde su determinación principal: como dominación<sup>21</sup>.

Por ello, desde la conquista de América hasta la guerra en Siria, esta idea de la política como dominación ha estado y se encuentra presente. Las diversas concepciones sobre la política que han intentado construir los diversos pensadores modernos, han tenido dos características centrales. Primero, cada una de ellas ha intentado definir a la política desde una de sus múltiples determinaciones<sup>22</sup>. De ahí su reductiva manera de comprenderla, desde uno de sus momentos. Segundo, a pesar de las aparentes distinciones y contraposiciones que han propuesto los teóricos modernos de la política, todas comparten el núcleo central del pasamiento político moderno: la política como dominación.

El resultado de todo esto es lo que Aníbal Quijano ha denominado como la *colonialidad del poder*, pues será sobre esta idea de lo político que en Latinoamérica vamos a tratar de construir nuestros estados, sus instituciones y las demás relaciones políticas. Con el mito de la superioridad racial y del desarrollo unidireccional de la historia, además de la explotación del capital sobre las otras formas de producción no capitalistas, en el plano de lo político a América conquistada se le tratará de imponer formas de organización ajenas a su ser, es así que, por ejemplo, la construcción del Estado-nación significará un gran problema a solucionar.

De acuerdo con la experiencia histórica, para la formación de los estados nacionales tanto en Europa como en Norteamérica se habría requerido básicamente tres aspectos necesarios: una independencia total de poderes exteriores, un alto grado de acumulación capitalista y un cierto nivel de democratización de la sociedad; cuestiones



que aquí evidentemente no sucedieron. Bajo nuestra historia colonizada, ninguno de estos tres factores se llegó a realizar, sino que —y enfocándonos en el tercer punto por ser de carácter político— en vez de ampliar la participación ciudadana en las decisiones políticas estos canales fueron obstruidos bajo dos modalidades. En los países del cono sur (Argentina, Chile, Uruguay) al igual que en EEUU, la población nativa —base la supuesta ciudadanía que tenía que formarse— fue exterminada. En cambio, en los territorios conformados por los países andinos, la población aborígen fue conservada para el trabajo que generaría la acumulación del capital, pero si bien no fue exterminada, sí fue excluida, ocultada. El resultado fue el mismo, solo por matices no esenciales se diferenciarían:

*El proceso de homogenización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estado-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población [...] Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población [...] (Quijano, 2014, p. 815).*

Sobre este *modus operandi*, ninguna sociedad pudo construir un Estado nacional como en de occidente europeo. Solo los grupos criollos creyeron estar a la altura de la verdad histórica y crearon algo parecido que resultó finalmente una frustración permanente, lo mismo que confirmaría en su imaginario —en lugar de negarlo— que los moldes de la política moderna eran el único camino posible. Algo similar sucedería con las propuestas radicales desde la izquierda con Haya de la Torre y Mariátegui, elaboradas en el Perú del siglo XX, pues concebidas dentro la misma matriz de racionalidad moderno-colonizadora, su factibilidad se vería menguada. “Dadas esas condiciones originales, la democracia alcanzada y el Estado-nación constituido, no podían ser afirmados y estables” (Quijano, 2014, pp. 815-816).

Sobre la base de las mismas determinaciones moderno/coloniales se insistirá en la reproducción de una ciencia política hegemónica, y no podía ser de otra forma debido al carácter colonial de la fuente en la que bebió. Por eso consideramos que es el momento de la construcción de saberes políticos liberadores de la modernidad colonizadora, de la política vista y ejercida como poder de dominación.



### De la ciencia política de la dominación a la ciencia política de la liberación

Como podemos deducir de lo anterior, la actual ciencia política latinoamericana es el producto del proceso histórico de conquista y colonialidad del saber y del poder que la modernidad impuso. Para que su esencia dominadora y sus determinaciones colonizadoras se transformen, hace falta una renovada mirada epistemológica y política que tenga como objetivo una profunda reconstrucción y reelaboración de nuestra racionalidad.

En este horizonte de reflexión, aparece la política de la liberación<sup>23</sup> haciendo una sistemática crítica a los fundamentos de la política de la dominación, la que debe entenderse como la corrupción de lo político<sup>24</sup>, porque como hemos advertido, esta perspectiva reduce en vez de extender la comprensión de lo político. Al estrecharla a una de sus determinaciones, la política de la dominación fetichiza la política<sup>25</sup>, la aliena, la banaliza trasladando al depositario del poder que es la *potentia*, la comunidad, el pueblo; a su representante, es decir a la *potesta*<sup>26</sup>, quien manda mandando y no obedeciendo como la primera<sup>27</sup>. Esto, constituye la voluntad de dominación, es decir el consenso racional por el cual la política es dominación sin que la comunidad lo perciba. En esto también consiste la corrupción y la fetichización de la política, en el ocultamiento de la verdad al depositario de poder, así como también en la destrucción del sentido originario de por qué existe ese fenómeno humano que hemos convenido en llamar política.

En cambio, la política de la liberación concibe la política como voluntad de vida. Es decir, una concepción positiva de la política considera que su naturaleza y sentido consiste en el mantenimiento digno de la vida; en su producción, reproducción, aumento y defensa. Al respecto, Dussel sostiene que en “este sentido, en cuanto al *contenido* y la *motivación* del poder, la “voluntad-de-vida” de los miembros de la comunidad, o del pueblo, es ya la determinación *material* fundamental de la definición del poder político. Es decir, la política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros [...] (2006a, p. 24).

Si bien, en esta cita, se advierte que la voluntad de vida es la determinación material fundamental de la definición de la política, la política de la liberación considera que existen otras determinaciones de la política, que en conjunto le dan existencia sin última instancia. El énfasis que se le da a la determinación material, es debido a que, sin ser





la última instancia, es el núcleo necesario que, conjuntamente con la determinación formal de factibilidad, se hace suficiente:

*Es una “falacia reductivista” intentar definir el todo, por una parte; es “reducir” el “concepto” de lo político a un aspecto [...], frecuentemente necesario, pero de ninguna manera suficiente. La “suficiencia” del concepto exige otras determinaciones que deben articularse simultánea y diacrónicamente sin fijar el proceso descriptivo afirmando un aspecto, y no manteniendo en vilo la mutua determinación de los diversos momentos, que se relacionan con los demás momentos del “concepto” constituyendo una compleja estructura (Dussel, 2009, p. 25).*

Resulta evidente, entonces, que la política se encuentra constituida por determinaciones o esferas fundamentales: La esfera material, compuesta por los momentos ecológico, económico y cultural. La esfera de la factibilidad sistémico- institucional, constituida el macro-sistema institucional del poder político y las micro-estructuras de la sociedad civil (la sociedad civil, las instituciones del Estado, el Estado, los partidos políticos). Y la esfera formal de legitimidad, conformada por el Estado de Derecho y la opinión pública política.

A su vez, como la sociedad está compuesta por varios campos como el económico, el jurídico, administrativo, el político, etc. en el mundo de la vida, este último se entrecruza con los otros campos, no superponiéndose o yuxtaponiéndose, sino subsumiéndolos, por lo que lo propio de los otros campos pasa a formar parte integrante del campo del que lo subsume. Eso sucede con el campo político cuando, por ejemplo, subsume al campo de lo ético, este último se transforma en un principio implícito normativo de lo político<sup>28</sup>, sin el cual éste *no puede desplegarse*:

*En efecto, los principios, implícitos en las acciones y las instituciones, subsumen a los principios éticos. Si se los “explicita”, aparecen en primer lugar como principios políticos y no como éticos. Solo ante un segundo movimiento de explicación aparece, por su parte, el momento ético subyacente. El simple “¡No debes matar...al antagonista político!”, que está implícito en toda práctica política que pueda recibir el nombre de tal, aunque no se tenga conciencia explícita o en forma predictiva de su existencia, ni de su aplicación, tiene por su parte implícito el imperativo todavía más general: «¡No matarás!» (el principio abstracto ético). Ambos principios están vigentes en toda acción política [...]» (Dussel, 2009, p. 373).*



Desde esta mirada, se evidencia la equivocada y falsa tensión en el pensamiento político moderno, entre ética y política que, desde Maquiavelo —y sus seguidores más vulgarizadores de su pensamiento—, separó de forma absoluta al primero del segundo, reemplazando la moral cristiana por una ética de los medios para conseguir los fines perseguidos<sup>29</sup>. Es decir, la ética de los medios maquiaveliana no desplaza a la ética totalmente, sino que la oscurece por una ética que obedece a la razón del Estado burgués, pero que la comunidad política no la conoce.

Una vez más lo particular —de una clase social— se convierte en algo general —para toda la sociedad—. Ese es el sustento del realismo político de la modernidad política de la dominación.

Por todo lo dicho anteriormente, consideramos que este será el camino que deberá iniciar una ciencia política de la liberación. Primero, deconstruirá el discurso hegemónico de la modernidad/colonialidad. Luego, la crítica tendrá que dirigirse a los fundamentos de su pensamiento político desde una historia no eurocéntrica. Enseguida, debe analizar lo conveniente y lo no conveniente para su aplicación en Latinoamérica y el resto del mundo marginal. A continuación, el plan para la construcción de una ciencia política de la liberación deberá desplazar tanto el pensamiento político moderno como su aplicación en las diversas áreas que componen la ciencia política hegemónica (relaciones exteriores, gestión pública, análisis político, teoría política, política comparada, etc.), a cambio del estudio del pensamiento político latinoamericano y el de los movimientos populares del presente, sustentado en nuestra propia experiencia histórica y de las necesidades que llevaron y llevan a nuestros pueblos a elaborar proyectos políticos alternativos a los hegemónicos. Finalmente, la tarea más compleja consistirá en edificar una arquitectónica que reemplace todo el edificio que ha construido la ciencia política de la dominación. Esta nueva construcción, deberá plantear un esquema general de transformación, tanto de la manera de pensar como de ejercer la política, de su naturaleza y finalidad, así como de la creación de una hegemonía popular y democrática, de sus instituciones y la factibilidad estratégica de las mismas. Esta será una creación heroica en el sentido mariateguiano del término, la forja de un mito liberador sobre el mito opresor. Será una voz de los saberes desde el Otro latinoamericano:

*[...] el método crítico consiste en colocarse en el espacio político de los pobres, las víctimas, y desde allí llevar a cabo la crítica [...]. Desde ese lugar [...] el de las víctimas,*



*las del sur del Planeta, los oprimidos, los excluidos, los nuevos movimientos populares, los pueblos ancestrales colonizados por la Modernidad, por el capitalismo que se globaliza [...] Para ello hay que incluir en los planes de estudio de todas las carreras universitarias de humanidades o ciencias sociales un suficiente conocimiento de todas esas culturas con las que inevitablemente entrarán en contacto cotidiano y profesional las nuevas generaciones del siglo XXI (Dussel, 2007b, pp. 552-555).*

Si no es así, continuaremos, como afirma Aníbal Quijano, mirándonos en un espejo que distorsiona nuestra identidad, pretendiendo identificar y solucionar nuestros problemas políticos con teorías, métodos y técnicas que no responden a la realidad vivida desde un proceso histórico que ha colonizado nuestro ser, nuestra humanidad.

## Conclusiones

1. La definición de modernidad, debe hacerse desde una perspectiva histórica no eurocéntrica. La definición clásica la comprende como una etapa de la historia universal que simboliza la emancipación de la inmadurez y dependencia del ser humano por medio del uso de la razón. La propuesta alternativa la entiende como “el conjunto de determinaciones analógicamente distintas de una parte de la cultura europea que se hace hegemónica casi mundialmente a partir de la conquista del Otro” (Dussel).
2. Existen dos etapas que definen la modernidad. i) La modernidad regional, que se constituye en base a su propia cosmovisión con características intrínsecamente determinadas. ii) La modernidad hegemónica, que se desarrolló a partir de la conquista de América en 1492 y se extendió al mundo como algo pretendidamente universal.
3. El mito de la modernidad consiste en que el dominador y su cultura se autodefinen como superiores y el dominado y su cultura como inferiores. Esta tiene por objetivo su bienestar, si no es comprendida de esa manera por la víctima ella misma resulta culpable de su propia victimización y el victimario resulta inocente y bueno.
4. La colonialidad del saber consiste en la imposición cognitiva que, a través de las múltiples separaciones ontológicas, el mundo se desespiritualiza y se divide. Con ello nacerá la ciencia y las ciencias sociales que van a ser el único molde válido por el que se debe sentir, pensar, imaginar, conocer, interpretar,



organizar, regular y conducir al mundo. Este es el fundamento por el cual en las ciencias sociales se cree, paradójicamente, que mientras más estemos en el camino de la modernidad, más cerca nos hallaremos del desarrollo, la libertad y la democracia.

5. La conquista será la señal inequívoca que ante el europeo no habrá voluntad humana que se le oponga. Así, la política será asumida como dominación. Las diversas concepciones sobre la política, han tenido dos características centrales: i) cada una de ellas ha intentado definir a la política desde una de sus múltiples determinaciones. ii) A pesar de sus aparentes distinciones y contraposiciones, todas comparten el núcleo central del pasamiento político moderno: la política como dominación. El resultado: la colonialidad del poder, pues será sobre esta idea de lo político que en Latinoamérica vamos a tratar de construir lo político. Así es como surge la política y la ciencia política hegemónica.
6. La actual ciencia política latinoamericana es el producto del proceso histórico de conquista y colonialidad del saber y del poder que la modernidad impuso. La política de la liberación concibe la política como voluntad de vida; es decir, considera que su naturaleza y sentido consiste en el mantenimiento digno de la vida. La política se encuentra compuesta por determinaciones o esferas: material, de factibilidad institucional y la esfera formal de legitimidad. La sociedad está conformada por varios campos (económico, el jurídico, administrativo, el político, etc.) los cuales se entrecruzan subsumiéndose. Cuando el campo político subsume al campo de lo ético, este último se transforma en un principio implícito normativo de lo político, Desde esta mirada, se evidencia la equívoca y falsa tensión entre ética y política en el pensamiento político moderno.
7. Este es el camino que deberá iniciar la ciencia política de la liberación: i) Deconstruir el discurso hegemónico de la modernidad/colonialidad. ii) Criticar los fundamentos de su pensamiento político desde una historia no eurocéntrica. iii) Analizar lo conveniente y lo no conveniente para su aplicación en Latinoamérica. iv) Este plan desplazará tanto el pensamiento político moderno como su aplicación en las diversas áreas que componen la ciencia política hegemónica (relaciones exteriores, gestión pública, análisis político, política comparada, etc.), a cambio del estudio del pensamiento político latinoamericano y el de los movimiento populares del presente, sustentado en nuestra propia



experiencia histórica y de las necesidades que llevaron y llevan a nuestros pueblos a elaborar proyectos políticos alternativos a los hegemónicos. v) Lo más complejo será edificar una arquitectónica que reemplace todo el edificio que ha construido la ciencia política hegemónica. Esta nueva construcción deberá plantear un esquema general de transformación, tanto de la manera de pensar como de ejercer la política, de su naturaleza y finalidad, así como de la creación de una hegemonía popular y democrática, de sus instituciones y la factibilidad estratégica de las mismas. Será una voz de los saberes desde el *Otro* latinoamericano.

### Notas

<sup>1</sup>La mentalidad es una especie de ideología descompasada, pues a pesar de que la sociedad ha cambiado, las ideas sobre ella son interpretadas, inconscientemente, como si esa variación no se hubiera producido. Para profundizar en el tema, ver: Vovelle, M. (1993). Ideologías y mentalidades. Una clarificación necesaria. En: Francisco Quiroz (compilador). Introducción a la historia. Lima: UNMSM.

<sup>2</sup>De manera preliminar sostenemos esto, en el transcurso del trabajo ahondaremos en su contenido.

<sup>3</sup>El paréntesis y su contenido es nuestro.

<sup>4</sup>La ilustración es considerada como la máxima manifestación intelectual de la modernidad, es por eso que la utilizamos para su definición porque nos permite entenderla desde la visión clásica.

<sup>5</sup>La Europa Oriental y Nórdica nunca tuvieron ni medio evo ni modernidad como la que se desarrolló en la parte de la C-L-G.

<sup>6</sup>La totalidad es lo que se pretende como único y universal. La exterioridad es lo extraño y marginal que no es incluida por esa totalidad. Para un mayor entendimiento, ver: Dussel, E. (2011). Filosofía de la Liberación. México D.F.: FCE.

<sup>7</sup>La univocidad tiene que ver con una única voz, con una única forma de ver y sentir; por lo tanto, los discursos unívocos son hegemónicos y totalitarios: la modernidad, el liberalismo, el marxismo, el neoliberalismo, la globalización, etc.

<sup>8</sup>Las determinaciones son las propiedades esenciales o elementos constitutivos que correlacionan para que un fenómeno tenga existencia. Las determinaciones son distintas a la determinación y a la causalidad.

<sup>9</sup>Lo analógico es lo semejante, por eso se distingue. Lo opuesto es lo extraño, por eso se diferencia.



<sup>10</sup>“Según estos cuatro principios (se refiere al despliegue del espíritu como: revelación inmediata, saber del espíritu sustancial, abandono de sí mismo y mutación de esa antítesis del Espíritu) \*, los dominios de la historia universal son: 1°, el oriental; 2°, el griego; 3°, el romano; 4°, el germánico” (Hegel, 1968, p. 283). \*El paréntesis y su contenido es nuestro.

<sup>11</sup>Ya Aristóteles decía que el asiático (refiriéndose particularmente al chino) poseía la inteligencia del griego, pero no su fortaleza física, y que el africano tenía la fuerza del griego, pero no su inteligencia; por lo tanto, no eran hombres, el único hombre era el griego.

<sup>12</sup>Los centros mundiales de aquel tiempo eran China, India y los árabes. Los dos primeros eran productores de mercancías y conocimiento. El último era, eminentemente, comercializador y difusor de productos y saberes.

<sup>13</sup>Esto también es relativo, porque si bien son sus propias determinaciones las que le darán identidad a la Europa de la Cristianidad-Latino-Germánica, estas provienen de una amalgama cultural que habría que ubicar en la propia historia de las migraciones del mundo; en este caso particular, de la parte de Europa mencionada.

<sup>14</sup>Pero, además, la modernidad puede subdividirse en: 1) Modernidad temprana, que se halla comprendida entre la conquista de América y otras zonas del mundo hasta la revolución industrial. 2) Modernidad madura, que va desde la revolución industrial hasta la etapa del imperialismo y las guerras mundiales. Y 3) la modernidad tardía, que abarca desde la etapa de la posguerra hasta el mundo globalizado (Dussel, 2007a; 2007b).

<sup>15</sup>Podemos comprender al mito como una proyección de la conciencia que busca fundamentos para el pensamiento y la acción. Es el sustrato no irracional, sino una perspectiva racional alternativa a la dominante. Es un relato racional transmitido mediante símbolos. Es intuitivo, pero no necesariamente opuesto al pensamiento racional ni a la ciencia, ni necesariamente primitivo. No hay oposición entre mito y modernidad, mito y ciencia. El mito puede ser apropiado por unos grupos sociales y manejado para dominar a otros. (Gadamer, 1997; Béjar, 2012; Ricoeur, 2017).

<sup>16</sup>Dentro de la modernidad existen mitos como el del progreso, de la civilización superior, de la razón única, del desarrollo, de las razas, de la raza superior, de la cultura superior, de la separación entre materia y espíritu, de la causalidad, etc. En ese sentido fue que se dirigió del primer debate modernidad-anti modernidad que sostuvieron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de la Casas. Ver: De las Casas, B. (1965). Tratados. Parte I. Ciudad de México: FCE.

<sup>17</sup>En ese sentido fue que se dirigió del primer debate modernidad-anti modernidad que



sostuvieron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de la Casas. Ver: De las Casas, B. (1965). *Tratados*. Parte I. Ciudad de México: FCE.

<sup>18</sup>El Otro, es el que no soy Yo, pero que a la vez no reconozco como a mi prójimo, como a mi semejante. El Otro es la exterioridad, el Yo es la totalidad. Para una mejor comprensión, ver: Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México D.F.: FCE. Castro-Gómez, S. (2003). *Ciencias Sociales: Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la "invención del otro"*. En Lander, E. (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO. Y Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme.

<sup>19</sup>Como Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Boaventura De Sousa y Aníbal Quijano, por citar solo algunos.

<sup>20</sup>La concepción de lo científico ha variado en el tiempo europeo. En la Antigüedad, Platón sostenía que era la episteme (ciencia) y no la doxa (opinión) la verdadera forma de conocer el mundo de las ideas. En la Edad Media, el término scientia era útil para designar a todo tipo de conocimiento humano, pues su definición era simplemente el de sabiduría que se encontraba subordinado a la teología, suprema forma de aproximarse al conocimiento de Dios. Con la modernidad el sentido cambia, entendiéndose básicamente como observación, experimentación y predicción. La distinción principal es que, esta última, se ha hecho hegemónica a nivel casi planetario. Para una crítica sobre la ciencia moderna, ver: Lander, E. (2003). *Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos*. En Edgardo Lander (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO. Y De Sousa, B. (2009). *Una Epistemología del Sur*. México D.F.: CLACSO/ Siglo XXI Editores.

<sup>21</sup>Ya Max Weber se aproximó a esta definición de la política cuando afirmó que: "Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad" (Weber, 2014, p. 183); en cambio "Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas [...] Todas las cualidades inimaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de dominación tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido" (Weber, 2014, p. 184). El poder es una probabilidad. La dominación es un hecho concreto. Por eso, y



otros argumentos que no esgrimimos aquí, sostenemos que la política de la modernidad es dominación y no poder.

<sup>22</sup>Como acción estratégica, como teleología instrumental medio-fin, como competencia amigo-enemigo, como hegemonía, como consenso discursivo, como espacio de negociación de acuerdos para resolver conflictos, como superestructura de lo económico, como completamente independiente de lo económico, como referencia exclusiva al Estado, como lucha por la disolución del Estado, como comunitarismo del republicanismo conservador y como afirmación o negación absoluta de principios normativos. Para una mayor explicación, ver: Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Tomo II. Madrid: Trotta. También ver: Abellán, J. (2012). *Política. Conceptos Políticos Fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.

<sup>23</sup>La política de la liberación es la propuesta filosófico política creada y difundida desde fines de los años sesenta del siglo pasado, que tiene como su máxima figura al argentino-mexicano Enrique Dussel.

<sup>24</sup>El significado de corrupción de lo político, se debe entender en el sentido aristotélico del concepto; es decir, como degradación o desnaturalización de algo que fue creado o diseñado para un fin específico con medios legitimados, pero que ha perdido ese estado originario.

<sup>25</sup>Fetichización, es el proceso por el cual algo que es de un modo se presenta bajo su forma externa como algo que no es. Es un ídolo o dios falso. El fetiche se crea para engañar. El fetichismo encubre la razón de ser de algo.

<sup>26</sup>Para profundizar en el conocimiento sobre la potencia y la potesta, ver: Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Volumen II. Madrid: Trotta. También, Enrique Dussel (2006). *20 Tesis de Política*. México D.F.: Siglo XXI Editores/CREFAL.

<sup>27</sup>Mandar mandando y mandar obedeciendo son momentos diferentes de las dos concepciones de la política que presentamos. Mandar mandando significa que el poder otorgado o institucionalizado, la potesta, se ha fetichizado, por lo tanto, es dominación del representante sobre el representado. En cambio, mandar obedeciendo, se refiere a cuando el representante reconoce que debe su mandato a la potencia y no se aparta de ella. Son dos modelos de representación opuesto. Para profundizar, ver: Enrique Dussel (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Volumen II. Madrid: Trotta. También, Enrique Dussel (2006). *20 Tesis de Política*. México D.F.: Siglo XXI Editores/CREFAL.

<sup>28</sup>Los principios implícitos normativos de lo político son los principios del campo éticos subsumidos o llevados al campo de lo político. Con ello, se transforman en principios normativos, ya no del comportamiento ético, sino del político. Para conocer con mayor





profundidad el tema de los principios implícitos normativos en la política, ver: Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid: Trotta. Y principalmente: Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta.

<sup>29</sup>La moral es del sistema, o sea conservadora. En cambio, la ética es del cambio, de la transformación. En el mundo renacentista, la moral cristiana era del sistema; mientras que la, ahora mural burguesa, era la ética de lo nuevo. Ver: Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta. La moral es del sistema, o sea conservadora. En cambio, la ética es del cambio, de la transformación. En el mundo renacentista, la moral cristiana era del sistema; mientras que la, ahora mural burguesa, era la ética de lo nuevo. Ver: Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta.

### Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (2012). *Política. Conceptos Políticos Fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Béjar, H. (2012). *Mito y Utopía. Relato Alternativo del Origen Republicano del Perú*. Lima: ACHEBE Ediciones.
- Braudel, F. (1993). La Larga Duración. En Francisco Quiroz. *Introducción a la Historia*. Lima: UNMSM.
- Castro-Gómez, S. (2003). Ciencias Sociales: Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la “invención del otro”. En Edgardo Lander (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- De las Casas, B. (1965). *Tratados*. Tomo I. Ciudad de México: FCE.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur: la Reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. México D.F.: CLACSO/ Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. Dialéctica de la Modernidad. Origen, Desarrollo y Ocaso. Clase 2. Publicado el 19 de agosto de 2016. Visto el 25 de enero de 2017. <https://bit.ly/31WBIOz>
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México D.F.: FCE.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2008). *1492, el Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. La Paz: Biblioteca Indígena.



- Dussel, E. (2007a). *Materiales para una Política de la Liberación*. México D.F.: UANL / Ediciones Plaza Valdés.
- Dussel, E. (2007b). *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel E. (2006). *20 Tesis de Política*. México D.F.: Siglo XXI Editores/CREFAL.
- Dussel, E. (2003). Europa, Modernidad y Eurocentrismo. En Edgardo Lander (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Gadamer, H.G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, G.F. (1968). *Filosofía del Derecho*. Quinta edición. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Lander, E. (2003). Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos. En Edgardo Lander (Compilador): *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Segunda edición. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maquiavelo, N. (2011). *El Príncipe* (edición bilingüe). Madrid: Tecnos.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En Aníbal Quijano (Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco): *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Antología Esencial. Buenos Aires: CLACSO.
- Ricoeur, P. (2017). *Hermenéutica. Escritos y conferencias 2*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vovelle, M. Ideologías y Mentalidades. Una Clarificación necesaria (1993). En Francisco Quiroz. *Introducción a la Historia*. Lima: UNMSM.
- Weber, M. (1985). Introducción. En *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Buenos Aires: Hyspamerica.
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. Tercera Edición. México D.F.: FCE.
- Wolin, S. (2012). *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental*. México D.F.: FCE.



## Los estadios de la vida desde el contexto latinoamericano

Diego David Quijano López

### Resumen

A través de la presente reflexión se pretende exponer la idea de un existencialismo latinoamericano, por medio de un acercamiento al pensamiento de Kierkegaard, donde a través de la lectura de sus diferentes obras se encuentran posturas que tienen una estrecha relación con una filosofía de la liberación, esto expuesto por medio de lo que se ha denominado como fases existenciales las cuales vive el hombre: estético, ético y religioso, este último al que replantearé alejado de la concepción propia de una creencia en específico e interpretado desde el concepto de espiritualidad con sentido metafísico. Serán estos tres conceptos esenciales los que se expondrán a lo largo de la ponencia relacionados en un contexto latinoamericano, que se desarrollarán entorno al siguiente cuestionamiento: ¿Cómo interpretar y valorar una vida tridimensional en la sociedad latinoamericana? En el aspecto estético se expondrán algunas situaciones de desigualdad en la cotidianidad que viven los pueblos latinoamericanos, que se dan a partir de un desconocimiento del quienes somos y de la riqueza de nuestros pueblos, donde luego durante la fase ética se planteará los dilemas que han supuesto para los pueblos latinoamericanos éticas de carácter deontológico y teleológico, para concluir con la importancia de lo que conlleva un estadio religioso o espiritual que se ha intentado destruir a partir de proyectos modernistas.

### Palabras Clave

Esteta, ethos, espiritualidad, humanismo, educación.

Podemos afirmar que las sociedades latinoamericanas están viviendo la definición más acertada de lo que se hace referencia como “desesperación pasada”, dado que el resultado de la acumulación en la ignorancia histórica y cultural de nuestros pueblos, ha llevado a que en nuestra actualidad, la sociedad entre en un estado de desesperación por aniquilar el yo colectivo, deseando ser el otro determinado por una modernidad basada en un colonialismo y mestizaje sociocultural y económico de pueblos como el latinoamericano “[...] acumulando incesantemente en la actualidad desesperación pasada, desespera de no poder devorarse ni de deshacerse de ser yo, ni de aniquilarse” (Kierkegaard, 2004, p.30).



Es entendido que el pensamiento de Kierkegaard a pasados por innumerables debates en el que se discute si sus aportes son de carácter filosófico o teológico, ha existido un marginalismo a nivel académico basados en este controvertir, durante el desarrollo de este ejercicio filosófico se resaltara la importancia y la similitud en su esencia que tiene con la filosofía de la liberación, intimando con la realidad e imaginarios que existen en las sociedades latinoamericanas, dando una interpretación desde el pensamiento existencialista como lo fue el de este filósofo en relación al deber ser y superación de ideales preconcebidos que históricamente nos ligan al eurocentrismo y pérdida de identidad, lo que nos conlleva a plantearnos el siguiente cuestionamiento ¿Cómo interpretar y valorar una vida tridimensional en la sociedad latinoamericana?

Kierkegaard, filósofo nacido en 1813 marca el inicio de una corriente filosófica muy importante, el existencialismo, que en su esencia trata temas de antropología filosófica. Conviene subrayar lo lamentable que es a nuestro tiempo que este autor, por sus convicciones religiosas, no ha sido interpretado de una manera funcional a los problemas sociales y existenciales que viven los países europeos, y mucho menos a los pueblos latinoamericanos.

Se debe mencionar que durante el desarrollo de su concepción filosófica uno de los planteamientos principales que daría este pensador a través de sus obras: o lo uno o lo otro un fragmento de vida I, o lo uno o lo otro un fragmento de vida II, que seguiría desarrollando en otras obras como tratado de la desesperación, serían las tres fases existenciales que vive el hombre: estético, ético y religioso, este último al que replantearé alejado de la concepción propia de una creencia en específico e interpretado desde el concepto de espiritualidad con sentido metafísico.

Antes de examinar cada uno de estos estadios, cabe analizar el pensamiento que plantea Kierkegaard (2006), el autor definiría estas fases existenciales de la siguiente manera “El primer estadio deseaba de manera ideal, lo Uno; el segundo, deseaba lo particular bajo la determinación de lo múltiple; el tercer estadio la unidad de estos” (p.105). Estas fases existenciales dilucidan aquellos aciertos que llamaré parciales y desaciertos definitivos que históricamente ha cometido el ser humano. En lo cual analizaremos lo siguiente:



### El estadio esteta

En particular esta fase existencial a la que hace referencia Kierkegaard claramente tiene una gran diferencia desde el contexto europeo a nuestros pueblos, mientras que para el hombre europeo llevar una vida esteta conlleva tener comportamientos completamente guiados por sus sentidos, el placer, las pasiones, manteniendo todo el tiempo su nivel de vida exento de dolor y compromiso con su realidad trascendental “[...] sin embargo, cautiva y embelesa con su dulzura, y cuya tristeza y pesadumbre impregna el primer estadio. Pero su dolor no consiste en una escasez sino en un exceso” (Kierkegaard, 2006, p.98).

Se debe afirmar que el tiempo y el desgaste totalmente materialista hace su trabajo, llevando al hombre al estado de angustia, lo que para el pensador era aquella alarma interior del camino que recorre hacia la angustia, que finalmente dada la realidad de este hombre “desarrollado primermundista” muestra que la temporalidad y finitud de su vida vacía lo lleva a la muerte. Pero a diferencia de este hombre europeo, Latinoamérica vive en el coletazo del huracán esteta medieval, formado en nuestro propio vaso de agua, vaso o contexto diseñado y elaborado por preconcepciones e ignorancia de nuestro origen e historia, así lo diría Gorman (como se citó en Dussel, 2008) donde afirma “[...] no es un “descubrimiento” de lo nuevo, sino, simplemente, el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a “inventar” su propia “imagen y semejanza”” (p.35)., ante tales argumentos vale la pena cuestionar ¿Cuál es la realidad esteta latinoamericana? ¿Qué camino recorren nuestros pueblos en su temporalidad y finitud?

En consecuencia, existe una perpleja y dolorosa realidad en los países latinoamericanos, y es la muerte por hambre en su niñez y población menos favorecida, es de extrañar como para nuestros pueblos su riqueza y desarrollo económico a nivel histórico, originado antes de la invasión y colonia de nuestros pueblos, ha sido el sector agrícola. La Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL, adscrita a Naciones Unidas hace mención en uno de sus artículos “La desnutrición crónica es un problema en la mayoría de los países (67%) y un 10% de su población la sufre. Así, en la región habría más de 7 millones de niños y niñas con desnutrición crónica” (Cepal, 2018).



Para ilustrar mejor solamente en mi país, al 22 de julio del presente año el Instituto Nacional de Salud registro al menos 149 casos de muertes probables por desnutrición en menores de 5 años, y se tiene registro de 8.013 casos de desnutrición aguda en la misma población (Caracol Radio, 2018). Esto sin nombrar los innumerables casos de muertes por desnutrición en niños y adultos en las comunidades indígenas del departamento de la Guajira en años pasados.

Indiscutiblemente todas estas muertes ocurren frente a la vista de todos, vivimos en una sociedad totalmente indolente, preocupada por el yo desproporcional, inconscientemente al valor que este posee frente al otro “Tal es la fórmula de la acumulación de la desesperación, el crecimiento de fiebre en esa enfermedad del yo” (Kierkegaard, 2004, p.29)

En contraste con esta realidad, a pesar de que el potencial económico y social de Latinoamérica se encuentra en su campo, en su agro, el imaginario social consciente o inconscientemente en una gran parte de los habitantes de las ciudades de nuestra región, es hablar del campesinado como un sinónimo de ignorancia, falta de cultura y modernidad, ya que aparentemente el “hombre desarrollado” encuentra en el campesino una expresión moderna y adaptada de los indígenas conquistados. Y es esto lo que resulta curioso que mientras el hombre europeo busca proteger el medio ambiente en su continente, porque encuentra un valor importantísimo que ningún poder adquisitivo puede lograr a través de los recursos naturales, que se vuelve en un pilar fundamental en una sociedad, a toda costa en su continente busca protegerlo y reunir esfuerzos para que el campesino no solo entienda, sino que en sí mismo ya valora y se apropia de la labor que hace, de la importancia que tiene su ocupación a nivel social. Sin embargo, es de ironía que mientras nuestra riqueza la tratamos como basura, para otros nuestra basura se vuelve un botín. Botín que se convierte en una repetición de nuestra historia, no tener el conocimiento de lo que somos, de reconocer e identificar cual es realmente nuestra riqueza económica, para nosotros y nuestras generaciones.

*Desesperando de algo, en el fondo desesperaba de sí mismo y, ahora, pretende librarse de su yo. Así sucede cuando el ambicioso que dice: “Ser César o nada”, no llega a ser César y desespera. Pero esto tiene otro sentido; por no haber llegado a ser César, ya no soporta ser él mismo. Por consiguiente, en el fondo no desespera por no haber llegado a ser César, sino de ese yo que no ha logrado llegar a serlo (Kierkegaard, 2004, p.29).*



Acorde con esto, es el no llegar a ser César, ni tampoco soportar el yo – lo que somos – que permite que a nuestra región lleguen transnacionales a tener prácticas que en sus continentes y países “desarrollados” no les permiten hacer, esto se efectúa porque en nuestra sociedad el campo es considerado subdesarrollo, y a pesar de que las comunidades afectadas quieran a gritos hacerse escuchar, se convierten en murmullos a los oídos indolentes de nuestra sociedad.

Ahora se puede decir que, basados en el reconocimiento de nuestra identidad, lo que nuestra sociedad debería empezar a reflexionar es ¿Cuántas muertes de nuestras nuevas generaciones hubiéramos podido evitar? ¿Cuántas familias podrían tener una calidad de vida que se pueda llamar humana en nuestra región?

### **El estadio de la ethos**

Llegados a este punto, en el que, ante la banalidad y temporalidad de la vida, de un hombre muerto en vida sin el sentido de su propia existencia, donde surge la necesidad de otra fase en su vida, etapa existencial en la cual el hombre se vuelve consciente como primera medida de lo vacía que se encuentra esta, de la posición tan importante que ocupa frente a la sociedad y del compromiso que adquiere frente a esta para construirla, Kierkegaard (2006) afirmaría:

*Puedo, ciertamente, representarme la peculiaridad de este estadio tanto como la de cada estadio, pero incluso esto puedo hacerlo sólo en el momento en que ha dejado de existir. Claro que, por más que pueda describir cabalmente lo que tiene de peculiar y explicar sus razones, siempre queda algo que no puedo pronunciar y que, sin embargo, quiere hacerse oír (p.102).*

No obstante nos encontramos en un dilema que solo desde la filosofía podremos resolver, frente a la situación ética concreta de nuestros pueblos, existe el siguiente panorama: nuestros dirigentes, políticos, líderes, Estado y el sistema tienen un tipo de ética teleológica al mejor estilo de Frankenstein así como el recrea la monstruosidad según sus deseos, el hombre deforma la ethos por medio de su praxis moral, en la que se convirtió en un medio para que su máxima concretada en poder y sentido monetario alimente su avaricia sin fin, mientras que por otro lado existe un imaginario social en la gente del común, en el que la felicidad como diría Aristóteles (2004) “Y entiéndese, que habemos de tratar de la virtud humana, pues inquirimos el sumo bien humano y la felicidad humana. Y llamamos virtud humana, no a la del cuerpo, sino a la del alma, y la felicidad decimos que es ejercicio del alma” (p.70). es decir, aquella máxima que busca



el hombre, solo que a diferencia del filósofo, nuestra sociedad encuentra en tal motivo una razón para que su praxis moral no tenga presente en ningún momento al otro, sino que pasar por encima de los demás es justificable siempre y cuando esto cumpla con mi satisfacción, esto da como resultado que el trabajo en comunidad en busca de beneficios individuales y en común sea inexistente en sociedades latinoamericanas, ya que el intentar comprender contextos específicos en situaciones complejas es una pérdida de tiempo para el desarrollo del yo egoísta.

En tanto existe una sociedad que en una mayoría o minoría aplica una ética de tipo deontológica contradictoria, donde actúa moralmente por deber, motivado ya sea por su religión o por el mismo estado que por sus intereses se deslegitima, lo que conlleva a que nuestra sociedad entre en una lucha de opuestos entre lo que es moralmente correcto e incorrecto, en la medida que el valor deontológico y de universalidad del cual hacía mención Kant en el imperativo categórico se pierde, dado que mientras yo pienso en el otro pero el otro no piensa en el yo, las consecuencias para el yo se vuelven en circunstancias muy complejas a nivel social con repercusiones económicas para las familias dentro de las comunidades, lo que hace que se convierta en lo que Hobbes llamaría en un todos contra todos, porque el yo deja de pensar en el otro por intentar superar su propia condición de pobreza y poder lograr sus aspiraciones, esto nos hace plantear ¿Cuáles son los retos y cambios que desde la filosofía debemos empezar a aplicar en la praxis de nuestros pueblos?

Porque por un lado en la realidad social encontramos que una ética deontológica involuntariamente nos hace olvidar del yo, y una ética teleológica nos hace olvidar del nosotros. Ante esto debe surgir la posibilidad de formar y practicar una ética con base de lo que somos, muy acertadamente Sócrates reflexionaría sobre el conocerse a sí mismo, o pensamientos cristianos como el “ama a tu prójimo como a ti mismo”. El amor, podemos afirmarla como la expresión más pura del humanismo, al entender esta palabra desde el sentido etimológico se hace referencia al sentimiento expresado en una relación madre-hijo, pero cabe destacar que la idea de una ética basada en el amor, debe ser desarrollada en un concepto abandonado de pasiones y entendido desde su sentido etimológico. Pero para comprender la praxis de esta en nuestra sociedad es necesario dar la importancia que merece la juventud y nuevas generaciones, las cuales están creciendo en ambientes tóxicos, familias desintegradas de las cuales han vivido históricamente el abandono y maltrato de sus progenitores que se vuelve repetitivo, en el que la idea de amarse a sí mismo (amor ligado al conocimiento del ser) se vuelve





impensable, a lo que se suma una industria cultural en el que el amor, sexo y pasiones se encuentran estrechamente ligados, convirtiéndose el concepto de amor desfigurado en una herramienta de marketing, de la cual se encuentra motivada por lo que Kierkegaard (2007) afirmaría “[...] el dinero ha pasado a ser propiamente el medio contradictorio en el que el amor se mueve, [...]” (p.26). Es aquí donde se debe comprender que como comunidades se debe dar el cuidado para mantener la unidad de las familias, en ambientes sanos en el que la enseñanza de valores para vivir con el otro sea fundamental en el núcleo familiar. Es el amor basado en el conocimiento de nuestra propia cultura y orígenes, en el que exista una ética pensada en el yo y en el otro como fines en sí mismos, y el amor como un medio que en su praxis se convierte en un fin que da como resultado valores como la solidaridad desarrollado en las comunidades.

Encontrando una posible respuesta a estos retos que enfrentamos en la ética actual ¿No es la misma que vivimos en un marco macro en la relación de dominación que históricamente ha vivido Latinoamérica? Lamentablemente la memoria colectiva de los pueblos latinoamericanos es muy corta reduciéndose a la invasión y conquista europea, lo que recordamos de nuestra historia es que los problemas que han surgido y las dificultades que se han presentado siempre se han solucionado mediante los conflictos y actos de guerra, la dominación y el esclavismo se encuentran constantemente presentes en la mente de la población, en su forma de vida, y se ha heredado un mismo patrón para resolver situaciones adversas en la sociedad, la capacidad de dialogo y de llegar a acuerdos es precario, ya que siempre los intereses individuales se quieren dar a prevalecer sobre el otro.

Ahora bien, debemos preguntarnos ¿Cuál es la manera y rol en el que la educación debe participar en los cambios trascendentales que debemos hallar como sociedad? Estas preguntas marcan un hito de carácter histórico, que nos pueden llegar a mostrar cambios realmente significativos en el individuo latino. Y este es el punto fundamental que debe marcar un cambio en la praxis de la sociedad, y es el entender las limitaciones que se está enmarcando el filósofo en su que hacer en la sociedad a partir de la formación de las nuevas generaciones, desde la secundaria el docente solo imparte historia de filosofía, y no se preocupa por hacer entender que la filosofía no es simplemente historias y teorías, sino que su sentido real es la formación y creación de un pensamiento crítico, por lo contrario el docente no se preocupa por entender y conocer la realidad, situaciones y problemáticas que viven sus estudiantes, para lograr reinterpretar como el pensamiento de aquellos filósofos pueden impactar y realmente



generar cambios en el día a día de los estudiantes. Y por otro lado en las facultades de filosofía la mayoría de los proyectos investigativos se están reduciendo a un componente teórico, que no tienen un impacto social importante o significativo, es esto una base clave para que la perspectiva que se tiene sobre la filosofía cambie, los proyectos de investigación deben estar involucrados directamente con las comunidades no solo para conocer un problema con sus causales y consecuencias que ya vive la comunidad en carne propia, sino generar soluciones que cambien la calidad de vida y genere un cambio de perspectivas y pensamiento en la población.

### **El estadio religioso**

Sería este el cual Kierkegaard resaltaría en el hombre como el estadio más importante de la existencia humana, que desde su perspectiva se encuentra dirigida hacia el reconocimiento de Dios como parte esencial del hombre. Ha sido este el punto del cual no ha permitido que el autor tenga tanta trascendencia en nuestras sociedades, ya que de alguna manera se aleja del sentido puramente filosófico y “humanístico”, esto se sustentaría en citas como “La desesperación del fatalista consiste en haber perdido su yo, habiendo perdido a Dios; carecer de Dios es carecer de yo” (Kierkegaard, 2004, p.58).

Pero cabe analizar el hilo conductor que llevo al autor a dar tal afirmación, dada la influencia e interlocutor, el joven Hegel que usa Kierkegaard, argumenta que el yo debe ser la síntesis de un devenir entre la finitud y la infinitud, las que a su vez serán categorizadas: la finitud a la necesidad y la infinitud a lo posible, y a esta última de la cual Kierkegaard (2004) afirmaría “El criterio es el siguiente: todo le es posible a Dios” (p.55) y “Así, pues, la salvación es el supremo imposible humano; ¡pero a Dios todo le es posible!” (p.56). Es partiendo desde aquí que debe reinterpretarse tales afirmaciones a nivel filosófico, la categorización de lo posible como a Dios de forma abstracta e inclusive de una forma mucho más subjetiva haciendo referencia a lo espiritual en su sentido de infinitud.

Con respecto a lo anteriormente mencionado, dando una interpretación mucho más amplia en cuanto a lo que Kierkegaard llamaría el estadio religioso, vale la pena referirnos a los sucesos históricos de lo que concierne a lo espiritual, durante la edad media el centro atención de lo que la sociedad europea en su momento afirmaba era Dios, lo que hizo que existiera un retraso tecnológico y científico en cierta medida por la confrontación a la que el hombre temía entre fe y razón, para la edad moderna y aun



contemporánea el consagramiento de estudio del hombre se daría para si mismo, pero aquel “ego europeo”, para mi pensar llego a su máxima expresión al entrar en contradicción con el propio valor que solía proclamar, el humanismo, donde algunos autores adherían a el “negar la existencia de Dios”.

En contraste con aquellos pensadores, no refiriéndonos a Dios como concepto religioso como se ha debatido en el imaginario social de nuestro hemisferio, sino centrándonos desde una perspectiva filosófica apelando a conceptos de carácter metafísico, lo que el “ego” provoco en cada uno de estos pensadores fue negar la existencia de la espiritualidad que esta inherente al ser humano, repito sin evocar a ninguna religión o creencia, eliminando una de las características de la esencia del humanismo, no la esencia en sí misma como se hacía referencia en la edad medieval, pero si una de sus características, que es igual de importante a todo lo que equivale el hombre “[...] es una carencia de primitivismo o consiste en que uno se ha despojado, en que uno se ha castrado en lo espiritual” (Kierkegaard, 2004, p.50)., esto conlleva a que olvidáramos nuestra historia, la historia del origen de la ethos desde la antigüedad, donde las primeras normas éticas y morales no se dan como concepto abstracto estudiado por la filosofía, sino que las praxis de las antiguas civilizaciones, el actuar correctamente se daba por deseo y designio que establecían sus divinidades a forma de normas. Al olvidar el origen de la ética, desencadeno que de forma inconsciente parte del menosprecio que existe de la sociedad hacia la ethos, se da de forma proporcional al desconocimiento de la espiritualidad que debe construir cada hombre.

Desde lo ya expuesto se puede afirmar que los pueblos latinoamericanos deben iniciar a transformar su realidad desde la comprensión de lo tridimensional que es la vida, en lo que respecta a la vida esteta, se debe reconocer el campo como parte esencial de cambios sociales significativos, el agro no corresponde solo a una cuestión de lo rural, sino que afecta y hace parte de lo que mueve la economía incluyendo la del ciudadano, partiendo desde este reconocimiento a la riqueza en cuanto al aspecto económico que poseemos, podemos empezar a plantear el valor que se le da al medio ambiente, no como un recurso o herramienta, sino como la esencia que permite la existencia propia de la vida humana.

Este proceso transformador debe iniciar a partir del cambio profundo que debe existir en la ética, en el que el yo y el nosotros se convierten en fines mediados por la concepción de amor, que a la ves es trasmitido como un fin en sí mismo, del cual debe



ser entendido a partir del autoconocimiento y la construcción de lo que soy yo y de lo que somos como sociedad, el cual debe ser difundido desde el alma de la sociedad, la familia. Debe resaltarse la deconstrucción y desarticulación de la imposición eurocéntrica que se ha hecho sobre la historia, ética y espiritualidad, que fue desarrollándose en un moldeamiento a partir de la semejanza del otro.

Se deberá comprender y reinterpretar el valor espiritual que lleva el hombre, como una necesidad propia de construirse a partir de un estadio más, que a pesar de la deshumanización que se ha efectuado desde los proyectos modernistas, que han tenido como fines la desvalorización como imaginario social sobre la ética, debe entenderse lo espiritual como la construcción subjetiva del hombre, que puede ser evidenciada de forma clara y real en sus costumbres y prácticas.

### Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (2003). *Ética a Nicómaco*. Santa Fe: El Cid Editor S.A. Obtenido de <https://bibliotecavirtual.unad.edu.co:2538/lib/unadsp/reader.action?docID=3157341>
- CARACOL RADIO. (22 de Julio de 2018). Muertes por desnutrición en menores no se han frenado en Colombia. Recuperado de: <https://bit.ly/3i2g29m>
- CEPAL. (02 de Abril de 2018). Malnutrición en niños y niñas en América Latina y el Caribe. Recuperado de: <https://bit.ly/2QVSDKU>
- Dussel, E. (2008). *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Kierkegaard, S. A. (2004). *Søren Kierkegaard: Tratado de la Desesperación*. (C. Liacho, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Editorial Leviatán.
- Kierkegaard, S. A. (2006). *Escritos de Søren Kierkegaard: Volumen 2/1 O lo uno o lo otro un fragmento de vida I*. (B. Saez Tajafuerce, & Darío González, Trads.) Madrid, España: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. A. (2007). *Escritos de Søren Kierkegaard: Volumen 3 O lo uno o lo otro Un fragmento de Vida II*. (D. González, Trad.) Madrid, España: Editorial Trotta.



## Línea Temática 2

Los imaginarios de la colonialidad y de la  
anticolonialidad



## Imaginario y resistencia en la defensa ecológica de la cuenca del Río

### Usumacinta

Blanca Solares Altamirano

#### Resumen

El presente trabajo incursiona en el imaginario simbólico-religioso de los grupos indígenas asentados en la cuenca del Río Usumacinta, en la frontera entre México y Guatemala, frente a la explotación de los recursos naturales derivados de la actividad humana y el cambio climático. De cara a la explotación de la naturaleza como simple recurso, se intenta aquí un acercamiento a la concepción mítico-religiosa del universo maya como clave de la organización cotidiana del vínculo del hombre con su entorno, entre los grupos indígenas de la región. He venido trabajando en la mitología del México antiguo, en especial sobre el arquetipo de la Diosa, el simbolismo de la Sal y el vínculo entre mito y música. Actualmente, trabajo como Investigadora Invitada en el Proyecto Interdisciplinario México-Francia: "Valorización integral del uso de los sedimentos del Río Usumacinta". Es mi intención en esta ponencia presentar los avances sobre el tema, frente al lanzamiento de proyecto oficiales de desarrollo tales como el Plan Puebla Panamá, su reconversión en el año 2008 como Corredor trans-ístmico de América, y planes para la construcción de presas hidroeléctricas que ponen en riesgo la biodiversidad y el ecosistema de la zona; asimismo los problemas derivados del aumento de la migración. La cuenca del Usumacinta es una zona de riqueza natural y cultural. El imaginario mítico-religioso de los mayas del Usumacinta, expresado a través de su cosmovisión, ha sido hasta ahora poco significativo en las investigaciones científicas y estrategias de desarrollo. Sin embargo, ha constituido un factor fundamental en la apropiación y usos de los recursos del Río, a lo largo de los siglos.

#### Palabras clave

Imaginario mítico, memoria, resistencia, Usumacinta, ecología.

#### Introducción

##### El Usumacinta

El río Usumacinta, frontera entre México y Guatemala, es uno de los ríos más importantes en la geografía planetaria. Zona de violencia, al mismo tiempo que de tradición cultural, en la actualidad, numerosos migrantes de América Central y del Sur



atraviesan la frontera de México, para huir de sus países de origen, con el fin de llegar a Estados Unidos en búsqueda de mejores condiciones de vida.

Este mismo río, situado en la zona tropical, fue uno de los principales medios de comunicación e intercambio de ideas y mercancías a lo largo de la historia precolombina. Muchos de los principales sitios arqueológicos del periodo Clásico (200-900 d.C.) están situados a lo largo de su ribera: Yaxchilán, Bonampak, Piedras Negras, Palenque y Pomoná, entre otros.

En el siglo XVI, cuando los conquistadores llegaron a la desembocadura del Usumacinta en el Golfo, a la llamada Chontalpa, hoy Estado de Tabasco, ésta era una zona surcada por innumerables ríos, pantanos, lagunas, y expuesta a las inundaciones por el desbordamiento de las corrientes fluviales. La región estaba habitada por los chontales, “los fenicios de América” según Eric Thompson, reconocido estudioso de la cultura maya. Siguiendo los trabajos de G. M. Jiménez, se trataba de un grupo que desarrolló una plena conciencia del medio y los hábitats que lo rodeaban, de manera que supo identificar las porciones de terreno más fértiles para el cultivo del maíz, se familiarizó con los fenómenos meteorológicos característicos del área y a través de una explotación racional del medio, se adaptó a la región y permitió la reproducción de las especies (Jiménez, G. M., 1994).

En esa época el comercio era notable. Muy probablemente sus mercaderes y clases dirigentes eran, al menos, bilingües, hablantes de chontal y nahua. La riqueza de los productos intercambiables procedían de la agricultura, alfarería, pesca, caza, así como de “materias primas”, materiales de construcción y barros, que no existían en otras zonas. Se dice que en la zona, había varios centros productores de cerámica anaranjada fina que fue llevada a otras regiones, por ejemplo el Petén, siguiendo la ruta de los ríos (Jiménez, G. M. 1994, p. 64). Fue en el periodo clásico, cuando los chontales lograron la mayor producción de cerámicas grises y anaranjadas generalmente asociadas al uso de ladrillos cocidos. Una de las principales características del sitio arqueológico de Comacalco, por ejemplo, es la utilización de ladrillos grabados e ilustrados con escenas de su vida cotidiana. En Mesoamérica, los habitantes de la Chontalpa no fueron los únicos en utilizarlos. Sin embargo, fue una alternativa importante para la construcción, dada la carencia de piedra en la región.



Como en Jonuta, la llanura aluvial costera también en el actual estado de Tabasco, junto al río Usumacinta, permitió a los antiguos pobladores de la región tener abundantes arcillas de buena calidad y manufacturar figurillas e instrumentos musicales con base en la utilización de moldes; así también, la fabricación, especialmente fina, de diferentes tipos de vasijas, vasos y platos, algunos de dos milímetros de grosor, en pastas anaranjadas.<sup>1</sup>

### **Fundamentación del problema**

La cuenca del Usumacinta es un territorio transfronterizo vulnerable,<sup>2</sup> expuesto en la actualidad a una crítica explotación de sus recursos forestales e hidráulicos, entre los que se cuentan sus propios sedimentos, arenas, gravas, y arcillas; expuesta, igualmente, a los efectos derivados del cambio climático. Es una de las regiones más ricas en biodiversidad del mundo. Sólo la Selva Lacandona alberga más de 4 300 especies de plantas en menos del uno por ciento de la superficie total de México (Medellín, 1966, p. 64). La explotación de sus recursos naturales se ha realizado desde la época prehispánica. No obstante, la depredación caótica y desmedida de su medio se ha venido agravando a partir del siglo XVIII, con la aniquilación de la resistencia lacandona y el dominio en la zona de empresas dedicadas principalmente a la explotación de maderas preciosas.<sup>3</sup> Luego, de manera particularmente grave, su paisaje se ha visto modificado debido a la siembra de maíz a base de roza intensiva del suelo paralela al intento de convertir la rivera en una zona ganadera.

Las políticas de distribución de ejidos de parte del gobierno federal, en el siglo XX, la invasión de la zona de reserva ecológica de Montes Azules en las últimas décadas, la desigual distribución de los apoyos para impulsar empresas como el ecoturismo, entre otros factores, sólo han venido a agravar los conflictos sociales entre sus habitantes. En las últimas décadas, además, el lanzamiento de programas de desarrollo como el Plan Puebla Panamá, la firma del Tratado de Libre Comercio, la explotación de los recursos petroleros del área y la intención de construir hidroeléctricas, agravan todavía más, las amenazas que se ciernen no sólo sobre la conservación ecológica de los recursos de esta zona selvática y su principal arteria, el Usumacinta, sino sobre el empobrecimiento de las poblaciones. Paradójicamente, frente a la riqueza de la “megadiversidad” de sus recursos naturales crece la pobreza y marginación de sus habitantes.





La comprensión de la cosmovisión de los grupos mayas que tradicionalmente han poblado la región, pocas veces ha sido atendida en las investigaciones científicas del Usumacinta. Su conocimiento, sin embargo, brinda la oportunidad de acercarse a las complejas adaptaciones del hombre al ecosistema de la selva tropical, en relación directa con el florecimiento de su cultura, desarrollo, transformaciones y resistencia hasta nuestros días.

### **Metodología**

El estudio del Río Usumacinta en el ámbito de las ciencias humanas ha llamado poco la atención. No así, sobre todo, en el campo de la ecología, desde la cual se han impulsado diversos proyectos de investigación que dan cuenta de las amenazas y peligros que enfrenta la zona. Muchas de estas investigaciones han insistido en la necesidad de acercarse al problema de manera interdisciplinaria. A ello responden los presentes avances de investigación vinculados directamente con el proyecto “Valorización integral del uso de los sedimentos del Río Usumacinta”.

La metodología seguida consiste en reuniones periódicas con científicos de distintas disciplinas (químicos, físicos, biólogos, juristas, arqueólogos, antropólogos y filósofos) en los que cada uno expone, comenta y enriquece los avances de investigación. En lo relativo al trabajo de campo, se han determinado como lugares de trabajo del equipo, los municipios de Tenosique y Jonuta, en el bajo Usumacinta, si bien, en mi caso particular, he realizado trabajo de campo, también, en la llamada selva Lacandona (Lacanjá, Metzabok, Naha y Yaxchilán), localidad situada en el alto Usumacinta, al lado del nacimiento del Río. Los resultados de los avances que presento se apoyan, también, en los abundantes estudios etnográficos sobre la región que dan cuenta de las transformaciones del pensamiento simbólico maya y su persistencia a lo largo de la historia. La metodología aplicada para el desarrollo de la investigación en esta primera fase, parte del hecho de que el testimonio directo de los habitantes de la zona es fundamental para la comprensión de la problemática eco-social e implementación de alternativas viables para la conservación de su biodiversidad e impulso de un desarrollo “durable”. Así, con objeto de tener una idea global de la zona, ha sido necesario situarla culturalmente y a lo largo de su desarrollo histórico.

El Usumacinta ha sido fundamental en el desarrollo de la cultura maya, –una de las pocas civilizaciones del mundo capaces de desarrollar una escritura propia así como un sistema numérico posicional–.<sup>4</sup>



De acuerdo a una de las más importantes estudiosas mayas, Maricela Ayala Falcón (1985), los mayas no son un grupo homogéneo sino un conjunto de etnias con distintas lenguas, de las que se conocen veintiocho, si bien todas a excepción de la huasteca, forman parte de una misma familia lingüística, la llamada “mayense”. Sus habitantes se asentaron en un territorio continuo que va de la Península de Yucatán, Guatemala, Honduras británica y los estados de Tabasco y Chiapas hasta el oeste de Honduras y El Salvador.

El área maya ha sido dividida para su estudio en tres subáreas: sur, central y norte. Cronológicamente, su historia se ha dividido en los siguientes grandes periodos:

Preclásico	2500 a. C. –	150 a. C.
Clásico	150 a. C. –	1000 d. C.
Posclásico	1000 d. C. –	1500 d. C.

De la misma manera, el curso del Río puede ser dividido para su comprensión y estudio en: Alto Usumacinta, Usumacinta Medio y Bajo Usumacinta. La primera fase de los resultados que aquí presentamos, se ubican en la primera división, cerca del Río de La Pasión, en el nacimiento del Río.

### Resultados y discusión

Imaginario y Resistencia. Las siguientes líneas, a través de una apretada síntesis, dan cuenta de la compleja situación sociopolítica y el imaginario simbólico de los habitantes actuales del Usumacinta, específicamente en el área lacandona o zona de reserva de Montes Azules,<sup>6</sup> en Chiapas. Con base en el trabajo de campo realizado a inicios del 2019, y apoyándome en los testimonios recogidos por Susanne Steines y John Mack sobre la región (2005), presento los resultados de esta primera fase de investigación. La elección de los cuatro testimonios elegidos, directamente a través de la palabra de sus habitantes, dibujan un cuadro del vínculo entre imaginario y resistencia en esta zona lacustre. Pues, pese a la permanente explotación y marginación de sus habitantes, la resistencia de la población indígena sigue en pie, alimentada de su memoria simbólica o mítico-religiosa.

### El zapatismo

De acuerdo al testimonio del zapatista Adolfo Ascencio Vázquez, hay gente que quiere destruir la vida y hay gente que quiere sembrarla: “Hay que saber distinguir quién es



quién” (Steines y Mack, 2005, p. 207). En su opinión, la propuesta gubernamental desarrollista del Plan Puebla-Panamá significa la muerte de la cultura de sus antepasados, de aquella que sus abuelos pudieron rescatar “a pesar del poder español”. El Tratado de Libre Comercio con América del Norte coloca a los campesinos de Chiapas asentados en torno al Usumacinta en total desventaja. Por cada mil campesinos en Chiapas hay sólo un tractor. Las técnicas de producción impiden, competir con el mercado norteamericano. Mientras en E. U. se produce cinco toneladas por hectárea, ellos solo alcanzan a producir media tonelada. No se cuenta con ningún subsidio. Asimismo, el precio por kilo de carne de ganado en pie en diciembre de 2002 que era de diez pesos, cayó a seis el kilo. De aquí su pregunta: “¿Qué va a pasar con nosotros? La gente cada día tiene que tumbar más selva, quiera o no”.

En los últimos tres años, la gente de Nueva Veracruz, cerca de Palenque, en Chiapas, sembró 1, 700 hectáreas con árboles para reforestar. Sin embargo, todo lo sembrado ardió entre abril y mayo de 2003, pues los campesinos no tuvieron los medios para apagar el incendio, “ni siquiera una bomba con agua”. En febrero de ese año, su pueblo había gestionado ante el gobierno de Tuxtla un equipo para poder combatir un posible incendio en época de secas, pero no se les concedió. Su comunidad aún trata de averiguar si se trató de un incendio intencional o de la negligencia de algún campesino.

### **Guardianes de la Selva**

Don Jorge Gil Fuentes es presidente de “Guardianes de la Selva”, un grupo de personas en la localidad Pico de Oro, en el extremo este de la selva lacandona, en el margen derecho del río Lacantún, afluente del Usumacinta. Este grupo de resistencia lucha por la preservación de la selva y en su mayor parte está integrado por gente de fuera, para la que ha sido difícil establecer vínculos permanentes y con sentido de comunidad. Ha presentado diversos proyectos al gobierno de Tuxtla pidiendo apoyo para el ecoturismo en Marqués de Comillas (como el del Río Lacantún, en la región lacandona de Montes Azules). Dice: “Queremos una selva viva que nos pueda alimentar. No podemos darnos el lujo de tener sólo una selva bonita. Debemos poder vivir de ella” (Steines y Mack, 2005, p.216).

Don Jorge tiene plantíos de vainilla. Dos de ellos, los trabaja de acuerdo a los lineamientos de la compañía agrícola asentada en la zona, el resto según su criterio, “con mejores resultados”, dice. Teme la compra de los ejidos por compañías internacionales.



El desarrollo ecoturístico ha planteado serios enfrentamientos entre los pobladores de la zona. Dicen que los “lacandones” reciben ayudas (de la compañía Ford) porque vestidos con túnicas blancas resultan exóticos para los turistas. En cambio sus vecinos del otro lado, que no llevan túnicas, no reciben nada. Apenas, hace unos años, recibieron 350 mil pesos para la construcción de una palapa en la Laguna de Pico de Oro como parte del proyecto “Corredor Ecoturístico de la Sierra lacandona”, del Instituto Nacional Indigenista.<sup>7</sup>

### **Un maya tzeltal en el Usumacinta**

“Cuando llegué a Pico de Oro (rivera del Usumacinta, en 1973), dice don José Manuel Gómez, lo que encontré fue una selva espesa y salvaje. Se escuchaba el rugido del jaguar”. La selva era increíblemente hermosa, llena de animales y pájaros. “Con sólo extender la mano ya teníamos carne para cocinar”. Agrega: “todo... era selva. Pude ver los peces del arroyo... mi esposa y yo veníamos en las mañanas, pescábamos, preparábamos los pescados a las brasas y regresábamos en la tarde”. Don José se dedica a la ganadería que implica la quema de la selva. Pese a su visión utilitaria, el recuerdo de la naturaleza pródiga hace que sus ojos se llenen de tristeza y melancolía (Steines y Mack, 2005, p.222).

La destrucción intensiva de la selva comenzó en los años 50, luego del etnocidio de la cultura lacandona dos siglos antes. Sin embargo, aún en nuestros días, la selva está habitada por distintos grupos indígenas, entre los principales, migrantes tzeltales (76.5 %). Los chontales (6.3 %) y los choles (12 %), originarios de la zona, prácticamente están a punto de desaparecer, son fracciones minoritarias.<sup>8</sup>

### **El último curandero de Nahá**

Antonio Chan Kin Martínez, dice ser el único que conserva los rituales antiguos en Nahá (Casa del Agua, municipio de Ocosingo). Asegura: “Conmigo va a morir el conocimiento de las ceremonias. Los jóvenes no se interesan en ellas. ... Pueden vivir como quieran, pero un día verán: a los dioses hay que devolverles lo que nos han dado para vivir. Hay que darles a los dioses de comer y beber... Es bueno que Jesucristo viniera a la tierra, pero de todas maneras debemos regresarles a los dioses lo que nos dieron...”

Pese al auge de la religión presbiterana que se dispersa rápidamente por la zona, el imaginario mítico de don Antonio Chan, propio de la cosmovisión maya, se mantiene vivo, si bien, como él mismo señala, a punto de desaparecer.



En el mundo prehispánico, más allá de sus diferencias locales específicas, la revisión de su literatura, fuentes y testimonios apuntan hacia una idea cosmogónica central: *la creación del universo ha sido designio de los dioses*. El cosmos es el resultado de un movimiento constante de creación – destrucción – renacimiento. A diferencia del Génesis judeo-cristiano, en el que universo tuvo un principio y tendrá un fin, según el pensamiento del México antiguo, todo está regido por una ley cíclica de muerte y renacimiento: la vegetación, los astros o el hombre. El universo ha sido creado por los dioses para ser adorados y alimentados por los hombres.

Los mitos cosmogónicos de los antiguos mayas, con variantes formales, expresan el mismo concepto religioso acerca del origen del cosmos. Así como los dioses se sacrificaron para la creación del universo, el hombre está obligado a honrar a sus creadores. De este acto de cuidado y respeto de la presencia divina encarnada en toda la naturaleza, depende la existencia del universo en su conjunto. La concepción del universo del hombre antiguo se funda así en una relación de reciprocidad con relación a sus creadores.

Para Don Antonio, el mito sigue manteniendo viva una forma de vida en la que sigue confiando como horizonte de sentido. Esta concepción de la vida se recrea al contacto con su entorno. Sin duda el agua es uno de los factores más decisivo en su cosmovisión. Cerca de Naha, en el risco de Metzabak se han descubierto cerca de 108 representaciones gráficas rupestres relacionadas con su cosmogonía, el origen del cosmos, el surgimiento de los primeros hombres y los animales que acompañan la aventura humana y el viaje del alma (el mono, la serpiente, el perro). Se registran, también, motivos en estrecha relación con las divinidades del agua, las cuevas, el rayo, la lluvia, la vegetación y el maíz. Hasta la fecha, siguen realizándose peregrinaciones a través de la Selva para honrar a las divinidades de Palenque. Los habitantes de Metzabok atribuyen las pinturas de sus riscos, a Tsibaná, “El pintor de Casas”. Según cuenta el mito:

*Mensabak (su divinidad suprema), hizo de barro a las personas, también hizo los tamales y el balché (bebida ceremonial alcohólica) ... luego hizo a los animales, hizo a maax (mono), ... y entonces el mono se huyó al monte, rápido se huyó al árbol, ahí se huyó y ya no lo matamos... entonces lo hizo vivir, como hizo vivir a las personas... el mono es su trabajo de Mensabak... lo dejó pintado para señalar que él lo hizo. (Lozada Toledo y Núñez Ocampo, 2014, p.508-509)<sup>9</sup>*



## Discusión

De acuerdo con García-Frapolli, Ramos-Fernández, Galicia y Serrano (2009), entre otros, uno de los problemas actuales que impiden una política de desarrollo social y protección ecológica de la zona, pero que data de mucho tiempo atrás es la descoordinación de políticas públicas y la verticalidad gubernamental en la toma de decisiones. Estos dos problemas han sido una constante que detona los conflictos sociales y la regulación de los recursos naturales, en particular, la exclusión de la participación y valoración de las propuestas y conocimientos tradicionales de los habitantes de la región.

Uno de los aspectos más acuciantes en la toma de decisiones es la manera en la que las autoridades (gubernamentales) perciben la conservación, como si se tratara de la preservación del estado original de la naturaleza intacta, desvinculada de los procesos sociales. El papel de las comunidades locales, además, se limita a los propietarios de la tierra. Su participación ocurre de acuerdo a planes previamente conformados, en los cuales se obtiene su aprobación mediante algún beneficio inmediato, adoctrinamiento, o ganando su confianza, pero sin permitirles ejercer su rol como co-administradores (Durand y Vázquez, 2011).

La solución de la problemática se plantea de manera vertical, a la vez que se desvaloriza el conocimiento y la experiencia de sus habitantes, a los que se margina y trata de imponerles planes que no toman en cuenta sus propias propuestas.

Resta en la mesa de discusiones, a través de una revisión de la memoria simbólica de las relaciones de los indígenas con el medio ambiente, argumentar si su cosmovisión, que fue capaz de conservar la selva a lo largo de siglos, podría aportar elementos válidos para la actualidad.

## Conclusiones o reflexiones finales

La preservación ecológica del Usumacinta y el necesario impulso de un desarrollo “durable” requiere de la revalorización tanto de sus recursos naturales como de la cosmovisión de los habitantes de la región, de las imágenes simbólicas que desde tiempos ancestrales nutren el vínculo entre la naturaleza y el hombre. Esta concepción está resguarda en sus mitos cosmogónicos, libros sagrados, material arqueológico y relatos orales. No es una herencia dada, sino de larga duración, y que se mantiene a través de un proceso de transformación constante.



En la selva Lacandona del alto Usumacinta, los sedimentos no se vinculan a un uso industrial sino a una eventual industria casera relacionada con la artesanía, la alfarería y las “limpias” medicinales para turistas, fabricación de pequeñas vasijas de diseños fantásticos, curas mal pagadas rodeadas de esoterismo, o aplicación de barros para la piel.

Pero la preservación real de la Cuenca del Usumacinta ha derivado en una multiplicidad de complejos factores que hacen difícil su implementación. Algunos de los aspectos que habrá que enfrentar son: una revisión crítica del Plan Puebla-Panamá, directamente relacionado con el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés que reconocen los derechos indígenas y luchan en contra de la privatización de la zona; los asentamientos ilegales en la reserva de Montes Azules; la falta de recursos para la administración financiera de la reserva;<sup>10</sup> la falta de apoyo para impulsar un verdadero plan de desarrollo ecoturístico; la atención médica y escolar en los ejidos; la revisión de programas gubernamentales deficientes que favorecen la actividad ganadera y en consecuencia la quema de la selva.<sup>11</sup> Aunado a lo anterior: prostitución, abandono, alcoholismo, discriminación.<sup>12</sup> En las última fechas, la migración, acompañada de trata de personas y narcotráfico.

Los resultados que aquí se presentan están basados en la selva Lacandona. Es nuestra intención completarlos con el análisis de Jonuta y Tenosique.

La valorización *integral* de los sedimentos del Usumacinta ha requerido de este panorama general y acercamiento preliminar a su paisaje y problemática socio-política. De especial importancia, desde nuestro campo, hace necesaria también la revaloración de su historia cultural e imaginario simbólico o mítico religioso.

El Usumacinta ha jugado un papel central en el desarrollo de la cultura maya y de Mesoamérica en su conjunto. Como medio de transporte, de comunicación y control de las zonas de poder, en la historia precolombina, fue el límite de lo que el hombre podía dominar. Quizá la naturaleza indomable del río haya sido también su mayor protección.

Los sedimentos son un componente natural de los cursos de agua (ríos, lagunas y pantanos): reaccionan al lado del conjunto del medio y están sometidos a la presión de las actividades humanas. En el conjunto del ecosistema del Usumacinta, los sedimentos son una materia intermediaria entre la tierra y el agua, lodo, barro o arcilla que amasada,



desde hace miles de años, permitió a los pueblos más lejanos, la fabricación de vasijas para la cocción de alimentos y la construcción de viviendas, templos y ciudades.

La representación simbólica directa de los sedimentos del Usumacinta como tal no existe, si bien los sedimentos son una clave para la comprensión del funcionamiento de su ecosistema social. El imaginario de los sedimentos, nos parece, debe por lo tanto ser abordado a través de sus depósitos, principalmente en el agua y los suelos.

El estudio de los sedimentos nos permite un conocimiento de la cuenca más allá del solo recurso del agua, al mismo tiempo que nos acerca a los usos y prácticas de los mismos con relación a la concepción del universo del hombre antiguo, hasta la actualidad.

Los sedimentos, están directamente ligados con la fertilidad de los suelos y en consecuencia, con el cultivo del maíz, la crecida y el descenso del Usumacinta. Como componentes del medio fluvial, están también estrechamente relacionados con la alimentación derivada de la pesca y, en menor medida hoy, con arcillas para la alfarería y usos medicinales, en las zonas más alejadas de la desembocadura del Río.

En la actualidad, los sedimentos son percibidos como un material mineral que puede extraerse a voluntad de manera relativamente sencilla. Sus usos tradicionales así como su importancia en el ecosistema de la región son prácticamente desconocidos por las poblaciones locales y las empresas, particularmente entre las asentadas en Tenosique y Jonuta, en Tabasco. El interés del proyecto “Valorización integral del uso de los sedimentos del Río Usumacinta” es explorar su territorio en situación vulnerable, en todas las vías posibles.

Una investigación de campo realizada en 2016 comprobó la existencia de una actividad local de extracción practicada por los *areneros*, también llamados “pescadores de arena y grava” particularmente en Tenosique, bajo Usumacinta. Trabajo que consiste en “sacar el fruto a la madre naturaleza”, dicen los trabajadores. Todos evitan dar información respecto a esa labor. Sin embargo, más de cien familias dependen del trabajo de sacar material del río con botes perforados, para escurrir el agua, y venderlo a empresas materialistas y particulares, sin medir las consecuencias de tal asolvamiento ni para los trabajadores ni para el mismo Río, ni para el medio ambiente. De ahí la necesidad de profundizar en el conocimiento y la valoración de los usos de los sedimentos del Usumacinta a través de una investigación interdisciplinaria. Se trata de poner en





evidencia las diferentes representaciones sociales de los sedimentos, de parte de los actores involucrados en su extracción, instituciones, población indígena, cooperativas y campesinos, con el fin conocer en su integridad el valor de este recurso e identificar las tensiones vinculadas con el mismo para la protección medioambiental.

¿Quiénes han sido a lo largo de la historia los diversos actores en la extracción o utilización de este material mineral? ¿Qué autoridades tendrían que encargarse de regular esta extracción? ¿Qué usos pueden impulsarse con el fin de lograr un desarrollo local en un contexto de cambio global? Específicamente, desde el campo de la antropología simbólica ¿cuáles son las relaciones de este material con las prácticas culturales, creencias y cosmovisión maya? Las líneas vertidas aquí, han intentado delinear algunas de las vetas que abre su reflexión.

### Notas

<sup>1</sup> Ver reporte de las temporadas de investigación en la Zona Arqueológica de Jonuta, Tabasco, a cargo de la arqueóloga del sitio Miriam Gallegos. Recuperado en: <https://www.inah.gob.mx/boletines/6784-figurillas-revelan-papel-de-la-mujer-en-la-urbe-prehispanica-de-jonuta-en-tabasco>

<sup>2</sup> Atraviesa Mexico, Guatemala y Belice.

<sup>3</sup> Los enfrentamientos contra los “insumisos” lacandones están documentados por los cronistas españoles, entre otros, por Bernal Díaz del Castillo quien, en 1525, acompañó a H. Cortés en la expedición militar a Las Higueras y Acalán, hoy estado de Campeche. Véase su *Historia verdadera de la conquista de la nueva España*, especialmente el cap. XLXXVII, p. 471. Así también, por Fray A. Remesal en su *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Ediciones Atlas, Chiapas, México, 1996. En especial, el libro décimo, cap. XI y XII, vol. II, pp. 421-433. Igualmente, G. Fernández de Oviedo, en su *Historia general y natural de Las Indias*, da cuenta de “la guerra de El Lacandón”, organizada en 1559 a instancias del obispo de Ciudad Real de Chiapa y los frailes dominicos que cristianizaban la zona. Jan de Vos sintetiza la masacre como sigue: “El ejército se abrió camino hasta el lago de Lacamtum y salió de la ciudad lacustre por medio de un bergantín cuyas partes habían sido traídas desde Comitán, cruzando cuatro caudalosos ríos. Los lacandones fueron derrotados, la cabecera destruida y una buena parte de sus habitantes capturados y deportados”. Documenta que los lacandones fueron aniquilados en la primera mitad de siglos XVIII. Pues los hoy llamados lacandones no son sino migrantes llegados después del gran etnocidio. Cit. Jan de Vos, “El lacandón: una introducción histórica”, en Juan



Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas. Los rumbos de la otra historia*, UNAM, CIESAS, México, Segunda reimpresión, 2002, p. 337 y siguientes.

A partir del siglo XVI se constata la presencia inglesa de los cortadores de palo de tinte. El principal puerto de embarque de la madera tintórea era El Carmen. A la explotación del palo de tinte siguió la consolidación de los ranchos madereros que explotaban la caoba, el cedro y otras maderas tropicales preciosas. Los habitantes del Usumacinta fueron expulsados en 1716 por los españoles, que repartieron los tintales. Más tarde, los chicleros se dedicaron a explotar la goma de chicozapote. En la Cuenca de la Candelaria, la explotación de goma cedió el paso a la ganadería.

<sup>4</sup> Dice Ayala (1985: 33): “Aunque éste era vigesimal, al igual que en el resto de Mesoamérica, los mayas lograron desarrollar el concepto del incremento de valor de los números dependiendo de su posición. Con tal objeto inventaron un signo cuya función es la de nuestro cero, pero cuyo concepto no indica ausencia sino *completamiento*”.

<sup>5</sup> Maricela Ayala Falcón (1985, p.21-25).

<sup>6</sup> Montes Azules fue decretado como reserva por el gobierno de México en 1978. Un año más tarde, la Unesco la incluyó en la Red Mundial de Reservas de la Biósfera. Aunque ocupa solamente el 0.16% de la superficie de México, su biodiversidad incluye el 20% de las especies nacionales de plantas, el 30% de las aves, el 27% de los mamíferos y el 17% de los peces dulceacuícolas. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. <https://www.gob.mx/semarnat/es/articulos/reserva-de-la-biosfera-montes-azules-selva-lancandona-chiapas?idiom=es>

<sup>7</sup> Testimonio de Doña Concepción Hernández Canseco, en Steines y Mack (2005, p.218).

<sup>8</sup> Datos obtenidos del *Atlas de los pueblos indígenas de México*. Disponible en: <https://atlas.cdi.gob.mx>. Es muy importante no perder de vista que gran parte de los habitantes actuales de la zona son gente llegada de los Altos de Chiapas o de otros estados de México, como Oaxaca o el mismo Tabasco. Ello se debe a distintas causas, explotación y pésimas condiciones de trabajo o escases de agua en sus lugares de origen, así como al ofrecimiento de tierras vírgenes en la selva de parte del gobierno de Chiapas. Esta última decisión dividió a los habitantes ya asentados en la rivera, de los recién llegados, cuando en los últimos años obtuvieron financiamiento para el cuidado de la reserva ecológica y el apoyo al ecoturismo. Los tzeltales pues, que en el censo aparecen como los indígenas predominantes de la zona, no son originarios de la selva, sino de los Altos de Chiapas.



<sup>9</sup> Otro mito recuperado por R. Bruce recoge la misma historia de creación a partir del barro, elemento central de la cosmovisión de los lacandones de Naha: “Después de hacer a las criaturas de barro, Mensabak hizo al mono, después al jabalí y todo lo que sobró de su mano, lo hizo como hilo, desde su mano lo tiró al monte y así nació la culebra”.

<sup>10</sup> En un momento llegaron a recibirse dos millones anuales del Banco Mundial que luego se redujeron a 300 mil pesos. Ver Steines y Mack (2005, p. 214).

<sup>11</sup> Programas tales como Procampo. Ver Steines y Mack (2005, p. 224).

<sup>12</sup> Steines da cuenta de personas de origen chol que, llegados a Pico de Oro, son señalados por hablar su lengua. Habitantes de Nahá, en la zona lacandona, igualmente, sufren agresiones de los tzeltales que se burlan de ellos. Véase, Steines y Mack (2005, p. 232).

### Bibliografía

Ayala Falcón, M. (1985). Introducción a la cultura maya. En Lorenzo Ochoa (Coord.) *Olmecas y Mayas en Tabasco. Cinco acercamientos*, pp. 13-48, Villa Hermosa, México: Gobierno del Estado de Tabasco.

Cruz-Paz, Grecia, Castillo, María Mercedes, Espinoza-Tenorio, Alejandro *et. al.*, (2018). Áreas prioritarias de conservación de la cuenca Usumacinta. La aplicación de un enfoque multicriterio. Investigaciones Geográficas. Instituto de Geografía, UNAM. Recuperado de [www.investigacionesgeograficas.unam.mx](http://www.investigacionesgeograficas.unam.mx)

De Vos J. (2002). El lacandón: una introducción histórica. En Viqueira, J. P. y Ruz M. H. (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. Segunda reimpresión. México: UNAM, CIESAS.

Díaz del Castillo, Bernal (1980). *Historia verdadera de la conquista de la nueva España*. México: Editorial Porrúa.

Durand, L. y Vázquez, L. (2011). Biodiversity conservation discourses. A case study on scientists and government authorities in Sierra de Huautla Biosphere Reserve, Mexico. *Land Use Policy*. 28(1), pp. 76-82. Recuperado de <https://bit.ly/2Z4iViB>

Fernández de Oviedo, G. (1853). *Historia general y natural de Las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Oceano*. Madrid, España: Real Academia de la Historia.

García-Frapolli, E., Ramos-Fernández, G., Galicia, E. y Serrano, A. (2009). The complex reality of biodiversity conservation through Natural Protected Area policy: Three cases from the Yucatan Peninsula, Mexico. *Land Use Policy*. 26(3), pp. 715-722. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2008.09.008>



INAH (2017). *Figurillas revelan papel de la mujer en la urbe prehispánica de Jonuta, en Tabasco*. Ciudad de México, México: Boletín N° 456, 18 de diciembre, Dirección de Medios de Comunicación. Recuperado de <https://bit.ly/2Z69Aqv>

Jiménez, Gloria M. (1994). La Chontalpa en el siglo XVI. *América Indígena* (Vol. LIV, números 1 -2), pp. 63-89.

Lozada Toledo, J. y Núñez Ocampo, R. (2014). Representaciones rupestres en la Laguna de Metzabok, Chiapas. Del trabajo arqueológico a la indagación etnográfica. En B. Arroyo, L. Méndez Salinas y A. Rojas (ed.), *XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2013*, pp. 505-516, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Medellín, Rodrigo, A. (1966). La selva Lacandona. *Arqueología Mexicana*, (Vol. IV, no 22), pp. 64-66.

Remesal, Fray A. (1996). *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. Chiapas, México: Ediciones Atlas.

Steines, S. y Mack, J. (2005). *Xibalbá. Los sueños perdidos de la Selva lacandona*. México: Lindero Ediciones, MVS Editorial.

Thompson, J. Eric S. (2004). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI. Duodécima edición en español.



## Conocimiento ancestral y saqueo cultural:

### Representación mediática del asesinato de la sabia indígena shipiba Olivia Arévalo Lomas perpetrado por el canadiense Sebastián Woodroffe

Livingston Crawford  
Joseph L. Crawford-Visbal

#### Resumen

En América Latina, luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas evidencian importantes progresos a pesar de que persisten lógicas postcoloniales que conciben a las comunidades indígenas como “recursos culturales” que pueden ser incorporados a las lógicas de las “industrias culturales” occidentales. Para evidenciarlo, analizamos la representación mediática de la noticia acerca del asesinato de la sabia indígena peruana Olivia Arévalo Lomas, perpetrado por el canadiense Sebastián Woodroffe, quien buscaba aprender las técnicas ancestrales del ritual de la Ayahuasca para mercantilizarlas como experiencias psicotrópicas. Conformamos un corpus a través del monitoreo de medios, y posteriormente, bajo un enfoque fenomenológico-hermenéutico y el análisis crítico del discurso, de-construimos las noticias periodísticas de diarios peruanos en los cuales apareció la noticia. Los resultados revelaron una ausencia total del con-texto y una mirada acrítica y aséptica de los hechos por parte de los periodistas, quienes se limitaron a replicar los informes oficiales sobre el caso.

#### Palabras clave

Conocimiento ancestral, Ritual de Ayahuasca, Sabiduría indígena, experiencias psicotrópicas, Apropiación Cultural.

#### Abstract

In Latin America, indigenous people have greatly advanced in their cultural struggles despite the persistence of postcolonial logics that regard them as “cultural resources” to be incorporated to the Cultural Industries. To illustrate this phenomenon, we analyzed media representations of Peruvian wise indigenous healer Olivia Arévalo Lomas, perpetrated by Canadian citizen Sebastián Woodroffe, who sought to learn the ancestral techniques of the Ayahuasca ritual in order to market them as psychotropic experiences. We conformed a corpus through media monitoring and then employed a phenomenological and hermeneutic approach, coupled with a critical discourse analysis to deconstruct related Peruvian. Results revealed a total absence of con-text, an



uncritical and aseptic view of the story by Peruvian journalists, who limited their contents to mere reflections of official reports surrounding the case.

### Keywords

Ancestral knowledge, Ayahuasca Ritual, Indigenous Wisdom, Psychotropic Experiences, Cultural Appropriation.

*En África cuando un anciano muere toda una biblioteca desaparece sin necesidad de que las llamas acaben con el papel. Amadou Hampaté Ba*

### Introducción

La cita del etnólogo malines Amadou Hampaté Ba (Ascleiden, 2018), gran defensor del papel de la tradición oral como fuente de conocimiento, nos sirve de marco de referencia para describir el insuceso del asesinato de la sabia shipiba de 81 años Olivia Arevalo Lomas, perpetrado por el canadiense Sebastian Woodfroffe, excobatiante en el centro poblado de Victoria Gracia en el departamento de Ucayali en la amazonía peruana. Woodfoffe, quien se había desempeñado como combatiente en la guerra de afganistan, llegó al Perú en busca de experiencias sicotrópicas que le ayudaran en el tratamiento de cura de adicciones.

En sus perfiles de Redes sociales Woodfroffe, apelando a la estrategia narrativa del storytelling contaba su historia personal y de cómo había acudido a la selva peruana en busca de experiencias sicotrópicas a través de la ayahuasca con el fin de lograr mejorar su salud personal. Para el financiamiento de su estancia en la selva peruana recurrió a la técnica de *crowdfunding* con el fin de recaudar fondos para lograr financiar su iniciativa personal, la cual, además generaba la expectativa de una vez culminado su proceso de mejora en su salud, estaría en condiciones y en disposición de compartir su experiencia con todo aquel que quisiese encontrar mejorar su salud de una forma alternativa sin tener que recurrir a los costosos tratamientos alopáticos que ofrece la medicina occidental.

### Revisión de literatura

#### El papel de la mujer en la sabiduría indígena en la amazonia peruana

Hoy, cuando se reclama desde las más diversas expresiones y contextos el reconocimiento de lo femenino por su importante participación en la construcción del tejido social, es importante colocar la mirada en el rol que cumplía en la comunidad shipiba de Ucayali la sabia indígena Oliva Arevalo Lomas. Ella era la portadora de la



tradición en su comunidad del conocimiento ancestral de conectar a los miembros de su comunidad y todo aquel que lo requiriese, y estuviese en disposición de participar del ritual de la Ayahuasca de conectar a los humanos con los poderes de la naturaleza representados en los procesos rituales del Yage.

### **El Yague transita del siglo XX al XXI**

Yagué, Chacrana o Ayahuasca son algunas de las denominaciones con las que se conoce la mixtura de plantas psicoactivas (tradicionalmente la banisteriopsis caapi y la psychotria viridis) de uso ceremonial, cuyo uso es difundido en la amazonia occidental, y se ha expandido globalmente en las últimas décadas. Su popularidad entre los turistas occidentales que viajan a la Amazonía peruana ha incrementado exponencialmente desde que se publicita sus propiedades transformativas y curativas. Ellos llegan en busca de esta experiencia que comienza con una dieta ritual que involucra ayunos e ingesta de plantas no psicoactivas que buscan energizar y limpiar el cuerpo, habitualmente en purgas o baños rituales. Este uso constituye una tecnología conectada con las concepciones amazónicas del cuerpo y sus cosmologías locales que enriquecen el entendimiento de las relaciones humano-naturaleza, y además promueven diversas lógicas de integración y esfuerzos de sostenibilidad en las áreas que reciben a estos turistas ecológicos (Fotiou, 2019).

En los años 70, el Yague era considerado como medicina de último recurso en casos de emergencia para enfermedades incurables por la medicina moderna o en casos psicológicos para solucionar el estado de pacientes críticos. Su uso es exclusivo de maestros curanderos o médicos vegetalista conocidos como *ayahuasqueros*, o de líderes de grupos étnicos en las regiones periféricas, conocidos como *taitas*, quienes guían las ceremonias chamánicas. En el caso medicinal se limitaba la ingesta a pocos pacientes y sus familiares, especialmente si tenemos en cuenta que estos expertos ejercían alguna actividad primaria como agricultura o comercio, y sus sesiones curativas ocurrían por fuera de su jornada laboral (Nazakawa, 2014). En pleno siglo XXI este ritual ha cobrado relevancia como motor turístico de las economías Amazónicas, ya que cientos de turistas occidentales visitan América del Sur con el propósito de experimentar lo que otrora era una terapia medicinal o un ritual practicado por pobladores amerindios.

Este boom del turismo medicinal o religioso es posible hoy gracias aceptación de este ritual tras años de números debates políticos y religiosos acerca de su uso. En 1985, el Consejo Federal de Drogas (CONFEN) de Brasil prohibió su uso, y tras 2 décadas de



debates en políticas públicas, el gobierno federal consolidó la regulación de su consumo con fines religiosos, reconociendo los grupos consumidores de Ayahuasca como religiones legítimas que hacen parte de la herencia cultural de la región Amazónica (Antunes, 2019). Por su parte, el Instituto Nacional de Cultura peruano (INC) la declaró Patrimonio Cultural de la Nación bajo la resolución 836 del 2008, argumentando que se emplea en rituales culturales complejos que distan de la mera ingesta de sustancias alucinógenas. Se protege entonces el ritual que acompaña el consumo de esta, siempre y cuando tenga propósitos terapéuticos, religiosos o de afirmación cultural, diferenciados de usos occidentales que tienden a la su mercantilización como experiencia de consumo psicotrópico (Andina, 2008).

### **El cubrimiento mediático de rituales colonizados y chamanes de plástico**

Ahora bien, en la sociedad contemporánea se presenta una colonización de esta práctica ancestral, ya que desde los años 80 y 90 se ha apostado por el turismo exótico en países considerados del Tercer Mundo. A partir del auge de este turismo se incrementó el número de Chamanes de Plástico (Arregui-Orue, 2011), quienes se autodenominan líderes espirituales y rentabilizan las prácticas y rituales ancestrales a costa del interés de los turistas occidentales. Estos individuos cobran mínimo 70 USD por una toma, hasta 500 por una serie de estas, ofrecidas en paquetes turísticos con estadía en sitios denominados retiros espirituales, en donde la bebida se ingiere usualmente en las noches (Rusia Today, 2019).

Las consecuencias de la falta de supervisión estatal de este tipo de establecimientos han resultado en emergencias que involucran la muerte de turistas occidentales. Entre las más destacadas, resaltamos 4 casos: El primero ocurrió en 2012, cuando la policía encontró el cadáver de un joven estadounidense de 18 años enterrado en el predio del chamán José Pineda Vargas, quien confesó que este murió tras ingerir la bebida (Reuters, 2012). En 2015, el británico Unais Gómes fue asesinado con un cuchillo en un ritual de ayahuasca por el canadiense Joshua Freeman Stevens. Testigos aseguran que el canadiense actuó en defensa propia, debido a que el británico buscó el arma homicida tras ingerir la bebida, y en un episodio psicótico intentó atacarlo (BBC, 2015). El penúltimo caso ocurrió en el 2016, la estadounidense Leslie Allison murió en el Amazonas ecuatoriano tras ingerir la bebida, guiada por el chamán Miguel Chiriap, cuyo sitio web afirmaba que contaba con 30 años de experiencia empleando la bebida en rituales de curación (Latin America Current Events, 2016).





El cubrimiento mediático de estas noticias resonó a nivel internacional, generando históricos debates, que criticaron los inicios de estas tendencias turísticas (Grunwell, 1998), los peligros que supone la falta de conocimiento médico y de dosis apropiadas por parte de los chamanes de plástico (Dobkin de Rios & Rumrill, 2009), y las consecuencias sobre el medio ambiente y la salud cuando ayahuasca se consume de maneras que se alejan de lo tradicional, irrespetando la cultura indígena (Franczyk et al., 2019). Y es aquí cuando resaltamos la particularidad del cuarto caso, el cual compete al presente estudio. El asesinato de la peruana Olivia Arévalo a manos del canadiense Sebastián Woodfroffe en 2018 causó menor número de noticias a nivel internacional que los casos anteriores, especialmente en los medios periodísticos peruanos. Es por ello que el presente estudio analiza la particularidad de este evento noticioso, en un marco en el cual pareciera que no se le ha dado la misma importancia a la muerte de una conciudadana y portadora de la tradición indígena que a otros siniestros de turistas occidentales, a pesar de que todos están enmarcados en el mismo contexto internacional. Quizás la muerte de anglosajones sea considerada más importante que la de ciudadanos peruanos, o tal vez los casos en los que el rol del victimario no recae sobre las minorías raciales no sean hechos noticiosos tan importantes.

### **Materiales y métodos**

Analizamos el cubrimiento en línea de los medios peruanos relacionado al asesinato de la peruana Olivia Arévalo, curandera tradicional u *onanya*, perteneciente a la etnia shipibo-conibo xeteba, quien ostentaba el rango más alto de una mujer médica, el de sabia indígena. Inicialmente se realizó un monitoreo de medios (González, 2004), método creado para realizar observación independiente de los medios masivos, especialmente en contextos electorales. Se buscó analizar el discurso de los medios peruanos sobre este caso, razón por la cual se recopilamos noticias desde la fecha inicial del suceso en abril de 2018. Semanalmente se descargaban los enunciados e imágenes de cada pieza noticiosa en celdas hasta que su producción finalizara. Ya en el mes de julio de 2018 no se registraban nuevas noticias relacionadas, por lo cual se procedió a la sistematización del corpus ya recopilado.

Es así como se registraron 574 noticias a nivel mundial, tanto en inglés como en español. Posteriormente se depuró el corpus a través de preceptos de análisis de contenido (Neundorf, 2016), al convertir en variables la información inicial recopilada, primero de tipo ordinal (mes y día del artículo) y luego nominal (idioma de la noticia). Para encontrar la proporción entre noticias de habla hispana versus las anglosajonas se emplearon



preceptos de revisión sistemática propios de la Bibliometría (Guirao-Goris, Olmedo Salas, Ferrer Ferandis, 2008). Gracias a un software de conteo de frecuencias de palabras (Word Frequency Counter) aplicado a los titulares y textos del corpus de manera simultánea, se pudieron establecer las palabras más frecuentes en inglés (Canadian – killed – murder – indigenous - peruvian) y en español (peruana – asesinato – sabiduría – indígena – homicidio). Con estas palabras claves se efectuaron búsquedas de noticias en línea independientes, corroborando que el número de noticias coincidía con el corpus previamente recopilado. En anterior proceso de verificación encontró que 193 noticia correspondía a medios hispanohablantes, es decir a 33,62% del corpus.

Posterior a esta verificación, se volvió a depurar la información, esta vez bajo una variable dicotómica (el medio es peruano o no), encontrando que, de la totalidad de las noticias, 44 correspondían a medios peruanos, lo que representa 22,79% de los resultados hispanohablantes y tan sólo un 7,66% global de las noticias. Sólo 3 medios peruanos replicaron la noticia: Perú 21 (30 artículos), El Comercio (13 artículos) y La República (11 artículos). Dichas noticias se constituyeron como la muestra a analizar.

El estudio empleó los preceptos del Análisis Crítico del Discurso (ACD) expuestos por Teun Van Dijk (1999), método a través del cual se estudia cómo la desigualdad social y el dominio son reproducidos y practicados desde el habla y el texto, buscando controlar las acciones y creencias del público, a favor de los grupos dominantes de la sociedad. Para ello es imperativo tener en cuenta los contextos sociales, políticos y culturales, vinculando los rasgos lingüísticos de los textos con las estructuras culturales y sociales inmediatas (Pilleux, 2000). Los conceptos claves de análisis corresponden a los aspectos formales y significados de Van Dijk (2003): Los niveles Significado/Texto y Plano Formal/texto-contexto, que cuentan en el primer caso con un nivel temático de los significados globales y otro de significados locales (implícitos y explícitos), y en el segundo las estructuras formales y sutiles, así como el nivel contextual de la noticia.

Los conceptos han sido previamente operacionalizados en un proyecto de análisis de discurso en noticias elaborado por el doctorado en Comunicación de las universidades de la Frontera y la Austral de Chile, por cual empleamos su matriz de análisis para implementarla en este estudio (Browne-Sartori et al., 2011; Inzunza-Moraga, Browne-Sartori, Perceval-Verde, 2013), lo cual nos permitió relacionar la terminología usada en las noticias relacionadas al suceso, así como y los contextos implícitos que subyacían. A continuación, se relaciona la matriz empleada, referenciada en los autores originales:



Periódico:		Día:	
Sección:		Página:	
Titular:			
<b>1. Plano Significado/texto. Nivel temático.</b>			
1.1 Nivel Significados globales.	De qué se trata la noticia.		
1.2. Nivel de significados locales.	1.2.1. De carácter implícito o indirecto.		
	Qué recursos indirectos son utilizados para decir de qué se trata.		
	1.2.2. De carácter explícito o directo.		
Qué recursos directos son utilizados para decir de qué se trata.			
*****			
<b>2. Plano Formal/texto-contexto.</b>			
2.1. Estructuras formales sutiles.	Los discursos sutiles que se elaboran utilizando recursos como emitir falacias, omitir información, etc. Es decir el mensaje que dejan, oculto.		
2.2. Nivel contextual.	El contexto histórico, político, socio-cultural, utilizado en el relato de la noticia.		

Figura 1. Matriz de ACD en noticias (Inzunza-Moraga, Browne-Sartori, Perceval-Verde, 2013).

## Resultados y discusión

La aplicación de la metodología reveló en la totalidad de las noticias analizadas una asepsia en lo relacionado con los caracteres implícitos de la noticia. Los significados directos priman en todas las noticias, ya que enuncian de manera ordenada toda la información provista por fuentes oficiales, sin realmente acudir a las fuentes primarias. A través de data secundaria recolectada de entrevistas de los cuerpos policiales y agentes gubernamentales, reconstruyen los hechos a medida que las versiones oficiales se van revelando: Comienzan relatando el hecho, luego buscan contexto de la líder indígena, y enumeran uno a uno los hallazgos producto de la investigación, sin dar contexto sobre los hechos. Todas las noticias cumplen con los niveles de significado globales, pero lo hacen a medias con los niveles de significados locales, ya que no aluden a los recursos indirectos para relatar los hechos.

Es aquí cuando observamos con preocupación cómo los textos carecen de todo nivel de planos formales, y más aún, de con-texto, categoría imperativa en los discursos (Van Dijk, 1999). Se evidencia primariamente la omisión de información para hacer frente a los contextos históricos (no relacionan casos previos relacionados con el consumo de esta bebida), políticos (los cuestionamientos y tensiones políticas que rodean la práctica), ni socio-culturales (ni aluden a las razones por las cuales la comunidad realiza el ritual ni su significado en nivel patrimonial y local). En este punto el análisis revela los discursos de omisión de la prensa peruana, más cercanos a un filtro limitante, un *gatekeeping* (Vos, 2015) de la noticia, en donde no le interesa al discurso dominante explorar todas las tensiones culturales, raciales, económicas y políticas de un suceso que ha resultado con homicidios agravados contra y por parte de comunidades ancestrales, protegidas por el derecho consuetudinario de los pueblos milenarios.

Si trasladamos este análisis discursivo al ámbito de los estudios periodísticos, podemos afirmar que todas incurrían en una versión reduccionista de la presentación de la información: sólo se escribían los hechos de manera llana. El quién, qué, el cómo y los cuándo tradicionales del periodismo estuvieron presentes (Wahl-Jorgensen y Hanitzsch), pero por qué estuvo ausente de la narración, convirtiéndose en un hecho periodístico que describe la precariedad informativa de los hechos. Es en este ámbito es donde reside la naturaleza misma del asesinato: El excombatiente canadiense vino al Perú, además de buscar una cura, con la intención de construir un emprendimiento económico basado en su intención de aprender las técnicas del ritual del Ayahuasca para ofrecer, a través de las redes sociales, su nuevo producto cultural y medicinal, y él mismo oficiar como otro Chamán de Plástico.

¿Quién era Olivia Arévalo, lideresa shipibo-konibo asesinada en Ucayali?

Arévalo, sabia indígena, fue asesinada este jueves en la comunidad intercultural Victoria Gracia



Figura 2. La prensa se concentra en el “quién” de la noticia (El Comercio, 2018)

Lo anterior presenta una particular representación de la apropiación ilícita del conocimiento ancestral (Báez, 2008) y de la configuración de un saqueo que es poco reconocido por en los países en donde existen culturas milenarias, especialmente cuando se refiere a un ritual milenario como es el consumo de la Ayahuasca (Tupper, 2009). Nuestros periodistas de países del tercer mundo carecen formación acerca sus pueblos originarios, y carecer esa información les impide abordar la información referente a las comunidades indígenas, reconociéndolos a ellos como sujetos de derecho.

Su cubrimiento de ambos asesinatos eludió el tema del derecho consuetudinario, pues si bien se reconoce en las noticias que el canadiense asesinó a la líder indígena, su muerte, consecuencia del linchamiento a mano de indígenas, no pudo ser judicializado. Lo anterior ocurre a pesar de que este hecho fue grabado por celular, y los periodistas peruanos no reflexionan acerca de la dificultad del sistema judicial de procesar a los



responsables, teniendo en cuenta que su derecho consuetudinario se opone al derecho positivo vigente en el estado peruano.

### Fiscalía confirma que canadiense disparó y asesinó a Olivia Arévalo

Ricardo Jiménez señaló que todas las pruebas reunidas apuntan a que Sebastian Woodroffe disparó contra el delfín en piscicultura.



Figura 2. Noticia del asesinato de Olivia Arévalo (Peru21, 2018)

Las empresas periodísticas de los países del tercer mundo han experimentado drásticas transformaciones en sus procesos de convergencia mediática sin comprender cómo estas transformaciones las han debilitado como referentes mediáticos de divulgación de las agendas noticiosas locales. Observamos cómo en el periodismo peruano, al cubrir temas referidos a las comunidades indígenas, existen pocas referencias de lo noticioso desde el periodismo de opinión. Y es que, opinar en la era del periodismo digital implica asumir una posición de observancia al momento de enunciar las múltiples otredades que han ganado espacio de representación y visibilidad en la esfera pública. En estos tiempos de inclusión social nos convocan a revisar cómo nuestros “ideological bias” (Mullainathan y Shleifer, 2002) quedan consignados en el discurso. En el caso específico del asesinato de Olivia Arevalo Lomas, no fue abordado por analistas políticos, columnistas reconocidos o periodistas de opinión.

A diferencia de los periodistas y columnistas, los actores que sí se manifestaron en este caso fueron los Congresistas de la República, quienes utilizaron el acontecimiento para posicionar una imagen de políticos interesados en los temas referidos a las comunidades indígenas. Políticos de izquierda como Verónica Mendoza, de derecha como Pedro Olaechea y el ex premier Cesar Villanueva acudieron a los medios para posicionar sus declaraciones, las cuales si las analizamos en *con-texto* del ACD, no son más que enunciaciones ubicadas en el rango de lo políticamente correcto, sin ninguna evidencia de compromiso político serio que busque cambios estructurales, limitándose a denunciar el asesinato. Ni siquiera hicieron alusión al hecho de que el programa



“Tesoros Humanos Vivos”, propuesto por la República de Corea a la UNESCO en 1993, fue implementado en Perú para homenajear a artesanos y líderes indígenas (Andina, 2008b), y el asesinato de esta portadora de la tradición milenaria atenta contra el patrimonio cultural de la nación, y trasciende el mero asesinato coyuntural de una zona periférica del Perú.

### Conclusiones

Esta investigación buscó analizar los discursos de los medios peruanos respecto al asesinato del Tesoro Vivo Humano y sabia indígena Olivia Arévalo, enmarcado en el turismo exótico de la Ayahuasca y la colonización de saberes ancestrales. Las reflexiones producto del Análisis Crítico del Discurso se articularon a los roles enunciados por las escuelas de estudios periodísticos, revelando abismales falencias en los principales medios del país (Peru 21, El Comercio, La República), quienes fueron los únicos en producir contenido alusivo a la noticia desde una asepsia que disminuyó los contextos socio-históricos, culturales y políticos de este conflicto.

Se entiende que el periodismo ya no se rige por la pretensión de “objetividad”, y cada vez más requiere articular conocimientos del contexto de cada acontecimiento noticioso, ya que para aproximarse a cada hecho se presentan múltiples miradas, que en contextos hipertextuales implican, en primera instancia, reconocer que si bien el periodismo comporta una aproximación intelectual al mundo de los significantes, la tarea de derivar los significados es muy compleja, pues la sumatoria de hechos presentes en un “acontecimiento” es tan variada y móvil que casi tendríamos que asumir el concepto deleuziano-guattariano de “devenir” (Domenech Oneto, 2017) para aproximarnos a la comprensión del mundo.

Argumentamos a raíz de este caso que el periodismo como profesión muestra señales de crisis en nuestros países del tercer mundo, pues las lógicas de los procesos de convergencia periodística avanzan en un contexto de improvisación y exploración. Las denominaciones de periodismo interactivo, periodismo ciudadano, periodismo de fuentes masivas (*crowdsourcing*), siguen siendo meras tendencias en transición y en proceso de decantamiento. En cada contexto socioeconómico las empresas periodísticas irán optando por las estrategias periodísticas que les resulten más rentables. En este sentido quienes quieran colocar en la agenda pública temas sociales de gran interés deben presentar la información con la mayor cantidad de fuentes y



destacando los diferentes hechos que en una línea de tiempo terminan configurando el “acontecimiento” noticioso.

Proponemos entonces que las escuelas de periodismo de los países del tercer mundo deben fomentar el desarrollo de competencias periodísticas en sus egresados que les permitan realizar contenidos informativos de calidad utilizando las herramientas digitales disponibles para el análisis de *big data* y de *content curation*, que les permitan realizar un periodismo de investigación que sepa distinguir entre fuentes confiables de información y la cada vez más creciente información de *fake news* que poco a poco ha empezado a dominar el mercado informativo a nivel global.

Este no es un tema menor, pues opinar desde el periodismo nos obliga a observar las viejas reglas de la retórica de la invención, disposición y elocución. Y es, en esta última en donde debemos colocar el mayor acento al momento de opinar y producir contenido, pues bien sea por ignorancia o por una consecuencia ideológica asumida, nuestras opiniones, una vez publicadas son susceptibles de ser deconstruidas y refutadas, como en el caso de esta investigación. Traemos a colación una situación en la que escritor colombiano Héctor Abad Faciolince (2011), intentando acercarse con humor al debate de las políticas de acción afirmativa del gobierno colombiano hacia la población afro, argumentó que estaba tentado a sacar su *certificado de negro*. Las reacciones no se hicieron esperar y en el debate generado luego de publicada la columna develó la profunda ignorancia del autor en el tema del cual opinó, precisamente por la falta del tan vital *con-texto* (Pilleux, 2000).

El asesinato de la sabia indígena referido en este trabajo debió haber suscitado una serie de preguntas que sacudieran el statu quo de las políticas de afirmación indígenas y de las cada vez más rampantes formas de saqueo cultural y apropiación de las culturas milenarias amazónicas como: ¿Ha cambiado la realidad social de las comunidades indígenas de Latinoamérica a partir de la incorporación de los principios multiculturales en las reformas constitucionales de los Estados de la región?; ¿Es viable jurídicamente que los Estados latinoamericanos reconozcan la vigencia de normas jurídicas propias al interior de las comunidades indígenas, aunque estas contravengan los principios de justicia que agencia el Estado?; ¿Han avanzado los movimientos sociales indígenas en la construcción de condiciones de vida digna para la mayoría indígena de los países de la región, en los cuales son social, política económica y culturalmente marginados?;



¿Cuál debe ser la postura de los estados latinoamericanos frente a estas prácticas de saqueo cultural que se lucran de los saberes ancestrales de nuestros indígenas?

Este estudio, si bien es una muestra limitada de las noticias relacionadas con un caso particular de la representación mediática del saqueo cultural y la violencia alrededor de las prácticas ancestrales, aporta a la comprensión de un fenómeno poco visible en los medios masivos latinoamericanos, invitando a que futuros trabajos analicen las prácticas discursivas de nuestros periodistas, buscando contribuir a mejores prácticas de producción de contenidos que permitan representar de manera más integral todo lo relacionado con nuestras culturas milenarias.

### Referencias

- Abad Faciolince, H. (2011). Certificado de Negro. *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/opinion/certificado-de-negro-columna-256419>
- Andina (2008). Declaran Patrimonio Cultural de la Nación a los conocimientos y usos tradicionales del Ayahuasca. *Andina: Agencia Peruana de Noticias*. Recuperado de <https://andina.pe/agencia/noticia-declaran-patrimonio-cultural-de-nacion-a-los-conocimientos-y-usos-tradicionales-del-ayahuasca-184254.aspx>
- Andina (2008b). Directora del INC presenta programa “Tesoros Humanos Vivos y Líderes Artesanos”. *Andina: Agencia Peruana de Noticias*. Recuperado de <https://bit.ly/3IRIzka>
- Antunes, H.F. (2019). Drugs, religion, and cultural heritage: An analysis of the public policies regarding the use of ayahuasca in Brazil. *International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 9(1), 29-39, doi:10.18848/2154-8633/CGP/V09I01/29-39
- Arregi, J.I. (2011). Chamanes de plástico, colonialismo intelectual y apropiación intelectual entre movimientos de nueva era, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Recuperado de [www.eumed.net/rev/cccsc/12/](http://www.eumed.net/rev/cccsc/12/)
- ASCLEIDEN(2018). Amadou Hampâté Bâ. *African Studies Centre Leiden*. Recuperado de <https://www.ascleiden.nl/content/webdossiers/amadou-hampate-ba>
- Báez, F. (2008). El saqueo cultural de América Latina. De la conquista a la globalización. Serie Debates. Venezuela: Melvin.
- BBC (2015). Briton Unais Gomes killed in Peru 'during shamanic ceremony'. *British Broadcasting Corporation*. Recuperado de <https://www.bbc.com/news/uk-35133580>
- Browne-Sartori, R.; del Valle Rojas, C.; Silva-Echeto, V.; Carvajal-Rivera, J.; Inzulza-Moraga, Á. (2011). Propuesta teórico-metodológica para un análisis crítico y complejo





del discurso (ACCD) en la prensa de Chile y Perú. El ejemplo de "La Cuarta" y "Ajá". *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 17(1), 17-42.

Dobkin de Rios, M., & Rumrill, R. (2009). A hallucinogenic tea, laced with controversy. *Ayahwasca in the Amazon and the United States*.

Domenech Oneto, P. (2017). La Nomadología de Deleuze-Guattari. *Escritos*, 25(54), 243-261.

Fotiou, E. (2019). *Technologies of the Body in Contemporary Ayahuasca Shamanism in the Peruvian Amazon: Implications for Future Research*. *Human Ecology*. doi:10.1007/s10745-018-0043-6

Franczyk, M., Mazek, D., Łoboda, D., & Wróbel, M. (2019). Ayahuasca tourism in the amazon region. *The Book of Articles National Scientific Conference For PhD Students II edition* (p. 15).

González, F. D. J. A. (2004). Monitoreo de medios y democratización en América Latina. La participación ciudadana en la vigilancia de la función informativa de los medios de comunicación de masas. *Comunicación y sociedad*, (1), 91-108.

Grunwell, J. N. (1998). Ayahuasca tourism in South America. *Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, 8(3), 59-62.

Inzunza-Moraga, A.; Browne-Sartori, R.; Perceval-Verde, J.M (2013). Alteridad y comunicación: el conflicto Perú-Chile en la Haya. Análisis crítico del discurso en las noticias de "El Mercurio" y "La Cuarta" de Chile; y "El Comercio" y "Ajá" de Perú.

Latin America Current Events (2016). Ecuador: Young U.S. woman dies in Ayahuasca ceremony in the jungle. *Latin America Current Events*. Recuperado de <https://latinamericacurrentevents.com/ecuador-young-u-s-woman-dies-in-ayahuasca-ceremony-in-the-jungle/35577/>

Mullainathan, S., & Shleifer, A. (2002). Media bias (No. w9295). National Bureau of Economic Research.

Nakazawa, R. A. G. (2014). Ritual de ayahuasca, patrimônio cultural del Perú. *Revista Inter-Legere*, (15), 238-245.

Neuendorf, K. A. (2016). *The content analysis guidebook*. Sage.

Pilleux, M. (2000). El análisis crítico del discurso. *Documentos Lingüísticos y Literarios* 23: 37-42.

Reuters (2012). Peru police find U.S. teen who died on Amazon psychedelic retreat. *Reuters*. Recuperado de <https://www.reuters.com/article/us-peru-ayahuasca-death/peru-police-find-u-s-teen-who-died-on-amazon-psychedelic-retreat-idUSBRE88B1DG20120912>



Rusia Today (2019). La "nueva colonización" que pone en peligro la práctica ancestral de la ayahuasca en Perú. *RT en español*. Recuperado de <https://bit.ly/32Tdynq>

Tupper, K. W. (2009). Ayahuasca healing beyond the Amazon: The globalization of a traditional indigenous entheogenic practice. *Global Networks*, 9(1), 117-136.

Van Dijk, T. A. (1999). *Ideología: Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa. Recuperado de [www.humanidades.uach.cl/documentos\\_linguisticos/document.php?id=416](http://www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=416)

Vos, T. P. (2015). Revisiting gatekeeping theory during a time of transition. *Gatekeeping in transition* (pp. 17-38). Routledge.

Wahl-Jorgensen, K., & Hanitzsch, T. (Eds.). (2009). *The handbook of journalism studies*. Routledge.



## “La construcción colonial del sujeto: Mirada retrospectiva en clave ius-histórica y psicológica desde el indígena hasta el hombre moderno sudamericano”

Jaime Andrés Quintero Gaviria<sup>1</sup>  
Rodrigo Giraldo Quintero<sup>2</sup>

### Resumen

La siguiente ponencia es el resultado de un proceso de reflexión-investigación alrededor de algunos temas históricos de cara a la construcción jurídica occidental del sujeto, sobre todo, del sujeto indígena en el marco del denominado “derecho indiano o de indias” y, psicológicos, en lo pertinente a la edificación del concepto padre. Nos hemos dado al interés por algunos de los referentes epistemológicos desde los cuales se abordan estos temas y que, suponemos, están marcados por categorías con una carga ideológica a veces inadvertida en medio de la rutinaria praxis profesional que demanda el sistema productivo neoliberal.

Nos referimos a categorías tales como patriarcado, propiedad e individuo. En este sentido, nos planteamos inicialmente la pregunta acerca de los modos en que ciertas instituciones jurídicas y políticas de origen romano, desde la perspectiva de la influencia que este sistema tuvo en el derecho ibérico, devinieron en instituciones fundamentales para el proceso de conquista y colonización española del continente americano. Asimismo, nos interrogamos sobre la influencia que en la reconfiguración de dichas instituciones tuvo el pensamiento moderno<sup>3</sup>, entendiendo a éste como el paradigma por excelencia en la construcción de occidente a partir de la idea de derechos individuales liberales y un pensamiento “racional” y “razonable”, asunto que engendró el individualismo que caracteriza la sociedad contemporánea y, cómo específicamente, influye dicho pensamiento, dentro del proceso de independencia y la afectación al sujeto en términos generales y al indígena de manera sui-generis.

Nuestro interés entonces es el de analizar los imaginarios con los que se han instituido los códigos éticos, políticos, jurídicos y psicológicos en la sociedad colombiana desde los tiempos de la conquista, anticipando que tales imaginarios se remontan a los tiempos de la antigua Roma.

Se plantea así un análisis hermenéutico de deconstrucción histórica y en términos Foucaultianos de “arqueología”, para revisar de manera por lo menos descriptiva<sup>4</sup>, las continuidades y discontinuidades de los imaginarios coloniales y modernos que perviven en los discursos y en las prácticas, cuyos dispositivos<sup>5</sup> beben de la historiografía crítica mediante la revisión y pesquisa de archivos históricos y



construcción de resúmenes analíticos realizada por los autores, tanto del pensamiento romanista como del derecho indiano y la psicología, además de la visita a campo de territorios y resguardos indígenas.

Es así como conjugamos dos disciplinas que, desde sus saberes doctrinales, de la mayor importancia en el mundo de lo epistémico, como son la psicología y el derecho, como amalgamas, hacen posible esta reflexión. Ahora bien, la idea que se presenta, parte de la pretensión que los autores someterán a discusión en lo que respecta a la categoría “sujeto”, entendiendo que el concepto ciencia se debe auscultar decolonialmente<sup>6</sup>.

Como profesionales en nuestros distintos saberes, consideramos como determinantes de la vida social, tanto al derecho como a la psicología, como fundamentales para una idea, bien difuminada, ora, completa, –depende del panóptico que se quiera observar–, de lo que se ha entendido por sujeto y, de allí, la importancia de esta investigación; pero también en el modo en que estos saberes toman forma en los discursos y prácticas del sentido común.

### **Palabras Clave**

Sujeto indígena, padre, Roma, derecho indiano, dispositivos.

### **Abstract**

The following presentation is the result of a process of reflection-research around some historical issues facing the western legal construction of the subject, above all, of the indigenous subject within the framework of the so-called "Indian or Indian law" and, psychological in what is relevant to the construction of the parent concept. We have taken interest in some of the epistemological references from which these issues are addressed and which we assume are marked by categories with an ideological charge sometimes unnoticed in the midst of the routine professional praxis demanded by the neoliberal productive system. We refer to categories such as patriarchy, property and individual.

In this sense, we initially raised the question about the ways in which certain legal institutions and policies of Roman origin, from the perspective of the influence that this system had on Iberian law, became fundamental institutions for the process of conquest and colonization Spanish of the American continent. Likewise, we questioned the influence that modern thinking had on the reconfiguration of these institutions, understanding it as the paradigm par excellence in the construction of the West based



on the idea of liberal individual rights and a "rational" and "reasonable" thought. ", Issue that engendered the individualism that characterizes the contemporary society and, how specifically that thought influences within the process of independence and the affectation to the subject in general terms and to the indigenous in a sui-generis way. Our interest then is to analyze the imaginaries with which the ethical, political, legal and psychological codes have been instituted in Colombian society since the time of the conquest, anticipating that such imaginaries go back to the times of ancient Rome. Thus, a hermeneutical analysis of historical deconstruction and in Foucaultian terms of "archeology" is proposed, to review in a descriptive way, at least, the continuities and discontinuities of the colonial and modern imaginaries that persist in discourses and practices, whose devices drink of critical historiography through the review and research of historical archives and construction of analytical summaries made by the authors, both Roman thought and Indian law and the psychology, in addition to the field visit of indigenous territories and reserves. This is how we combine two disciplines that from their doctrinal knowledge, of the greatest importance in the world of the epistemic, such as psychology and law, as amalgams, we make this reflection possible. Now, the idea that is presented, part of the claim that the authors will submit to discussion in regard to the category "subject", understanding that the concept of science should be listened to de-colonially. As professionals in our different knowledge, we consider as determinants of social life, both law and psychology, as fundamental for an idea, well blurred, now, complete -depends on the panopticon that one wants to observe-, of what has been understood by subject and, from there, the importance of this investigation; but also in the way in which this knowledge takes form in the discourses and practices of common sense.

### **Key Words**

Indigenous subject, father, Rome, Indian law, devices.

### **Discusión**

#### **Derecho Indiano**

El derecho indiano o de indias, pertenece a un discurso histórico que configura la idea de sujeto en nuestros territorios americanos, dicha "arqueología discursiva" se justificó a partir de tres figuras fundamentales las cuales fueron *la mita*, *el resguardo* y *la encomienda*. Dichas tipologías de explotación no fueron sólo el origen de un sistema de alienación y dominio de España sobre los territorios americanos, fue además de ello, la



puesta en marcha de una ideología o superestructura muy bien definida alrededor de la superioridad de un modo de vida que además del cristianismo y el ideario jurídico colonizador y neo colonizador, deja un sistema de poder fuertemente patriarcal afincado en un cristianismo que tiene al Dios celestial como figura masculina y paterna todopoderosa, tanto como el colonizado ve en el colonizador un padre. En tal sentido, García Villegas menciona:

*Así como los hijos nunca pueden dejar de ser parte de ese pasado que fueron sus padres, los pueblos colonizados tampoco pudieron ser únicos, menos aún en América Latina, donde los indígenas fueron conquistados no solo física sino también mentalmente. Pero, como digo, esa conquista mental nunca fue completa y el resultado de ello fue una cultura que vive en un estado permanente de tensión entre lo que fue y lo que es, entre el deber ser que le impuso el mundo colonizador y el ser que se resiste a desaparecer del mundo colonizado (García, 2017, p. 49).*

España fue una amalgama de varias culturas; se fue forjando a partir de fuertes resistencias. Por un lado, la invasión y forzada convivencia con los árabes les dejó hondas tradiciones difícilmente escindibles de la media luna fértil. Pero, en otro sentido, su férreo cristianismo les permitió afincar su profunda fe católica en un irremediable iusnaturalismo que tendría hondas repercusiones en el sistema jurídico, que a su vez no sólo partía de la idea de un padre existente, sino también del “padre eterno”<sup>7</sup> metafísico que se hubiere construido desde Constantino. García sostiene:

Pero, en otro sentido, su férreo cristianismo les permitió afincar su profunda fe católica en un irremediable iusnaturalismo que tendría hondas repercusiones en el sistema jurídico, que a su vez no sólo partía de la idea de un padre existente, sino también del “padre eterno”<sup>7</sup> metafísico que se hubiere construido desde Constantino. García sostiene:

*España era un pueblo relativamente joven en el siglo XV; un pueblo que se había forjado en lucha contra los invasores moros; un pueblo que no tenía la cultura, ni la ciencia, ni la tradición de otros pueblos en el viejo continente; un pueblo que moldeó su temperamento poco a poco en esos cinco siglos de dominación musulmana, de conflicto y de interrelación forzada, que hacen parte de lo que se conoce como la época de la Reconquista. En esa lenta pero definitiva lucha de los cristianos por expulsar a los “infieles” de su territorio, el español tomó conciencia de sí mismo, y se imaginó destino que Dios y la historia les tenían reservado (García, 2017, p. 42).*



Fue así como *el padre* se constituyó en discurso, en superestructura; tanto desde los procesos de colonización hasta lo que posteriormente daría sentido a la independencia de las otrora colonias españolas. El padre devendrá así en institución social constituida por un conjunto de significaciones sociales imaginarias en el sentido en que Castoriadis (2006) lo propone. Se trata pues de una figura ficticia que toma el valor de objeto<sup>8</sup> de excepción (Pradelles, 2001) o de fuente extra-social, sea que se le considere en función del discurso religioso o de lo que el mismo Castoriadis denomina sociedades heterónomas<sup>9</sup>.

De esta manera, se comprende que el imaginario que instituye estos discursos o sociedades configura la imagen de un ser todopoderoso cuya naturaleza única lo convierte en el origen y la autoridad del mundo humano. En el caso colombiano, como veremos, será por vía de una relación paradójica con “la madre patria” a través de un proceso de colonización no solo social y cultural que se configurará un tipo de subjetividad determinada por un fuerte arraigo por la figura de poder que entraña lo masculino.

### **Conquista y Colonización**

El proceso de expolio de los bienes, honra, dignidad, cultura, idiosincrasia y oro de los pueblos indígenas en las Américas, ha traído desde las más míticas leyendas<sup>10</sup> hasta las consecuencias de aculturación más evidentes con rezagos existentes todavía hoy, visibles tanto en las naciones ya hibridadas entre lo que fuera la Iberia conquistadora y los otrora pueblos indígenas, hasta los contemporáneos pueblos indígenas que pudieron mantenerse un poco más incólumes frente a las ejecutorías de la conquista. A partir de dicho proceso colonizador, comenzó un estilo de vida a imagen y usanza del feudalismo, que mientras encontraba sus últimos estertores en el resto de Europa, paradójicamente en España y sus colonias, asumía mucha más fuerza.

Por supuesto, cuando se habla de feudalismo, no se traduce sólo en el sistema económico que aparece en los textos escolares; sin duda, también tiene que ver con mentalidad, es decir, una particular forma de entender -en palabras de Husserl-, “el mundo de la vida”, que claramente permeó el estilo de vida de los pueblos conquistados, con hondas consecuencias que persisten hoy. En el caso de Colombia, el papel colonizador está muy bien representado en toda clase de figuras terratenientes y de expolio en campesinos ricos que en detrimento de indígenas y campesinos pobres, se apropiaron y apropian de sus tierras. Es decir, de forma similar a como se dio la conquista. En palabras de García:



*La Conquista era una empresa grandiosa (palabra inventada por los españoles) pero también provechosa en la medida en que, en el indio y en el oro, los españoles encontraron la posibilidad material de sustentar ese tipo de vida caballeresca en la que el trabajo físico, paciente y repetitivo, estaba reservado a las clases inferiores. Así, el descubrimiento de América le permitió a España prolongar, durante casi tres siglos, un estilo de vida feudal, caballeresco, piadoso y épico, que estaba muriendo en el resto de Europa. (García, 2017, p. 46).*

La modernidad llega tarde al país ibérico, en virtud a ello, los procesos feudales se extenderán mucho más que en el resto de Europa, es sencillo entonces concluir que si existió atraso de modernidad en la península, la ralentización del mismo proceso en las colonias españolas fue más notorio, debido a una burguesía<sup>11</sup> poco pujante y genuflexa, tanto en la “madre patria” como en sus colonias.

*España era un país rico y orgulloso, pero no tenía una burguesía emprendedora e ingeniosa que pudiera dinamizar el exiguo comercio. En 1762, la isla de Cuba fue tomada por los ingleses y la ocupación duró once meses. En este lapso llegaron a Cuba setecientos buques con mercancía; un contraste muy grande con los quince barcos que llegaban anualmente cuando los españoles eran los que mandaban en la Isla (García, 2017, p. 54).*

Y más adelante agrega:

*Estas restricciones, que duraron hasta finales del siglo XVIII, limitaron el mercado, debilitaron el desarrollo local de las colonias y, sobre todo, favorecieron el contrabando. Quizás en ninguna parte del territorio colonial fue tan nefasta esta política como en la provincia del Río de la Plata, allí donde están las tierras más ricas del continente. La prohibición del comercio interprovincial impidió el desarrollo de una agricultura prospera que pudo haber abastecido a toda la América Hispánica, condenó a sus gentes a vivir pobremente (no tenían minas) e impuso el contrabando como una práctica de subsistencia (García, 2017, p. 54).*

Así pues, las tierras del *Dorado* y sus habitantes tenían propietarios y el oro desfilaba en enormes barcos hacia nuevos horizontes tan lejanos como extraños. Sin duda, se trató de una verdadera conquista, aunque jurídicamente se le cambiase el nombre por el de “pacificación”. Una pacificación marcada terriblemente por figuras de tan poca grata recordación como la mina, cacicazgo y la encomienda que perviven hasta nuestros días bajo formas jurídicamente válidas como la aparcería o la terrajería.





## Paterfamilias

La figura del padre representada en la tragedia griega en Edipo y Electra, escritas por Sofocles, resulta fundamental para comprender la construcción histórica del *patriarcado* que se ha impuesto en el mundo occidental. Además de la herencia griega, la civilización que más ha edificado la idea *patriarcal* como aunada al poder e inescindible en la construcción de sujeto como dependiente del padre, bien sea bajo la figura del sujeto “libre” (*alieni iuris*<sup>12</sup>), ora, como individuo – (no persona) sometido a otro, es decir, esclavo, fue la civilización romana. Es allí donde el padre escalafona en el *cursus honorum*; es allí donde se construyó el imperio más impresionante del mundo. Para Sofócles y los griegos el hombre engendra al hombre, pero es el padre quien encarna y transmite el modelo de la especie (Jiménez, 2001). El padre es el creador de la existencia humana lo que lo hace merecedor de poder y autoridad. A esta idea de padre le yace además el significado de la palabra *pater* y sus raíces semánticas en el contexto socio-cultural indoeuropeo. Pater, “en sánscrito *pitar*, en armenio *hayr*, en griego *pater*, en latín *pater*; *athir* en irlandés antiguo, *fadar* en gótico” (Benventiste, 1969, p. 209), no solo destaca por su consistencia lingüística sino por lo que, de ella, como lo sugiere Eidsztein (1998), revela de la estructura familiar del mundo indoeuropeo. Hacemos referencia con Eidsztein (1998) a la estructura fundada en el referente de un antepasado (figura masculina) con el que se instituye la filiación paterna y “en torno al cual se agrupan todos los descendientes machos y sus familias restringidas” (Eidsztein, 1998, p. 4). En tanto que elemento fundador, que ordena, vincula y agrupa, la idea tras el término *pater* se emparenta con la idea griega del padre como creador. Heredera del concepto griego, identificamos esta definición de *pater* a la base de la sociedad del *Paterfamilias*. La base de esta estructura fue la familia que precisamente se constituía alrededor del *Páter* agrupando en sus dominios a esposas e hijos, tanto de sangre como adoptivos. En este sentido, la paternidad se interpreta como la ostentación de un poder anclado en la tradición. La fuerte influencia del derecho romano en el derecho indiano<sup>13</sup>, lleva a pensar así que el sujeto indiano con las clásicas figuras de la mita, la encomienda y el cacicazgo estén estrechamente e inescindiblemente unidas a la figura del padre, como creador de una identidad “servil” y de dependencia al amo, bien bajo la figura del servilismo voluntario (cacicazgo), ora mediante figuras más de sometimiento como la encomienda o la mita. En el caso de la encomienda, esta se entendía como la responsabilidad que tenía un español –llamado encomendador- con un indígena –llamado encomendado- y las obligaciones de este para con él. Los



encomenderos fueron alcanzando un poder social, económico y político que se vería reflejado precisamente en el lugar ocupado en las instituciones políticas que empezaron a emerger con el establecimiento en definitiva de la colonia española. Esta colonización comprendió la imposición de un monoteísmo religioso y cultural basado en un dios-padre. La historia de las conquistas en nombre de dios padre es la historia de la negación de lo materno-femenino representado por la Gran Diosa y de otros dioses que no giraban necesariamente alrededor de los valores racionales, guerreristas e individualistas representados por este dios- padre católico-occidental. Esta forma de sometimiento patriarcal no desaparecerá sin embargo con la independencia, pues ella sobrevivirá socio- cultural y psicológicamente a través de la transmisión de un imaginario social que habitará en discursos, prácticas y diversas formas de subjetividad social.

### **Conclusiones**

En el sistema colonial entre los referentes de poder y autoridad económica, social e incluso psíquica encontrábamos a los encomendadores, y por encima de ellos a las autoridades del virreinato. Como instancia superior, aparecían los reyes como fuente de toda legalidad, apoyada a su vez en la iglesia católica, que concebía la empresa colonial como un mandato de Dios (Melo, 1996). La imagen que el padre iría tomando en el imaginario social reflejaría los atributos de estos referentes de la sociedad española.

De igual modo, la cultura de los pueblos indígenas jugaría un papel importante en la formación de esta imagen, sobre todo en función de las huellas que el encuentro con los españoles dejó a su paso. Por esta razón, ante la historia de estos pueblos, cabe preguntar si las ausencias de hombres y mujeres provocadas por la violencia han podido marcar de algún modo la formación de dicha imagen. A propósito de esta violencia, física y simbólica, la pregunta recae también sobre lo acontecido con otros pueblos como los esclavos africanos, los mestizos y los mulatos. De los esclavos africanos, su historia, por ejemplo, habla de miles de hombres traídos contra su voluntad de sus patrias y hogares.

Del lado de los mestizos, se puede resaltar con Melo (1996) la condición a la que muchos de ellos estuvieron sometidos, de ser los hijos no reconocidos por sus padres españoles.



Según esto, podría afirmarse que el imaginario del padre se forma<sup>14</sup> no solo a partir de la imagen del padre según la cultura española sino también en función de otras versiones que remiten a las ausencias provocadas por la muerte y el sometimiento de los indígenas, así como a la deriva y el desarraigo de los hombres africanos. Además, cabría preguntar de qué modo la condición de ilegitimidad de muchos mestizos respecto a su padre contribuyó a la formación de este imaginario, creando la idea de un padre desconocido.

Dado lo anterior, podría sugerirse que el imaginario del padre constituye una especie de imagen refractaria que desde entonces nutre las representaciones socio-culturales y psíquicas del padre. Se trata de un fundamento social sostenido a su vez en el imaginario de un padre creador, protector, fuente de la ley y la autoridad, que evoca sin embargo la incertidumbre de la ausencia, el autoritarismo y la violencia. Ahora bien, el padre como fundamento social comprende la transmisión psíquica inconsciente de un imaginario que los sujetos a lo largo de la historia no han auscultado ni deconstruido.

Bajo esta perspectiva, cabe pensar en la figura del padre de los tiempos de la conquista española como posible fuente de contenidos psíquicos transmitidos desde entonces. Al respecto, como derivados del encuentro con los conquistadores españoles, Gissi (2004) resalta los sentimientos de rabia, temor, envidia, inseguridad e inferioridad. Primero reprimidos, y luego desplazados “a las mujeres (infieles y traidoras como en el mito de Malinche), a los niños, a los vecinos más débiles” (Gissi, 2004, p. 74), tales sentimientos determinarán, por ejemplo, el modo de construir el lazo social.

De igual modo, se podrá atribuir al choque con los “señores” españoles la configuración de la sensación de falta de “potencia” que acunará a un yo débil. En consecuencia, dirá este mismo autor: “No queda más alternativa que la identificación con el agresor, ambivalente y compensatoria, pero que no satisface las necesidades básicas de identidad positiva. Desde la colonia y hasta el actual siglo XXI, los padres se hacen abandonadores, migrantes a la fuerza y/o violentos. El modelo de la masculinidad paterna de la conquista y colonia no es el de la protección-afecto-guía, sino el de fuerza, rigidez y arbitrariedad” (Gissi, 2004, p. 74).

Así, de la imposibilidad de “digerir” los sentimientos desatados tras la experiencia del encuentro desafortunado con el “señor” español, se dará paso a la incorporación de una imagen con la cual, a la postre, se produce una identificación. Según esto, la incorporación y la identificación son los mecanismos psíquicos gracias a los cuales sigue



vigente la figura del padre bajo la estampa de la tiranía y la violencia. En este orden de ideas, se estaría afirmando que, pese a las reconfiguraciones del imaginario del padre, existe una parte que se resiste al cambio y que se asocia con el autoritarismo, la arbitrariedad y la desmesura.

Esa figura del *pater* tan desbordante en el sistema jurídico occidental que viene de Roma y pasa por la conquista ibérica, como lo hemos querido presentar en estas páginas, termina reconfigurando la idea del yo latinoamericano, es decir, de ese amerindio del *Abya Yala* y el *tawantinsuyu* que termina siendo hasta hoy sometido y, paradójicamente, como en la metáfora hegeliana del *amo y el esclavo*, se representa idolatrando a su amo, es decir, al padre, ese mismo, tan tristemente percibido en la actualidad en figuras dictatoriales vestidas con el manto de la supuesta democracia, ésta que, no hace otra cosa sino reflejar un hiper-presidencialismo cada vez más notorio en nuestros pueblos; claro está, tema para tratar en otra reflexión más con corte sociopolítico, que no obstante, tiene su origen en la genealogía que hemos querido presentar en estas páginas como principio y explicación tanto psicológica como lus-Histórica de un ser amado, que a la usanza del uso romano que se hizo frente a algunos emperadores como por ejemplo el caso de Domiciano, termina siendo *Dominus et Deus*, es decir, “Señor y Dios”.

La pretensión entonces de esta ponencia sería que, como al emperador Domiciano en Roma, termináramos los hoy latinoamericanos, haciéndole una *Damnatio memoriae* (condena de la memoria) de esa figura paterna que ha llevado al autoritarismo y lo bélico y, darle por fin paso a lo femenino como una nueva e interesante forma de entender el mundo; mucho más romántica, maternal, pero no por ello menos fuerte y contundente que, nos permita asimilar nuevas cosmovisiones y horizontes a futuro.

### Notas

<sup>1</sup>Profesor Investigador Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales Universidad de Caldas. Psicólogo, Magister y Doctor. Correo electrónico: [jaime.quintero@ucaldas.edu.co](mailto:jaime.quintero@ucaldas.edu.co)

<sup>2</sup>Profesor Investigador Facultad de Ciencias Jurídicas Universidad de Manizales. Abogado, Magíster en Derecho y Candidato a Doctor en Diversidad. Correo electrónico: [rgiraldoq@umanizales.edu.com.co](mailto:rgiraldoq@umanizales.edu.com.co) [rodrigogiraldoquintero@hotmail.com](mailto:rodrigogiraldoquintero@hotmail.com)



<sup>3</sup>Modernidad entendida como un proyecto liberal burgués que trajo consigo todo tipo de consecuencias y vericuetos desde el pensamiento, la ciencia y la tecnología; devenires que no sólo se pueden dimensionar positiva o negativamente, sino más bien como reales, como existentes, más allá de toda pretensión metafísica que se pueda generar alrededor de su influjo.

<sup>4</sup>Es claro que la extensión y profundidad de la ponencia, no daría para una empresa epistemológica mayor. No obstante, sí consideramos esta reflexión como el comienzo de una serendipia mucho más ambiciosa en términos de conocimiento, que comienza con esta reflexión preliminar.

<sup>5</sup>García Fanlo sostiene sobre este recurso histórico Foucaultiano lo siguiente: “En La Verdad y las Formas Jurídicas, Foucault ejemplifica lo que quiere significar con el término dispositivo a partir de plantear a sus interlocutores un acertijo que consiste en deducir a qué institución se refiere un reglamento fechado a principios del siglo XIX. La lectura del reglamento resulta ambigua de interpretar ya que a veces parece que se refiere a una fábrica (hay producción de cosas), un convento (hay que rezar), una escuela (hay que asistir a clases), un asilo de mujeres (hay que ser mujer para estar allí), una prisión (hay que permanecer encerrado), un cuartel (hay un orden jerárquico regimentado), etc. La respuesta es que se trataba de una institución realmente existente y ampliamente difundida en Francia e Inglaterra” (García, 2011, p. 2).

<sup>6</sup>Explica Walter Mignolo el concepto en los siguientes términos: “Mi tesis es la siguiente: el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento caribeño. Continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía” (Mignolo, sf, p. 2).

<sup>7</sup>Sobre el particular, Mauricio García menciona que: “Esos siglos no solo fueron de guerra sino también de convivencia. En ningún país europeo los judíos tuvieron tanto prestigio como en España: dominaban el comercio y la banca, eran los médicos de los reyes, cobraban los impuestos, administraban la hacienda pública y servían a los grandes señores con sus conocimientos científicos y económicos. Judíos y árabes



habían hecho la mayor parte del trabajo técnico y científico: filosofía, ciencias naturales, medicina, construcción de edificios, industria y comercio (Américo Castro, 1959). Pero para los españoles nada de eso podía ser igualado al enorme privilegio de tener la religión verdadera, y ningún logro científico o industrial podía remediar la deshonra de no ser un cristiano”. (García, 2017, p. 42).

<sup>8</sup>Para Pradelles (2001), quien se basa en la teoría matemática de los conjuntos, este objeto, dios en el caso del discurso religioso de tipo monoteísta, es aquel elemento que no hace parte en sentido lógico de los elementos presentes que componen el conjunto del mundo humano. Sin embargo, aunque no pertenece a dicho conjunto por no poseer la misma singularidad de los demás elementos, es un objeto incluido en la medida en que es re-presentado. En otras palabras, su excepcionalidad radica precisamente en su doble condición de no estar, pero (de) ser (representado).

<sup>9</sup>Se trata del tipo de sociedades en las que “Principios, reglas, leyes, significaciones, son establecidas como dadas de una vez por todas, como intangibles, no cuestionadas y no cuestionables. Este carácter no cuestionable está garantizado por representaciones instituidas, que a su vez forman parte de la institución de la sociedad: todas las representaciones que aseguran que esta institución tiene una fuente extrasocial, fuente que es para ella origen, fundamento y garantía. Por ejemplo, como Dios ha dado la Ley a Moisés, en el pueblo hebreo nadie puede levantarse para decir: la Ley es mala e injusta” (Castoriadis, 2006: 90).

<sup>10</sup>Caballero sobre el particular menciona lo siguiente: “Un oidor de la Real Audiencia de Lima sostuvo la tesis de que los americanos eran españoles de cepa pasados a este lado a través de la hundida Atlántida, antes del cataclismo; y por eso eran súbditos naturales de la Corona española: no había habido aquí conquista, sino reconquista. Pero también se les atribuyó a los indios una ascendencia escita o sármata, cuando circuló la leyenda de que en las selvas de un majestuoso río equinoccial vivían tribus de mujeres guerreras como las amazonas de Heródoto en las fronteras nórdicas y bárbaras de la antigua Grecia”. (Caballero, 2018, p. 23)

<sup>11</sup>García Villegas sostiene respecto a la burguesía que: “La falta de una burguesía fuerte iba de la mano con el tipo de reglas mercantiles que se impusieron. Para controlar el oro y la plata que salían de América, España limitó a unos pocos el número de puertos legales en sus colonias, impidió el comercio directo entre ellos, prohibió la entrada de navíos extranjeros y exigió que todo el comercio marítimo pasara por un solo punto en la península. Así se creó el llamado “sistema de flota” para obligar a los barcos que cargaban las mercancías en las colonias a pasar por Sevilla, antes de ir a otro puerto



colonial. El comercio quedaba entonces reservado para los súbditos de su majestad que hubiesen sido expresamente autorizados. Todos los negocios debían ingresar física y contablemente a la Casa de Contratación de Sevilla”. (García, 2017, p. 54).

<sup>12</sup>Según Petit: “La Potestad paternal pertenece al jefe de familia sobre los descendientes que forman parte de la familia civil. No es, como la autoridad del señor, una institución de derecho de gentes, es de derecho civil y no puede ejercerse más que por un ciudadano romano sobre un hijo también ciudadano”. (Petit, 2009, p. 98).

<sup>13</sup>Se recomienda analizar el: “Manual de Historia del Derecho Indiano” de Antonio Dognac Rodríguez.

<sup>14</sup>“La colonización religiosa y cultural, y la imposición de otra lengua, han constituido una fuerte mordaza y un férreo silenciamiento que aún no terminamos de purgar; y, acaso, a no ser que el camino sea la agonía continua de un pueblo, solo lo logremos mediante la recuperación de la mítica originaria y el reconocimiento de todo aquello que tras el monoteísmo, la trascendencia y la aculturación, quedó sumido en lo más profundo del inconsciente de nuestra cultura y de nosotros mismos” (Vélez, 1999: 381)

## Bibliografía

- Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, France: Les Editions de Minuit.
- Caballero, A. (2018). *Historia de Colombia y sus oligarquías*. Colombia. Crítica.
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva (Entrevistas y debates 1974-1997)*. Buenos Aires, Argentina: Katz (2006).
- Dognac, A. (SF). *Manual de Historia del Derecho Indiano*. México. UNAM.
- Eidelsztein, A. (1998), *El padre en el psicoanálisis/ Edupsi*. Psicomundo. Recuperado de: [www.edupsi.com/freud-lacan](http://www.edupsi.com/freud-lacan).
- García, M. (2017). *El orden de la libertad*. Bogotá. Fondo de Cultura Económica.
- García, L. (2011). *¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben*. A Parte Rei. 74.
- Gissi, J. (2004). *La psique latinoamericana: breve ensayo hermenéutico desde Freud y Jung*. *Psikhe*, 13(1), 71-78.
- Jiménez, C. (2001). *Vínculo familiar y ciudadanía*. Bogota, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana/ ICBF.
- Melo, J. (1996). *Historia de Colombia: el establecimiento de la dominación española*. Bogotá: Colombia: Presidencia de la Republica- Imprenta Nacional de Colombia.



Mignolo, W. (SF). Pensamiento Decolonial, desprendimiento y apertura.

Petit, E (2009). Tratado Elemental de Derecho Romano. Bogotá, Colombia. Editorial SKLA.





## Os condenados pela terra: processos diaspóricos em “Vidas secas”, “A Fome” e “O Quinze”

Marcos Silva

### Resumo

Os trajetos dos retirantes pelo sertão nordestino em busca de abrigo e comida, de uma nova vida revelam semelhanças com os processos diaspóricos que o atlântico negro vivenciou na era moderna. A metáfora da partida, do desgarramento da terra e do lar, vivenciados por povos subalternizados, na literatura brasileira e, em especial, na nordestina torna-se elemento de análise neste trabalho. As obras literárias e suas capacidades de externalizarem problemas sociais como a migração forçada, a fome, a seca e inúmeras outras manifestações que se conectam com o fenômeno da diáspora, disponibilizam-nos ferramentas que auxiliam interpretações de nossa realidade atual. Assim, este trabalho desloca sua análise para três importantes obras literárias sobre o fenômeno da migração forçada de parte da população do nordeste brasileiro em tempos de seca, fome e desmandos das autoridades: Vidas secas, de Graciliano Ramos; A Fome, de Rodolfo Teófilo e O Quinze, de Raquel de Queiróz. Em vista de definição epistêmica, o artigo busca compreender os traços analíticos que compõem o fenômeno da diáspora do atlântico negro e suas reminiscências em processos modernos de desgarramento de povos condenados em suas terras.

### Palavras-chaves

Diáspora; Poder; violência e Imaginário Literário

### Introdução

Os trajetos dos retirantes pelo sertão nordestino em busca de abrigo e comida e de uma nova vida, revelam semelhanças com os processos diaspóricos que o atlântico negro vivenciou na era moderna. A metáfora da partida, do desgarramento da terra e do lar, vivenciados por povos subalternizados, na literatura brasileira e, em especial na nordestina torna-se elemento de análise neste trabalho. As obras literárias e suas capacidades de externalizarem problemas sociais como a migração forçada, a fome, a seca e inúmeras outras manifestações que se conectam com o fenômeno da diáspora, disponibilizam-nos ferramentas que auxiliam interpretações de nossa realidade atual. Assim, este trabalho desloca sua análise para três importantes obras literárias sobre o



fenômeno da migração forçada de parte da população do nordeste brasileiro em tempos de seca, fome e desmandos das autoridades: *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos; *A Fome*, de Rodolfo Teófilo e *O Quinze*, de Raquel de Queiróz.

Em vista de definição epistêmica, o artigo busca compreender os traços analíticos que compõem o fenômeno da diáspora do atlântico negro e suas reminiscências em processos modernos de desgarramento de povos condenados em suas terras. Nesse sentido, um elemento de conexão surge na encruzilhada romanesca das três obras: a fuga da terra natal. Essa fuga diaspórica, que expressa um vai-e-vem entre lugares e tempo que, na visão de Hall (2013), possibilita que as identidades se tornem múltiplas. Os sujeitos que passaram por processos diaspóricos, assumem novas e múltiplas capacidades de adaptarem-se a outras realidades culturais dispares daquelas de sua origem. Todavia, os dispositivos de sobrevivências ligam-se às qualidades identitárias de sua cultura, de sua origem, uma vez que a palavra diáspora sugere redes de relações reais ou imaginadas entre povos dispersos, cuja comunidade é sustentada por diversos contatos e comunicações que incluem a família.

O nordestino, retirante, fugido da seca e da fome, sofre em escala diferencial e endógena, os processos diaspóricos, por estar em condições semelhantes, em termos de degradação da vida, em luta pela sobrevivência, destituído de qualquer bem, da fala e até de afeto. As personagens centrais das obras literárias *Vidas Secas*, *O Quinze* e *A Fome*, são a personificação da degradação humana, da luta pela vida e da busca por uma nova existência diaspórica, que caracteriza um estado de desterritorialização e reterritorialização. Esse processo de resgate do antes, do ponto de partida, da vida entreos seus em outras paragens é constituinte daquilo que Soethe (2007) define como espaço literário, ou seja, um conjunto de referências discursivas em determinado texto ficcional e estético. Pensar as três obras literárias escolhidas como produtora de uma ordem discursiva amalgamada em torno do deslocamento, da fuga, da fome e da morte, leva-me a depositar uma atenção, em forma de vigilância epistêmica, em torno do que Braga e Gonçalves (2014) denominam de espaço literário diaspórico, isto é, aquele que está imbricado de ideias de movimento e cruzamentos de fronteiras, articuladas à dispersão diaspórica que tem início na terra natal. Enfim, procuro, a partir desse conjunto de pressupostos, lançar mão de uma problemática teórica em torno das três obras literárias escolhidas, que se centraliza na ideia de que elas carregam em seu escopo literário-narrativo, elementos temporais, espaciais, simbólicos e diaspóricos.



### Fundamentação do problema

Os condenados da terra, metáfora exemplar elaborada por Franz Fanon como título de um de seus livros salutar, responsável por uma analítica contra hegemônica no campo das Ciências Sociais, esgaça os desejos das subjetividades reprimidas pelo poder colonial nas terras dominadas pelo império ocidental colonizador. O homem condenado em suas terras, se rebela contra o dominador, luta com violência, contra a violência secular do branco, do colonizador. Externaliza uma subjetividade violenta, fruto de uma dominação de seu corpo e de sua mente, de uma violência simbólica estrutural.

Esse jogo de metáforas que aciono neste artigo tem uma fundamentação, epistêmica, orientada por uma leitura decolonial. “Os condenados pela terra” são todos aqueles sujeitos que passaram por um processo de subalternização em suas “terras”<sup>1</sup>, que foram destituídos de seu lar, de suas casas pela ambição de uns e outros, pela confluência de fatores sociais e geofísicos. Os condenados pela terra são navegantes do mundo, atravessadores de lugares, são diaspóricos e, por isso, nunca saíram realmente do seu lar, aliás, o carregam consigo. Por onde estejam, por onde habitarem carregarão uma marca, uma subjetividade que se realça com o outro, um pertencimento acionado com a presença daqueles que agora compõem sua sociabilidade cotidiana.

“Os condenados pela terra” produzem uma dupla hermenêutica, estão na condição de subalterno, mas, por estarem em processos diaspóricos elevam-se à condição de sujeitos de luta. Mas pode um subalterno falar? Na visão de Spivak (2014) o contexto colonial estruturou uma lógica de subalternização do sujeito a partir da negação de sua história, de suas práticas e, conseqüentemente, de sua identidade. Por isso o discurso dominante reduz a fala do subalterno, metaforicamente, a murmúrios, que não transitam no campo discursivo hegemônico. Para o subalterno sempre seu lugar de fala é menor, dissolvido nas ondas do esquecimento pelas autoridades políticas e pela elite dominante local.

Mas esse subalterno luta pela sua dignidade. Se ele fala e os outros não o escutam, negam sua voz, ele aciona outras formas de se defender, mesmo que para isso tenha que carregar seu lar nas costas e migrar, entrar nas correntes diaspóricas que permitem sua existência e, conseqüentemente, a permanência do seu lar-lugar em suas memórias, em suas maneiras de viver o novo mundo, em sua forma de ensinar seus filhos as razões do desterro.



---

<sup>1</sup> O sentido de terra aqui é o lugar de origem, de raiz, de confluência da identidade do sujeito. Lugar físico e simbólico porque responde pelo sentido da vida daqueles que a cultiva como pertença.

Gostaria aqui de dar nome a esses condenados pela terra, chamá-los para cima, para a condição de falantes, de senhores de voz e vez. Todavia, é preciso considerar que esses condenados são tantos e tantos que, não podemos falar por todos, convocá-los a se mostrar. Esses condenados pela terra que aqui se apresentam, são específicos, são localizados contextual e geograficamente. Falo dos retirantes do Nordeste brasileiro. Os sujeitos sem verbo, para tomar de empréstimo as primeiras palavras de Levi Straus no prefácio do livro “Os condenados da terra”, de Fanon, são os personagens que me conduzem à reflexão analítica neste artigo.

Os retirantes, indivíduos que se retiram de suas terras, de seus lares, uma aproximação semântica deste termo, que explicita uma leitura diminutiva daqueles que não tem vez e nem voz na partilha dos bens no Nordeste do Brasil. Uma sociedade erguida sob a égide da concentração das riquezas e do monopólio da terra produziu um sistema movido pelas desigualdades existentes na região. Uma indústria da seca impulsionada pela confluência de fatores climáticos, pois a região Nordeste do Brasil é caracterizada pela má distribuição de chuvas e recorrentes secas; políticos e sociais, pela estruturação de uma sociedade gestada por uma elite local gananciosa, que se aproveita da própria condição climática para enriquecer mais ainda e exercer uma dominação que atravessa corpo e mente dos dominados.

Durval Muniz (1999) salienta que a invenção do Nordeste foi uma construção imagético-discursiva do espaço regional, melhor dizendo, uma jogada política de classificação que diminuiu e estigmatizou uma região:

*O espaço regional é produto de uma rede de relações entre agentes que se reproduzem e agem com dimensões espaciais específicas... A região liga diretamente às relações de poder e sua espacialidade [e] põe diante de uma política de saber, de um recorte espacial das relações de poder... é um produto de batalha, [mas] contém uma diversidade, mas é produto de uma operação de homogeneização (MUNIZ, 1999, pg. 25-26)*



O nordeste inventado, fruto de relações de poder, trouxe também em sua esteira, um conjunto de sujeitos classificados como subalternos, estigmatizados por serem nordestinos, por não serem sujeitos de dinheiro. Essa classificação prolifera sentidos porque interiorizam diferenças, de acordo com Muniz (1999).

nordestino passa a representar tudo aquilo que não tem valor, tudo aquilo caminha para a degradação social, cultural e humana. Daí a emergência de um ser em movimento: retirante. Movido pelas dores de uma vida seca, de fome e de subalternidade às famílias

monopolizadoras da terra. A seca, o cangaço<sup>2</sup> e o messianismo<sup>3</sup> fundem-se perfazendo um horizonte sem perspectivas de dias melhores. As ausências materiais levam-lhes ao desejo de ir, de buscar vida nova, de encontrar a terra prometida.

Como ressalta Araújo (2006, pg. 13), sobre os nordestinos:

*Estamos acostumados a ver o/a nordestino/a como figura fadada a um destino de migração. Dentro do pau de arara, ele mesmo um pau de arara, segue para o sul como tantos outros antes e depois dele, expulso de suas origens. Está inscrito na posição de vítima e também ocupa uma posição subalterna na nossa hierarquia social.*

Seja na vida ordinária, seja na representação literária, o nordestino é a figura, muitas vezes, resumida ao estereotípico do retirante. No campo literário, a personagem migrante nordestina entra no cânone da literatura brasileira na condição de tema, de objeto da narração e, pouco a pouco, conquista sua voz. É dessa perspectiva, da análise de obras literárias que os sujeitos desta pesquisa emergem. Como os retirantes em seu retirar-se da terra seca, fugindo da fome, da seca e dos mandos e desmandos dos senhores de terra no sertão nordestino se inserem numa diáspora da seca?

São três obras escolhidas: “Vidas secas”, “A Fome” e “O Quinze”. Em questão está o sertão nordestino e suas secas e fomes. As personagens principais são as famílias de retirantes. O retrato da vida real pelas lentes da literatura produz “fatos associativos, ou seja, obras e atitudes que exprimem ou escondem relações de sociabilidade. A obra é uma singularidade única e pessoal, é uma confiança, um esforço de pensamento” (ARAÚJO, 2006, pg. 14). As lentes da literatura exprimem realidades, ligam sentidos, expressam o real em formas oníricas, muitas vezes mais real do que a realidade propriamente dita. Nesse sentido, a literatura é uma forma de falar do mundo em que vivemos, de pensarmos o outro em nós mesmos.



As três obras literárias escolhida para esse artigo trazem em comum a questão da mobilidade, do deslocamento, das perdas, das marcas da memória. Na verdade, como ressalta Braga e Gonçalves (2014, pg 38) “a” relação entre o ato de narrar e a experiência humana de mobilidade sempre se constituiu em estratégia proveitosa para se pensar o

---

<sup>2</sup> O cangaço se configura como um movimento de banditismo ocorrido no sertão do nordeste do Brasil no primeiro quartel do século XX. Sua característica principal foi a negação do poder do estado e o confronto com as forças policiais. O personagem mais famoso deste movimento foi Virgulino Ferreira, o Lampião.

<sup>3</sup> O messianismo que retrato aqui neste artigo é um fenômeno de cunho religioso que aconteceu, também, no nordeste do Brasil e se caracterizou por agregar elementos do catolicismo cristão às necessidades do povo pobre, a condição de miserabilidade presente no cotidiano desse povo. O messianismo, na perspectiva weberiana, se ajusta aos princípios da dominação carismática, uma vez que emerge a figura do líder religioso. No caso brasileiro, Antonio Conselheiro, foi a maior liderança desse tipo de movimento e fundador de Canudos.literário. Não se trata de uma afinidade recente”. Narrativas de vidas que falam de um “partir querendo ficar”, de deslocamentos são, de fato, temas de uma vasta tradição literária no Brasil. “Além de ser tema na literatura, a mobilidade humana funciona como mola propulsora para o ato de criação literária, uma vez que está também na experiência de muitos escritores”.

Tomo como reflexão salutar deste trabalho pensar as três obras anunciadas aqui como pertencente ao campo da literatura diaspórica, uma vez que elas trazem como mote central o deslocamento, as travessias dos retirantes do Nordeste brasileiro. Nesse caminho, chamo para a reflexão o enunciado de Braga e Gonçalves (2014, pg. 40) sobre o ficcional da diáspora na produção literária:

*A representação ficcional da diáspora na produção literária contemporânea se dá pela sobreposição de dois eixos analíticos, a saber: o coletivo e o individual. O primeiro suscita questões inerentes aos laços e interesses coletivos que constituem comunidades diaspóricas e suas representações no texto literário. No segundo tem-se a individualidade do sujeito diaspórico, partindo das relações das personagens consigo mesmas, com as outras e com o contexto. Nos dois eixos, o estudo da diáspora estimula articulações não apenas com o literário, mas também com o social, o político e o cultural.*



É nessa perspectiva que penso os processos diaspóricos presentes em “Vidas secas”, “A Fome” e “O Quinze”, produtores de um regime de verdade sobre os mandos e desmando no nordeste do Brasil.

### **Metodologia**

Em termos de escopo metodológico, esse trabalho parte da análise intercruzada das três obras: Vidas secas, A Fome e O Quinze. Ressalto que essas obras literárias, como fonte de leitura e de reflexão de uma dada realidade, fornecem inúmeras contribuições sobre o conjunto de questões sociais que é cara ao sertão nordestino do Brasil. Como a análise parte da interseção entre literatura e estudos sobre diáspora, um conjunto de preocupações metodológicas e epistêmicas toma centralidade, em vista do próprio recorte teórico apresentado como fonte de investigação: os processos diaspóricos na literatura, em específico, nas obras selecionadas.

Desse modo, com o objetivo de não fugir ao escopo metodológico inerente às pesquisas em Ciências Sociais, construo um caminho investigativo que se organiza assentado no arcabouço metodológico da pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Em vista disso, saliento que esse esforço investigativo se gesta em um conjunto de etapas metodológicas. A primeira delas, diz respeito à construção argumentativa que está na centralidade do artigo: pensar o conceito de diáspora a partir das construções narrativas das obras literárias selecionadas.

Nesse sentido, aproprio-me de elementos metodológicos que me fornecem uma análise literária das obras numa perspectiva dos estudos culturais. Assim, recorro-me aos fundamentos das análises documentais e bibliográficas em torno das obras, dos autores e do conceito de diáspora. Em outro momento, aciono os dispositivos interpretativos fornecidos pelas análises anteriores a fim de argumentar minha reflexão sobre os novos processos diaspóricos em que novos dispositivos analíticos são incorporados, permitindo uma visão ampliada deste conceito.

Em síntese, parto de um conjunto de pressupostos metodológicos que me permitem realizar uma leitura transdisciplinar, na qual, a literatura, os estudos culturais e da diáspora, as Ciências Sociais e a própria Sociologia fornecem elementos epistêmicos capazes de dar voz aos sujeitos outrora silenciados, neste caso, o nordestino retirante, personagem central das obras literárias “A Fome”, “Vidas secas” e “O Quinze”.



## Resultados e discussões

Os condenados pela terra, sujeitos dessa analítica, lutam contra os males e os infortúnios lançados, em um primeiro momento pelos céus em vista das ausências de bonanças, para sobreviver. São expulsos de suas terras pelos “senhores do céu”, que mandam e desmandam, retiram-se para outras paragens em busca da redenção em forma de trabalho e comida para si e para sua prole.

Sua condenação está no fato de que não são donos de suas terras, não são detentores de riquezas e, quando as tem, geralmente são usurpadas pelos coronéis, pelos donos do poder. Como ressalta Araújo (2006, pg. 79-80) ao analisar o livro “Vidas secas”, os retirantes “são sempre arrematados pela noção de subalternidade limitadora de sua condição de sujeito. Ele (Fabiano) se pergunta se é um homem, mas sabe que é apenas um pau mandado”. Mas essa subalternidade, como já me expressei aqui neste artigo, é impulsionadora da luta, quando o retirante inicia seu processo diaspórico em busca de um novo lar.

A “diáspora da seca”, o grande mal do nordestino, promove uma revoada de andantes pelas veredas do sertão escaldante, construindo caminhos, provocando dispersões em larga escala. Promove também encontros entre esses sujeitos diaspóricos, porque todos estão na mesma situação calamitosa na qual a fome e a sede os guiam em rumos diversos.

Para sobreviver a essas adversidades, o retirante tem de ser astuto, sagaz, um homem-animal. Seu alimento é a utopia de dias melhores, come o que tiver, mas geralmente não há nada. O sofrimento e a angústia são, muitas vezes, o que se tem para o dia e para a noite em seus pratos. A lida diária com essas adversidades os tornam sujeitos de morte, porque morrer é a única salvação contra a fome e a sede que corroem seus estômagos já atrofiados e deteriorados pela ausência de alimentos.

Atravessar o sertão nordestino acompanhado de sua família requer uma força extraordinária para vencer a morte a cada dia. Em “Vidas secas”, Fabiano e sua família tem que comer o papagaio, que era considerado também da família. Assim como tem que sacrificar a cachorra baleia para que não sofra mais de fome. Em “O Quinze” o Chico Bento, em sua diáspora, lida com a necessidade de matar uma cabra encontrada no meio do mato:





*Chico Bento, perto, olhava-a, com as mãos trêmulas, a garganta áspera, os olhos afogueados. O animal soltou novamente o seu clamor aflito. Cauteloso, o vaqueiro avançou um passo. E de súbito em três pancadas secas, rápidas, o seu cacete de jucá zuniu; a cabra entonteceu, amunhecou, e caiu em cheio por terra. (QUEIROZ, 2010, pg. 71)*

A luta pela vida transforma o homem. Ele se despe de todo orgulho e fraqueza que lhe pertenciam antes da travessia. Convive com perdas e nada de ganhos. A morte bate na porta todos os dias, ela está nas covas dos caminhos secos por onde tomam passagem, ronda a família desses flagelados. Mas quem vive e passa por essa prova de vida, luta para manter em sua memória os tempos bons em suas terras, onde nasceu, onde construiu sua identidade. O retirante, esse sujeito diaspórico, preserva seu lar em si, sua vida de antes do retiro. Sua memória é o motor que cultiva sua existência. As marcas desse processo ficam impregnadas em suas vidas, no modo ser deles.

### **Reflexões finais**

A tríade literária analisada neste trabalho traz-me um conjunto de reflexões sobre como os processos diaspóricos na literatura assumem significativa importância na leitura de uma dada realidade. Essas obras literárias analisadas, neste artigo, devem ser pensadas como literatura diaspóricas porque designam “um conjunto de textos conectados por sua natureza e ao mesmo tempo específicos em sua diversidade cultural, visto que, nos procedimentos de análise comparativista, semelhanças e diferenças coexistem (BRAGA E GONÇALVES, 2014, pg. 40).

A literatura diaspórica é fruto de um novo olhar sobre aqueles que foram deixados de lado, que tiveram que se destituir de seu lar para sobreviver em movimento. Ela é uma “literatura das minorias”, para utilizar a expressão de Armad (2002), que faz emergir pessoas assujeitadas pelo poder local e os transformam em viventes, dar-lhe voz pelas ondas da escrita. Essa escrita é um ato político de denunciamento que fala do homem que a história nega. Chico Bento e Fabiano são homens que sintetizam a luta de todos contra a seca e a fome, são elevados ao panteão de sujeitos de vida. Como já enunciei neste trabalho, pode um subalterno falar? Sim. Sua fala dar-se pelas palavras de outrem, pela escrita diaspórica da literatura brasileira e nordestina.



### Referências bibliográficas

ARAÚJO, A. de F. B. **Migrantes nordestinos na literatura brasileira**/Adriana de Fátima Barbosa Araújo. Rio de Janeiro, 2006. 182f.

ARMAD, A. **Linhagens do presente**: ensaios. São Paulo: Boitempo Editora, 2002

BRAGA, C. V; GONÇALVES, G. R. Diáspora, espaço e literatura: alguns caminhos teóricos. **Revista Trama** - Volume 10 - Número 19 - 1º Semestre de 2014 p. 37 – 47.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968

HALL, S. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013

MUNIZ, D. **A invenção do Nordeste e outras culturas**. São Paulo: Cortez, 1999.

QUEIROZ, R. **O Quinze**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010

RAMOS, G. **Vida secas**. Rio de Janeiro: Record, 2017

SOETHE, Paulo Astor. Espaço literário, percepção e perspectiva. **Aletria**: revista de estudos de literatura, Belo Horizonte, n. 15, p. 221-229, jan. 2007.

SPIVAK, G. C. **Pode um subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010

TEÓFILO, R. **A Fome**: cenas da seca do Ceará. São Paulo: Tordesilhas, 2011



## **Mapuche ad küdaw fantepu mew [arte visual mapuche contemporáneo]: Imaginarios sociales sobre la identidad. Una lectura socioantropológica.**

Victoria Maliqueo Orellana

### **Resumen**

En la presente ponencia se propone una lectura socioantropológica crítica a partir de la tesis realizada por una de las investigadoras, la cual aborda el arte mapuche contemporáneo y los imaginarios de la identidad que los artistas y sus obras instalan.

Actualmente en Chile ha emergido una producción artística que impulsa el rescate y la resignificación de la cultura mapuche, con esto se hace referencia al arte visual mapuche contemporáneo. Esta producción artística no sólo rescata y reivindica la identidad étnica de las y los artistas que la realizan, sino que contempla otras reivindicaciones identitarias como el género, clase y generación, posibilitando nuevas formas de resistencia cultural e instalando imaginarios propios de su identidad.

Para llevar a cabo esta reflexión, se problematizan distintos aspectos de la experiencia de investigación, pues no solo se investigó un contexto cultural complejo sino que la investigadora se sitúa dentro de él. Es por esto que se plantea la necesidad de desarrollar tanto una visión teórica como metodológica pertinente al contexto cultural que se investiga, cuestionando la investigación social aún carente de recursos epistemológicos y prácticas interculturales críticas.

En términos metodológicos la revisión de esta investigación plantea un análisis interdisciplinar de segundo orden del material producido en la tesis (18 entrevistas en profundidad, con análisis de contenido), además del enriquecimiento teórico mediante una revisión bibliográfica que pretende agudizar las reflexiones sobre la identidad mapuche, las nuevas herramientas de reivindicación identitaria y las limitaciones teóricas latinoamericanas en la cual aún faltan visiones desde lo indígena

### **Palabras claves**

Socioantropológica crítica, el arte mapuche contemporáneo y los imaginarios de la identidad.

### **Introducción**

Actualmente como mapuche nos encontramos diseminados y diseminadas en urbes lejos de nuestro origen, siendo despojados y despojadas de nuestra lengua, territorio y muchos otros elementos que han repercutido en la forma de vivir nuestra identidad. En



este contexto, no se puede obviar el hecho que estamos siendo sistemáticamente permeados por la cultura de masas, sin embargo, continúa en cada uno de nosotros y nosotras la necesidad de resignificar nuestra posición, ya sea desde la academia, la política o el mismo arte.

La identidad siempre ha sido un cuestionamiento constante para los planteamientos personales y teóricos, indagar sobre la identidad dejando atrás los esencialismos y tensionar la hibridez es un reto. Recordando a Avtar Brah (2011) las identidades situadas en el contexto de la diáspora son necesarias de definir contemplando el espacio en que se configuran, como describe: “De ahí que los temas relativos al hogar, la pertenencia y la identidad hayan sido siempre muy controvertidos para personas como yo” (p. 24), contexto reflexivo necesario para el acercamiento a la cultura mapuche. Si bien la pregunta inicial de Brah es ¿cuándo un lugar de residencia se convierte en hogar? habla de situarse, en este caso la pregunta cambia y radica en ¿cómo nos imaginamos a nosotros mismos, nuestra identidad? bajo qué procesos nos hemos alejado de estereotipos o construcciones identitarias ajenas, en el caso analizado mediante la creación artística contemporánea mapuche.

Esta ponencia pretende dar cuenta cómo desde el arte visual, las y los artistas mapuche están tomando las herramientas contemporáneas para evidenciar estos imaginarios sociales de su identidad, potenciando un discurso antihegemónico y anticolonialista desde espacios que por décadas han estado en manos de la elite, como los museos, las galerías, entre otros espacios del arte hegemónico. Igualmente se propone establecer una reflexión del rol que pueden desempeñar las ciencias sociales, situándonos y reformulando metodologías, con el fin de contribuir activamente a una lectura desde nuestros pueblos.

#### **Fundamentación del problema:**

Hoy en día, las investigaciones respecto a las nuevas formas de arte ligadas a la temática indígena son escasas, siendo Ticio Escobar (2014) un destacado precursor teórico quien propone la necesidad de instalar un discurso tomando el concepto de “lo popular” en Latinoamérica dentro del cual enmarca lo indígena. Problematizando no sólo la condición de mestizo, sino también la relación periférica de este discurso respecto a los sistemas dominantes económicos que agudizan la condición de otredad.



En este sentido, es relevante el papel que cumplen las instituciones artísticas pues tal como señala el autor, existe una necesidad de cambios profundos a la idea tradicional de dichas instituciones (museos) ya que, si se mantiene intacto el papel del mercado con sus visiones hegemónicas de belleza y la tendencia a convertir obras artísticas en espectáculos, se deja de lado la posibilidad de transformación del arte indígena que pudiesen dar paso a reinterpretaciones y readaptaciones.

En las últimas décadas ha emergido una producción artística que impulsa el rescate y la resignificación de la cultura mapuche. Esta producción no sólo rescata y reivindica la identidad étnica de las y los artistas que la realizan, sino que contempla otras reivindicaciones identitarias como el género y generación, posibilitando nuevas formas de resistencia cultural e instalando imaginarios identitarios propios. Por lo cual, la problematización se estructura en varios niveles, por una parte dar cuenta del contenido de las obras y su relación con la identidad, posteriormente abordar los contextos en los que se exhibe la obra, la materialidad e incorporación de nuevas técnicas, finalmente se plantea la necesidad de desarrollar tanto una visión teórica como metodológica pertinente al contexto cultural que se investiga.

En consecuencia, la presente investigación propone una lectura socioantropológica, en la cual se aborda el arte visual mapuche contemporáneo y los imaginarios de la identidad que las y los artistas instalan en sus discursos y obras, investigación en la que fue necesaria reformular aparatos metodológicos que permitan dar cuenta de la complejidad del estudio de nuestros pueblos desde una perspectiva crítica.

#### **Pregunta de investigación, objetivos e hipótesis:**

**Pregunta de investigación:** ¿Cuáles son los imaginarios sociales de la identidad étnica manifestados por las y los artistas mapuche, que desarrollan arte visual mapuche contemporáneo en Chile, del periodo 2017-2018?

**Objetivo general:** Caracterizar los imaginarios sociales de la identidad étnica manifestados por las y los artistas mapuche, que desarrollan arte visual mapuche contemporáneo en Chile, en el periodo 2017-2018.

#### **Objetivos específicos:**

1. Describir cómo se presenta el arte visual mapuche contemporáneo, en los discursos y en las obras desarrolladas por artistas mapuche.



2. Identificar los imaginarios sociales de la identidad étnica que las y los artistas mapuche manifiestan en sus discursos y en sus obras.
3. Comparar los distintos imaginarios sociales de la identidad étnica que tienen las y los artistas. Estableciendo diferencias de acuerdo con la generación, el género, y el territorio de las y los artistas.
4. Constatar si el arte visual mapuche contemporáneo instala una nueva escena artística.

### **Metodología**

La metodología que se utilizó para la producción de la información fue cualitativa, contemplando la realización de 18 entrevistas en profundidad a artistas mapuche en la escena artística en Chile en el periodo 2017 y 2018. Igualmente, estas entrevistas se complementaron con producción de información con etnografía y documentación.

En lo referente a la entrevista en profundidad, se eligió esta alternativa porque permitió abarcar ampliamente las distintas aristas que necesitaron de cierta profundización, en especial las opiniones personales de los artistas, donde se evidenciaban su posición frente al concepto de identidad en sus prácticas artísticas, contemplando las problematizaciones en relación al peso de la tradición (formas de crear amparadas bajo la concepción más habitual de lo mapuche) frente a las nuevas prácticas desarrolladas por ellas y ellos. Tal como señala Álvaro Gainza (2006) la entrevista en profundidad permite expresar las maneras de sentir y pensar de los sujetos entrevistados, donde se incluyen los aspectos valóricos, motivaciones, deseos, creencias y esquema de interpretación que éstos poseen.

En segundo lugar, tal como se mencionó anteriormente, el diseño metodológico que se propone contempló la producción etnográfica y documentación, método desarrollados principalmente por la antropología y la historiografía, las cuales en palabras de Canales (2006) son las antiguas prácticas investigativas testimoniales, es decir, son fuentes empíricas que complementan el discurso metodológico.

En este contexto, si bien para algunos autores la entrevista en profundidad es un símil a la entrevista etnográfica, pues se suelen complementar con notas de campo, la entrevista etnográfica presenta mayor flexibilidad. Por ello se complementaron dichas técnicas, con el fin de abordar temáticas particulares, en especial en referencia a las



obras. Por lo que se creó un instrumento dinámico que permitió tener un mayor aprendizaje sobre situaciones que no se pudieron ver a primera vista, describiendo las situaciones y, a las y los entrevistados.

### **Muestreo**

El muestreo que se utilizó se denomina muestreo bola de nieve o en cadena, donde se identifican casos de interés donde alguien conocía a otro posible artista para participar en la investigación. En el caso abordado pareció pertinente este muestreo ya que el circuito artístico es acotado, y por lo general operan redes de contactos.

### **Técnica de análisis**

La técnica que se empleó como estrategia de análisis de información, fue análisis de contenido, que se define como una técnica de interpretación de textos, sea cual sea su formato, en este caso transcripciones de las entrevistas realizadas.

Dicha técnica fue electa debido al interés de interpretar el contenido tanto manifiesto como latente existente en las transcripciones de las entrevistas. Para concretar el análisis de contenido fue necesario transcribir las 18 entrevistas efectuadas dentro del periodo de investigación, lo que permitió realizar un análisis sistemático de la información producida en el trabajo de campo. De esta manera, la herramienta descrita, posibilitó establecer un nexo entre las opiniones de las y los artistas con los objetivos propuestos inicialmente, permitiendo contrastar las hipótesis planteadas con la realidad abordada.

Otra especificidad que cabe señalar al respecto de la técnica de análisis, es que se empleó análisis de contenido inductivo, en el cual se extrajeron los temas principales del texto producido, los que luego fueron agrupados bajo dimensiones y subdimensiones, proceso que se realizó mediante la construcción previa de una matriz de análisis, en función de los objetivos propuestos.

### **Resultados y discusión**

#### **Trepén: Contexto de producción de las obras y artistas**

A partir de las distintas obras visuales de las entrevistadas y los entrevistados se puede evidenciar que estos se desarrollan con diversidad de soportes y disciplinas artísticas, siendo las principales: instalaciones, escultura, fotografía, pintura, performance, cine y teatro.



En ese sentido se visualiza una toma de herramientas del arte contemporáneo, como la fotografía o la performance, para retratar los imaginarios identitarios, como el Mapurbe concepto proveniente de la poesía de David Aníñir que hace referencia al mapuche urbano, el despojo de la lengua, la disputa territorial, o incluso la exotización del arte visual mapuche, siendo un ejemplo de ello la performance “Etnoturismo” (2017) de Paula Baeza Pailamilla con Mariairis Flores, una obra que desde la performance interpela a un otro, en donde se puede observar a una mujer vestida de mapuche, tejiendo dentro de una cápsula transparente, y cuya obra se compone por este diálogo solapado entre ella como sujeto-objeto de la obra y el público, quienes manifiestan distintas reacciones ante esto, como enojo o empatía.

Otro caso que cabe señalar es el de “Kutrankulei, el enfermo” (2017) obra de teatro cuya propuesta es distinta a lo que a representaciones teatrales mapuche se han realizado, pues plantean un teatro mapuche a lo mapuche, es decir, se elabora desde el guión hasta la obra misma, en espacios mapuche, como la ruka de Cerro Blanco. En esta propuesta tanto el director, como el dramaturgo pertenecen a dicha comunidad, y en conjunto con ellos retoman ciertas discusiones sobre su identidad en Santiago y la exponen jugando con el humor, que personas más cercanas a la cultura mapuche comprenden, así como el espectador no conocedor de esta temática.

En general, al poder observar las obras de las y los artistas, se puede vislumbrar un componente que trasciende la materialidad, pues quienes participaron en esta investigación comparten ciertos elementos biográficos, que conformaban un lugar común que finalmente detonó la producción artística.

**“*Feipigna, feipigna*” Imaginarios sobre la identidad que las y los artistas mapuche manifiestan en sus discursos y en sus obras.**

El capítulo titulado “*Feipigna, feipigna*” o adivina, adivina, recorre diferentes aspectos que dan cuenta del objetivo principal de esta tesis “Identificar los imaginarios sociales de la identidad que las y los artistas mapuche manifiestan en sus discursos y en sus obras”.

El concepto de identidad que plantean las y los entrevistados se caracteriza por componentes territoriales, la condición de hibridez que tiene su identidad en el contexto globalizado, del mismo modo reconocen el carácter maleable de la identidad, no como un concepto estático o esencialista, sino más bien como reformulaciones.

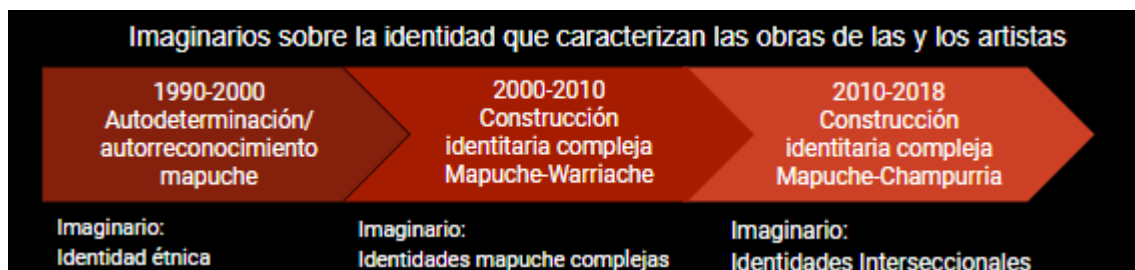




En tanto a la revisión teórica y el eje de la tesis que era “Problematizar los imaginarios sociales sobre la identidad étnica manifestados por las y los artistas mapuche, que desarrollan arte visual mapuche contemporáneo en Chile, en el periodo 2017 - 2018” es posible ver una percepción sobre el concepto de identidad que no es homogénea, ya que la vinculan con sus historias de vida, su condición de “dualidad” dada por ser Champurria.

Igualmente cabe destacar que las materialidades empleadas van desde la escultura, la pintura, la fotografía a la performance. Todas las propuestas no sólo se quedan en una materialidad, sino que también las combinan o las convierten en “híbridas”.

Imaginario Social que caracteriza las obras



En primer lugar, el periodo de 1990 al 2000 se caracteriza como un periodo de autodeterminación y autorreconocimiento mapuche, influenciado por los movimientos indigenistas de los años 90 tras la conmemoración de los 500 años de la invasión a Abya Yala, en este periodo la producción estuvo caracterizada por tocar temas como el color de la piel, los estereotipos de lo mapuche impuestos desde la otredad, instalando un imaginario que podría definirse como identidad étnica, en concordancia con la definición revisada en el marco teórico, la cual está fijada a un territorio específico, Wallmapu, visibilizando su memoria cultural.

En segundo lugar, el periodo de 2000 al 2010 se puede apreciar una creciente complejización al abordar la identidad, pues se adhiere el componente urbano a la reivindicación identitaria mapuche que ya se venía dando, donde la vida en la urbe y en la periferia citadina se vuelve un componente relevante a la hora de hablar de su identidad. En este sentido, el concepto de imaginario de las identidades mapuche se complejiza, pues al ir incorporando nuevos elementos a la construcción identitaria, se agudiza la reflexión sobre la vida en múltiples territorios -La Futa Warriache- y -Wallmapu- correspondiendo al fenómeno de identidad diaspórica.



El tercer periodo, que abarca los años 2010 a la fecha establece una discusión de la identidad que sobrepasa lo étnico, complejizando aún más la construcción identitaria, por lo que este periodo aborda un imaginario de Identidades Interseccionales, pues a la problemática del mapuche urbano-warriache, se adhiere el concepto de Champurria que da cuenta del mestizaje e hibridez, alejándose del concepto esencialista de mapuche. Igualmente se suma la necesidad de instalar un discurso identitario que dé cuenta del activismo feminista que algunas y algunos de las y los artistas tienen. Cabe señalar que se utiliza el concepto de interseccionalidad para dar cuenta de este imaginario, comprendiendo que el concepto remite a la “Expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodología que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros, 2016, p.2), igualmente como señala su lectura de Kathy Davis la interseccionalidad:

*se inscribe en el proyecto posmoderno de conceptualización de las identidades como múltiples y fluidas, y se encuentra con la perspectiva foucaultiana del poder en la medida en que ambas ponen el énfasis en los procesos dinámicos y en la deconstrucción de las categorías normalizadoras y homogeneizantes (p. 7)*

De esta manera al hablar de Identidades-Interseccionales se pretende dar cuenta que mediante esta investigación se dio un giro en la comprensión del término *identidad* como fenómeno singular, pasando al de *identidades* como fenómenos múltiples, definición que alberga mayor dinamismo, pues sí logra establecer una óptica contextualizada puede otorgar una visión crítica de las identidades en contextos interculturales, donde se entrecruzan elementos de adscripción étnica, género, territorio y clase.

### **Contrastar los perfiles de los distintos imaginarios sociales que tienen las y los artistas.**

En lo referente a la llegada y permanencia temporal en la temática se aprecian distinciones. En primer lugar, se puede establecer una primera generación cuyo ingreso a la temática se sitúa en los 90´ aproximadamente tanto a inicios como a finales de la década, en la mayoría de los casos de esta primera generación los artistas continúan hasta la actualidad con producción de obras y se consideran precursores de los posteriores creadores de arte visual mapuche contemporáneo.

En segundo lugar, se puede hablar de un segundo periodo que se establece entre los años 2000 hasta el 2010 periodo en el que se cuenta con pocas producciones artísticas en relación con la información entregada por las y los artistas entrevistados.



En tercer lugar, se puede apreciar una tercera generación que ubica su producción de obras entre los años 2011 a la fecha, periodo con mayor cantidad de obras en relación a las entrevistas realizadas y también en el que ocurren mayor cantidad de exposiciones en museos y galerías.

En cuarto lugar es pertinente destacar que en la mayoría de los casos la entrada a la temática mapuche como foco de sus obras se gatilla en el periodo de ingreso a la universidad, este hecho es relevante pues conforme al aumento de la producción de obras que aborden lo mapuche se puede apreciar un incremento en el ingreso a espacios de formación universitaria de artistas mapuche, en ese sentido de acuerdo al caso estudiado, la universidad permite desarrollar una mayor articulación y generar vínculos institucionales que incrementan las posibilidades de exhibir.

### **¿Nueva escena? Constatar si el arte visual contemporáneo mapuche instala una nueva escena del arte.**

De acuerdo con la revisión de las entrevistas realizadas es posible decir que efectivamente se está instalando una nueva escena, pues se contempla la apertura de espacios de exhibición y un mayor interés por estas obras por parte de los pares, el público e inclusive de la crítica. Sin embargo, están conscientes que es un camino que recién empieza y ante el cual es necesario proponer un discurso político que sostenga sus propuestas, porque el arte en general para ellos es una herramienta de reivindicación, una forma útil y contemporánea de exponer problemáticas en este caso identitarias étnicas, del conflicto chileno-mapuche entre otras disputas.

Por lo tanto, la instalación de una nueva escena constituye una fuerza creativa en la que se sobrepasan las estructuras de los objetos simbólicos, donde se brinda legitimidad como obra y objeto político de las propuestas. La dimensión sociológica, se muestra en tanto la escena artística conforma un espacio de colectivización. En la traducción que realiza Facuse (2017) sobre el texto *¿una sociología de las obras es necesaria y posible?* de Leenhardt (1982) se plantea al arte como memoria colectiva, el cual intenta mostrar el instante fugitivo en que la sociedad experimentó o se sintió como otra, teniendo un rol motor de las transformaciones que se dan en un contexto determinado. Hoy la sociedad en la que se crea arte visual mapuche contemporáneo es una sociedad en la cual es necesario evidenciar los posibles caminos de transformación, el arte y la escena que se configura se corresponde con esta implicación política de oponerse a la reproducción de asimilación identitaria y proponer un discurso nuevo.



### Ojo al huache. Hallazgos

En este capítulo se plantea una lectura que incorpora la interculturalidad crítica y se expone la necesidad de una postura mapuche feminista. Ambos elementos necesarios para complejizar y entender de mejor manera el fenómeno analizado.

Debido a la complejidad de la investigación fue pertinente remitir lecturas sobre las distinciones conceptuales de interculturalidad, en las que destaca el planteamiento de Catherine Walsh entorno a la diferencia entre interculturalidad crítica, que conduce “al cuestionamiento, transformación, intervención, acción y creación de condiciones radicalmente distintas a la sociedad...proyectos de interculturalidad, pedagogía y praxis que encaminan hacia la decolonialidad” (Walsh, 2009, p.2).

En la investigación fue pertinente ver los alcances de la interculturalidad y las posibles dificultades ante las cuales se ve sujeto el arte visual mapuche contemporáneo en la actualidad, más considerando la vinculación con los espacios de exhibición y financiamiento provenientes de instituciones no mapuche.

El huache, hace referencia a una trampa, es un método de caza de liebres y conejos que se emplea principalmente en zonas rurales. Esta trampa se encuentra instalada entre los pastizales, por ello es muy difícil que la presa pueda verla y huir, frecuentemente queda atrapada hasta que el cazador determine que hace con ella. Se utilizó este concepto ya que se considera que constituye una analogía pertinente en el contexto actual, pues se puede apreciar el potencial peligro, bajo el poder de las instituciones, como permean la obra y los discursos de las y los artistas. En este sentido, al igual que el huache, el peligro está solapado no es apreciable a primera vista, pero está presente, como riesgo de apropiación cultural exotización para el caso del arte mapuche contemporáneo.

En este sentido la apropiación de producciones indígenas se vincula con el poder hegemónico establecido que posee una matriz colonial innegable, por lo tanto, el ejercicio de apropiación cultural desde aparatos estatales y galerías privadas serían una consecución del ejercicio de poder que ya han llevado a cabo por décadas. Como propone Ticio Escobar (2013) el desmantelamiento de las culturas autóctonas data de la colonización, es posible “asumir una postura propia ante esta situación (sea de resignada aceptación o de airado rechazo, sea de complacida apropiación o incautación calculada) el arte popular colonial logra definir formas expresivas particulares” (p.11), es decir, tras la imposición cultural y las distintas posiciones que se asuman, el arte popular



bajo el cual Escobar incorpora lo indígena es capaz de proponer sus propias expresiones y de ahí la relevancia del cuidado de las relaciones que se establecen con las obras.

Ahora retomando la idea de Catherine Walsh (2009) sobre interculturalidad, el arte visual mapuche contemporáneo al estar sujeto en gran medida al financiamiento y los espacios de exhibición estatales chilenos pone en jaque la posibilidad de “transformación, cuestionamiento e intervención” que devienen de la interculturalidad crítica. Ante ello cabe preguntarse ¿qué tan relevantes para el Pueblo Mapuche son los “esfuerzos” estatales y de algunas instituciones académicas de instalar espacios para el arte mapuche contemporáneo? ¿Son una nueva forma de exotizar la cultura mapuche y convertirla en un fetiche? ¿Hasta dónde la obra permanece o hasta dónde los fines reivindicativos identitarios no se desvanecen?

En consecuencia, es posible ver cómo el arte visual mapuche contemporáneo, así como otras disciplinas son herramientas de interculturalidad crítica, que emergen desde sujetos y sujetas que por años estuvieron al margen de la producción artística y del conocimiento. Igualmente, es preciso hablar de otro de los desafíos que se ve tras la abordar el tema del arte visual mapuche contemporáneo, este punto refiere a la necesidad de instalar una lectura propia del feminismo, construyendo un mapuche feminismo desde nuestras propias voces y reflexiones.

### **Conclusiones o reflexiones finales**

En primer lugar, y en base a la investigación realizada, es posible corroborar la hipótesis planteada: el arte visual mapuche contemporáneo establece una nueva escena en la que se evidencia la hibridación cultural, la reivindicación política, identitaria y social que se aprecia en cada una de las obras y los discursos de las y los artistas que participaron en la investigación.

En segundo lugar, es necesario referirse al fenómeno de desborde del concepto de identidad étnica, planteado inicialmente como concepto central de los imaginarios propuestos por las y los artistas entrevistados. Es preciso establecer una diferenciación generacional respecto a los imaginarios identitarios propuestos, ya que inicialmente abordaban principalmente la identidad étnica -“autodeterminación mapuche” en la década de los 90’- pasando a un imaginario en el que complejiza paulatinamente la identidad mapuche -mapuche-Warriache en la primera década de los 2000-. En el último



periodo, comprendido entre 2010 a la fecha, se incorpora una mayor cantidad de artistas quienes mayoritariamente se identifican con la identidad mapuche-champurria, correspondiendo al concepto de identidades interseccionales.

En tercer lugar, es pertinente realizar algunas apreciaciones con respecto al contexto del que emergen los imaginarios sociales propuestos por las y los artistas. El tema generacional es relevante en tanto se observó una creciente apertura de espacios de exhibición, por lo que se podría decir que actualmente las y los artistas cuentan con mayores posibilidades de exhibir sus obras en comparación a la generación de los 90, ofreciendo más oportunidades de mostrar las obras de quienes se forman como artistas por medio de una carrera universitaria, lo que ha permitido que artistas sub-30, logran abrirse espacios en lugares de exposición institucionales, los que remiten en sus obras a imaginarios mapuche que están cruzados por la cultura de masas, relaciones interculturales, generación y género.

En cuarto lugar, es pertinente hacer un cuestionamiento hacia estos espacios institucionales de exhibición, pues algunas y algunos artistas se sienten conformes con exhibir en lugares como galerías privadas, universidades o museos y otros no, siendo la apropiación cultural el límite fronterizo, por lo que al exponer disputan los imaginarios hegemónicos de lo mapuche, como la del buen salvaje, guerrero o terrorista, proponiendo imágenes construidas desde la reflexión del sujeto mapuche actual, cruzado por otras problemáticas identitarias como el género y la vida urbana.

En quinto lugar, cabe referirse a la materialidad con la que se realizan las obras, puesto que las reformulaciones identitarias que plantean tienen un soporte material diferenciado, desde materias primas naturales que evocan a la naturaleza o a los territorios hasta soportes contemporáneos como el videoarte o la performance.

A modo de conclusión, se considera relevante un primer desafío, que se dirige hacia la necesidad de colectivización entre artistas y la generación de espacios propios de exhibición, por ello es preciso despegarse de la institucionalidad chilena, para proponer espacios mapuche de arte, en los cuales puedan participar desde artistas hasta curadores que tengan un real aprecio y valoración por la cultura mapuche.

**Referencias bibliográficas:**

- Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Buenos Aires, Argentina: Traficantes de Sueños
- Canales, M. (2006). *Metodologías de la investigación social Introducción a los oficios*. Santiago, Chile: LOM.
- Escobar, T. (2014). *El mito del arte y el mito del pueblo. Cuestiones sobre el arte popular*. Buenos Aires, Argentina: Ariel Arte y Patrimonio.
- Escobar, T. (2013). Arte indígena: el desafío de lo universal. *Revista Casa de las Américas*, (271), 3-63. Recuperado de <https://bit.ly/33b6liX>
- Gáinza, A. (2006). *La entrevista en profundidad individual*. En Canales, M. (compilador), *Metodología de Investigación Social. Introducción a los Oficios* (pp. 219-264). Santiago, Chile: LOM ediciones.
- Viveros. M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17. Recuperado de <https://bit.ly/32Tmeu0>
- Facuse, M. y Venegas, P. (2017). *Sociología del arte. Perspectivas contemporáneas*. Santiago, Chile: RIL.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. En *Educación intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, compilado por Patricia Melgarejo. México: Universidad Pedagógica Nacional CONACIT, Plaza y Valdés.



## Fronteiras neoextrativistas, descolonização de imaginários e lutas territoriais na América Latina

Edna Ramos de Castro<sup>1</sup>

### Resumo

Desde as últimas décadas do século XX observa-se, no mundo, um crescimento de projetos de grande escala que se utilizam de um novo padrão tecnológico e voltados à exportação. Eles se impõem sobre territórios ocupados por coletivos sociais. O objetivo deste texto é contribuir com a compreensão de imaginários coloniais associados à emergência de conflitos relacionados ao avanço da fronteira do capital. Esses processos têm sido marcados por interesses que levam a diferentes constrangimentos, confrontos e formas de violência. A problemática teórica se inscreve no âmbito dos estudos pós-coloniais e da crítica epistemológica que amplia a discussão sobre a dessocialização das ciências sociais. Em vários países da América Latina tem predominado políticas voltadas a construção de infra-estrutura para viabilizar a expansão de setores do neoextrativismo mineral e agrícola fortalecendo o modelo baseado na exportação de *commodities*. Estas questões são debatidas com base em dados de pesquisa quali-quantitativa realizadas no Brasil, Bolívia e Colômbia. Os resultados portam sobre três eixos: 1 - Estado e suas políticas de infra-estrutura e liberalização do mercado; 2- desconstrução de imaginários coloniais; 3 - lutas territoriais na América Latina.

### Palavras-chave

Dinâmicas neo-extrativistas; Imaginários; Poder; lutas territoriais; América Latina

### Introducción

Este artículo busca reflexionar sobre las dinámicas de las transformaciones territoriales (sociales, económicas y políticas) en contextos vinculados a los procesos intensivos de explotación mineral con carácter neo-extractivista (GUDYNAS, ACOSTA, 2011). En trabajo anterior analizamos los proyectos de infraestructura propuestos tanto por los Planes de Aceleración de la Economía (PAC I y II), como por las inversiones promovidas por la Iniciativa de Integración Regional del Sur de América (IIRSA) en varios países suramericanos en la frontera con Brasil, observando las transformaciones en sus territorios (CASTRO, 2012a; 2012b). Las masivas inversiones públicas y privadas en obras de infraestructura están, todas ellas, vinculadas a los intereses de expansión del





capital para nuevas áreas – mineral, forestal, de energía y del agronegocio - todas ellas productoras de *commodities* para el mercado mundial. Se observa un avance del capital sobre nuevos territorios. Se trata de cambios provocados por la globalización en el papel del Estado y en la formulación de sus políticas. Un nuevo modelo de gestión de la esfera pública se ha colocado como materia esencial, reforzando la necesidad de repensar el Estado. Pero también el modelo que ha permeado la producción de las sociedades latinoamericanas, excluyentes y desiguales. Los acontecimientos políticos más recientes, el desencanto con el desarrollo y las recurrentes catástrofes ambientales, han contribuido para la construcción de un pensamiento crítico que ha mostrado la necesidad de repactar estado y sociedad, economía y política, en el sentido de procesos democráticos y de participación, tensionadas otras alternativas de desarrollo.

En síntesis, se procura demostrar el papel del Estado y de sus políticas en los procesos de cambio, y toma como referencia analítica las pesquisas realizadas por largos años en la región amazónica que atraviesa varios países de América del Sur. En el plano empírico, este artículo considera el análisis y los estudios sobre los desastres socio-étnico-territoriales ocurridos en regiones con explotación neoextractivista y sobre los grandes emprendimientos de infraestructura construidos para viabilizarlos, a ejemplo de las plantas hidroeléctricas, de transporte y portuarias. Barcarena, Estado de Pará, Brasil, un espacio altamente transformado por la implantación de grandes emprendimientos de minería y siderurgia desde la década de 1970 y, más recientemente, por la expansión portuaria para viabilizar el corredor de exportación del agronegocio y de otras actividades del entorno, viene sufriendo seguidos desastres ambientales<sup>2</sup> de grandes magnitudes. Los impactos provocados sobre la población local – urbana y ribereña – revelan el aumento de la violencia y la destitución de derechos, contrarios a los discursos de desarrollo regional y progreso producidos por las “áreas” de planeación del Estado y señalado también en páginas electrónicas y algunos emprendimientos.

### **InDesarrollo y nuevos territorios del capital**

La problemática del desarrollo ocupó lugar relevante en el conjunto de la reflexión de las ciencias sociales y económicas en América Latina, sobre todo a partir de mediados del siglo XX. Perspectivas y orientaciones teóricas bien diversas alimentaron los debates enfocados al entendimiento, por un lado, de los procesos históricos y de la dinámica del capitalismo, como los estudios sobre industrialización y agricultura, dependencia y subdesarrollo, estructura de la propiedad y formación del Estado-nación, urbanización, división social del trabajo, alienación y dominación, marginalidad e



ideologías; y, por otro, se destacaron las cuestiones relacionadas a las acciones del Estado, la planeación, las políticas de crecimiento económico y las estrategias de industrialización y de exportación. Y, aún, las discusiones sobre la eficacia simbólica de las instituciones y de las agencias mundiales con sus discursos sobre la planeación del desarrollo.

Esos estudios componen un considerable inventario sobre las sociedades latinoamericanas, comprendiendo la brasileña, con contribuciones y abordajes venidos de tradiciones teóricas diferentes y de varias disciplinas, conformando un campo intelectual de intenso debate en la intersección entre lo político y lo académico. Probablemente, este siempre fue un tema central en la construcción del pensamiento crítico latinoamericano.

En los días actuales se observa la emergencia de nuevas cuestiones puestas al conocimiento y a los paradigmas con los cuales las ciencias sociales y económicas procuraron entender e interpretar la sociedad. Sean sociales, económicas, políticas, ambientales, o interrelacionadas, transversalizadas, ellas desafían el entendimiento de prácticas y procesos, como aquellos referidos al desarrollo. En esa perspectiva entendemos la relevancia de una revisión paradigmática rigurosa al respecto de temáticas dejadas al margen en los análisis del desarrollo, como las referencias al lugar (ESCOBAR, 2003; 2005; RIST, 2001) y a la descolonización del conocimiento (RAMOS, 1996; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008; RIVERA, 2010; SANTOS, 2009) que se tornan, en nuestra visión, temas prioritarios en la reflexión. Pero ¿qué teorías tendrían la fuerza de romper con las generalizaciones político ideológicas presentes en las interpretaciones del desarrollo que son marcadas por la perspectiva evolucionista, clasificadora y jerarquizadora? ¿Cómo entender los fundamentos de la racionalidad que estuvieron en la base de la legitimación de discursos y prácticas clasificatorias de países en el sistema mundial (de desarrollados a subdesarrollados, de ricos a pobres)? Esas y otras preguntas ya fomentaron debates en el pasado como la crítica a la razón formulada por Francisco de Oliveira (2003) y aún con contribuciones seminales de Fernandes (1965), Ianni (1971) y Ramos (1996) referidas al reduccionismo epistemológico presente en las interpretaciones sobre la sociedad y la economía brasileñas.

Un balance de la trayectoria del debate intelectual y político sobre desarrollo, aunque parcial, nos ayudaría a identificar los sentidos subyacentes a las ideologías y utopías que predominaron en el siglo XX, y, todavía, narrativas, conceptos y sentidos producidos



en el juego de relaciones entre agentes. Llamo la atención para abordajes contemporáneos provenientes sobre todo de la tradición del pensamiento crítico latinoamericano, formulado en el ámbito de la ciencia, tales como la sociología, la antropología, la geografía, por los movimientos insurgentes, por las teorías feministas, por la ecología política y por los estudios poscoloniales y subalternos. Esos abordajes han procurado romper con los paradigmas dominantes de las interpretaciones sobre el desarrollo formulados en creencias, tales como, en el evolucionismo, en el proceso civilizatorio occidental, en los sistemas clasificatorios y en las posibilidades de crecimiento económico por etapas. Al formular la crítica a la modernidad, al colonialismo, al racismo y al evolucionismo, entendemos el ejercicio epistemológico de rupturas con matrices estructurantes, de desmontar mitos y creencias sobre el desarrollo, aun presentes y hegemónicas en la representación de las sociedades contemporáneas sobre sí mismas. Esto porque los valores de la modernidad y de la racionalidad cartesiana todavía atraviesan la sociedad y actualizan, con eficacia simbólica, las relaciones de poder y de dominación, la desigualdad social y la supresión de derechos, toda vez que los discursos, en cuanto práctica, sobre el desarrollo, como recuerda Ribeiro (2008), son esencialmente discursos políticos.

Las políticas desarrollistas de los gobiernos latinoamericanos, progresistas o conservadores, junto a los intereses económicos sobre los recursos naturales, han llevado, en las últimas décadas, a potencializar el avance sobre las fronteras nacionales, como se verifica en el caso de la explotación de minerales, sea en la triple frontera de Brasil, Perú y Colombia, sea entre Brasil y Venezuela, Brasil y Bolivia o, aún, entre Brasil y Guyana Francesa. Los espacios transfronterizos se tornan nuevas áreas de expansión de mercado y tienden a tornarse más accesibles en función de la logística de transportes que aproxima las fronteras, así las estrategias de los estados nacionales oscilen entre procesos de integración y defensa de intereses nacionales.

En el sector extractivo mineral la circulación de productos, o sea materias primas, constituye un área importante debido al volumen a ser transportado por distancias enormes, por las vías ferroviaria y marítima, con capacidad de atender flujos diferenciados de materias primas y productos semi industrializados, garantizando la circulación mundial y regional de esos bienes. Para abordar las transformaciones globales a través de la circulación de productos y mercancías, se deben analizar las dinámicas portuarias y de las cadenas productivas globales. A partir de 2007, el Estado brasileño viene ejecutando la política de infraestructura (logística) destinada a atender



los ejes del PAC de transporte y energía, y una nueva estrategia nacional enfocada en la logística de transportes (terrestre, ferroviario, marítimo-fluvial y portuario), justificando la necesidad de superar el llamado *costo-Brasil*, minimizando las restricciones de los beneficios de competitividad y eficiencia brasileña en el mercado globalizado.

La coyuntura brasileña evidencia las transformaciones ocurridas en la sociedad y en la economía en las últimas décadas, entre ellas la diferenciación interna del uso del suelo y de la estructura de la propiedad. Efectivamente, los territorios fueron transformados por las conexiones más intensas de lo local en el mercado global justamente por la exportación de *commodities* minerales y agrícolas. En esa perspectiva, al investigar los efectos de los circuitos económicos de algunos sectores clave, tales como las cadenas productivas, sobre todo de la pecuaria, de la madera, de los granos y de los minerales, se observa que el control de esos flujos puede parcialmente ocurrir en Brasil, aunque sus dinámicas están sobre todo en países de Europa, a donde la mayor parte del hierro, principal producto mineral de exportación de Brasil es llevado y reexportado, de Asia y Estados Unidos.

Esos flujos de productos e informaciones circulan en nivel global y ocurren muchas veces fuera de la zona de influencia y hasta de la comprensión de los agentes nacionales. Eso nos pone ante la necesidad de entender cómo esas nuevas fuerzas sociales, políticas y económicas reconstruyen sus estrategias de dominación, gobernanza y control sobre los territorios que ellos invaden, según la narrativa de los antiguos ocupantes, con sus emprendimientos.

### **Neoextractivismo y ecología política: una mirada sobre Brasil**

Las dinámicas recientes en Brasil, desde las últimas décadas del siglo XX, muestran la paradoja de una legislación ambiental avanzada, la aprobación de dispositivos legales e institucionales, pero cuyo desafío principal de mantener la selva en pie se torna imposible por el avance de la frontera del capital selva adentro, acompañado de fuerte desreglamentación, sea por la vía legal de cambio en los dispositivos, sea por su no cumplimiento, por tanto, trasladando al Estado para la ilegalidad. La paradoja también del reconocimiento de derechos a la tierra como bien común, de pueblos indígenas y quilombolas, al tiempo que financia el avance rápido de la pecuaria, de las plantaciones de soja y palma de aceite, y de los mega emprendimientos, en dirección a esos territorios. Tales problemas y violaciones conforman la cartografía de los conflictos sociales, étnicos y ambientales en el encuentro de esos frentes.



La historia económica de América Latina y de Brasil se inscribe en la explotación intensiva de recursos naturales. A lo largo del tiempo sus economías, vista en las pautas del comercio exterior, fueron sustentadas por la extracción de recursos para exportación, y cuanto más ricos en recursos del suelo y subsuelo, mayores los intereses en juego, como apunta Acosta (2016) que considera el extractivismo como una “modalidade de acumulação que começou a ser forjada em grande escala há quinhentos anos”, y entiende que la economía mundial – el sistema capitalista – se estructuró encima de la conquista y colonización de las Américas, de África y de Asia.

Y, al final, ¿qué distingue el extractivismo del neoextractivismo? Para Acosta (2016) el término *extractivismo* es usado para designar las actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales no procesados y que se destinan sobre todo a la exportación. Procesos que hoy se desarrollan con tecnologías avanzadas y alto poder de intervención en el territorio. El tiempo es otro. Ciertamente no es el del reloj. Los avances tecnológicos permitieron imprimir extraordinaria rapidez en el desmonte y transporte del mineral de su lugar de origen para otro, justificando el uso del término neoextractivismo como elemento de distinción de patrones diferentes, así se trate del mismo proceso. En ese sentido construye una narrativa e integra procesos naturales y sociales en la misma construcción conceptual, en la perspectiva crítica de la ecología política. Y todavía, se caracteriza y se distingue también por el tamaño de los impactos producidos sobre los territorios, por los riesgos permanentes y los desastres sociales y ambientales producidos. Gudynas (2010) señala la persistencia del neoextractivismo sea en la gestión de gobiernos progresistas o conservadores, en América Latina, como un pilar de desarrollo, pues “*para além da propriedade dos recursos, reproduzem-se as regras e o funcionamento dos processos produtivos voltados para a competitividade, a eficiência, a maximização da renda e a externalização de impactos*”, considerando que ese término apunta para la inserción internacional subordinada y funcional al mercado del capitalismo transnacional (GUDYNAS, 2010) marcado por el mito del progreso y del desarrollo, actualizando un imaginario contemporáneo y la cultura política.

Los procesos de colonización de las Américas agenciaron mecanismos de saqueo y apropiación de riquezas como práctica corriente. Eso ocurrió en todos los países de las Américas, resaltando las diferencias que tenían que ver, entre otros, con los tipos de recursos abundantes. Las prácticas extractivistas atraviesan los siglos y llegan al presente, pero ahora con el uso de tecnologías de explotación más eficaces, y contando con mano de obra especializada para responder a las demandas de productividad y



competitividad, ante procesos flexibles que posibilitan mayor reproducción del capital. La base del extractivismo es todavía la producción de materias primas y, como muestran los estudios sobre la dependencia en América Latina<sup>3</sup>, sirvieron a las dinámicas de acumulación en el desarrollo industrial de países del Norte global, reproduciendo la división internacional del trabajo y las prácticas coloniales, no tomando en cuenta "a sustentabilidade dos projetos extrativistas ou o esgotamento dos recursos. Soma-se ainda o fato de que a maior parte da produção das empresas extrativistas não se destina ao consumo no mercado interno, mas sim à exportação" (ACOSTA, 2016).

Imposible no asociar, en la historia latinoamericana, la producción de materias primas que es el ítem principal en su pauta de exportación, y de la dependencia política y económica que mantiene los salarios bajos, el desempleo, la desigualdad y la pobreza, comparativamente a los países industrializados. Una sociedad cuya práctica económica dominante gira en torno de la extracción de recursos naturales, sin internalizar el procesamiento industrial, molda necesariamente un imaginario de poder "rentista", considerando las tensiones en torno a la cuestión fundiaria. El poder de mando configurado en prácticas clientelistas, patrimonialistas y esclavistas. Los países exportadores se especializaron en materias primas, dependientes de demandas de fuera y que, a lo largo del tiempo, sufrieron oscilaciones de precios y también la tendencia a la deterioración de los términos del intercambio.

La minería es una actividad invasiva y conflictiva. Para Acosta (2016) la historia de las economías latinoamericanas basadas en el petróleo y la minería, como actividades extractivistas, "não promovem os encadeamentos dinâmicos tão necessários para se alcançar um desenvolvimento coerente da economia", aunque reconozca que coexista, en esos países, sistemas diferentes, sea con alta productividad, sea con baja productividad.

El uso del vocablo neoextractivismo por autores ya referidos como Svampa (2017) procura alertar sobre viejas cuestiones que permanecen actuales, pues se refieren a escogencias políticas llevadas a cabo tanto por gobiernos conservadores como por progresistas, en un encuentro con el mercado, pudiendo ser empresas muy modernas, con tecnología sofisticada y además innovadora de procesos y de gestión, aun cuando trabajan con procedimientos simples de extracción de materia prima y de exportación en grandes convoyes ferroviarios<sup>4</sup> o navíos mineros, para el mercado mundial. Países muy ricos en recursos naturales, pueden obtener grandes sumas de rentas financieras,



augmentar el Producto Interno Bruto, mas no conseguir las bases necesarias para la reducción de la desigualdad, pues esta implica romper con la dinámica de acumulación del capital y de concentración de la tierra y de las riquezas. Opción política que ha conducido a resultados negativos como a marginalización de otras formas de creación de valor y de distribución de renta. El pensamiento crítico en América Latina, al realizar estudios sobre los procesos neoextractivistas y los debates junto con los movimientos sociales y étnicos, ha formulado otra perspectiva de desarrollo que reconoce la multiplicidad de saberes y epistemes, la acción colectiva como proceso emancipatorio, posibilitando la ampliación de la noción de bienes comunes. Una de esas perspectivas, al interrogar la universidad del saber (occidental) y su hegemonía, propone el concepto del Bien Vivir como dimensión crítica de la reflexión sobre un posdesarrollo.

### **Los señores de hierro: autoritarismo de los emprendimientos y *dominación colonial***

Las relaciones autoritarias en América Latina hicieron su curso a lo largo de siglos de colonización europea. Aunque se hayan producido rupturas con los movimientos insurgentes de independencia y de abolición de la esclavitud, pilares críticos de las relaciones entre metrópolis y sus colonias, esas rupturas no fueron suficientemente profundas para dar origen a sociedades donde el poder de mando, las oligarquías, el patrimonialismo y el paternalismo no pudiesen reproducirse en las mismas dimensiones anteriores<sup>5</sup>.

Sin pretender alargarme en la formación social y económica de América Latina, países con trayectorias comunes y al mismo tiempo tan diversos, consideramos importante profundizar los estudios sobre el pensamiento crítico latinoamericano, sobre la historia de las ideas en un continente cuyas narrativas producidas por los grupos dominantes han procurado silenciar los movimientos insurgentes y la libertad de pensar fuera de los cánones de saberes reconocidos, como una “desobediencia epistemológica” (MIGNOLO, 2008). La sociología política, la historia social y la ecología política han compartido el debate sobre América Latina y abierto caminos de reflexión a partir de los conflictos, de las luchas de trabajadores y de los movimientos sociales y étnicos, y en el reconocimiento de sentido de la crítica política.

Es importante elaborar un pensamiento crítico sobre la dinámica de mercado, comprender el papel de las grandes corporaciones y de los gobiernos en la construcción de políticas aplicadas al desarrollo. Comprender, por otro lado, las experiencias



cotidianas de actores sociales y étnicos, de trabajadores y estudiantes, de mujeres y hombres, y cómo esas vivencias territorializadas consiguen formular un entendimiento de lo que es nuestra América.

Pero el pensamiento crítico latinoamericano enfrenta problemas, al desarrollar y ampliar una narrativa crítica para el mundo que cambia muy rápidamente y que altera las formas de existir de pueblos, sus derechos, sus modos de vida. Los impactos de los modelos de desarrollo pueden ser irreversibles, como los cambios climáticos y la subida de la violencia institucionalizada en el mundo, y que exige cada vez más personas conscientes y dispuestas a tomar decisiones en términos colectivos, como acciones colectivas. Debate que nos concierne a todos y exige una revisión de los paradigmas de la percepción, de los principios de la ciudadanía y de la democracia.

Las narrativas sobre los procesos de cambio en nuestras sociedades han repasado categorías clave como desarrollo, territorio, emancipación y movimientos sociales - y también temas que tienen que ver con democracia, extensión de los derechos humanos y el entendimiento seminal de la naturaleza como sujeto de derecho. En fin, el desarrollo continúa siendo una categoría central de análisis político.

El año 2000, para Svampa (2017), al evocar la guerra de agua que hubo en Cochabamba, Bolivia, marca un momento de inflexión de luchas sociales en América latina. Contra una gran empresa del sector agua se dieron levantamientos y movimientos de protesta que repercutieron en toda Latinoamérica, Brasil, Argentina, Ecuador, Perú y Colombia. Son luchas que se colocan en la agenda política. Nuevas institucionalidades, emergencia de gobiernos más populares, que se denominaban progresistas, pudiendo decirse que el continente entraba en una fase de autodeterminación y construcción, posiblemente, de un modelo emancipatorio, descolonizado, conforme el pensamiento crítico en la economía política, emergiendo ideas relacionadas al desarrollo, como sustentabilidad, concepto de bien vivir, bien común, derecho de la naturaleza y que tienen que ver con las luchas territoriales de agentes sociales de categorías muy diversas y multiculturales.

En el momento fundacional de Ecuador y de Bolivia aparecen nuevas constituciones - derechos de carácter colectivo son institucionalizados, eso permite hablar en frontera de los derechos - derechos colectivos, derechos territoriales que parecen ser incorporados en las constituciones, con los actores movilizados. Ninguna constitución del mundo incorporó la idea de naturaleza como sujeto de derechos. Estamos ante la





posibilidad de romper las fronteras del derecho, de los derechos humanos y de la naturaleza, de los derechos individuales y colectivos, del sentido olvidado por muchos, pero no perdido en el tiempo, el de los comunes, los bienes comunes, de romper las conformaciones de las identidades de género y étnicas.

### **¿Desarrollo para quién? ¡Vieja cuestión que cabe aún preguntar!**

Desde la mitad del siglo XX el tema del desarrollo ha tenido un lugar central en los campos intelectual, político y económico, como una de las principales matrices conceptuales e ideológicas sobre América Latina. El desarrollo como gran narrativa. Narrativa, en síntesis, sobre la transformación del capitalismo en los últimos siglos, sobre todo con el aumento de la velocidad en los procesos productivos a partir de la Revolución Industrial. Para Castells (1999) los cambios del final del siglo XX trajeron la emergencia de la sociedad informacional y la conformación de las relaciones sociales en red y, por eso, alterando, en el sistema mundial, el lugar del conocimiento y su funcionalidad en la sociedad, junto con las prácticas sociales.

Sin embargo, la visión del desarrollo no es única, así la narrativa dominante sea aquella que sustenta el crecimiento económico. De este modo, se puede relacionar, de forma simplificada, las siguientes perspectivas: 1 – liberal y neoliberal, por considerar las estrategias y las políticas enfocadas a los estímulos del mercado; 2 – de la crítica al desarrollo como proceso político asociada a la crítica de la modernidad (ADORNO, 2005; HABERMAS, 1989)<sup>6</sup>.

Los movimientos sociales proponen una visión del desarrollo que no esté centrada en una visión economicista y sí de valorización de la vida, de la cultura, de la naturaleza<sup>7</sup> - eso supone pensar en territorio diferente, con otros sentidos simbólicos.

Esa visión se diversifica en varias líneas de interpretación y ha sido objeto de una reflexión más fecunda de la sociedad; 3 – de la crítica poscolonial y decolonial, en cuanto formulaciones más radicales del punto de vista de la crítica teórica sobre la historia colonial y sus procesos de racialización. Esta ha partido de intelectuales y de movimientos sociales que piensan el desarrollo en contravía del pensamiento dominante, al reflexionar sobre la diversidad social, étnica, de saberes presentes en países del Sur y de la ecología política. Este artículo procura entender, a partir de esta última perspectiva teórica, la dinámica del neoextractivismo y de sus impactos sociales y ambientales, en la Amazonia brasileña.



Los argumentos fueron formulados a partir de pesquisas sobre la experiencia social y movilizaciones de diferentes segmentos de la sociedad. Se observa ese debate, de un lado, entre líderes de movimientos y de organizaciones sociales, enfocadas en la relación territorio y cultura, y, de otro, entre intelectuales que reinterpretan el entendimiento del mundo, más allá de la esfera política de la dominación occidental.

Se encuentra en la reflexión sobre el poscolonialismo la importante relectura de autores que formularon el debate en el campo del desarrollo, en los años 1950 y siguientes, y que dieron contribución seminal al pensamiento latinoamericano<sup>8</sup>. Los estudios sobre los mitos en el discurso colonial, coloniales a propósito de la naturaleza y de los pueblos originarios y las representaciones sobre la ética civilizatoria atravesaron los siglos y aún constituyen una clave del entendimiento de las sociedades latinoamericanas actuales y de los sueños que movilizaron agentes y acciones (GONDIM, 2007; CASTRO, 2010), y legitimaron, en el orden occidental, el exterminio de pueblos y culturas. Gilbert Rist (2001) discurre sobre la función social de las creencias y trata el desarrollo como un sistema de creencias orgánicamente relacionado a la expansión mundial de sistemas de mercados integrados y como el "*slogan* movilizador de un movimiento social que criou organizações e práticas messiânicas" (RIBEIRO, 2008).

Siguiendo la tradición marxista, estimada en las ciencias sociales, existen varias corrientes que proyectan sus miradas en la revisión epistemológica y en los efectos que pueden traer para las intervenciones en el campo del desarrollo. Entre las diversas tendencias presentes en el debate se encuentra el ecosocialismo que entiende los problemas ambientales resultantes de la organización social, del modo de producción capitalista y de las formas de alienación, apropiación de la naturaleza y explotación de la fuerza de trabajo (LÖVY, 2010). Otra interpretación perfilada en el pensamiento marxista, y sobre todo en el diálogo interdisciplinar y transversal a las diversas tradiciones teóricas, es la ecología política que orienta sus teorizaciones en la relación sociedad x política x naturaleza. Formula su crítica a la maximización del lucro y a la mercantilización de la naturaleza, y por eso produce un discurso sobre la desnaturalización de la naturaleza (LEFF, 2003): de las condiciones naturales de existencia, de los desastres "naturales", de la "ecologización de las relaciones sociales" a una economía sustentable. Considera que no se trata de adoptar una 'perspectiva constructivista de la naturaleza, sino política, donde las relaciones entre seres humanos y entre ellos y la naturaleza se construye a través de relaciones de poder (2003).



La ecología de saberes se basa en la idea de que el conocimiento es interconocimiento. Y en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos y en interacciones dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. Esa percepción del lugar de lo político en el debate sobre el campo del desarrollo cuestiona la creencia sobre la sustentabilidad de una economía insustentable. Para Leff (2003) la ecología política se encuentra en un campo teórico- práctico, el cual busca construir un nuevo territorio del pensamiento crítico y de la acción política.

Aunque ciertamente la lógica dominante permanece siendo la del mercado y se orienta a la aceleración del crecimiento económico<sup>9</sup>. Lo que predomina en este momento en Brasil son las políticas de incentivo a la exportación de materias primas para el mercado mundial, de *commodities*, lo que significa procesos neoextractivistas y una creciente primarización de la economía (SALAMA, 2016), y no considera la crítica hecha a la visión productivista de uso privado de los territorios con recursos minerales<sup>10</sup>.

### **Minería y prácticas neoextractivistas en Brasil**

La producción mundial de hierro se triplicó a partir de 2005, según DPMN, y Brasil acompañó ese crecimiento, con gran participación del hierro de Carajás, aun cuando a tasas menores a partir de 2012. A pesar de la caída de precios en el mercado mundial, esa pérdida fue compensada por la intensificación de la extracción del mineral, atendiendo demandas de parques industriales siderúrgicos como China, Japón y Estados Unidos. La mayor planta de hierro de la Vale S.A. se encuentra en el Estado de Pará, en la región de Carajás, en el complejo mina-ferrovía-puerto (centenas de vagones forman cada uno de los convoyes que salen de la mina, en el municipio de Parauapebas, en el Pará, hasta el Puerto de Itaqui, en São Luis, Maranhão). El valor exportado por la Amazonia corresponde al del 40% del país, destacando el aluminio, hierro y acero, que representaron más de 70% del valor exportado en 2006. Pero, menos de 2% de los empleos formales de la región vienen de la minería. La Provincia Mineral, en Pará, responde por 26% del PIB del Estado, teniendo el mineral de hierro como principal producto (75% en 2014).

La explotación mineral en Brasil se caracteriza por la ocupación de nuevas zonas de frontera minera. Procesos que alteran el uso de la tierra con desplazamientos forzados de poblaciones en el campo y también en pequeñas ciudades. Los grandes emprendimientos se incrustan en los territorios ya ocupados, aunque funcionan con lógica y prácticas privadas.



Tienen el poder de influenciar la formulación y la aprobación de dispositivos legales que favorezcan sus intereses sobre el territorio. Procedimientos ilegales para minimizar los costos ambientales hacen parte de prácticas adoptadas por empresas con sede en la Amazonia, donde se ha observado varios tipos de impactos sobre las comunidades locales: 1 - los conflictos sociales, étnicos y ambientales; 2 - la desestructuración de la economía familiar; 3 - restricciones impuestas a diferentes formas de trabajo de poblaciones en regiones como la Amazonia, y observadas igualmente en la Patagonia chilena, en los Andes colombianos y en regiones amazónicas con selva tropical de varios países suramericanos; 4 - reducción del empleo en las canteras de obras; 5 - desaparecimiento de recursos naturales esenciales en la construcción de los instrumentos de trabajo; 6 - pérdida de biodiversidad y de recursos utilizados en el sistema de salud tradicional.

A la precarización del trabajo, medida por los indicadores de renta, hoy se junta otra forma de precarización venida de la destrucción de los lugares de trabajo, como expresaron los caciques de los pueblos indígenas afectados por la construcción de la hidroeléctrica de

Belo Monte. O en el discurso de Alesandra Munduruku, profesora cuya aldea se encuentra en la margen derecha del río Tapajós asediada entre puertos recién construidos en frente de la ciudad de Itaituba, en Audiencia en el Congreso Nacional, el 24 de mayo de 2018: "inserir a fala dela em portugues"

La imposibilidad de trabajar es consecuencia de las transformaciones en la naturaleza, con el aumento de la deforestación, la pérdida de la biodiversidad, la contaminación de cursos de agua y del aire. Las investigaciones han mostrado que el entendimiento de un megaproyecto de minería encierra una compleja operación para identificar las escalas de actuación de los emprendimientos y las contradicciones implícitas en la relación con las comunidades y los poderes locales. Cabe, ciertamente, el análisis de la relación de esos emprendimientos con el campo político, pues, como mostraron los escándalos de la relación conspicua de grandes empresas con el Estado brasileño, en todos los niveles de la acción política gubernamental (federal, estatal y municipal), el juego de sustentación en las dinámicas de mercado globalizado, depende también de apropiación privada del funcionamiento del Estado, su captura, vía sobornos y favores corruptos inaceptables en estados democráticos y republicanos.



Como sintetiza Svampa (2017), al hablar de la doble dinámica territorial, la dinámica del enclave y la dinámica del desplazamiento, que se va expandiendo con los intereses de crecimiento económico neoextractivista. Empuja las sociedades locales para una zona, la del sacrificio (ZHOURY; VALENÇO, 2014)). Se está frente a situaciones extremas, y en mundos separados, divididos, con relaciones de poder asimétricas. El mundo de la economía de enclave y el de la realidad social, económica y política de los lugares.

La producción minera brasileña tiene como productos principales el hierro, que corresponde a 13,89% de la producción mundial, seguida de la bauxita con 13,20%. El Gráfico 1 muestra la relevancia de los valores exportados: entre febrero de 2009 y diciembre de 2015, Brasil exportó un total de US\$ 148.526.825.724,04, en valores de diciembre de 2015. Hubo aumento anual, y el total exportado de 235,8 toneladas en 2009 pasó a 315,0 toneladas en 2015. Conforme el *Anuário da Mineração*, el "preço médio de exportação variou bastante durante este período, partindo de 44,9 dólares por tonelada em 2009, crescendo rapidamente até atingir 115,9 dólares por tonelada em 2011. O preço declinaria, em menor medida, para 86,5 em 2012 e 92,1 em 2013; e, posteriormente, seguiu uma trajetória de queda, chegando ao menor valor da série em 2015 (32,9 dólares por tonelada, em média)."<sup>11</sup> Siguiendo la misma fuente, hubo oscilaciones en el valor de las exportaciones de hierro en el período, ultrapasando los 33 billones de dólares en 2011 – precio medio practicado más elevado de la serie – siendo después el valor reducido para 19,9 billones de dólares en 2014 y 10,3 billones en 2015.

Producción minera brasileña x mundo (2013)

Produto	Mundo	Brasil	% Brasil-Mundo
Minério de Ferro	2.950.000	410.000	13,89%
Aço	1.490.060	34.178	2,29%
Bauxita	259.000	34.200	13,20%
Alumínio	47.300	1.330	2,80%
Cobre	17.900	480	2,68%
Zinco	13.500	285	2,11%
Níquel	2.490	149	5,98%
Ouro*	2.770t	75t	2,70%

\*Ouro unidade em toneladas  
Valores em dólar

Fontes: ABAL, IABR, USGS e World Stel Association

El siguiente gráfico muestra el movimiento de las exportaciones de hierro de Brasil, de 2009 a 2015, producto mineral más importante en la pauta de exportación del país y que en gran parte es retirado de las minas de Carajás, en el Estado de Pará.



Gráfico 1 – Exportação de minério de ferro, quantidade exportada (em milhões de toneladas) e preço de exportação (em dólares por tonelada).



Tabela 2 – Exportações de Minério de Ferro do Brasil – 2009 a 2015, em milhões de dólares.

Brasil permanece con las mismas bases extractivistas, exportador de mineral bruto o casi bruto, sin valor agregado e innovación tecnológica. La producción de las empresas VALE y SAMARCO (esta última responsable por la mega avalancha de desechos industriales, en Mariana, Estado de Minas Gerais, en 2016) fue de 34,4 millones de toneladas al año, en 2014, crecimiento muy expresivo en relación con 2013 que fue de 30,7 millones de toneladas. La SAMARCO produjo 24,4 millones de toneladas en 2014, superior a los 22,2 millones de toneladas de 2013.

### Minería en la Amazonia: políticas neoextractivistas de producción de *commodities*

Los ejemplos a ser narrados sobre la minería en la Amazonia, en los últimos 50 años, nos muestran el financiamiento de una dinámica de acumulación que se asienta sobre el avance de la frontera del extractivismo – el avance de dinámicas económicas sobre la selva, produciendo una tragedia traducida en la deforestación; el avance sobre tierras ocupadas por poblaciones tradicionales por parte de grandes empresas para fomentar el agronegocio, las *plantations* de eucalipto; la construcción de megaproyectos hidroeléctricos, con sus enormes represas que privatizan las aguas, la ocupación de tierras para construcción de carreteras y ferrovías, buscando atender la salida de granos y minerales y, finalmente, la construcción de puertos en la desembocadura de casi todos los grandes ríos tributarios del río Amazonas. Este momento implica una confrontación con los límites de la vida, de la sociedad y de la naturaleza, constituyendo lo que Zhoury (2016) llama de zonas de sacrificio – eso conforma un campo de procesos que residen en una concepción de poder sobre la naturaleza, en la práctica extractivista que, lejos de ser natural, es introducida en escala comercial a partir de la colonización de las Américas y de la transformación de bienes colectivos, de usos comunes, en bienes enajenables, privatizables<sup>12</sup>.



En el Estado de Pará, además de los grandes emprendimientos en funcionamiento, como los relativos al hierro, el oro, el cobre y el manganeso de Carajás, la bauxita del río Trombetas, el aluminio de Albras-Alunorte, y muchos otros emprendimientos en Canãa do Carajás y del río Capim, se implantaron nuevos, como en el municipio de Juriti, con una empresa estadounidense, Alcoa, que explota la bauxita, materia prima para la producción de aluminio. Otro emprendimiento de la Vale, en el sudeste de Pará, la explotación de cobre en el municipio Canaã dos Carajás, y diversos minerales en São Félix do Xingu, Xingua, Ourilândia do Norte, Barcarena, entre otros. La energía es esencial, sobre todo para las empresas electro intensivas, y en esos casos fueron construidas varias hidroeléctricas.

En el Estado vecino, Maranhão, se implantaron las empresas Suzano Celulose y Vale para realizar la duplicación de la Carretera Carajás, la construcción de la Ferrovía Norte Sur, bien como tienen intereses en la construcción de la hidroeléctrica de Estreito, en el municipio de Estreito al oeste del estado. Todos proyectos recientes, de alto poder de transformación de los territorios que envuelven los municipios de Barcarena, Marabá, Capim (Imerys Rio Capim, Pará Pigmentos a Rio Campi Caulim), Parauapebas, Canãa dos Carajás, São Luís, Açailândia, Santa Inês, etc. y a lo largo de la ferrovía, donde aún existen factorías de hierro de gusa. Igualmente, cambios acelerados se produjeron en las dos últimas décadas con la construcción de las hidroeléctricas de Belo Monte (río Xingu), de Jirau y Santo Antônio (río Madeira), de Marabá (río Tocantins) y los estudios para implantación de cinco hidroeléctricas en el río Tapajós, justamente una reconocida provincia mineral, con existencia y explotación antigua de oro a través de minas<sup>13</sup>.

Se trata del avance de la lógica del capital, de la posesión privada de la tierra y de sus recursos, ignorando criminalmente sus formas corrientes de ocupación comunal y colectiva. Y el poder de las empresas y sus estrategias de coerción han llevado con frecuencia a desreglamentar los marcos legales, al interior del Estado, por una clase política y gobiernos descomprometidos con el sentido público de los bienes comunes.

Son narrativas en disputa. Y eso queda muy evidente con las tensiones, los conflictos, las coacciones legales y el proceso autoritario en la aprobación de los emprendimientos. Lo que ha evidenciado, como en el caso de Belo Monte, que el desarrollo no se hace sin violencia, aun extrema, cuyos aparatos de un estado de excepción, en el sentido aplicado por Agamben (2004), noción que ha sido usada en el entendimiento de la modalidad de producción del golpe en la democracia brasileña en 2016, son evocados



para imponer los intereses del sector minero. Eso evidencia la fragilidad de los dispositivos democráticos en Brasil.

Tabla 2 - Volumen de la Comercialización de Recursos Minerales del Estado de Pará – 2015 y 2016

Recurso mineral	Volumen de comercialización (t)		
	2015	2016	$\Delta 15/16$
Bauxita	33.263.976	32.357.377	-2,7%
Caliza	1.276.939	878.699	-31,2%
Caolín	1.391.689	1.461.381	5,0%
Cobre	805.662	823.305	2,2%
Hierro	126.297.784	147.985.828	17,2%
Manganeso	1.617.299	1.585.440	-2,0%
Níquel	83.352	55.750	-33,1%

Fuente: Empresas/DDM/SUP-DNPM/PA, 2017

Tabla 1 - Producción Mineral Beneficiada en el Estado de Pará – 2015 y 2016

Recurso mineral	2015	2016	$\Delta 15/16$
Agua mineral <sup>1</sup>	228.708.118	230.222.989	0,7%
Bauxita	33.240.415	32.450.740	-2,4%
Caliza	1.276.939	878.699	-31,2%
Caolín	1.424.152	1.375.785	-3,4%
Cobre	533.036	802.783	50,6%
Hierro	129.553.878	147.833.612	14,1%
Manganeso	1.966.970	1.978.851	0,6%
Níquel	83.551	55.099	-34,1%
Oro <sup>2</sup>	5.886	2.431	-58,7%

Fuente: Empresas/DDM/SUP-DNPM/PA, 2017

1. Unidad expresada en litros.

2. Unidad expresada en kg.

En las siguientes tablas (Tablas 1 e 2) se observa que la producción mineral en el Estado de Pará se concentra en la producción de hierro, que tuvo un aumento de 2015 para 2016 de 14,1%, de bauxita e de cobre, especialmente con las explotaciones de la Vale. Pero, relacionando los datos con los de la Tabla 2, se observa el aumento del volumen de producción, correspondiendo a intensificación de la extracción de hierro, con el aumento de 17,2%, para compensar la disminución del valor de *commodities* minerales en el mercado internacional.

Las Tablas 3 y 4 muestran los movimientos de comercialización de recursos minerales en el Estado de Pará, permitiendo relacionar la exportación para el mercado interno





y para el exterior. Aunque el hierro corresponda a 70% de la exportación para el mercado interno, el volumen es ínfimo, cerca de 2% del volumen comercializado va para el mercado externo. Hubo un aumento de 2015 para 2017 en los dos mercados. Se muestra, por tanto, una alta dependencia al mercado externo, y a sus variaciones de precios de *commodities*.

Tabla 3 - Exportaciones Paraenses de Recursos Minerales - Volumen de Comercialización (Mercado Externo) – 2015 y 2016

Unidad: Tonelada

Recurso mineral	Volumen comercializado		
	Mercado Externo		
	2015	2016	Δ15/16
Bauxita	9.144.027	9.261.383	1,3%
Caolín	1.047.244	1.069.503	2,1%
Cobre	797.924	823.306	3,2%
Hierro	124.363.055	144.686.031	16,3%
Manganeso	1.383.744	1.395.673	0,9%
Níquel	83.035	52.276	-37,0%

Fuente: Empresas/DDM/SUP-DNPM/PA, 2017

Considerando el liderazgo en el sector mineral de Pará de la bauxita, de la cadena de aluminio y de la producción de hierro, destacamos, a seguir, las grandes empresas/consorcios que ocupan las tres áreas principales de minería en Pará: 1 - Mineração Rio do Norte; 2 - Producción de aluminio de la Hydro; 3 - Producción de hierro de la VALE. Sobre cada uno de esos casos apuntamos las condiciones de producción neoextractivistas y los impactos producidos en el territorio, sean efectos sobre los grupos sociales que allí se encontraban, o se instalaron más recientemente por los procesos migratorios intensos hacia esas regiones, y los efectos ambientales, calificando los desastres ocurridos.



Tabla 4 - Volumen de la Comercialización (Mercado Interno) – 2015 y 2016

Unidad: Tonelada

Recurso mineral	Volumen comercializado		
	Mercado Interno		
	2015	2016	Δ15/16
Bauxita	24.199.949	23.095.994	-4,6%
Caolín	344.445	391.879	13,8%
Cobre	7.738	-	-
Ferro	1.934.728	3.299.797	70,6%
Manganeso	233.554	185.768	-18,7%
Níquel	317	3.475	996,2%

Fuente: Empresas/DDM/SUP-DNPM/PA, 2017

### Mineração Rio do Norte: nuevas áreas de explotación de bauxita

Sobre la bauxita, la primera gran empresa instalada en la Amazonia fue la Mineração Rio do Norte (MRN), en 1970. El grupo obtuvo los primeros decretos para explotación en el río Trombetas, afluente del río Amazonas, el cual fue paralizado en el año de 1972. En esa época, la empresa atribuyó su paralización a problemas de financiamiento y a la retracción en el mercado de aluminio. Es con la crisis del petróleo que el proyecto vuelve a ser discutido a través de una propuesta de su “nacionalización” con la participación de la CVRD y de la Companhia Brasileira de Alumínio (CBA). En 1974, las dos pasan a ser las principales accionistas del grupo MRN. El proyecto inicia su operación en 1979, en el valle del Trombetas, en Oriximiná, Pará, algunos años después del descubrimiento por la Alcan de los yacimientos de bauxita, en el margen izquierdo del río Amazonas, aun en la década de 1960. Se viabilizó, con la explotación de la bauxita, la transferencia de plantas industriales de aluminio de Japón para la Amazonia. Las ocupaciones del territorio por grupos afroamericanos tienen registros que datan del siglo XIX, como muestran Acevedo y Castro (1992), en aquella región del Trombetas, situación ignorada totalmente por la empresa y sus estudios de viabilidad<sup>14</sup>.

La intensidad de la explotación de bauxita por la MRN aumentó en el transcurso de los años. Según datos del Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) de 2011, hay 94 procesos mineros en curso, siendo 21 de ellos sobre tierras afroamericanas en el mismo municipio de Oriximiná. De estos, 10 son referentes a la concesión de extracción de minerales. Los procesos se refieren a los siguientes minerales: bauxita (26



procesos), fosfato (33 procesos) y oro (35 procesos) (Fuente: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2011).

Las empresas con procesos de minería que se superponen a territorios afro en Oriximiná son: BHP Billiton Metais S.A.; Mineração Rio do Norte S.A.; Vale S.A.; Amazonas Exploração e Mineração Ltda.; RBS- Redstone Mineração do Brasil Ltda.; Pará Metais Nobres Ltda.; Brasmidia, Administração de Bens, Títulos e Valores Imobiliários; y Posto Novo Progresso Ltda. Pasados 37 años, parte significativa de las minas está agotada. Avanza sobre otras áreas de selva que son unidades de conservación, la Floresta Nacional Saracá-Taquera y la Reserva Biológica do Rio Trombetas, ya teniendo en funcionamiento, en aquella, la mina Saracá. La presión sobre los territorios afro tiende a agravarse. Está en discusión la implantación de una hidroeléctrica de gran porte en aquel río y la Empresa de Pesquisa Energética (EPE) apunta un potencial hidroeléctrico de 2.000 MW.

### **Producción de aluminio por la Hydro: nuevas inversiones y desastres socioambientales en Barcarena**

La planta de aluminio, en el municipio de Barcarena, cercanías de Belém, fue construida en los años 1980, acompañada de un complejo de infraestructura compuesto por el puerto (Vila do Conde), la hidroeléctrica de Tucuruí, en el río Tocantins, y la logística de corredores de transporte terrestre y fluvial, con la bauxita traída de la Mineração Rio do Norte, en el río Trombetas. La producción de energía es fundamental para el desarrollo de la cadena del aluminio, por ser una actividad industrial electro intensiva. Hay muchos países que poseen grandes reservas de bauxita, por ejemplo, sin, con todo, tener la misma “oferta” energética que Brasil dispone para la operacionalización de esa cadena. La implantación de las fábricas en Barcarena fue acompañada de un violento proceso de desplazamiento forzado de millares de familias<sup>15</sup>. El proceso de remoción de la población local se hizo con recursos normativos del Instituto de Terras do Pará (ITERPA), del Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), de la Companhia de Desenvolvimento Industrial do Pará (CDI), y de la Companhia de Desenvolvimento de Barcarena (CODEBAR). El mecanismo jurídico de las desapropiaciones fundado en la *necesidad pública* fue ampliamente utilizado en Barcarena, sobre todo a partir del Decreto n° 10.064, de 25 de abril de 1977, que declaraba de “utilidade pública para fins de desapropriação, imóveis e benfeitorias localizadas em Barcarena, com o objetivo de implantar o Projeto Albrás/Alunorte”.



El desbordamiento de piscinas de residuos, anunciado por los moradores de comunidades vecinas al emprendimiento de la Hydro, empresa noruega, se hizo público en febrero de 2018, y se constituye en el mayor desastre ambiental y social ocurrido en la Amazonia, con extrema contaminación de ríos y de todo el ecosistema de várzea, en la desembocadura del río Amazonas.

### **El hierro de la VALE: duplicación de la ferrovía; ampliación de instalaciones de gasoductos; aumento de la extracción de hierro**

La Vale do Rio Doce además de la explotación del hierro en la región de Carajás, inventarió,

desde los años 1970, yacimientos de manganeso, níquel, casiterita, cobre y oro, todos allí localizados. En 1980, fue creado el Programa Grande Carajás (PGC), el cual objetivaba reunir una serie de otros proyectos que ya estaban en curso y ocuparían un área de casi 900.000 km, entre los estados de Pará, Tocantins y Maranhão, arbitrariamente delimitada y correspondiendo a 10,52% de todo el territorio brasileño. En total, el área del proyecto se extendía por 220 municipios y 33 microrregiones. En Pará, 70 municipios, lo que representa 61,7% del área total del Programa.

En la época de su implantación fue considerado extremadamente importante para el planeamiento estratégico nacional por contener la principal provincia mineral de Brasil, el mayor proyecto “integrado” de desarrollo ya visto, tanto en términos de extensión geográfica cuanto en las inversiones proyectadas. Con el objetivo de industrializar una enorme extensión territorial a través de la minería que crea un régimen especial de incentivos para los emprendimientos integrantes del programa. El Hierro Carajás aún tuvo graves implicaciones sobre diversos territorios indígenas localizados a lo largo de la extensión de la vía férrea, con problemas como la ausencia de la demarcación de tierras, invasión por parte de hacendados y otros actores sociales y apropiación y destrucción de los recursos de diversos territorios indígenas, como los *Gavião Parkatejê*, grupo timbira, cuyas tierras están localizadas en los alrededores de Marabá. El proceso de conflicto entre la minería y las poblaciones indígenas fue aún más agravado por la concesión de licencias para explotación de excavaciones mineras en tierras indígenas. Actualmente la Vale produce más de 300 millones de toneladas de mineral de hierro. Algo en torno de 60% de su producción es destinada al mercado chino. Sus mayores competentes en la provisión del mineral a China son las empresas australianas Rio Tinto Zinc y BHP Billiton. Resta saber sobre cuáles estrategias la empresa pretende apoyarse



para ultrapasar las australianas y hasta qué punto la súper explotación de Carajás no resultará en más desastres ambientales y humanos.

Los conflictos de tierra son persistentes, aunque diversos en cada uno de los casos examinados. En la época de realización de los estudios ambientales en el área donde fue construida la hidroeléctrica de Belo Monte, había innumerables conflictos imbricados en tierras indígenas.

El Instituto Socio Ambiental, al elaborar un estudio sobre los conflictos de la minería, muestra que 70 procesos incidentes sobre tierras indígenas *"que têm 773.000 hectares delimitados, dos quais 496.373 hectares são alvo de interesses para extração de minério, representando 63% do território indígena. Empresas como a Companhia Vale do Rio Doce, Samaúma Exportação e Importação Ltda., Joel de Souza Pinto, Mineração Capoeirana, Mineração Guariba e Mineração Nayara têm títulos minerários incidentes na Terra Indígena Apyterewa. Ainda tem muito mais. Independente das regras que norteiam o setor de mineração em vigor ainda hoje no Brasil, o governo pretende autorizar a extração de minérios — ouro e diamantes, principalmente — em terras indígenas (1)."*

Las tierras de la Amazonia han sido exhaustivamente observadas para identificar reservas de minerales. En los últimos años fueron identificados yacimientos de: bauxita, caolín, manganeso, oro, casiterita, cobre, níquel, niobio, uranio, en la región del río Xingu. En esa misma región fueron previstas, en el Plan Nacional del Sector Energético, la construcción de innumerables hidroeléctricas en Belo Monte, el Complejo Teles Pires y el Complejo Tapajós. No al azar, todas ellas tienen que ver con la producción de energía para el sector mineral, por tanto, para explotación neoextractivista, con poco valor agregado. Por otro lado, el interés por las tierras indígenas, ricas en minerales, no es nuevo, pero se ha intensificado, fundamentando demandas en el Congreso Nacional para desreglamentar los derechos de pueblos indígenas, reducción de áreas y flexibilización de procesos productivos altamente invasivos. Este es el caso de la región del Xingu que tiene yacimientos de oro, diamante, niobio, cobre, fósforo, fosfato, y su deslegitimación siempre fue un tema que circuló entre elites civiles y militares.

### **Movimientos sociales, conflictos, violencia y derechos**

La cartografía de la violencia identifica la emergencia de innumerables casos relatados sobre las tres áreas de minería más importantes en Pará. Los estudios realizados



permiten elaborar una interpretación de los derechos humanos y ambientales, identificando los efectos y daños de la minería en esos territorios, del sufrimiento, del desperdicio de vidas y de culturas e, igualmente, reflexionar sobre situaciones similares en países vecinos. Estudios en otros países latinoamericanos apuntan igualmente el crecimiento de la violencia como característica del neoextractivismo mineral a gran escala, asociándolos a conflictos sociales, étnicos y ambientales. Pero se identifica también esos territorios en la cartografía de la resistencia que viene siendo revelada por los movimientos sociales y luchas de grupos diversos.

La Amazonia brasileña está marcada por intensos conflictos ocurridos en las cuatro últimas décadas, justamente cuando hubo una expansión de la minería. Sobre ellos es posible recuperar los datos para montar una cartografía de la resistencia que envuelve diversos actores, todos conectados al territorio en la categoría de trabajadores de la tierra y de las aguas. Se trata de la resistencia de pueblos indígenas y de comunidades afro en la defensa de sus derechos constitucionales a la tierra; movimiento de los sin tierra por la reforma agraria ampliada; movimientos de los sin techo en las áreas urbanas; movimiento LGBT, de mujeres, de negros, pero también de trabajadores de las diversas empresas que componen el complejo de los mega emprendimientos. Son movimientos que tienen en su mayor parte un carácter territorial, pues responden a las amenazas de pérdida de derechos relacionados a la tierra e innegociables desde el punto de vista de la vida y de la cultura. Podemos denominar esas resistencias como un campo de acción política de naturaleza colectiva, inscrita en los grandes temas de la ecología política o de una gramática política. Hay, de hecho, un aumento extremo de la conflictividad socioambiental y, más recientemente, en todas las extensiones de la Amazonia invadida por grupos de fuera que llegan con capital y poder, orientadas por la perspectiva colonial que puede producir desplazamientos de personas, proyectos, culturas y saberes, para ocupar sus territorios. En esa resistencia a la instalación de emprendimientos mineros en la Amazonia, muchas masacres ya ocurrieron; muertes anunciadas de campesinos e indígenas, prisiones y desposesión de la tierra y de los derechos.

En ese modelo de territorialidad excluyente, resaltando que no son apenas los megaproyectos, las empresas se instituyen en actores que llegan a controlar la producción en el territorio en el cual se instalan. La vida dentro de los territorios ocupados por empresas mineras e hidroeléctricas pasa a ser un territorio conflagrado y, por eso, nacen otros conflictos en cuanto al derecho de uso de la tierra y de los recursos. Esa



conflictividad sobrepone las fronteras del capital a las fronteras de derechos, como los derechos de los pueblos indígenas, garantizados por la Constitución brasileña de 1988 y también por dispositivos legales internacionales.

En cuanto al mapa de conflictos en América Latina, en áreas de minería tenemos también números impresionantes que muestran la violación de derechos sociales y su consecuente indignación. El mapeamiento exhaustivo de los conflictos divulgado por la CEPAL y del que participan Chile, Argentina y Colombia muestra el aumento de los conflictos de minería. En 2012 fueron 162 conflictos en el área de minería, siendo 212 comunidades afectadas. En 2014 ese número aumentó a 198 conflictos, afectando 296 comunidades en los referidos países.

Los movimientos sociales que vienen luchando por la defensa de derechos sociales, étnicos y ambientales, están articulados en redes mundiales para la defensa de los derechos. Ellos han manifestado las razones para controvertir esos emprendimientos, la naturaleza de las inversiones, los intereses en juego, los principales beneficiarios de los procesos de desterritorialización de poblaciones rurales, de territorios indígenas y afros; cabe señalar aún los desplazamiento forzados por las inundaciones o los cambios en la calidad de los recursos forestales y acuáticos, los obstáculos a las prácticas anteriores de movilidad por los ríos y, por eso, inviabilizando formas de trabajo de esas poblaciones. La contaminación puede ser identificada en varios aspectos: en la producción de gases y otros elementos químicos nocivos, en la filtración de sustancias contaminantes en los cursos de agua y en las tierras con agricultura, en la pérdida de peces y de la biodiversidad en general, entre otros. El concepto de "efectos derrame", como señala Gudynas (2016), permite producir una alteración en la mirada, a partir de la observación de la complejidad que envuelve los impactos provocados por la gran minería en el territorio.

El discurso empresarial mantiene el eslogan del Brasil de los años 50: "somos una empresa de minería y no de desarrollo". Sin embargo, los impactos sociales y ambientales de la actividad productiva y de su crecimiento han sido socializados. Innumerables empresas han respondido con la producción de servicios dudosos de preservación y han irrespetado, sistemáticamente, los condicionantes sociales y ambientales exigidos por ley. En documentos oficiales ellas han señalado que la sobrevivencia de los emprendimientos de minería exige la flexibilización de reglas



ambientales y derechos sociales, en función de la crisis económica y del escenario mundial de competitividad.

Las comunidades que viven en las áreas de ríos y de bosque en la Amazonia, muestran en el cuerpo las señales de la destrucción - cuerpos marcados por heridas resultantes de la ingesta de minerales introducidos en la cadena alimentaria, sobre todo pescados; enfermedades respiratorias, dolencias derivadas del uso del agua y de la ingesta de frutos contaminados; desnutrición infantil; precarización de la vida en esos territorios. Por eso, es importante ver esos impactos, aparentemente “difusos”, en sus múltiples desdoblamientos. Es el caso emblemático observado en la tragedia de Mariana, en Minas Gerais, en 2015 (ZHOURY, BOLADOS, CASTRO, 2016); desastres que resultan en situaciones completamente imprevisibles, como “derrame” (GUDYNAS, 2016) y la pertinencia de ese concepto desarrollado por Gudynas. Más recientemente, en febrero de 2018, hubo el desbordamiento de piscinas de desechos industriales de emprendimientos de bauxita y de aluminio, en el municipio de Barcarena, en el Estado de Pará, en la Amazonia, donde hace más de 30 años las comunidades se organizan y luchan contra la expansión de esos emprendimientos minerales sobre sus territorios. Diversas comunidades sufrieron más de dos desplazamientos forzados de su territorio; efectos siempre minimizados, desvalorizados, negados, en las narrativas de las empresas y del Estado, con el apoyo tácito de los grandes medios, que en Brasil están altamente comprometidos con la postura y las prácticas coloniales que atraviesan esos emprendimientos, toda vez que en el imaginario de segmentos de las elites nacionales la Amazonia debe ser una región pobre, vacía de saberes y competencias, y que el emprendimiento es el portador del progreso y del proceso civilizatorio. Esa mentalidad colonial es estructuralmente fuerte, impregnada en las capas sociales del país, define en gran parte la relación de poder entre regiones y torna “legítima” la apropiación de la tierra y de la vida - sociedades, cultura y naturaleza. Esa colonialidad incorporada y exteriorizada a través de prácticas autoritarias se torna un eje fundamental para entender el tránsito a los proyectos neoextractivistas y el saqueo intenso y continuo de los recursos naturales y de la vida organizada de áreas en la frontera del capital.

Muchos países en América Latina tienen una expresiva población viviendo en el campo y en pequeñas ciudades, con prácticas de agricultura familiar, pesca y recolección de una serie de productos creados en esa economía. El avance de la monocultura, sea con la producción de granos, de oleaginosas (el “dendê”), de plantaciones de eucalipto, significa también una extracción intensa y continua de recursos, de nutrientes del suelo





hacia el agua y los lechos freáticos – por lo tanto, a nuestro modo de ver, se trata de procesos neoextractivistas y con la misma naturaleza de violencia sobre territorios ocupados por poblaciones tradicionales por la supresión de sus formas de vida, llevándolos a la marginalidad y a las periferias urbanas, violentas y con altos índices de desempleo. Eso ha ocurrido en Brasil, Colombia, Perú, Argentina, Chile, Paraguay y en muchos otros lugares de América Latina.

### **Conclusión**

De los mega emprendimientos de minería que fueron iniciados en la Amazonia en la década de 1970, prácticamente todos poseían gran participación de presupuestos estatales brasileños, a través de la Companhia Vale do Rio Doce (CVRD). A lo largo de las décadas esos emprendimientos pasaron al sector privado, sobre todo a partir de la privatización de la empresa estatal Vale do Rio Doce. Concentradores de grandes espacios geográficos, los proyectos de minería, en general, son causadores de múltiples problemas provenientes de su instalación en territorios ya efectivamente ocupados por poblaciones tradicionales. Su carácter contaminante y las formas de expropiación, en el caso de esos proyectos, han producido un campo de conflicto y violencia de amplia complejidad. Eso se puede dar con la inmediata instalación del proyecto o con el pasar de los años, caracterizando un avance lento y gradual de las violencias asociadas a la minería. Veremos algunos de esos problemas continuar en algunos de los principales proyectos de minería que se instalaron en la Amazonia a partir de la década de 1970.

La expansión del capital sobre los diferentes biomas: de la selva, del cerrado, de la várzea y de los afluentes, los territorios de aguas, y las montañas. Al hablar de la dinámica de acumulación de capital (WALLERSTEIN, 2014), que en estos momentos toma una rapidez impresionante, Rosa Luxemburgo considera la doble dinámica capitalista - no solamente explotación del trabajo, sino también el saqueo de la naturaleza -, donde el avance sobre la frontera es cada vez mayor en el mundo capitalista. Pero el proceso de acumulación no se discute hoy, como si esa realidad fuese del pasado. Y, de hecho, desapareció, dando origen a otras narrativas sin sujetos y sin clases sociales, desplazando el conflicto, los movimientos insurgentes y la resistencia de sus lugares de clase. Un eje de narrativa que deja de lado la dinámica de acumulación y de la concentración del capital.

La trayectoria de los grandes proyectos del sector de minería, por lo tanto, ha sido marcada por una relación colonial sobre los territorios ocupados, presuponiendo



autoridad y hegemonía. La postura de las empresas es de autoritarismo, produciendo frecuentemente desterritorialización de grupos allí instalados. El monopolio de la riqueza natural se hace acompañar del monopolio de la violencia política y simbólica.

El debate que viene siendo construido desde el final del siglo XX con fuerte participación de los movimientos sociales propone la institucionalización de un pensar jurídico que parta de la premisa de la naturaleza como sujeto de derecho, y el Estado garantizador de ese derecho, tanto como de los derechos humanos. En síntesis, pensar una sociedad bajo una distinta modalidad de integración con la naturaleza, apostando en conceptos como “buen vivir”, como premisa de otro desarrollo. Tal perspectiva de la ecología política supone la institucionalización de una economía pos extractivista, sobre todo considerando el agotamiento de las reservas naturales y los crecientes eventos extremos vinculados a los procesos globales de cambio climático.

### Notas

<sup>1</sup>Doctora en Sociología de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, profesora del Núcleo de Altos Estudos Amazônicos de la Universidade Federal do Pará (NAEA/UFGPA) e investigadora de productividad del CNPq. Email: edna.mrcastro@gmail.com.

<sup>2</sup>Más allá de las denuncias y movilizaciones de los movimientos sociales hace casi 30 años, sobre todo por la pérdida de sus territorios y la calidad del agua de los ríos y afluentes, en febrero de 2018 hubo filtración de desechos de bauxita, con el fango rojo invadiendo y alterando completamente la calidad de los cursos de agua, tornando el agua no potable, desapareciendo los pescados y contaminando un área enorme de tierras inundables, pues se trata de un ecosistema de várzea, de inundación estacional.

<sup>3</sup>Me refiero aquí a autores que se dedicaron a entender los efectos de la especialización en la producción de bienes primarios en América Latina, sobre su desarrollo económico, las relaciones de intercambio en el sistema mundial y la desigualdad social. Entre otros, intelectuales seminales en el debate tales como Aníbal Quijano, Gunder Frank, José Mariátegui, Raul Prebisch, Theotônio dos Santos, Mauro Marine, Gino Germani, Florestan Fernandes, Silvia Rivera, Octavio Ianni y Guerreiro Ramos.

<sup>4</sup>La Ferrovia de Carajás atraviesa 830 km y es compuesta de 99 vagones con capacidad, cada uno, de transportar 80 toneladas de hierro, con una frecuencia de 2 convoyes al día. <sup>5</sup>Los acontecimientos políticos recientes en Brasil iluminan el entendimiento de lo que es, de hecho, Brasil. Ellos revelaron la dureza de las relaciones coloniales y raciales que atraviesan el tejido social y se actualizan; una derecha y extrema derecha que



apostaron todas las fichas en el impeachment de la Presidente Dilma Rouseff para asentar en el poder los sectores más conservadores y comprometidos con el mercado, en un asalto rápido a la deconstrucción de derechos, del trabajo, de la pensión, de la pesquisa y la innovación tecnológica, una reducción severa del presupuesto para la educación y la salud públicas, liberalizando a economía e las instituciones, a favor de un movimiento en pro no solamente de la privatización de empresas y de activos públicos, mas también del agua, del suelo, del subsuelo - como se ha descubierto cada día en los acuerdos celebrados soterradamente. En el fondo, se puede observar que el neoextractivismo es una de las bases de las políticas del gobierno del Golpe y, entre los recursos naturales, el petróleo es el recurso de moda. Acuerdos coloniales subyacen a los decretos y medidas provisorias. Revela también la necesidad de más estudios sobre la mentalidad, las narrativas marcadas por una historia extractiva, del desperdicio, de la ignorancia del otro, que puede ser humano o no humano. Esa relación de alteridad deformada, al negar al otro, la destrucción de la condición de sujeto, sujeto de derechos, es la base ontológica, a nuestro modo de ver, de la constitución del "brasileño o, por lo menos, de ciertas capas configuradas en el descarte del otro, en la inviabilidad del otro y, por tanto, objeto de la reflexión del pensamiento crítico.

<sup>6</sup>En el sentido de la crítica formulada por Giddens (1991), Santos (2009) y Harvey (2002)

<sup>7</sup>A partir de las experiencias colectivas organizadas en torno del movimiento ecológico de los años 1960 y siguientes, se observó la continua ampliación del análisis crítico sobre las consecuencias sociales y ambientales de los procesos industriales, considerando sobre todo las amenazas al medio ambiente. Nuevas creencias y utopías son inventadas en torno del desarrollo. Se observó la profusión de imágenes y términos que accionan simbólicamente las ideas de sustentabilidad, señalando utopías y creencias de nuestra época que, al mismo tiempo, positivizan la noción de desarrollo. Es esencial el entendimiento del sistema de creencias de una sociedad, actualizado en cada época.

<sup>8</sup>Citamos, entre otros, Anibal Quijano, Gino Germani, Mauro Marinho, Guerreiro Ramos, Florestan Fernandes, Celso Furtado, Octavio Ianni, entre muchos otros, como muestra Lander (2000a, 2000b). En la misma dirección autores como Arturo Escobar (2003, 2005), Appadurai (2004), Banerjee (2006) y Santos (2009) entienden el discurso del desarrollo equivalente al de la construcción del otro

<sup>9</sup>Pensar en el tiempo presente y en la radicalidad de la teoría crítica ha sido la provocación de ciertos autores sobre lo que ha sido llamado de hipermodernidad, como se puede ver en Araújo (2014).



<sup>10</sup>La economía mundo, conforme observamos en Wallerstein (2014) y Salama (2016).

<sup>11</sup>El referido documento explicita que esos datos son referentes a: mineral de hierro y sus concentrados, excepto las piritas de hierro secadas al fuego (cenizas de pirita

<sup>12</sup>Como vimos, la minería es una actividad económica que atraviesa los países latinoamericanos. En América del Sur se conforma una gran región conocida como Panamazonia que atraviesa las fronteras de 9 países (Brasil, Bolivia, Ecuador, Colombia, Guyana, Surinam, Guyana Francesa, Perú, Venezuela).

<sup>13</sup>En agosto de 2015 reunidos en Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, en el seminario *Mineração na América Latina: Neoextrativismo e lutas territoriais* los participantes revisaron el sector extractivo mineral en América Latina, de los antiguos a los recientes emprendimientos, y cómo el sector es cada vez más regulado por la demanda de los mercados internacionales e impulsado por gobiernos de todo el continente, sean conservadores o progresistas, produciendo enormes impactos en la vida social, en el ambiente y en los patrones de ocupación de la tierra y de su ancestralidad.

<sup>14</sup>Los afroamericanos de Oriximiná y Cuminã ocupan nueve territorios étnicos en los márgenes de los ríos Trombetas, Erepecuru, Acapu y Cuminã, organizándose en más de 40 comunidades.

<sup>15</sup>Citar las fuentes.

### Referencias bibliográficas

Acevedo Y Castro (1992, 1998) - Negros do Trombetas. Belém, CEJUP, 1992 Acosta, A. Extrativismo e neoextrativismo. *Duas faces da mesma maldição In: Descolonizar o imaginário- Debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento, 2016.* p. 46-85.

Gudynas, E.; Acosta, A. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana / Año 16. No 53 (abril-junio, 2011) Pp. 71 - 83*

Adorno, T.; Horkheimer, M. *A dialética do esclarecimento.* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

Agamben, G. *Homo Sacer: Estado de Exceção II.* Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004.

Appadurai, A. *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias.* Tradução de Telma Costa. Lisboa: Editorial Teorema LDA, 2004.



Banerjee, S.B. Quem sustenta o desenvolvimento de quem? O desenvolvimento sustentável e a reinvenção da natureza. In: Fernandes, M. ; Guerra, L. (Orgs.). *Contra-Discursos do Desenvolvimento Sustentável*. Belém: UNAMAZ, 2006.

Bebbington, A. (ed.). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas*. Lima, IEP y CEPES, 2007,

Castells, M. *A sociedade em rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1999.

Castro, E. Campo do desenvolvimento, racionalidade, ciência e poder. In: Fernandes, Ana Cristina; Lacerda, Norma; Pontual, V. *Desenvolvimento, planejamento e governança: o debate contemporâneo*. Rio de Janeiro, Letra Capital, 2015, p. 225-246.

Castro, E. Pan-amazônia Refém? Expansão da Fronteira, Megaprojetos de Infraestrutura e integração sulamericana da IIRSA. In: Franco, F. (ed.). *Megaproyectos: la amazonia en la encrucijada*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones - Imani, 2012a. pag. 177 – 216

Castro, E. Expansão da fronteira, megaprojetos de infraestrutura e integração sul-americana. *Caderno CRH, UFBA*, v. 25, p. 45-62, 2012b.

Castro, E. Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea. In: BOLLE, W.; Castro, E.; Vejmelka, M. (Orgs.). *Amazônia – Região Universal e Teatro do Mundo*. São Paulo; Belém: Globo, 2010. v. 1, p. 105-122.

Escobar, A. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. In: Mato, D. (coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005, p. 17-31

Escobar, A. Actores, Redes e Novos Produtores de Conhecimento: os Movimentos Sociais e a Transição Paradigmática nas Ciências, in B.S. Santos (org.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso Sobre as Ciências Revisitado*. Porto: Afrontamento, 2003, p. 605-630.

Fernandes, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Edusp, 1965.

Giddens, A. *As consequências da modernidade*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 1991.

Gondim, N. *A Invenção da Amazônia, Manaus, Série Memórias da Amazônia, Ed. Valer*, 2ª. Ed. 2007.

Gudynas, E. La ecología política de la crisis global y los límites del capitalismo benévolo (*Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, Quito, Flacso, n.36, p.53-67, 2010.

Gudynas, E. Extractivismos en América del Sur: conceptos y sus efectos derrame. In: Zhoury, A.; Bolados, P; Castro, E. (orgs.) *Mineração na América do Sul. Neoextrativismo e lutas territoriais*. Belo Horizonte, Annablume, 2016



- Harbemas, J. Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Harvey, D. Roepke lecture in Economic Geography – crises, geographic disruptions and the uneven development of political responses. *Economic Geography*, v. 87, n. 1, p. 1-22, 2002
- Ianni, O. *Sociologia da Sociologia latino-americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- Lander, E. (org.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales — perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000a.
- Lander, E. “Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought”, *Nepantla: Views from South*, 1(3), 519-532. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2000b
- Leff, E. La ecología política en América Latina: un campo en construcción. *Brasília. Revista Sociedade e Estado*, vol.18, no.1-2, p.17-40, 2003
- Löwy, M. Ecosocialism: towards a new civilization. *Revista Novos Cadernos NAEA*, Belém, vol.13, no. 1, p. 245-254, 2010.
- Mignolo, W. Desobediência epistemológica. A opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008
- Oliveira, F. de. *Elegia para uma (re)Região*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1996
- Quijano, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (coord.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino- americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 107
- Ribeiro, G. L. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Novos Estudos CEBRAP*, 80, março, p. 109-125, 2008.
- Ramos, A. G. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1965.
- RIST, G. *Le development. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris, Presses de Sciences Po, 2001
- Rivera, C. S. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.80 pp.
- salama, P. Chine - Brésil: je t'aime, moi non plus. *Revista Novos cadernos NAEA*, Belém, vol. 19, no. 1, p. 9-25, 2016.
- Santos, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais à ecologia dos saberes. In: Santos, B. de S.; Meneses, M. P. G. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina; CES, 2009. P. 23-71.



Svampa, M. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais Um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In: Dilge, G.; Lang, M.; Pereira Filho, J. (orgs.). *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. 2017, 2a. ed. Pag. 140-17

Wallerstein, I. *Impensar las ciencias sociales: Límites delos paradigmas decimonónicos*. Siglo XXI de España Editores, S.A,2004

Zhourí , A.; Valencio, N. *Formas de Matar, de morrer e de resistir. Limites da resolução negociada de conflitos ambientais*. Belo Horizonte: editora da UFMG, 2014.

Zhoury, A.; Bolados, P; Castro, E. (orgs.). *Mineração na América do Sul. Neoextrativismo e lutas territoriais*. Belo Horizonte, Annablume, 2016.



## Oswald de Andrade e a Antropofagia: decolonialidade e contemporaneidade

Luciana Cavalcante Torquato

### Resumo

A Antropofagia, importante produção brasileira do século XX, é contemporaneamente evocada como atitude decolonialista *avant la lettre*, leitura que alinha o escritor Oswald de Andrade à crítica decolonial e à defesa de um nacionalismo essencialista e fechado. Parte considerável da crítica compreende a Antropofagia oswaldiana (sobretudo suas publicações das décadas de 1920 e 1930, “primeira fase” antropofágica e período de filiação ao pensamento marxista) como chave para construção de uma interpretação sobre cultura nacional capaz de lidar com as contradições e desigualdades a partir de semântica própria, questionadora da mentalidade colonial subserviente à hegemonia europeia. Todavia, há outra leitura possível entre os críticos oswaldianos: atualmente, circulam leituras que entendem a produção referente à “segunda fase” (retomada ocorrida nas décadas de 1940 e 1950) da Antropofagia a partir de um status mais filosófico. Nessa leitura, a metáfora canibal estaria, no pensamento oswaldiano, menos voltada para uma problemática intercultural, mas operaria como um recurso vestigial da cultura primitiva antropófaga e matriarcal pré-colonial necessário para diagnosticar e redefinir o presente. Propomos apresentar essas duas chaves de leitura da obra de tão importante artista e intérprete da cultura brasileira, atualizando sua mais fecunda produção, a Antropofagia, como perspectiva de leitura do cenário contemporâneo: tanto a partir estudos culturais dos processos contemporâneos cujo instrumental se constitui de metáforas que parecem ser variantes da Antropofagia (hibridação, reciclagem, tradução), quanto a partir de estudos do campo estético e literário que compreendem a Antropofagia como uma crítica mais geral à civilização e às formas de vida ocidentais.

### Palavras-Chave

Antropofagia, pensamento oswaldiano, decolonialidade e contemporaneidade

### Introdução

A partir do que nos indicam alguns capítulos da história cultural brasileira, sobretudo aqueles ligados ao modernismo literário nacional, o escritor Oswald de Andrade parece não ter *feito média* ou *dourado pilula* com os grupos tradicionais que frequentou durante sua extraordinária e turbulenta existência. Avesso às formas reacionárias e





conservadoras de pensamento, com gosto pela polêmica e pela *blague*, Oswald se tornou, para seu tempo e para as gerações posteriores, sinônimo de provocação tanto no campo estético e artístico, quanto em termos de comportamento, de postura intelectual. O poeta Augusto de Campos (1968/2015), ao comentar o entusiasmo provocado pelo escritor paulista no músico Caetano Veloso, lembra que os motivos desse interesse passavam pela luta travada por Oswald contra o ufanismo nacionalista, contra o peso massacrante das fórmulas e tradições nacionalistas (“*nacionalóides*”) na arte, na poesia, no sentimento de mundo.

Por ter sonhado – e trabalhado ativamente para tal - com um *Brasil Pau-Brasil*, Oswald de Andrade também se tornou sinônimo de Antropofagia, essa possibilidade deglutidora de se relacionar com o pensamento, com a arte, com a linguagem, com a produção de procedência alheia, estrangeira, exterior, mas também interna e própria; enfim, com o outro, com a alteridade. Sua obra propõe reiteradamente debates que necessariamente reúnem (ou anulam certas fronteiras entre tais) as mais diversas disciplinas: a antropologia, a história, a filosofia, a literatura, a biologia, a psicanálise.

Concepção tomada da metáfora canibal, a Antropofagia oswaldiana adquire tonalidades distintas na sua recepção pela crítica. Estabelecendo-se como movimento cultural no quadro da arte brasileira, reunindo artistas, publicando revistas e deixando uma marca profunda na arte nacional, a Antropofagia é comumente dividida, pela fortuna crítica, em duas fases dentro da obra do escritor: a primeira fase temporalmente delimitada pelo lançamento do *Manifesto Antropófago* – e a publicação das *Revistas* - até o período em que Oswald envolveu-se intensamente com atividades militantes e partidárias (o que ficou conhecido como sua fase marxista, ao longo da década de 1930); e a segunda fase (ou retomada), momento de reencontro do escritor com as proposições antropofágicas da década 1920 que são então trabalhadas em uma mirada mais filosófica e histórica. O resultado da segunda fase são ensaios, tese, conferências e artigos publicados nas décadas de 1940 e 1950, formando um conjunto de textos que podemos entender como “antropofagia filosófica” ou uma “filosofia da devoração”.

O primeiro período, marcado pelas produções coletivas ligadas, estética e artisticamente, cede espaço a um Oswald de Andrade mais maduro e mais solitário, cujo aprofundamento intelectual e crítico a partir do contato com o pensamento histórico-filosófico o levaria à busca de uma *Weltanschauung* (para usar um termo caro naquele período) antropofágica.



Entre esses dois momentos, Oswald se distancia das questões do Modernismo. Diante da crise do liberalismo econômico e político de 1929, efeito do *crack* da bolsa de Nova Iorque que repercutiu fortemente nas exportações do café (de onde o aristocrata Oswald retirava grande parte de seu luxuoso sustento), abjura a representação da vanguarda antropofágica, envolve-se no engajamento político comunista e rejeita o que entende como reivindicações burguesas do período anterior. Em 1933, publica seu romance *Serafim Ponte Grande*, lembrando, em seu famoso prefácio, que “tinha passado por Londres, de barba, sem perceber Karl Marx”, declarando-se ainda “enojado de tudo. E possuído de uma única vontade. Ser, pelo menos, casaca de ferro na Revolução Proletária” (Andrade, 1933/1973, p.113). Entendendo-se, em retrospectiva, como “palhaço da burguesia” por ignorar as questões sociais e políticas nos anos 1920, a fase marxista de Oswald de Andrade é um interregno no período das produções antropofágicas. Todavia, suas publicações do período (*A trilogia do exílio- Os Condenados* (1922), *A Estrela de Absinto* (1927), *A escada vermelha* (1934) -, *O homem e o cavalo* (1934), *A morta* (1937), *O Rei da Vela* (1937) e artigos reunidos no volume *Ponta de Lança*) parecem, como nos lembra Benedito Nunes (1990/2011, p.10), “submeter o marxismo a uma filtragem ‘antropofágica’”

Essa também é a leitura de Beatriz Azevedo (2016) para quem a fase marxista de Oswald não equivaleria a um abandono da Antropofagia, mas a uma espécie de performance antropofágica: para a autora, ao proclamar “vestir a casaca de ferro” para se assumir militante da revolução proletária, Oswald de Andrade atua, performatiza um *comunismo à la antropofagia*.

Parece-nos que mesmo a auto-proclamada abjuração da Antropofagia em razão do comunismo e o posterior abandono da militância no retorno à Antropofagia não devem ser lidos nessa polaridade binária. Oswald é um antropófago comunista e também um sujeito à esquerda quando antropófago. Em entrevista a Maria Eugênia Boaventura, Geraldo Ferraz, que foi secretário da Revista de Antropofagia, ao situar o movimento antropofágico no contexto do modernismo brasileiro, pontua que Oswald “era um comunista que ninguém acreditava, nem o partido, nem a polícia” (Ferraz *apud* Boaventura, 1985, p.207).

O que vamos percebendo é que os ataques que Oswald vai colecionando em sua vida e ao longo de sua obra mais parecem uma encenação, uma atuação da própria Antropofagia: não se trata de uma recusa, mas de uma transformação, como se seu



caminhar intelectual e artístico fosse sendo construído tendo essas construções como degraus - tudo que crítica é incorporado, não negado. É uma forma de relação de Oswald com seus objetos. Nessa dinâmica, o escritor não nos deixou uma definição precisa sobre o que seria a Antropofagia – talvez porque essa impossibilidade constitua sua própria natureza -, mas a apresentou sob aforismos e formulações dispersas que, por sua vez, frutificaram em uma fortuna crítica vasta e, muitas vezes, como veremos a seguir, contraditória.

### **Antropofagia como desrecalque localista – viés nacional e identitário de leitura**

Haroldo de Campos (1992), Silviano Santiago (2000) e Antonio Candido (1975 e 1989) fazem parte de uma tendência, na fortuna crítica oswaldiana, a pensar a Antropofagia como movimento que possibilitou, no campo intelectual brasileiro da primeira metade do século XX, a consideração de um pensamento nacional em relação dialógica e dialética com o polo universal, cosmopolita. Dentro dessas leituras, a Antropofagia ganharia, na América Latina, sobretudo a partir de Oswald de Andrade, o estatuto de um movimento intelectual de independência e legitimação da identidade sulamericana através da produção cultural e artística genuína, sem a importação acrítica de valores acadêmicos e europeus. Nesse sentido, para certa parte da crítica literária, o sentido da devoração andradiana figurava-se, como aponta Adriano Bitarães Netto, como

*Uma importante força instintiva, extremamente adequada para se criticarem os tabus instaurados pela arte acadêmica, pela moral cristã, pelo discurso iluminista, pelas atitudes imperialistas. Totemizado pela visão estética, filosófica e antropológica do início do século XX, o gesto antropofágico tornou-se, metaforicamente, um ritual indispensável para se questionar a produção artística, a prática religiosa, a identidade nacional, a política capitalista e a relação entre as culturas (Netto, 2004, p.41).*

Oswald de Andrade aparece, portanto, como um autor capaz de subverter a dívida cultural do país, marcando a exportação de nossa diferença para o campo estrangeiro. Aqui há uma sobrevalorização do que o escritor já trazia em seu *Manifesto Pau Brasil*, de 1924, sob o signo da poesia de importação *versus* a poesia de exportação.

Afirmando o caráter ufanista da Antropofagia, Roberto Schwarz a situa no quadro de suas interpretações sobre o atraso da condição brasileira, sendo a formulação oswaldiana uma tentativa algo ingênua de encontrar a genuína e autêntica substância nacional, assumindo “postural cultural irreverente e sem sentimento de inferioridade” em



lugar do típico “embasbacamento” do intelectual nacional diante da produção estrangeira.

Essa ideia de que Oswald de Andrade traria um novo paradigma, de aglutinação sintética de técnicas e informações estrangeiras para redescobrir as concepções e matrizes ameríndias, ancestrais, arcaicas, incorporando, e, ao mesmo tempo criando uma certa “tradição brasileira”, evidencia uma crítica que relaciona Antropofagia a um retrato de Brasil como país terceiro-mundista, semiperiférico, colonialista, latifundiário, com alto hibridismo cultural e um desenvolvimento bastante desigual, marcado por relações sociais e imaginárias de pulsação telúrica, pensamento mágico e forte relação comunitária. Aqui, a Antropofagia oswaldiana seria uma espécie de síntese que “devora as inovações estéticas das vanguardas europeias na perspectiva da realidade brasileira e incorpora a tradição de uma cultura apagada pelo colonizador” (Azevedo, 2016, p.75).

Em sentido mais amplo, o movimento capitaneado por Oswald é compreendido como um ataque frontal ao aparelhamento político-religioso fortemente repressivo que estruturou a civilização nacional. Para além do saque e da exploração das riquezas pela matriz europeia, o protesto de Oswald de Andrade e seus pares antropófagos seria ainda contra a repressão moral, que deturpa e exclui formas de vida, concepção social ao impor, na selva matriarcal, o trabalho escravo, a divisão da sociedade em classes, a instituição da herança, que o autor identifica como ligadas a um domínio patriarcal de organização. Nesse sentido, a Antropofagia encontra, no homem natural e no rito antropofágico, em seus elementos étnicos, estéticos e culturais a inspiração para o revide violento a dominação colonial. Não se trata de elogiar um bom selvagem, aos moldes do indianismo, mas o mau selvagem projetado para um futuro utópico, o Matriarcado de Pindorama, como o bárbaro tecnizado – claramente inspirado em Spengler e Keyserling.

O potencial político e anticolonial da Antropofagia pode ser entrevisto em algumas passagens do próprio Oswald. Em determinado momento de sua obra, uma das definições para o movimento é apresentada a partir do personagem XX, no romance *Chão*, segundo volume de *Marco Zero*, que lembra ainda a diversidade de interpretações que a mesma comporta:

*No meio do movimento modernista apareceu alguma coisa tão rica e fecunda que até hoje admite várias interpretações. Politicamente, a Antropofagia pode ser considerada*



*como a primeira reação consciente contra os imperialismos que ameaçam até hoje a nossa independência (Andrade, 1945/1974, p.202, grifos nossos).*

Aqui, neste texto publicado no ano de 1945, vemos vinculação da Antropofagia a um caráter político, ligado à temática da identidade nacional sistematizada nas produções das décadas de 1920 e 1930, uma reação anti-imperialista que poderia até nos levar a pensar em um Oswald decolonialista *avant la lettre*.

Dentro dessa chave, a atitude antropofágica é a de colocar em cena o problema da dependência cultural, da angústia da influência, apontando para a necessidade de não sermos devorados somente, mas também devoradores do estrangeiro: “De alimento consumido e objeto explorado, o Brasil passaria a ser corpo digestivo e sujeito que explora: “você comeu meu irmão agora quem te come sou eu” (Netto, 2004, p.97).

### **Antropofagia como movimento de devoração permanente**

É provável que seja esse tipo de apresentação da Antropofagia que tenha levado grande parte da crítica a relacioná-la ou discurso identitário. Nesse sentido, Tereza Virgínia de Almeida (2003, p.31) confirma que os estudos que abordam as ideias oswaldianas, “está[ão] determinado[s] por uma tradição crítica participante de uma agenda política em que a antropofagia assume um papel fundamental enquanto discurso de identidade cultural”. Podemos situar esse entendimento ao lado de duas outras afirmações.

A primeira é um comentário de outro grande estudioso da obra de Oswald de Andrade, responsável pela encenação de sua peça teatral o Rei da Vela, o dramaturgo Zé Celso Martinez Correa que revela funcionar, a Antropofagia, como uma chave para interpretação do Brasil. Outra importante estudiosa de nosso escritor, responsável por uma de suas biografias, a crítica literária Lucia Helena, trata a Antropofagia como metáfora-real que “recusa o sentimento identitário unívoco e visa resgatar os “estilhaços culturais formadores” da sociedade (Helena, 1985, p.165).

### **O que podemos apreender dessas afirmações aparentemente díspares?**

Quando colocamos, lado a lado, toda uma tradição crítica tratando a Antropofagia como uma forma de se pensar a identidade cultural nacional e apontamentos que a relacionam com a disposição interpretativa e compreensiva da realidade brasileira, incorremos no risco de localizar, depressa demais, o movimento oswaldiano dentro da chave nacional identitária, anti-colonialista. Todavia, algum cuidado aqui se faz necessário.



Inicialmente, cabe observar que, ao entender a Antropofagia como chave interpretativa para se pensar o Brasil, não nos parece que as intenções de Zé Celso Martinez Corrêa, considerando outros depoimentos do dramaturgo a respeito de sua filiação a Oswald de Andrade<sup>1</sup>, sejam a de tomar esse marcador geográfico, o Brasil, como um problema central para os interesses de Oswald. Fazemos essa consideração a partir de uma advertência feita pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro: para o etnólogo, é inútil dizer que pensamos e refletimos “o Brasil” como ponto de partida epistemológico. Em outras palavras, o pensamento de Oswald, de Zé Celso, dele próprio, ou de qualquer um que esteja nesse espaço epistemologicamente delimitado pela Antropofagia é, meramente, formulado *no Brasil*. Não é necessário que se pense “o Brasil” - e é bem verdade que esse tipo de pensamento sobre o Brasil é geralmente originário daqueles que se veem como donos do Brasil: “aqueles que se metem a pensá-lo, isto é, a inventar novas formas de mandar nos que já não tem tempo nem meio de pensar” (Viveiros De Castro, 2008, p.172-173)

Ainda que tome a Antropofagia como “ponto de referência para pensar a construção de uma identidade brasileira” (2008, p.71), Zé Celso não parece adotar a formulação oswaldiana enquanto um pensamento que possa definir, a partir de atributos estáveis, um caráter brasileiro, mas que possibilite apontar para formas de “possuir uma cultura, um caminho próprio” (2008, p.76). Trata-se da formulação de um meio de, fora da via nacionalista, construir uma “via brasileira (...) a partir da experiência que você tem, do seu como, do lugar em que você mora...” (Martinez Corrêa, 2008, p.234). Trata-se, ainda, de uma forma de conceber a *brasilidade* como consequência, não como causa do que produzimos, como entende Viveiros de Castro:

*Há duas maneiras de conceber a “brasilidade”: ou você acha que ela é causa do que você faz (e de causa se chega rápido a desculpa, a princípio sagrado, sabe-se mais a quê); ou então você percebe que ela é apenas uma consequência, você não pode não ser brasileiro, não tem como não ser (...) o pessoal do nacional – popular quer que sejamos brasileiros por necessidade, por destino. E isso não dá certo (...) Quem se preocupa com identidade, língua, cultura, seja lá o que for, já “perdeu” (Viveiros De Castro, 2008, p.173)*

A Antropofagia nos ensina, portanto, que é a partir da relação com o exterior, com o outro, alheio, orientada por um movimento dinâmico, que alguma construção de cultura é possível. Sobre essa relação com o que não é próprio, ela nos lembra que:



Nós adoramos, nós comemos nossos ídolos. Nós somos, além de idólatras, devoradores dos nossos ídolos. Não fazemos questão de ter uma personalidade própria, um caráter, uma imagem única, ao contrário, o que interessa é o movimento de devoração permanente (Martinez Corrêa, 2008, p.80).

Assim, a tomar a Antropofagia como chave interpretativa, a proposta não é a de debater a direção de uma potência, império, Estado-nação uma vez que o sentido devorativo do sistema antropofágico, nessa ótica, dispensaria as ideias de unidade, estabilidade, propriedade, e coesão que essas figuras do Estado, do poder oficial, da ideia algo patrioteira de identidade nacional levantam. Na perspectiva do dramaturgo, Oswald de Andrade parecia se atentar para uma tendência, ao lidar com outras culturas, que se assemelharia à descrição que faz Pierre Clastres da sociedade primitiva contra o Estado: uma tendência a destituir qualquer tentativa de se fazer uma nação ou império, um mecanismo devorativo que operaria dentro desses grupos de forma a sempre fazer derrapar qualquer movimento de elevação de uma figura central, normativa, reguladora. Anárquica, contra o Estado: mais decolonial que pós-colonial ou nacional.

Curioso notar que a consideração da Antropofagia como potência decolonial encontra aceitação em um dos notáveis representantes da crítica oswaldiana que, dentro de uma perspectiva anarquista, repudia a associação do pensamento oswaldiano à temática nacionalista ou identitária. No entanto, ao formulá-la como “única contribuição realmente anti-colonialista que geramos” (2008, p.11), Eduardo Viveiros de Castro quer justamente apontar para certa inadequação do que chama de “célebre topos cebrapiano-marxista” (2008, p.11) referindo-se pejorativamente à temática do atraso nacional, da angústia da influência, das *ideias fora do lugar* dentro da perspectiva do pensamento voltado para fora, para a matriz europeia, que produziria, internamente, uma espécie de consciência culpada. Para a vertente crítica à qual se alia o antropólogo do Museu Nacional, o que importaria, na Antropofagia, não seria tanto a transcendência da ideia, mas a imanência do lugar. Oswald lido pela filosofia da diferença francesa, deleuziana. E mais: aqui, a proposta oswaldiana é pensada para além desse marcador geográfico Brasil, como uma cosmologia, ou *Weltanschauung*, como preferia o escritor paulista, em que estariam em jogo as formas de relação alteritárias.

Assim, nessa perspectiva, a Antropofagia, “teoria altamente revolucionária”, não propunha nenhuma volta às raízes ou indianismo, mas tornava anacrônico, antes de aparecer, o debate intrínseco à situação latino-americana, entre, de um lado, um



pensamento da identidade, das raízes, e, de outro lado, o pensamento da exterioridade, desterritorialização, internacionalidade.

Se lemos, no início desta seção, Oswald de Andrade afirmar que tratar-se-ia, na Antropofagia, de uma questão político-identitária, o desdobramento do argumento liga-se ao caráter existencial, mais universal e abrangente de sua formulação. A sequência da citação sobre aquilo que teria surgido no meio do movimento modernista aponta para:

*O sentido devorativo do sistema. A única realidade tão grande que é transcendental, que é lógica transcendental... Que se torna dialética... dialeticamente... (...). É o destino devorativo da espécie... (...) A Antropofagia disse uma coisa inestimável. Que toda a faina do homem sobre a terra consiste na redução do Tabu ao Totem. Do elemento desfavorável ao favorável. Está aí reduzida em síntese toda a história das religiões, a história da ciência e da técnica e a própria história política (Andrade, 1945/1975, p.202-203).*

Essa temática mais filosófica, do sentido devorativo do sistema, da transformação do tabu em totem e da “faina do homem sob a terra” é contemplada em sua produção ensaística da década de 1950, revelando-nos que a retomada da Antropofagia, após o intervalo marxista, é o que possibilita essa retomada crítica trilhada Martinez Corrêa, Viveiros de Castro e, como veremos a seguir, Alexandre Nodari. Oswald de Andrade parte, na década de 1920, de temas locais, particulares para pensar, na década de 1950, no chamado “retorno à Antropofagia”, uma intenção de projeto político-filosófico mais universalista, existencial, porém não-total, a-centrado, de crítica a um sistema identificado como patriarcal e messiânico, escapando da temática estritamente colonial.

### **Ser ou não ser tupi – reflexão final**

Um dos aforismos centrais do Manifesto Antropófago, retomado e transformado, ou seja, apropriado, da questão hamletiana, “*Tupy, or not tupy that is the question*”, talvez seja um dos principais aportes das leituras que entendem a Antropofagia como lema identitário. Todavia, ao tomar essa questão, ou dilema (como nos adverte Alexandre Nodari) a partir desse programa nacionalista - que entende a formulação oswaldiana como devoração do que outras culturas e nações teriam de bom para que se possa melhorar, enriquecer o que é próprio a partir da introjeção do alheio- é não reconhecer o potencial do *Manifesto* oswaldiano. Se em Pau Brasil pode-se afirmar um viés identitário, ligado à semântica da “poesia de importação x poesia de exportação”, da balança comercial e cultural das nações, não é central (nem mesmo colateral) no





*Manifesto Antropófago* alguma menção à desigualdade ou atraso advindos de nossa condição colonial. (“Jamais fomos catequisados. Fizemos foi carnaval”). Nesse sentido, como pontua Nodari, a antropofagia ritual, considerada por Oswald de Andrade, é toda uma outra relação entre o próprio e o outro, na qual, ao contrário da visão comum, o objetivo não é incorporar a alteridade na mesmidade, o alheio na identidade, mas outrar-se, ver a si mesmo sob a perspectiva do outro (Nodari, 2019, p.23).

O efeito, portanto, de desconsiderar essa vertente, ou seja, de se tomar, do *Manifesto Antropófago*, o Tupi como uma questão identitária (ressaltando o mote shakespeariano), é o de situar e unificar nessa imagem, nessa figura, “a multiplicidade de povos indígenas”, os povos tupi-guarani. Para essa leitura da Antropofagia, “‘Tupi ou ser’ implica tomar a relação entre o ser e o devir (ou entre o ser e o modo de ser, ou entre o ser e o não ser) não pela lógica substancialista do ser, como uma diferença substancial, mas segundo a lógica do devir” (Nodari e Amaral, 2018, p.2468). Mais uma vez, a corrente francesa serve como apoio para interpretar Oswald *après la lettre*.

Nesse sentido, a transformação advogada por Oswald de Andrade, ao afirmar se tratar na Antropofagia, de “uma revolução de princípios, de roteiro, de identificação”, se referia a uma transformação da própria ideia de identidade estável: *ser tupi* não significa ser brasileiro, nem significa ser índio, mas há a necessidade de transformar a própria lógica substancial do ser, subsumindo-o à lógica do devir. Na apropriação oswaldiana, o próprio verbo ser, o *to be*, esse conceito sólido e adorado pelo velho mundo, sai de cena, cancelado pelo tupi.

A partir de 1940, Oswald de Andrade intensifica e sistematiza sua leitura filosófica. Nesse processo de recuperação intelectual, arrisca-se a interpretar e inventar uma história e destinos da cultura e civilização ocidental. Em 1950, partindo de nomes como Marx, Nietzsche, Freud, Montaigne, Keyserling, Bachofen, Spengler, começa a escrever a perspectiva da Antropofagia como uma *Weltanschauung*, aponta uma mudança política-filosófica-jurídica-religiosa-social em curso, denominada por ele como a crise da filosofia messiânica, em que uma modalidade matriarcal e primitiva de existência e organização adviria espontaneamente após um ciclo patriarcal e messiânico. Seus ensaios *O antropófago*, a *Marcha das Utopias* e a tese *A crise da filosofia messiânica* (1950) fornecem as diretrizes filosóficas, políticas, históricas da Antropofagia da primeira fase, revelando as fontes e inspirações de tal cosmovisão.



Diante da crise do mundo contemporâneo sobre o qual se debruçava, Oswald vislumbrava que a América Latina poderia assumir um papel protagonista na condução do destino dos povos do mundo ocidental. Conclamava os intelectuais do Novo Mundo a fazerem uma revisão conceitual do homem da América, que passasse pela consideração da filosofia da vida como devoração, pilhada por ele dos povos ameríndios. Nesse sentido, podemos entender todo o esforço oswaldiano como uma tentativa dedicada de traduzir uma forma de vida, uma perspectiva outra para o pensamento próprio, ora considerado, por parte da crítica, o pensamento, linguagem nacional, ora tomado como o pensamento, linguagem ocidental.

Esse empreendimento tradutivo, a nosso ver, é o grande roteiro que Oswald nos abriu e que vem sendo trabalhada recentemente. No Manifesto Antropófago, Oswald destaca a equação: “eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu”. Seguimos Oswald. Da equação América Latina *parte* do mundo ao axioma Mundo *parte* da América Latina. “Subsistência. Conhecimento. Antropofagia”.

### Notas

<sup>1</sup>Sugerimos as entrevistas de Zé Celso Martinez Corrêa reunidas na “coleção Encontros” da Azougue Editorial, publicada no ano de 2008.

### Referências bibliográficas

- Almeida, Tereza Virgínia de. Crítica e devoração: canibalismo e mitologia cultural. In: *Itinerários*, Araraquara, 21, 27-37, 2003
- Andrade, Oswald de. (1933). Serafim Ponte Grande. In: \_\_\_\_\_. *Memórias sentimentais de João Miramar/Serafim Ponte Grande*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1973.
- Andrade, Oswald de. *Marco Zero II – Chão*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1974.
- Andrade, Oswald de. (1928). Manifesto Antropófago. In: *A utopia antropofágica*. 4ª ed. São Paulo: Globo, 2011. (Obras Completas de Oswald de Andrade).
- Azevedo, Beatriz. *Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.
- Boaventura, Maria Eugênia. *A vanguarda antropofágica*. São Paulo: Ática, 1985.
- Campos, Augusto de. (1968). *Balanço da bossa e outras bossas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- Campos, Haroldo de. (1992). Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In *Metalinguagem & Outras Metas* (4a ed., p. 231-255). São Paulo, SP: Perspectiva.



Candido, Antonio. Prefácios e introdução. In: \_\_\_\_\_. Formação da literatura brasileira: Momentos Decisivos. (5a ed., Vol. I) Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 1975, p. 9-39.

\_\_\_\_\_. Literatura e subdesenvolvimento. In: \_\_\_\_\_. *A educação pela noite e outros ensaios* (2a ed.) São Paulo, SP: Ática, 1989, p.140-162

Helena, Lucia. *Totens e tabus da modernidade brasileira: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1985.

Martinez Corrêa, Zé Celso.; Lopes, Karina, Kohn, Sérgio (orgs). *Encontros: Zé Celso Martinez Corrêa*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

Netto, Adriano Bitarães. *Antropofagia oswaldiana: um receiturário estético e científico*. São Paulo: Annablumme, 2004.

Nodari, Alexandre. Transformar-se em nós outros. In: *Ontologias anarquistas*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, 2019, edição 543, n.19, 21/10/2019, p.23-30.

Nodari, Alexandre. Amaral, Maria Carolina. A questão (indígena) do Manifesto Antropófago. *Rev. Direito Práx.* [Online]. 2018, vol.9, n.4, pp.2461-2502, disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2018/37974>.

Nunes, Benedito. (1990). A antropofagia ao alcance de todos. In: Andrade, Oswald. *A utopia antropofágica*. 4ª ed. São Paulo: Globo, 2011. (Obras Completas de Oswald de Andrade).

*Revista de Antropofagia*- edição fac-similar. Organização: Pedro Puntoni e Samuel Titan Jr. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2014. Reprodução dos originais, anos 1928-1929.

Santiago, Silviano. O entre-lugar do discurso latinoamericano. In: \_\_\_\_\_. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2000, p.11-28.

Schwarz, Roberto. (1986). Nacional por subtração. In: \_\_\_\_\_. *Cultura e política*. São Paulo: Paz e terra, 2009, p.109-136.

Viveiros De Castro, Eduardo.; Sztutman, Renato. *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.



## Narrativas e imaginários latino-americanos: notas para um jornalismo decolonial

Verônica Maria Alves Lima

### Resumo

O jornalismo, quando analisado em perspectiva global, se revela como uma prática que serviu historicamente tanto a interesses coloniais quanto a iniciativas decoloniais, a depender do contexto específico. Na América Latina, as narrativas produzidas por práticas jornalísticas ocupam uma posição especial desde as primeiras incursões dos colonizadores, até as formas atualizadas dos projetos coloniais. Este artigo tem como objetivo apresentar discussões que contribuam para instigar a produção de um jornalismo decolonial, elegendo dois momentos históricos específicos para tais discussões: o estabelecimento e consolidação das colônias sul-americanas e as ditaduras que marcaram as democracias no século XX. Partindo de uma reflexão sobre as origens do jornalismo, tal como sua prática é entendida na região analisada, o artigo promove uma análise crítica sobre os imaginários criados pelo jornalismo durante esses períodos, especialmente no Brasil, Argentina e Peru, bem como os processos de legitimação envolvidos, e as perspectivas que tais dinâmicas oferecem para a construção de um jornalismo que se possa denominar decolonial.

### Palavras-chave

Jornalismo. Colonização. Ditaduras. Perspectiva decolonial.

### Introdução

O jornalismo, quando analisado em perspectiva global, se revela como uma prática que serviu historicamente tanto a interesses coloniais quanto a iniciativas decoloniais, a depender do contexto específico em que está inserido. A utilização do(s) termo(s) “de/coloniais”, no sentido aqui utilizado, dialoga diretamente com a perspectiva desenvolvida por Walter D. Mignolo (2017, 2003) e seus interlocutores do grupo Modernidade/Colonialidade<sup>1</sup>, que coloca em questão a racionalidade ocidental que sustentou o processo conhecido como Modernidade, baseado socioeconomicamente na subalternização dos povos das Américas e da África, e que deu origem aos paradigmas eurocêntricos de conhecimento e poder.



Tais paradigmas, ainda que periodicamente tensionados pelos acontecimentos e dinâmicas socioculturais, sustentam até hoje as formas de ação dos grupos dominantes, com especial reforço para a dupla Capitalismo - Democracia.

O desenvolvimento e disseminação de tais paradigmas da racionalidade moderna foram acompanhados pela própria evolução do jornalismo, o que se torna ainda mais expressivo quando considerada a importância das dinâmicas globais de circulação de informações e, conseqüentemente, de ideias e modelos sociais. A compreensão dos processos de incursão colonial, sejam as invasões territoriais que marcaram os princípios da sociedade moderna, ou mesmo as formas mais contemporâneas de colonialidade dos saberes, não pode ser separada do contexto de produção de sentidos a partir da circulação de informações e, conseqüente, do jornalismo.

Nesse sentido, é possível apontar, numa perspectiva mais geral, o papel do jornalismo na disseminação de informações e ideias que serviram (e servem) à perspectiva colonial, seja nos seus primeiros anos ou nas formas mais contemporâneas da colonialidade (e do capitalismo). Essa função do jornalismo se verifica, inclusive, numa perspectiva ontológica do jornalismo, que se autoproclama “guardião” da democracia ou o “quarto poder” - o que remete a uma idealização dupla: do conceito de democracia e da própria função da prática jornalística.

Ao mesmo tempo, o jornalismo também atuou de forma significativa na disseminação e construção de iniciativas decoloniais, caracterizando-se como uma prática complexa na dinâmica de poder, especialmente nos países do Sul global. A própria configuração da prática jornalística nos países marcados pela história de colonização de seus territórios, é ligada não apenas pela influência das iniciativas do colonizador mas também pela própria dinâmica social interna que abarca também os esforços decoloniais decorrentes do próprio cotidiano sociopolítico.

No entanto observa-se que os empreendimentos jornalísticos de maior expressividade nos países da América Latina, em sua maioria, dedicam seus projetos editoriais e políticos a serviço de formas atualizadas de colonialismo que estão diretamente ligadas ao capitalismo e ao pensamento hegemônico. Este artigo tem como objetivo apresentar discussões que contribuam para instigar a produção de um jornalismo decolonial, ao



apresentar um breve percurso da história das narrativas jornalísticas nos países sul-americanos, em especial Brasil, Argentina e Peru.

### **Gênese: as colônias e a circulação de informações**

Embora o passado comum de colonização seja uma realidade significativa para os países latino-americanos, do ponto de vista de uma historicidade da difusão de informações, é necessário pontuar algumas diferenças que são decisivas para a configuração das dinâmicas sociais dos países. No caso dos Estados aqui analisados, é inevitável destacar a significativa diferença do estabelecimento da imprensa no Brasil em relação a quaisquer outros países da América Latina.

Nelson Werneck Sodré (1999) narra que, antes do estabelecimento da imprensa brasileira, fato que só ocorreu no início do século XIX, a proibição do acesso a formas de impressão e reprodução em terras coloniais, imposta pela metrópole, atingia até mesmo os livros, que eram vistos com desconfiança ainda nos anos finais do século XVIII (Sodré, 1999, pp. 9-16). Esse fato torna-se ainda mais significativo quando consideramos que a imprensa brasileira nasceu diretamente ligada ao governo imperial, quando da transferência da sede do império para o Brasil, que inaugurou a *Gazeta do Rio de Janeiro* no mês de setembro de 1808. Meses antes também já circulava no Brasil o *Correio Braziliense*, iniciativa de Hipólito da Costa publicado inicialmente na Inglaterra. Fernando Azevedo (2006), destaca que, além do surgimento tardio, a consolidação da imprensa no Brasil se caracterizou pela baixa circulação dos jornais na sociedade, em especial nos anos mais recentes.

O caso da Argentina também traz características específicas. Embora a primeira impressão de um jornal seja datada de 1801, do *Telégrafo Mercantil, rural, político-económico e historiógrafo del Río de la Plata* - que tinha apoio do governo e era editado por Francisco Antonio de Cabello y Mesa, o país recebia periódicos da metrópole e contou com uma vasta produção de manuscritos<sup>2</sup> e pasquins informativos em Buenos Aires no século XVIII, momento em que também contava com maquinário de imprensa destinado - desde o início do século - à impressão de materiais de catequese e evangelização dos índios (De Marco, 2006). Vale destacar que os manuscritos eram aceitos e até incentivados pelo governo, por seu caráter informativo, enquanto os pasquins, por terem um teor de crítica política, eram anônimos e circulavam de forma sigilosa (De Marco, 2006, p. 13/14). Dessa forma, é possível afirmar que, mesmo com



o início do jornalismo no século XIX, já se destacavam iniciativas jornalísticas ligadas a iniciativas individuais<sup>3</sup> menos aceitas pelo governo local.

O caso do Peru se difere, já que esse país pode ser considerado um dos pioneiros na tradição tipográfica e da América Latina (Martínez, 2011, p.410), junto com o México. Os primeiros registros da prensa peruana datam do século XVI, e tinham como objetivo de “ayudar a los misioneros en la cristianización de las poblaciones nativas” (Martínez, 2011, p.410/11). Ao longo do período colonial, esse objetivo se estendeu para também dar apoio nos processos educacionais e de entretenimento dos colonos, com destaque para ampla circulação de livros e outros materiais informativos, especialmente “relaciones” e “noticiarios”, folhas avulsas que difundiam as informações pela capital Lima (Martínez, 2011). O primeiro periódico a circular<sup>4</sup> nos moldes jornalísticos data do início do século XVIII, a *Gaceta de Lima*, de periodicidade mensal, editada pelos encarregados do vice-reino em Lima.

Nesses três países, ainda que guardadas as diferenças, vemos o quanto a origem do jornalismo esteve ligada às instâncias de poder, seja à própria coroa portuguesa, no caso do Brasil; à Igreja, que na Argentina e Peru foi inicialmente responsável pelos processos de impressão e difusão de informações; e também às elites intelectuais e econômicas, que estiveram presentes nas primeiras incursões jornalísticas nos três países, garantindo a primazia os interesses das coroas naquelas iniciativas. Nos três casos analisados, vale reforçar, a circulação de informações nos moldes que darão origem ao jornalismo estiveram submetidos às análises do poder colonial. Nesse sentido, podemos localizar como característica comum do jornalismo nesses países - e possivelmente sintomática do que ocorre em outros Estados no continente latino-americano -, o papel central do governo colonial na definição dos primeiros passos da imprensa, da circulação de informações e, conseqüentemente, da prática jornalística, marcando sua gênese.

Nesses termos, é possível afirmar que o poder governamental - entendido como o poder da coroa e sua elite, em conjunção com a Igreja-, marca a origem da circulação de informações em tais colônias latino-americanas, estabelecendo, conseqüentemente, um estatuto de visibilidade (Mirzoeff, 2011) específico nesses territórios. Tal marca passa a influenciar o engendramento daquilo que é visto, lido, pensado e circulado - e também do que é visível, legível, pensável e circulável - no território do “novo mundo”.



Recorre-se, aqui, ao conceito de visualidade proposto por Mirzoeff (2011) não apenas por ser pertinente no que diz respeito à construção de imaginários e sentidos, por estar vinculado à circulação de ideias, mas especialmente por evocar a organização imagética do sistema de “plantation”, que embora guarde especificidades no contexto da escravização no território norte-americano, encontra equivalentes muito similares na América Latina. O autor destaca que “The authority of coloniality has consistently required visibility to supplement its deployment of force. Visibility sutures authority to power and renders this association ‘natural” (Mirzoeff, 2011, p. 6).

Dessa forma, a origem da prática de circulação de informações, que influencia diretamente aquilo que se entenderá por “jornalismo” nos territórios evocados neste estudo, é marcada por uma visualidade institucional colonial que visa naturalizar as posições de poder que sustentaram a escravização de subalternização de povos originários latino-americanos e também povos africanos escravizados, forçados à diáspora. De acordo com Mirzoeff (2011), o estatuto de visualidade dos regimes imperiais, como os vistos na América Latina, “was its emphasis on culture as language, or more precisely on the interpretation of the ‘signs’ produced by both the ‘primitive’ and the ‘modern” (Mirzoeff, 2011, p.15). A visualidade colonial é determinante, portanto, não apenas na estruturação dos poderes dominantes - e, portanto, contrainsurgentes - mas também na configuração do próprio contexto sociocultural e na produção de sentidos. Daí a expressividade da relação simbiótica entre poder e meios de circulação de informação, a gênese do jornalismo, que revela a vinculação ontológica do jornalismo com o poder colonial.

### **Tensionamentos do poder e o comportamento do jornalismo**

As transformações históricas das relações de poder complexificam, embora não abalem a ligação entre o jornalismo - prática que se reivindica como primordial para a circulação de informações de credibilidade - e os grupos poderosos, ainda que as dinâmicas sociais circunscreva experiências de contravisualidade, inclusive na prática jornalística. Mirzoeff (2011) desenvolve os conceitos de (contra)visualidade e (contra)insurgência, localizando-os em momentos históricos decisivos, destacando a contradição congênita dos regimes dominantes de visualidade, que carregam em si a própria ideia contravisualidade, ou seja contêm o germe da insurgência contra os poderes estabelecidos. Daí a reivindicação do “direito a olhar”, que carrega em si o “direito a ser





visto” e que, em última instância, é também o direito à autonomia e a ser visto como humano, especialmente no contexto colonial-escravagista.

Segundo o autor,

*Countervisuality proper is the claim for the right to look. (...) The performative claim of a right to look where none exists puts a countervisuality into play. Like visibility, it interfaces ‘formal’ and ‘historical’ aspects. The ‘right’ in the right to look contests first the ‘right’ to property in another person by insisting on the irreducible autonomy of all citizens. Autonomy implies a working through of Enlightenment claims to rights in the context of coloniality, with an emphasis on the right to subjectivity and contestation of poverty. (Mirzoeff, 2011, p. 24)*

Partindo dessa definição para uma observação mais focada nas dinâmicas de circulação de informações e sentidos (e, conseqüentemente, de visualidades) ao longo da história da América Latina, é possível entender o jornalismo como prática que, justamente por ser marcada pela simbiose com os grupos hegemônicos no poder, também se constitui como estratégica e, portanto espaço de disputa nas dinâmicas sociopolíticas. Sendo assim, os momentos de tensões e crises políticas dão a ver as formas atualizadas de organização da visualidade (e do colonialismo), bem como sua relação com as insurgências que visam suplantar os poderes hegemônicos.

Neste estudo, foi escolhido para observação um acontecimento comum aos três países estudados: as experiências ditatoriais que marcaram não apenas Brasil, Argentina e Peru, mas também outros países da região, especialmente das décadas de 1960 e 1970. Vale ressaltar que esse é um período em que já circulam as reflexões teóricas acerca do jornalismo, que ligam a prática a valores como objetividade, veracidade, isenção, imparcialidade e defesa de valores democráticos. Na prática, essa ideia de jornalismo, no entanto, não contrastava com a ligação estreita entre as elites proprietárias de empresas midiáticas e as elites que disputavam o poder.

### **Peru**

É necessário, de imediato, destacar a peculiaridade do regime ditatorial militar no Peru, especialmente o período do governo Juan Velasco Alvarado (1968-1975), que embora tivesse como objetivo o controle de conflitos sociais e a disseminação do capitalismo, teve um caráter reformista com ações progressistas, como reforma agrária e organização dos movimentos sociais<sup>5</sup>. O segundo momento do governo militar peruano,



com ascensão de Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), teve como missão levar a cabo medidas econômicas austeras e de caráter liberal. O período representou uma mudança radical no regime militar, com repressão contra trabalhadores, estudantes, camponeses e grupos de esquerda.

Juan Gargurevich (2012) mostra que, na primeira fase da ditadura peruana, houve expropriações dos principais jornais do país naquele momento, com o objetivo de instituir um modelo cooperativista dos meios de comunicação. Na segunda fase, o confisco dos órgãos de imprensa buscava implantar um modelo de propriedade social e, no entanto, fracassou - o que resultou na devolução dos jornais para seus antigos proprietários e abandono das políticas comunicacionais progressistas. Segundo o autor, com o fim do governo militar “la discusión sobre una política de comunicación se abandonó en gran parte por la presión de sectores empresariales informativos privados que veían en el proyecto un importante enemigo de la libertad de prensa” (Gargurevich, 2012, p.14).

Observa-se, portanto, que a experiência peruana é *sui generis*, já que o governo ditatorial assume um caráter mais insurgente ao propor um modelo comunicacional mais progressista, ainda que pela via autoritária da expropriação, estabelecendo uma perspectiva de oposição em relação aos grupos de mídia - geralmente ligados às elites econômicas hegemônicas. No entanto, o fracasso das iniciativas governamentais, aliado aos argumentos pela liberdade de expressão e também à posterior ascensão de grupos civis conservadores ao poder<sup>6</sup> - que inaugurou um período de perseguições e obscurantismo no país -, mostra que os principais grupos jornalísticos permaneceram alinhados a um modelo conservador, com vistas a manter o poder hegemônico, contribuindo para a atualização do projeto colonial no contexto do avanço do capitalismo no mundo.

### **Argentina**

A última ditadura militar que ocorreu na Argentina entre os anos de 1976 e 1983, foi marcada pelos ideais liberais-conservadores, que caracterizaram grande parte das iniciativas ditatoriais na América Latina, e sobretudo pela repressão, perseguição e violência policial contra opositores do governo. Marcelo Borrelli (2011) destaca que na década de 1970 a Argentina era um dos países da América com maior desenvolvimento dos meios de comunicação de massa (p. 29), e que nas vésperas da instalação do



segundo governo militar vivia um período de crise e instabilidade do governo popular peronista, inclusive com perseguição de jornalistas opositores ao Estado. Desse modo, o engajamento da imprensa aos ideais conservadores militares se deu de forma intensa.

*Puede afirmarse que el golpe del 24 de marzo de 1976 fue legitimado por la gran prensa nacional como la única solución política efectiva frente a los errores del gobierno, a una realidad social, política y económica que se juzgaba caótica, y frente a la necesidad de “refundar” a la sociedad argentina en todos sus ámbitos. En este último aspecto, vale destacar que la posición editorial de los diarios en el momento inicial del nuevo régimen militar, tendió a converger con el hábito refundacional con el que las Fuerzas Armadas se presentaron ante la sociedad. (Borrelli, 2011, p. 31).*

O autor ainda mostra que esse consenso inicial se mantém durante os primeiros anos do governo militar, com a marcante presença da autocensura e do alinhamento aos discursos oficiais por parte dos principais jornais argentinos. Depois, os posicionamentos já não se mostraram homogêneos nem consensuais, quando alguns jornais passam a demonstrar suas opiniões ou mesmo noticiar os desmandos do regime militar. A legitimidade do governo ditatorial começa a ser mais diretamente contestada na década de 1980, já nos últimos anos do regime.

Vale ressaltar que três dos principais jornais diários argentinos (Clarín, La Nación e La Razón) foram beneficiados de forma irregular para se integrarem ao governo na empresa Papel Prensa S. A., produtora de papel jornal (Borrelli, 2011, p. 33), o que resultou, não apenas em indignação de jornais menores, mas principalmente um vínculo estreito - econômico e político - entre esses periódicos e o próprio regime<sup>7</sup>. Essa conexão é uma atualização da própria história colonial local, quando os poderes hegemônicos determinavam o funcionamento das prensas, além de conformar a própria ideia de jornal a ser desenvolvida. O apoio ao golpe militar, a autocensura, o alinhamento aos discursos oficiais, entre outros comportamentos, são apenas outras faces dessa atualização colonial.

## **Brasil**

A situação brasileira assemelha-se à da Argentina, com amplo apoio dos principais jornais ao avanço das forças militares em oposição a um projeto popular de governo - no caso, o governo João Goulart. Conforme aponta Audálio Dantas (2014):



*A participação da mídia nos acontecimentos que levaram ao golpe militar de 1964 contribuiu de maneira decisiva para a implantação da ditadura que dominaria o país por 21 anos. Pode-se afirmar, sem temor de erro, que um único jornal, Última Hora, não aderiu ao golpe. (...) As grandes empresas jornalísticas cumpriam, assim, o papel que consideravam legítimo em defesa de seu capital. A mídia tornava-se poderoso instrumento ideológico na preparação e, mais tarde, no respaldo ao regime militar. (Dantas, 2014, pp. 65 e 68)*

O autor ainda mostra como alguns jornais vão mudando sua postura ao longo do regime, geralmente em reação às ações repressivas, violentas e autoritárias do regime, mesmo que tivessem apoiado a instauração do regime no país. Essa mudança de posição, no entanto, não ocorria sem uma resposta do poder ditatorial, seja em forma de censura, perseguição, tortura e até mesmo morte de jornalistas.

A posição dos jornais brasileiros deixa clara a vinculação primeira aos ideais conservadores e aos poderes hegemônicos, tal como historicamente reconhecemos sua origem. O regime de visualidade promovido pelos jornais brasileiros num momento decisivo para os rumos do país se mostra, portanto, alinhado ao conservadorismo - inclusive recorrendo à autocensura e a tolerância aos autoritarismos, ainda que depois tenham se esforçado para se descolar dessa imagem<sup>8</sup>.

### **Imaginários do jornalismo e colonialidade do poder**

Ao analisarmos o comportamento do jornalismo nos três países aqui evocados, vemos que os principais veículos seguiram - e seguem - uma trajetória que, independente do regime de organização socioeconômica em que o país se encontrasse, sempre esteve alinhado ao poder hegemônico, ou seja, ao que conhecemos como colonialidade do poder. Esse termo, cunhado por Aníbal Quijano (1998) e desenvolvido também por Walter D. Mignolo (2003), compreende a uma forma de dominação sociopolítica eurocentrada, que exerce seu controle por meio de conceitos e hierarquias identitários (diferenciando europeus, índios, negros, mestiços, etc), imposição de modelos culturais específicos em detrimento de outros, bem como a implantação de uma estrutura institucional e de produção de conhecimento que sustentasse as diferenças impostas.

É possível afirmar, portanto, que o jornalismo praticado nos países latino-americanos serviu à manutenção e configuração da colonialidade do poder, principalmente ao difundir conceitos e imaginários alinhados ao conservadorismo e às forças



hegemônicas, que têm como marca principal a violência: seja a violência inaugurada com a própria invasão do território que veio a ser denominado “América”, seja as violências contínuas para a manutenção do poder, como nos regimes militares relatados neste artigo. A prática jornalística sustentou a ficção do monopólio da violência, nos termos em que Jota Mombaça (2015) nos convida a pensar:

*O monopólio da violência é uma ficção de poder baseada na promessa de que é possível forjar uma posição neutra desde a qual mediar os conflitos. O sistema de justiça, produzido pela mentalidade Moderna-Colonial como sistema de polícia, visa neutralizar os conflitos sociais, administrando todas as tensões no limite de uma rede muito pequena de instituições e mitos representados como neutros pelas narrativas hegemônicas. (Mombaça, 2015, p.4)*

Segundo a autora, para superar as violências sistêmicas impetradas pelo projeto colonial, é necessário que haja uma “reimaginação do mundo e das formas de conhecê-lo” liberando, assim, “o poder das ficções do domínio totalizante das ficções de poder” (Mombaça, 2015, p.5). A partir desse raciocínio, é possível afirmar que são necessárias contravisualidades insurgentes, nos termos de Mirzoeff (2011), que possam fazer circular outras formas de organização social. Expor a vinculação da prática jornalística com o modelo de poder colonial é um passo importante para conjurar outras maneiras de ver e conhecer o mundo e, conseqüentemente, outras formas de mediação das informações que conformam os imaginários sociais.

Para Mombaça (2015), o caminho para conjurar um mundo que está por vir e que, portanto, já está em disputa, é a redistribuição da violência colonial impetrada aos grupos subalternizados partindo da destruição do mundo, tal como forjado pelo projeto colonizador. Assim, de acordo com ela, a luta decolonial é “sempre uma luta pela abolição do ponto de vista do colonizador e, conseqüentemente, é uma luta pelo fim do mundo – o fim de um mundo. Fim do mundo como o conhecemos” (Mombaça, 2015, p.15)

Essa perspectiva, que instiga a pensar possíveis modos outros de configurar e trocar informações passa pela capacidade subjetiva de vislumbrar, na própria experiência, outras potências e/ou saídas - outras epistemologias. Esse horizonte está em diálogo direto com o que nos apresenta Ailton Krenak (2014):



*Nós estamos permitindo, de alguma maneira, que se constitua um tipo de poder inacessível, que nós não tocamos, que não nos toca, e que continua dando a dinâmica dos processos que derrubam o céu sobre as nossas cabeças. Alguns de nós, por sua origem, por sua herança cultural, pelo que aprendeu de seus antepassados, continua dançando para suspender o céu. Outros, nem isso fazem mais, ou nunca fizeram. (Krenak, 2014, s/p)*

Como a imagem de um fim do mundo em que seja necessário suspender o céu sobre as cabeças poderia contribuir para pensar uma nova forma de praticar jornalismo, com outras formas de se relacionar com o poder e a violência? A resposta a essa questão é o desafio e o caminho de uma perspectiva decolonial da prática jornalística.

### **Perspectivas para um jornalismo decolonial**

Erick Torrico Villanueva (2016) traça um importante histórico sobre como a Comunicação, enquanto conceito e prática, se relacionou com a colonização, desde os primórdios até suas formas atualizadas. E, embora não se dedique a refletir especificamente sobre o jornalismo, oferece um importante panorama para pensar uma prática decolonizada na área de comunicação.

O autor diferencia essa perspectiva das iniciativas de “comunicação alternativa”, que marcaram os anos 1970 na América Latina, e que buscavam dar espaço para outras vozes ou conteúdos que eram silenciados naquele contexto. Para ele o desafio contemporâneo inclui superar a referência ocidental.

*En el caso actual que (...) se orienta más bien a propulsar primero el desarrollo de una teoría comunicacional liberadora, encontramos entre otros elementos característicos que el punto de partida de los planteamientos es un locus de enunciación teórica radicalmente distinto del que controló desde el principio el espacio conceptual y teórico de la Comunicación. Y esto con la posibilidad de provocar una ruptura paradigmática de fondo, no apenas para llegar a establecer un paradigma renovador en la secuencia los ya conocidos - esto es, el pragmático estadounidense, el crítico europeo y el crítico-utópico latinoamericano - sino más bien para pensar otra matriz, una innovación de signo no eurocéntrico, un paradigma disruptivo desde el cual configurar el nuevo pensamiento comunicacional. (Villanueva, 2016, p. 150)*

Para Villanueva (2016), esse pensamento outro deverá ser constituído a partir de outras referências e bases sociais, colocando em disputa projetos civilizatórios, indo mais além



da superação de hierarquias, subalternizações e distinções identitárias (Villanueva, 2016, p. 151). No caso do jornalismo, essas outras referências podem parecer pouco vislumbráveis na contemporaneidade, tendo em vista o imperativo do modelo que ainda estabelece visualidades hegemônicas, contesta insurgências, e se reproduz continuamente em suas próprias ideias e conceitos.

Aqui, recorreremos, mais uma vez, a Jota Mombaça (2015), sobre a importância de não se apresentar caminhos específicos ou referências já existentes. Segundo a autora,

*Recusar-se a oferecer alternativas não é, portanto, uma recusa à imaginação, mas um gesto na luta para fazer da imaginação não uma via para o recentramento do homem e reestruturação do poder universalizador, mas uma força descolonial, que libere o mundo porvir das armadilhas do mundo por acabar. (Mombaça, 2015, p.16)*

Talvez, tal como sugere Mombaça, a prática do jornalismo necessite passar pelo encerrar do próprio mundo para avistar e concretizar novas configurações e arranjos da própria prática. As crises contemporâneas das empresas jornalísticas, de algum modo, já anunciam um processo de transformação a ser acompanhado e estudado.

### Notas

<sup>1</sup>Para um panorama geral sobre o grupo e essa perspectiva teórica ver: Ballestrin, 2013.

<sup>2</sup>De Marco (2006) informa que em meados do século XVIII, um notável comerciante lançou uma gazeta manuscrita, a Gazeta de Buenos Aires, que teria recebido apoio do governador local, tendo sido a iniciativa precursora do jornalismo na Argentina (ver: De Marco, 2006, pp.15-17)

<sup>3</sup>O próprio editor do primeiro jornal, Francisco Antonio de Cabello y Mesa, tem um papel de destaque para o surgimento do jornal, pois pessoalmente teve experiências na Espanha e especialmente no Peru, no periódico Diario de Lima.

<sup>4</sup>Segundo Martínez (2011, p. 422), o periódico Diario de Lima foi iniciado em 1629, mas permaneceu inédito e sem circulação na época.

<sup>5</sup>Ver: Projeto Memória e Resistência (USP) - informações sobre Peru. Disponível em: [http://www.usp.br/memoriaeresistencia/?attachment\\_id=68](http://www.usp.br/memoriaeresistencia/?attachment_id=68)

<sup>6</sup>Juan Gargurevich (2012) conta como os principais meios de comunicação estiveram,



inicialmente, ao lado dos grupos conservadores a partir de 1980, inclusive com demissões de jornalistas que apoiaram as propostas progressistas dos militares, bem como a perseguição dos meios de comunicação que se opunham ao governo conservador.

<sup>7</sup>Ver também: Mesquita, 2013.

<sup>8</sup>Um caso emblemático é o do grupo Globo, maior grupo midiático na atualidade, que em diversas ocasiões reconheceu o apoio à ditadura, admitindo-o como erro. Ver, por exemplo: O Globo, 2013.

### Referências

Azevedo, Fernando Antônio. Mídia e democracia no Brasil: relações entre o sistema de mídia e o sistema político. *Opinião Pública*, Campinas, vol. 12, nº 1, Abril/Maio, 2006, p. 88-113 Disponível em: <https://bit.ly/32VvH43>

Ballestrin, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>

Becerra, Martín. Las noticias van al mercado: etapas de intermediación de lo público en la historia de los medios de la Argentina. In: Lugones, Gustavo; Flores, Jorge (comps.) *Intérpretes e interpretaciones de la Argentina en el bicentenario*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2010. p. 139-165 Borrelli, Marcelo. Voces y silencios: la prensa argentina durante la dictadura militar (1976-1983). *Perspectivas de la Comunicación*. vol. 4, n. 1. Chile: Universidad de la Frontera, 2011. pp.24-41 Disponível em: <https://bit.ly/31UAuTY>

Dantas, Audálio. A mídia e o golpe militar. *Revista Estudos Avançados*. v.28, n.80. São Paulo, jan./abr., 2014. pp. 59-74. DOI:

<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142014000100007>

De Marco, Miguel Ángel. *Historia del periodismo argentino: desde los orígenes hasta el centenario de mayo*. Buenos Aires: Educa, 2006.

Fonseca, Francisco. Mídia, poder e democracia: teoria e práxis dos meios de comunicação. *Revista Brasileira de Ciência Política*. n.6. Brasília: jul. - Dez., 2011. pp. 41-69. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522011000200003>

Gargurevich, Juan. Los medios masivos de información en el Perú, 1980-2012. *Conexión*, n. 1, 12 mar. 2012. p. 11-31 Disponível em: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/11555>





Krenak, Ailton. [sem título - palestra]. Colóquio Internacional Os mil nomes de Gaia - do Antropoceno à Idade da Terra (de 15 a 19 de setembro). [arquivo audiovisual]. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 19 de setembro, 2014.

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=749&v=k7C4G1jVBM](https://www.youtube.com/watch?time_continue=749&v=k7C4G1jVBM)  
Martínez, Teodoro Hampe. Bibliotecas, imprentas y difusión de noticias en el Perú colonial. *Bulletin hispanique* [Online], tomo 113, n. 1, jun., 2011. pp 409-432. DOI : 10.4000/bulletinhispanique.1547

Mesquita, Lúcia. Papéis mostram elo de Clarín e ditadura, diz Argentina. *Folha de SP* (online). 06, nov. 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3jIFeBQ>

Mignolo, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. Colonialidade - O Lado Mais Escuro Da Modernidade. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*. Vol. 32, N. 94, 2017. Pp. 1-18. DOI 10.17666/329402/2017

\_\_\_\_\_. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". In: Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramon (coords.). *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, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007.

Mirzoeff, Nicholas. Introduction - The Right to Look (or, how to Think with and Against *Visuality*). In: \_\_\_\_\_. *The right to look - a counterhistory of visuality*. Durham, USA: Duke University Press, 2011.

Mombaça, Jota. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! [Oficina de Imaginação Política - OIP]. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo [32a. Bienal de SP - Incerteza Viva], 2015. Disponível em: <https://bit.ly/31WjWuJ>

Morán, Daniel; Aguirre, María Isabel. La prensa y el discurso político en la historia peruana: algunas consideraciones teóricas y metodológicas. *Investigaciones Sociales*, v. 12, n. 20. Lima: UNMSM, 11 jun., 2014. p. 229-248. DOI: <https://doi.org/10.15381/is.v12i20.7179>

O Globo. Apoio editorial ao golpe de 64 foi um erro. [editorial]. *O Globo* (online). 31 ago., 2013. Disponível em: <https://glo.bo/3jIw6O3>

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina (Análisis). *Ecuador Debate*. Descentralización: entre lo global y lo local. Quito: CAAP, n. 44, agosto, 1998. pp. 227-238. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10469/6042>



Sodré, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. 4 eds. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 1999.

Souza, Rafael Bellan Rodrigues de. *Ontologia do jornalismo: trabalho do conhecimento e práxis noticiosa em tempos de crise*. *E-compós*, Brasília, v.20, n.3, set./dez. 2017 DOI: <https://doi.org/10.30962/ec.1414>

Villanueva, Erick R. Torrico. *Hacia la Comunicación Decolonial*. Bolivia: Universidad Andina Simón Bolívar, 2016.



## Línea Temática 3

Las memorias y espacios de la  
colonialidad y de la anticolonialidad



## Los pretos y pardos católicos de Sé y la urbanización a principios del siglo XX en São Paulo: una interpretación postcolonial

Ana Maria Cardachevski

### Resumen

El estudio presenta un acercamiento a los contornos sociales de la historia urbana en San Pablo, desde la existencia de las hermandades y cofradías religiosas laicas católicas de hombres y mujeres negros y mestizos, esclavos o liberados, y de cinco iglesias en la región Sé a la que estuvieron vinculados, hasta el inicio del siglo XX cuando, por efecto de las obras de urbanización, la romanización de la Iglesia Católica en Brasil, del orden republicano y de la política de inmigración europea para la economía cafetera de la élite paulista, fueron removidas de sus espacios de sociabilidad, religiosidad, trabajo y vivienda, en el nuevo orden capitalista. En las inmediaciones de las iglesias establecieron sus casas de habitaciones que se mezclaban con lugares de devoción, ya que las calles tenían oratorios públicos y plazas y atrios albergaban su comercio y sus fiestas tradicionales. Tal propósito fue consolidado en el período posterior a la abolición, con la demolición y reforma de sus iglesias, añadiendo ejemplos de la destrucción de la arquitectura colonial paulista, expresiva en el conjunto de acontecimientos "urbanizadores" de las primeras décadas del siglo XX, en todo Brasil. Con un aporte teórico crítico y político, integran el enfoque postcolonial, supuestos de los Estudios Subalternos para conectar significados de narrativas y discursos, yendo más allá de las definiciones exclusivas de arquitectura, urbanismo y patrimonio. Para la investigación se ha adoptado la interdisciplinariedad para la reconfiguración de las capas de memoria que pertenecen a los lugares y en la lectura de posibles efectos sociales y simbólicos, posteriores y actuales.

### Palabras clave

Historia urbana, inmigración, postcolonialidad, ideología nacional, memoria

### Introducción

Diferentes estrategias para la transformación de las ciudades ocurrieron en diversas partes del mundo a fines del siglo XIX, anticipando lo que sería el cambio, según Cristian Topalov (1996), de la relación entre dominante y dominado. Para establecerse de manera incisiva, era necesario, sin embargo, "remodelar las representaciones" de los problemas e inventar nuevos dispositivos de intervención.



En ese sentido, las categorías que se crean para pensar la realidad social y las acciones más adecuadas al cambio se combinan en el mismo sistema o se articulan por el mismo epistema. Topalov también recuerda que las ciencias sociales han contribuido a transformar las representaciones del otro, especialmente las de los trabajadores, los locos, los negros, los indios. Ese otro, a lo que se refiere el autor, es la "gente de las ciudades", que desde el inicio de la Revolución Industrial la burguesía llamó "clases peligrosas", siendo los habitantes de ciertos espacios urbanos, en los que se suponía que se concentraban los "flagelos sociales". Alcoholismo, prostitución, desempleo, hambre, miseria, violencia, insurrección. Con el laborismo europeo y las asociaciones sindicales, surgieron huelgas y levantamientos que fueron duramente reprimidos, y lo que se pasó a entender como "cuestión social".

Pero la "cuestión social" acaba convirtiéndose en un conjunto de "problemas sociales" diferentes y cada uno de estos "problemas" corresponderá a un campo de conocimiento, una especialidad, discursos específicos y técnicas de intervención. Así, crean espacios de autonomía y sus dispositivos para diferentes problemas como el alcoholismo, el desempleo, la tuberculosis, el aprendizaje y la vivienda. Pero la asociación más duradera para las intervenciones frente a las nuevas representaciones del "otro" y de las disciplinas que se especializan con prácticas para intervenir en los "problemas sociales" sería la de la ciencia y la administración.

Esta ecuación ciencia+administración es prometedora en su capilaridad con las nuevas sociabilidades y se afina con significados y "coherencia" de conocimiento para muchos grupos diferentes que comenzaron a convivir en la ciudad de San Pablo a principios del siglo XX. En esta dirección, los reformadores sociales, posteriormente reemplazados por especialistas, elaborarían sus propias tecnologías con legitimidad científica y se afirmarían con la creación de asociaciones e instituciones autónomas que se encargarían de su reproducción.

En San Pablo, como en Brasil, todavía no tendríamos aún las insurgencias del movimiento obrero, pero el proyecto de lo "blanqueamiento" de la población en el período posterior a la abolición ya asumía soluciones, incluso espaciales, para modelar la nueva convivencia. Los pensadores sociales en sus propuestas de intervención invertirían acerca de los trabajadores nacionales brasileños, formados por los contingentes de libertos pobres negros y mestizos que, hasta la llegada de los inmigrantes europeos, constituían la mayoría de la población. San Pablo, como bien



recuerda el historiador Nogueira de Matos (1955), tiene aspectos peculiares en relación a la identificación de los "pardos", ya que figuraba en la antigua provincia, un gran número de descendientes de indios, también llamados mamelucos, caboclos o "bastardos" y hasta mediados del siglo XIX, los blancos no eran la mayoría de los 9.391 habitantes; con la mitad de esta población diseminada por el entorno rural de la ciudad y con una mayor concentración en el área urbana, 5.220 registrados según el cuadro de Daniel Muller de 1836.

Hasta la llegada de los primeros inmigrantes a San Pablo en las últimas décadas del siglo XIX, en los prolegómenos de la crisis anticipada con el fin de la esclavitud y la política de asentamiento del inmigrante blanco europeo financiado y asumido por el Gobierno Paulista, San Pablo era una ciudad negra y mestiza. Durante tres siglos su principal actividad económica fue el encarcelamiento de indios y su venta a otras partes de la colonia. Tan intenso e irreductible fue ese comercio, que los fundadores de la ciudad, los padres Jesuitas, terminaron expulsados en el siglo XVII, al oponer las banderas de San Pablo a la esclavitud de esos gentíos, regresando sólo a principios del siglo XX, bajo el régimen republicano y acompañando a numerosas congregaciones religiosas. Por otro lado, los africanos, o criollos, comenzaron a llegar a San Pablo a partir de la prohibición portuguesa de Pombal, del encarcelamiento indígena en el siglo XVIII.

Las hermandades de negros y también, de pardos, en todo Brasil configuraron importantes formas asociativas, porque apoyaron los compromisos sociales y políticos de sus hermanos y familiares, especialmente en muerte y enfermedad, con los aportes de los miembros. Y así la segunda mitad del siglo XIX y su importancia en el paisaje y en la vida social urbana se mantuvo hasta el final del Imperio y el mecenazgo real, cuando la nueva política de Sé católica, investida de reglas de obediencia al Papado, redefinió los principios del gran conservadurismo para la expansión de la fe católica y la lucha contra el cientificismo, según el Concilio Vaticano I.

Así, frente a la configuración de un Estado disciplinario en San Pablo, que emerge con la República, esos grupos de trabajadores pobres que formaban parte de las Hermandades y Cofradías también se convirtieron en objeto de discursos, conocimientos e intervenciones. Sus espacios específicos se controlarían en adelante en la implantación republicana, como una extensión del pasado y serían tratados con la gran aversión a lo colonial, o con la anticolonialidad burguesa y antimonárquica que nos



caracterizó a principios del siglo XX. Pero esa misma anticolonialidad que el ethos de la élite local ya demostraba su "colonialismo interno"<sup>1</sup> al marginar a los ciudadanos pobres, negros y mestizos de los diseños republicanos del proyecto Estado-Nación. Nunca hubo una propuesta de integración social capaz de permitir que esos grupos se conviertan en ciudadanos. Como destaca Santiago Castro-Gómez (2005,p.81), recordando los mecanismos disciplinarios señalados por la investigadora venezolana Beatriz González Esteban para la "invención del otro" en un contexto latinoamericano, existen tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a la configuración de los ciudadanos a finales del siglo XIX y principios del XX: las constituciones y dispositivos para el estado-nación; los manuales de urbanidad y las mejores reglas de convivencia física en las ciudades y; las gramáticas de la lengua, en las que la lengua escrita conformaría todas las distinciones necesarias de norma y ley, cultura y educación y nuevas formas de narrar las experiencias. A propósito de Walter Benjamin, también es importante saber cómo las nuevas narrativas públicas surgieron y colonizaron los diversos saberes en San Pablo; se repitieron y buscaron reemplazar con la escrita (periódicos y revistas) medios para el relato de la experiencia urbana que antes estaba en las memorias de los antiguos textos colectivos, en el escenario de las calles, con las fiestas tradicionales, procesiones, en las que los cuerpos presentes eran autores de las narrativas.

La urbanización con las obras de reforma y demolición de edificios en taipa<sup>2</sup>, por la completa transformación del paisaje, comparte "la cuestión social" que implica la expulsión de los llamados "hermanos", porque el ideal urbano reformista de la época tenía como eje el conocimiento para la intervención, "Changer la ville pour changer el vie" era el lema (Ribeiro e Cardoso, 1996, p.54). La responsabilidad de las intervenciones urbanas, busca evaluar también las ambigüedades surgidas en los ideales reformistas europeos y su transferencia entre nosotros. Las prácticas y actividades que comenzaron a existir a principios del siglo XX, como el embellecimiento del paisaje, vinculado a nociones de ornamentación y patrimonio, terminan contaminadas por la discriminación o la exclusión de las poblaciones pobres.

Pensando en las formas de sometimiento de la población, pero también en sus formas de resistencia, también es interesante destacar los vínculos en las Hermandades que se rehicieron y la motivación del "parentesco" creado entre los diferentes tornados hermanos en y cómo eso puede haber continuado en las décadas posteriores y cómo surgieron nuevos vínculos entre la música, el carnaval y la política según nuevas formas organizadas de mantener los principios de sociabilidad y devoción de esos grupos a



pesar de las numerosas restricciones impuestas, empezando por la pobreza y la falta de oportunidades de trabajo y educación y la demolición de templos, tres de los cinco estudiados en la búsqueda y de la expulsión de sus territorios originales de vida, trabajo, devoción y sociabilidad.

### **Justificación del problema**

Con el cambio de la capital de Salvador a Río de Janeiro hay un cambio de importancia político-administrativa de la región norte/noreste a la región sureste, condición también para la permanencia de la Corte Portuguesa en Brasil. Hay el aumento de la actividad agrícola y la reubicación de los cautivos para San Pablo y Río de Janeiro debido a la economía del té y el café que reforzaría la concentración de la vida en los centros urbanos. El engrosamiento de las hermandades y cofradías de negros y pardos tendría un impacto político e incluso contribuiría al movimiento abolicionista. Después de eso, seguido de la abolición, habríamos vaciado el papel de las entidades frente a las innumerables restricciones impuestas.

Las hermandades estaban tradicionalmente ligadas a las manifestaciones religiosas de gran parte de la población, siendo independientes de la jerarquía católica, aunque tenían el clero secular para ciertos oficios religiosos. Ante la coyuntura de la República, las hermandades empezaron a representar obstáculos, no sólo por el tipo de interacción popular que existía en ese caso, sino también por la autoridad moral y civil sobre las Iglesias. Las críticas iban desde el mal uso del dinero recolectado en nombre de los santos patronos, hasta la difamación de la práctica de una fe católica considerada impura.

A principios del siglo XX, como lo reitera María Aparecida Gaeta (1997), la reforma católica que se intentaba implementar en San Pablo, tenía como principio de difusión doctrinal una transformación radical de las formas devocionales y de las acciones caritativas practicadas por la mayor parte de la población, en el conjunto de la América luso-hispánica. Hay una inversión de roles y poderes, ya que antes las decisiones colectivas prevalecían y en el cambio, la figura unitaria del sacerdote se vuelve central en la pedagogía romanizada. El redimensionamiento de las devociones seguiría el camino de las prácticas populares que, sin poder ocupar el centro de la actividad religiosa, se convirtieron en prácticas simbólicas, no oficiales y periféricas, dejando de pertenecer a las áreas importantes de la geografía religiosa, en las calles, y haciéndose





cada vez menos evidentes y ocurriendo en lugares más lejanos, cuyo poder clerical estaba poco presente.

Las transformaciones en esa mezcla de territorios religiosos y laicos en el período de la implantación de la República, configuran un calendario de interdicciones y supresiones. A fines de la década de 1870, con la densificación de la población de la ciudad, hubo una fuerte presión para la expropiación de casas y pequeños establecimientos en la plaza del Rosario, donde se ubicaba una de las iglesias, de la tradicional Hermandad de Hombres Pretos y sus alrededores, que incluían algunas calles como: de las Casitas, de las Quitandas, de los Comercios, lo que sucedió en la gestión de João Theodoro Xavier de esa época. Ya el Beco dos Mina sufrió con la intervención que ampliaría Plaza de Sé, de 1900 a 1911. En el período postabolición, las intervenciones de la urbanización de esa área, además de la demolición de la Matriz, también se destruyeron otras en la región de Sé, que incluía la Iglesia de San Pedro de Clérigos, el Convento de Santa Teresa, y la Iglesia de Carmo y un conjunto de aproximadamente 14 cuadras, al sur y al este de Sé que reunía muchas salas alquiladas a los trabajadores y trabajadoras nacionales, cuya sociabilidad se pasaba a las Hermandades, sus eventos entre festividades y procesiones, entre espacios públicos y calles en las zonas que desaparecerían, junto con bienes raíces para el comercio y la vivienda.

El análisis de los trabajadores utiliza la misma nomenclatura histórica autodeclarada por las Hermandades - de hombres pretos y de hombres pardos - no siendo objetiva en esa parte de la investigación aquí presentada, para profundizar tal discusión, excepto para señalar cómo, el racismo del Estado a principios del siglo XX utilizaría los ideales del mestizaje para flexibilizar los parámetros de esa apariencia o excluir a esos habitantes de la zona central de la ciudad de San Pablo. Cinco Iglesias se destacan en las investigaciones, siendo cuatro en la región Sé y una en la vecina Santa Efigenia, referencias fundamentales a esos grupos, configurando, por lo tanto, espacios coloniales que la República destituye, expulsando a sus autores.

Son esas: la Iglesia de Nuestra Señora del Remedio (demolida) en la Plaza de San Gonzalo o de la Cámara; la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción y San Gonzalo (mantenida); la iglesia de Nuestra Señora de la Buena Muerte de la Virgen María (mantenida); Iglesia de Nuestra Señora del Rosario (demolida y reconstruida en otro lugar) y de la Iglesia de Nuestra Señora de la Concepción y de Santa Efigenia (demolida y reconstruida dos veces); a la que pertenecían las siguientes hermandades:



Hermandad de Nuestra Señora del Remedio; Hermandad de Nuestra Señora de la Concepción y de San Gonzalo de los Hombres Pardos; Hermandad de Nuestra Señora de la Buena Muerte de la Virgen María de los Hombres Pardos; Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de los Hombres Pretos; Hermandad de Santa Efigenia y San Elesbán, que lideraban el cotidiano colectivo en las inmediaciones de las iglesias, en los espacios públicos y en el comercio, hasta principios del siglo XX (Marx, 1989).

El cambio en el estatuto de la propiedad agraria, con la Ley de Tierras de 1850, permitió la creación de una legislación regional adaptada y vigente hasta principios del siglo XX, que debe ser abordada como uno de los mecanismos disciplinarios en el caso de San Pablo, ya que comenzó a regular la posesión por el instrumento registral y, por lo tanto, las relaciones entre el campo y la ciudad, asegurando la comercialización de la tierra basada en el trabajo libre. A partir de entonces, la tierra se convertiría en un elemento de valor que reemplazaría la posesión de los esclavizados como "medida de riqueza". En el desarrollo de las ciudades eso representaría la normalización de lotes y calles que buscarían corregir o minimizar el trazado del diseño urbano de la tradición portuguesa. La legalidad urbana a partir de entonces, ordenará, delimitará e instituirá un nuevo código de posturas y conductas cuya falta de respeto sería castigada. Con la inmigración, el salto poblacional y el déficit habitacional, se diseñarán otras condiciones de vida y se adoptarán nuevas medidas urbanas de saneamiento socioespacial. La valoración de las áreas urbanas estimulada por la seguridad financiera obtenida por la inversión inmobiliaria crearía una nueva economía y, en consecuencia, una diferenciación para la creación de áreas públicas y privadas y la selección de la infraestructura urbana implementada generaría el valor de uso en ciertos lugares y, por otro lado, oprimiría los comportamientos y legitimaría la propiedad y el uso del espacio urbano, moldeando las sociabilidades.

### **Historiografía urbana y contornos sociales**

El enfoque interdisciplinario de la investigación que involucra las sociabilidades, espacios y devociones de grupos de trabajadores entre los que integraban las hermandades católicas laicas de negros y pardos, frente a las transformaciones cotidianas que ocurrieron en la ciudad de San Pablo a principios del siglo XX, trajo consigo un conjunto de posibles articulaciones históricas, sociales y culturales. Sin limitarse a las cuestiones de morfología urbana y a la sustitución de la arquitectura colonial por los nuevos métodos constructivos que ofrecen la técnica industrial europea, la investigación transita por los vestigios de la memoria y entre el silencio de la cultura



urbana de la ciudad negra y mestiza de San Pablo, cuestionando cómo el surgimiento de los inmigrantes en sus trayectorias colectivas de trabajo, son deudores de los grupos de trabajadores nativos y de su dominio fácil de las calles y de la ciudad de San Pablo y la pedagogía ofrecida por ellos durante la observación obligatoria de la adaptación urbana, el conocimiento topográfico y cultural. Sin este dominio, los inmigrantes sin lengua no revelarían el campo inmediato o futuro del trabajo y la supervivencia.

Recordando los orígenes de las ciudades, el investigador ecuatoriano en historia social y urbana, Eduardo Kingman Garcés, implica ciertas relaciones entre logros coloniales y tramas como momentos inaugurales de la historia actual y su reproducción acabó engendrada en el contexto de la formación republicana, de las naciones y de la sociedad moderna, un constituyente que guarda silencio y aspectos conflictivos brutales que nunca se perciben en el civismo que rodea las fechas conmemorativas.

Otro aspecto que se suma a las diferencias que pueden existir entre el enfoque de la historia social y la historia social urbana y que aquí se comparte, según Garcés (2009, p.65) es:

*"De manera provisional se podría decir que lo que da sentido a la historia urbana es su preocupación por el espacio como lugar practicado y transformado por las prácticas sociales; la ciudad como "arbitrio" pero también como dispositivo capaz de condicionar las prácticas sociales. La diferencia de la historia social clásica, a la historia social urbana le interesa la ciudad como aparato con su propia dinámica interna y como factor capaz de coadyuvar a la generación de cambios, antes que como mero escenario, mientras que en contraste con la antigua forma de hacer historia urbana - estrechamente relacionada con las teorías de la urbanización - la atención no está puesta en un registro evolutivo de los asentamientos humanos sino en una economía política de los espacios. (...) En ese sentido, no sólo se trata de hacer una caracterización social del espacio, sino de mostrar su sentido político".*

La historia urbana hace evidentes los estudios sobre la morfología física y arquitectónica de las ciudades, como base para los estudios sobre elementos del urbanismo moderno pero también hay enfoques que buscan recortes urbanos mixtos en lugar de estructuras o perspectivas duraderas, y especialmente con focos reducidos siguen caminos como los de una microhistoria. En este sentido, vale recordar a Almandoz (2005, p.134) en su búsqueda del sentido urbano, en el que nos revela que parece estar más cerca de la "ciudad real" cuando reverbera en el pensamiento epistemológico, filosófico y crítico y más distante en la literatura técnica urbanística.



En ese sentido, la historia urbana y el urbanismo moderno son oportunidades para investigar la formación de una determinada cultura urbana local o el despertar de la conciencia sobre la ciudad y el doble e inseparable: habitantes y sus espacios<sup>3</sup>. Bernard Lepetit (2001) en sus propuestas de asociación de la historia con las otras ciencias sociales veía la ciudad como una posibilidad de convergencia de múltiples enfoques, en una alianza entre las disciplinas. Además, una evidencia llamativa de las reflexiones de Lepetit para la investigación presentada se asocia con la preocupación por las experiencias humanas en las ciudades, desde las espacialidades que las forman, o la relación inseparable entre los grupos sociales y la configuración material de las ciudades, un aspecto de la reconstitución en la ciudad de San Pablo y la expresividad de las Hermandades y sus miembros negros y pardos católicos laicos.

Para avanzar en los abordajes del Estado-Nación republicano tan presentes en la investigación urbana, no me distancio de la idea de la contra-historia de Michel Foucault (1999, p. 75) que la define desde el movimiento desencadenado por el final de la era de las "Soberanías" propia del mundo teológico-aristocrático, habiendo pasado al escenario de las historias dilaceradas, en el que los discursos de finales del siglo XIX se convierten en objeto de disputas, entendiendo la mutación de la antigua "lucha de las razas"<sup>4</sup> a la revolucionaria lucha de clases. Es aquí donde el autor ve el surgimiento del racismo y la racialización de las relaciones en ese período, que contribuye incluso a la comprensión de la invención del propio Estado brasileño y de sus perfiles nacionales excluyentes, que se consolidarían entre nosotros en la primera y la segunda República, y que en el Estado Nuevo asumiría nuevos rasgos.

### **Resultados y discusión**

Muy común en el perfil del trabajo esclavo en la ciudad era el de ganancia o alquiler. Según María Helena Machado (2004), esta es la forma de esclavitud urbana en San Pablo de los ochocientos. Era el trabajador quien salía a las calles por su cuenta en busca de las ganancias de un día, y al final, era responsable diariamente o incluso en los días programados. Fueron ellos los que hicieron todos y cada uno de los servicios en la ciudad hasta la llegada masiva de inmigrantes europeos. Sastres, albañiles, jardineros, herreros, carreteros, cargadores, conductores, cocineros, agricultores, todo el trabajo lo hacían esos hombres y mujeres.

La autonomía de la obra a ganar o a alquilar, tanto de hombres como de mujeres, garantizó durante mucho tiempo una red coherente de sociabilidades negras y pardas



en la Ciudad y, favorecida por la proximidad de la convivencia con las Iglesias de referencia y del comercio propiciado por los mismos. Nadie más que esos habitantes conocían la ciudad y sus alrededores mientras hacían sus viajes. Y siempre había nuevos miembros que admitir, en las calles o en los templos, porque incluso antes de la estructura social extremadamente rígida en relación a las posiciones superiores, la base era muy flexible "pues que la pobreza a todos igualaba". (Cardoso, 2009; p.104)

En vísperas del golpe militar que instituyó el Estado Republicano en 1889, condenando toda la estructura administrativa y el sistema de valores vigente hasta entonces, la política de inmigración o "asentamiento" con trabajadores europeos libres continuó en San Pablo desde 1870. Entre las implicaciones con el subsidio del Gobierno de San Pablo a la llegada de inmigrantes a las plantaciones de café, hay un cambio en la composición étnica y una fuerte densificación de la población de la provincia<sup>5</sup>. Según datos del censo de 1872 y de las investigaciones desarrolladas<sup>6</sup> posteriormente en la década de 1870, la población afrobrasileña correspondía al 45% de la población del estado de San Pablo. En 1890, disminuyó al 30% y en 1920 ya correspondía al 10% de la población. Pero estas cifras vienen dadas menos por el desplazamiento del negro, que se produciría décadas más tarde, y más por el aumento de la población blanca que se produce en el orden de una quinta parte (entre 1872 y 1886), con lo que, sin embargo, todos los nacionales resentirían: de los negros o pardos liberados, los hombres libres, por la misma falta de trabajo, cuyo agente se convirtió en el inmigrante. Hay varios conflictos entre negros e inmigrantes, incluyendo, que deben ser notados y merecen ser removidos de su ostracismo<sup>7</sup>. Según Florestan Fernandes (2007), una parte considerable de esa población que había abandonado la agricultura paulista, terminó frustrada por la falta de trabajo en las ciudades, por lo que termina migrando a otras partes del país, cuya asistencia era nula, para dedicarse al trabajo artesanal o al cultivo de subsistencia.

Pero además de los aspectos del escenario económico mundial y sus contribuciones al final del régimen servil en Brasil, otros aspectos directamente relacionados con la forma en que se instituyó la República entre nosotros justifican cómo se trató aún peor a la vida colectiva de los negros, los mulatos y los pobres. La República, como bien señalan diferentes autores de nuestra historiografía, nace bajo el símbolo del "Orden Público". Eso significó un conjunto de medidas que surgieron de concepciones político-filosóficas positivistas de recortes evolucionistas que integraron los discursos, naturalizando las diferencias sociales.



Con la ayuda de instituciones científicas, las teorías sobre la superioridad y la inferioridad de las razas se hicieron esenciales en los discursos y en las justificaciones de las medidas correctivas y la intervención saneadora para el lema del progreso y el futuro de la nación.

La vagancia, como “pecado” que persiguió a tantos brasileños pobres, dada por Kowarick, se traduce también como una expresión de desafección por el trabajo y amor excesivo por el ocio y la celebración. Se creó un estigma, con la existencia de la Ley contra el vagabundeo, y durante mucho tiempo, bajo tal justificación, no se podía caminar por las ciudades sin un documento que demostrara una situación laboral regular, porque, de lo contrario, el individuo era recogido y encarcelado. Pero la vagancia como inaptitud para el trabajo sistemático y cualificado, en el campo y en la ciudad, le dio al trabajador brasileño la agravación de una marca de indolencia e indisciplina que ya lo había acompañado desde su situación colonial. En San Pablo, donde los brazos inmigrantes fueron abundantes a la descalificación a los nacionales se hizo muy común.

Pero, aunque la indisciplina y la indolencia estén asociadas al perfil de trabajo del brasileño, como bien trató Naxara (1989) en su búsqueda sobre las representaciones a finales del XIX y principios del XX; hay consideraciones vinculadas a los ideales de nación que culpan al atraso y a la ignorancia, mientras aspectos vinculados a la esclavitud en oposición al progreso y a la civilización. Las medidas higiénicas y los proyectos de saneamiento urbano comenzaron lo que sería, al menos en San Pablo, una "profunda reforma de la urbanización burguesa" alimentada incluso por ese ideal de búsqueda de mejoría de la raza para el avance social. Por lo tanto, parecía necesario borrar todos los elementos del pasado, para que ese estado de cosas fuese superado. Poco se conservaría de la fisonomía colonial de la ciudad. Esos ideales crearon espacios anticoloniales, por completo. Con tales reformistas, positivistas y políticamente liberales, vinieron a sumarse a la búsqueda de la identidad nacional, pero también de una identidad paulista, como veríamos tan evidente en los años 1920<sup>9</sup>, proyecto que tanto movilizó a la élite intelectual de la época; configurando tendencias para pensar el país, interviniendo en amplios sectores para cambios sociales y jurídicos. En ese sentido, y siguiendo el ejemplo de modelos asumidos en otros países donde el laborismo resultaba de inserción y pertinencia social, adoptaríamos un perfil de trabajo excluyente, diferente al que existía hasta entonces, pero central al ideal del "progreso brasileño". En la transición del trabajo esclavo al trabajo libre, el brasileño simple, que desde el Brasil



Colonia era un desplazado frente al esclavo que todo lo hacía, reafirmaba “el problema” de estar desempleado. Tal individuo, que en el pasado fuera preterido por el esclavo y luego por el inmigrante, tendría la repetición de tal medida en San Pablo, excepto las mujeres que mantuvieron la preferencia en la contratación de los servicios domésticos.

*"A lo largo de los siglos, los esclavos y/o sus descendientes se libertaron de la esclavitud, ayudando a componer la población no directamente implicada con la economía esclavista, que creció con el tiempo por medio del mestizaje. En 1850, cuando cesa el tráfico negrero, el país contaba con casi 2 millones de esclavos en una población estimada de 8 millones, más del 90% de ella viviendo en el campo. La fuerza de trabajo ya no era mayoritariamente esclava. El censo demográfico de 1872 contó con casi 10 millones de brasileños, de los cuales 1,5 millones eran cautivos. ¿Cómo considerar intersticiales o sin lugar, a los 75% de brasileños que ya no eran esclavos en 1850?"*  
(Cardoso, A.M; 2009, p.90)

¿Cuáles principios movieron a las élites, especialmente a los paulistas, a negar a los trabajadores no esclavos, expresión para el contingente miserable, mestizo, casi nómada, siempre en búsqueda de formas de subsistencia? La misma descalificación del negro recayó sobre el mercado de trabajo que potencialmente pertenecería al nacional. De la misma forma que no había una "democracia racial" capaz de flexibilizar las relaciones sociales con la benevolencia del patriarcado, no hubo un proyecto de nación para ese contingente de negros y pardos.

La idea de nación y los nacionalismos emergentes a finales del siglo XIX y principios del XX encontrarían en la nueva ciudad capitalista supuestos que rediseñarían los grupos que aquí se fijaron, población que en 1905 era de 300 mil habitantes y quince años después ya contabilizaba 637 mil personas<sup>10</sup>. A partir de la década de 1910, el proceso de transformación del ambiente construido en San Pablo se intensifica y, en consecuencia, el paisaje urbano, como resultado de las mejoras (sanitarias y estéticas) en el área central y de la instalación de loteos de tierras de alto nivel. La construcción del Viaduto do Chá (Viaducto del Té) permite la expansión del centro de la ciudad hacia la Calle Barón de Itapetininga, configurando el llamado Nuevo Centro. Expansión y modernidad significarían una gran disputa por los espacios ante la nueva fase de "readaptación" a las clases surgidas en la ciudad (Bastide&Fernandes, 2008) entre otros aspectos que propiciarían la formación de núcleos de intereses variados para brasileños e inmigrantes, en Asociaciones, Uniones Recreativas, Escuelas, Ligas operarias y Clubes que hicieron posible, entre otras experiencias asociativas, la formación del único



partido negro brasileño, el - Frente Negro Brasileño - entre los años 1930 a 1937, de gran importancia en la vida social y política del país, extinguido en la dictadura del Estado Nuevo.

### Notas

<sup>1</sup>Esta definición la traería Walter Mignolo en su artículo comentando la importancia de las contribuciones de la intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui.

<sup>2</sup>Como San Pablo no poseía piedras, toda la arquitectura colonial de edificios públicos, iglesias y casas, incluso las casas con dos pavimentos eran hechas con gruesas paredes autoportantes de un tipo de adobe o tierra batida, formadas entre tablonas desde los cimientos con pilones. Ese tipo constructivo por la necesidad de mantener el agua de las lluvias lejos, configuró la implementación en lotes y permitió la creación inventiva de aleros, techos y protecciones que hacían la calidad de esos edificios coloniales centenarios.

<sup>3</sup>Siempre que se busca retroceder a los orígenes del urbanismo moderno, el investigador se enfrenta a la multiplicidad de "sus antecedentes históricos - ciudad, progreso, civilización, ornato urbano, higiene, entre otros- para poder alimentarse de los diversos discursos de los que surgió esta disciplina en muchos contextos nacionales". En ese sentido, aún así, Almandoz recupera la idea de que el urbanismo surge de un conjunto de cierta "dispersión epistemológica" y en ese sentido reitera Foucault que esa sería la condición de las disciplinas emergentes de la modernidad, lo que hace que sus narrativas históricas posibles se apoyen en fuentes discursivas diversas (Pinheiro, E.P. e Gomes, M.A.A.F.2005, pp.134-135).

<sup>4</sup>De los diferentes reinos, pueblos y tribus presentes en las conquistas épicas, no existiendo bajo la unidad de Estados.

<sup>5</sup>Emília Viotti da Costa (2008) ilustra entre los cambios en el escenario económico internacional, el avance del capitalismo y la Revolución Industrial Inglesa, como causas y efectos del fin del modelo de esclavitud en la economía agraria exportadora paulista.

<sup>6</sup>Samuel Lowrie y Horace Davis - Investigación sobre el nivel de vida de los trabajadores de la Ciudad de San Pablo.





<sup>7</sup>El estudio desarrollado por el científico social Karl Monsma, señala parte de esos conflictos - La reproducción del racismo: campesinos, negros e inmigrantes en el oeste paulista, 1880-1914, publicado por Editorial UFSCAR.

<sup>8</sup>Lilian M. Schwarcz (1993/2002) reitera que tanto el pensamiento social como la esfera política e institucional se valieron de la sustentación del darwinismo, siguiendo el ideal marcado por el principio evolutivo de la selección natural aplicado a la especie humana. Además, la interpretación de determinados comportamientos humanos pasa a ser tratados como resultados biológicos y naturales.

<sup>9</sup>En el gobierno de Washington Luís (1914-1919) tendríamos el amanecer del horizonte heroico del bandeirante (pionero, comerciante de esclavos) paulista en su saga desbravadora y civilizadora, a ser producido con la ayuda del Instituto Histórico de San Pablo por medio de estudios historiográficos y con la publicación en sus Revistas.

<sup>10</sup>Pasquale Petrone. La ciudad de San Pablo en el siglo XX.

### **Bibliografía**

Almandoz, A. (2005) Revisão da Historiografia Urbana na América Hispânica, 1960-2000.p117-150. In *A Cidade como História- Os arquitetos e a historiografia da cidade e do urbanismo*, Editora UFBA.

Bastide R., Fernandes, F. (2008) *Branços e Negros em São Paulo*, Global Ed., 4ª Edição, São Paulo

Benjamin, W. (1996) *Obras Escolhidas – Magia e técnica, arte e política, Brasiliense*, 10ª reimpressão, São Paulo

Cardoso, A. M. (2009) *Esclavidão e sociabilidade capitalista: um ensaio sobre inércia social*.p.83-110. In *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales*. Buenos Aires: CLACSO Editorial. Disponível <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20160216041521/06.pdf>

Castro-Gómez, S. (2005) *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*; P. 80-87. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Costa, E. V. (1998) - *Da Monarquia à República* - Ed UNESP, 9ª edição, São Paulo

Fernandes, F. (2007) *O negro no mundo dos brancos*, Global Editora, 2ª. Edição, São Paulo.



- Foucault, M. (1999) *Em Defesa da Sociedade*, Martins Fontes, São Paulo.
- Gaeta, M. A. J. V. (1997). A Cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*, 17(34), p.183-202. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881997000200010>
- Garcés, E.K. (2009) História urbana, genealogia y orden urbano. P.55-72. In *Cidade, Território e Urbanismo – Um campo conceitual em construção*, Ed CECI, Recife
- Kowarick, L. (1987) *Trabalho e vadiagem – A origem do trabalho livre no Brasil*, Ed. Brasiliense, São Paulo
- Lepetit, B. (2001) *Por uma Nova História Urbana*. Heliana Angotti-Salgueiro (seleção e organização). EDUSP, São Paulo
- Lowrie, S. e Davis, H. (2008) - *Investigação sobre o nível de vida dos trabalhadores da Cidade de São Paulo*, Fundação ESP, São Paulo
- Machado, M. H. P. T. (2004). Sendo cativo nas ruas: a escravidão urbana na Cidade de São Paulo. In *História da cidade de São Paulo: a cidade no Império 1823-1889* (Vol. 2). São Paulo: Paz e Terra.
- Marx, M. (2003) *Nosso Chão - do sagrado ao profano*, Edusp, São Paulo
- Matos, O.N. (1955) A Cidade de São Paulo no século XIX. *Revista História USP* vol10 (nº21/22). p.89-125. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v10i21-22p89-125>
- Mignolo, W. (2002) El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui (párrafo.11). In *Estudios y otras prácticas intelectuales latino-americanas em cultura y poder*. Buenos Aires, CLACSO. Biblioteca virtual WWW. CLACSO
- Naxara, M.Q.C. (1998). *Estrangeiro em sua Própria Terra – Representações do Brasileiro 1870/1920*, Ed Annablume/Fapesp, São Paulo
- Petrone, P. (1955) A Cidade de São Paulo no século XX. *Revista História USP* vol 10, (nº21/22). P.127-170 <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v10i21-22p127-170>
- Ribeiro, L.C.Q e Cardoso, A.L. (1996) Da cidade à nação: gênese e evolução do urbanismo no Brasil.p.53-78. In *Cidade, Povo e Nação – Gênese do urbanismo moderno*. Rio de Janeiro: Ed Civilização Brasileira.
- Schwarcz, L. M. (1999/2002) *O Espetáculo das raças – Cientistas, Instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*, Cia das Letras, 4ª reimpressão, São Paulo.
- Topalov, C. (1996) Da questão social aos problemas urbanos: os reformadores e a população das metrópoles em princípios do século XX. P.23-51. In *Cidade, Povo e Nação – Gênese do urbanismo moderno*. Rio de Janeiro: Ed Civilização Brasileira.



## **A escola como espaço do imaginário de colonialidade e decolonialidade: experiências e re(existências)**

Angela Maria Leite Peizini<sup>1</sup>  
José Walter Nunes<sup>2</sup>

### **Resumo**

O objetivo deste texto é pensar o espaço da escola como mecanismo de superação do imaginário da colonialidade, tal qual ele se efetivou historicamente. Assim, buscaremos refletir sobre a dualidade desse espaço como reprodutor social e, de modo simultâneo, como potência de agenciamentos outros a partir dos saberes constituídos pelas experiências e re (existências) dos povos tradicionais. Desse modo, o espaço escolar passa a ser visto como um lugar de superação e (re) invenção de práticas sociais, o que significa estabelecer uma construção educacional com base em saberes e conhecimentos identificados com a perspectiva da decolonialidade, que realiza uma crítica aos mecanismos que produzem e reproduzem as relações de dominação e de poder. Nessa direção, este trabalho colocará alguns desses fios teóricos em diálogos com os relatos orais de professoras e professores, entre as quais me incluo, das escolas das comunidades de Domingos Martins e Venda Nova do Imigrante, e uma comunidade negra, quilombola, de Santa Maria de Jetibá, no estado do Espírito Santo/Brasil. Esperamos que os desdobramentos desta investigação expressem possibilidades de instituir outros conhecimentos, saberes e imaginários que questionem e transformem aspectos nos modos de produção da educação.

### **Palavras-chave**

Educação. Povos e Comunidades tradicionais. Saberes e Conhecimentos. Reprodução social. Decolonialidade

### **Introdução**

A questão central nesse trabalho é discutir o espaço da escola como mecanismo de superação do imaginário da colonialidade, tal qual ele se efetivou historicamente. Assim, buscamos refletir sobre a dualidade desse espaço como reprodutor social e, de modo simultâneo, como potência de agenciamentos outros a partir dos saberes constituídos pelas experiências e re (existências) dos povos tradicionais.



A principal motivação para a construção desse texto foi a falta de informações sobre a história dos negros na formação de municípios como Venda Nova do Imigrante, Domingos Martins e Santa Maria de Jetibá, no Espírito Santo/Brasil. Nesses municípios a história contada trata da chegada dos imigrantes europeus, italianos e alemães. Há um apagamento da memória da ocupação dos territórios e da presença dos negros na construção e na história dessas localidades.

Desse modo, o espaço escolar passa a ser visto como um lugar de superação e (re)invenção de práticas sociais, o que significa estabelecer uma construção educacional com base em saberes e conhecimentos identificados com a perspectiva da decolonialidade, que realiza uma crítica aos mecanismos que produzem e reproduzem as relações de dominação e de poder.

O papel da educação escolar, nesse sentido, ganha destaque por meio de uma prática pedagógica na qual a presença da crítica aos modelos postos, à unicidade de pensamento e às possibilidades de transformação tornam-se cada vez mais presentes. Ao mesmo tempo amplia-se o debate de investigações que expressem possibilidades de instituir outros conhecimentos, saberes e imaginários que questionem e transformem aspectos nos modos de produção da educação como forma de oposição a um crescente discurso de redução da teorização sobre a relação entre educação escolar e transformação social.

A transformação social “implica uma noção subjacente sobre o modo como a sociedade e a cultura se transformam em resposta a fatores como o crescimento econômico, a guerra, ou convulsões políticas” (Castles, 2002, p.125). A medida que a sociedade se transforma a educação também passa por transformações, entretanto não se pode perder de vista que a educação escolar se encontra sempre sob uma dupla dimensão.

O espaço escolar apresenta-se na forma de uma dualidade em que, por um lado, é compreendido como um mecanismo histórico de reprodução social que atende à manutenção de uma realidade que envolve processos de dominação e perpetuação das relações de poder, sob a hegemonia de um único pensamento. Por outro lado, o espaço escolar é compreendido como um mecanismo histórico de transformação social que pode desencadear uma mudança social a partir da crítica e da desconstrução de um processo histórico conhecido como unilateral.



Ao longo da história, a educação escolar se constitui como um dos canais por meio do qual são repassados os conhecimentos. Dessa maneira, é necessário desencadear nesse complexo mecanismo o entendimento sobre a natureza e sobre a sociedade, e ao mesmo tempo promover a produção de conhecimentos e saberes que constituem a base de desenvolvimento dos grupos sociais.

Diante do atual contexto, permeado pelo avanço do processo neoliberal, pelo desenvolvimento do capitalismo, pela globalização que se fazem presentes e se reinventam a cada dia e sob o risco de perdermos a nossa capacidade crítica deve-se considerar a necessidade de se refletir sobre o espaço escolar e compreender os saberes que o permeiam e o constituem.

Nesse sentido, a perspectiva da decolonialidade como superação do imaginário colonial é indispensável e se apresenta como compromisso com as lutas sociais e com o debate sobre outras formas de interpretar os desafios do tempo presente, rompendo com a reprodução de uma violência epistêmica e conseqüentemente, a reprodução da colonialidade do poder/saber de diversas formas, considerando que o espaço escolar é fruto da consolidação de um pensamento social que reproduziu teorias europeias para a interpretação da sociedade. Nas palavras de Grosfoguel (2016, p. 01):

*O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo.*

O espaço escolar, desta maneira, é tido como reforço aos projetos neoliberais que se impõem por meio de mecanismos institucionais e estatais, promovendo uma autoridade nada democrática, impondo-se à base da superioridade do conhecimento e corroborando, dessa forma, com a naturalização de muitos problemas sociais. Mas, por outro lado existe a possibilidade de romper com essa lógica de dominação de uns sobre outros, sendo a escola um espaço de descolonização do conhecimento e do pensamento.



### **O contexto escolar no Brasil: um problema de colonialidade**

A escola como espaço de aprendizagem e o nosso modelo de ensino vem sendo costumeiramente postos em xeque, vistos com desconfiança e definidos na maioria das vezes a partir do conceito de crise.

Para exemplificar o que queremos discutir aqui, vamos usar uma metáfora como recurso discursivo que nos ajudam a compreender a realidade. Assim, pense numa pedra arremessada no centro de um poço cheio de água, as ondas produzidas chegam até a borda de maneira parcial e distorcida. Algo semelhante ocorre com a escola, sobretudo nos países da América Latina. Os conceitos fundamentais da educação são em sua maioria lançados, arremessados por países europeus. A distância, assim como a diferença histórico, econômico e cultural, fazem com que essa “onda” cause uma sensação de desajuste, um descontentamento, uma certa náusea. Como esses sentimentos são de certa forma desqualificados pela ciência, esse descontentamento é classificado como crise. A inequidade entre os locais de enunciação que produzem a teoria e o lugares que se adaptam a ela são constitutivos deste desajuste entre teoria/realidade.

As teorias sobre educação surgem no contexto da modernidade e se propõem a promover a civilização, a igualdade e a “superação do atraso para as sociedades”. Esta perspectiva restritiva acerca da diversidade dos valores e culturas dos povos do mundo tem sido o centro das agendas político-governamentais, facciosamente associada a um discurso de igualdade e dignidade humana, quando na verdade é o elo que permite a expansão do capitalismo e da exploração pelos países centrais (norte global) dos países periféricos (sul global).

Nesse contexto, o Brasil insere-se de forma periférica nas relações conceituais acerca da educação, visto e categorizado historicamente como objeto de exploração pelos países centrais, portanto inserido de forma desigual, inferior, cuja educação tem consolidado práticas históricas da ciência moderna em detrimento de outras formas de se produzir conhecimento e de interpretar o mundo, julgando-as como formas inválidas ou inferiores.

Assim, Grosfoguel (2016), apresenta o conceito de “sistema mundo” que se apresenta como uma alternativa ao termo “sociedade” que, no contexto moderno está relacionado e reduzido à noção de Estado-nação, pretensa forma universal de autoridade política



própria do mundo moderno/colonial que busca definir/organizar dentro de um determinado território uma única expressão de identidade.

Essa pretensão de única identidade da ciência moderna eurocentrada faz com que ela própria se encarregue de definir quais são os conhecimentos “válidos” e os conhecimentos “inválidos”. Desta maneira, todas as outras formas de produzir conhecimento, que não são ocidentais, recebem algum adjetivo como tradicional, tribal, ancestral para diferenciá-las de uma forma superior de produzir conhecimento que se pretende a ciência moderna.

*Sem colonialismo não haveria modernidade, conforme fora articulado na obra de Enrique Dussel (1994). A partir dessa formulação tornou-se evidente a centralidade do conceito de colonialidade do poder, entendido como a ideia de que a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo [...]. Dentro desse novo sistema-mundo, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça [...]. Esse padrão de poder não se restringiu ao controle do trabalho, mas envolveu também o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção de conhecimento (Costa; Grosfoguel, 2016, p.17).*

Nesta perspectiva, o conceito de colonialidade do saber vem sendo desenvolvido por pesquisadores latino americanos desde meados dos anos 1990, desenvolvendo uma crítica ao imaginário dominante que permitiu “legitimar a dominação e a exploração imperial. Com base nesse imaginário, o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em relação à Europa” (Costa; Grosfoguel, 2016).

*La colonialidad del saber [...] no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que, al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como ‘conocimiento’ y, consecuentemente, su capacidad intelectual (Walsh, 2007, p. 104).<sup>3</sup>*

É esta a relação que vemos no contexto escolar brasileiro, os saberes não-ocidentais são sempre “vistos com desconfiança” (Maldonado Torres, 2007, p. 147), sejam eles saberes produzidos nas academias ou nas escolas públicas fundamentais. Para aqueles que estão nos países tidos como centrais, “los de abajo” não produzem um conhecimento equivalente ao ocidental.



Dessa maneira, o problema do imaginário colonial ainda se encontra nas estruturas das disciplinas ofertadas nas escolas e, também, nas universidades que ainda atuam, muitas vezes, da mesma forma que o faziam no século XIX. As disciplinas ainda seguem rigidamente separadas umas das outras, comprometidas com a objetividade e a neutralidade, configurando-se sob a estrutura de troncos rígidos, encarregados de hierarquizar e estabelecer divisões e limites entre os saberes, como afirma Castro-Gómez (2007, p. 81), aplicando o conceito de estrutura arbórea a essa maneira de classificação do conhecimento.

Evidentemente, não podemos negar a grande produção que vem sendo feita e discutida sobre as maneiras de pensar e fazer educação a partir dos saberes locais dos povos tradicionais e, principalmente, com autores das próprias comunidades, entretanto, a reflexão sobre o que é a educação, enquanto representação, continua sendo feita, na maioria das vezes, a partir de Europa.

Retomamos o caso da pedra arremessada no meio poço, produzindo ondas que chegam distorcidas às bordas, da mesma forma, interpretar os problemas da realidade educacional brasileira ou mesmo da América Latina, através de teorias forjadas por países europeus, proporciona uma interpretação que se dá de maneira parcial ou distorcida. Ainda estamos contando a história linear e universal nas escolas.

Incorrer no risco de ver a História como uma linha unidirecional e progressiva, tendo a Europa como o centro faz com que todas as outras formas de existência sejam situadas atrás da modernidade, difundindo uma ideia de avançado/primitivo, atrasado/moderno. Assim, conforme aponta Quijano (2005, p. 117), a modernidade europeia seria a forma de existência mais avançada e, paradoxalmente, a mais normal de todas as formas de existência.

A escola, portanto, cabe a reflexão sobre suas práticas, estabelecendo uma construção educacional com base em saberes e conhecimentos identificados com a perspectiva da decolonialidade, que realiza uma crítica aos mecanismos que produzem e reproduzem as relações de dominação e de poder. Nessa direção, há a possibilidade de instituir outros conhecimentos, saberes e imaginários que questionem e transformem aspectos nos modos de produção da educação.





## O espaço escolar: lugar de superação, (re) invenção de práticas sociais e decolonialidade

Tendo em vista que os processos pedagógicos são pautados por práticas reprodutivas de movimentos e saberes técnicos e culturais, nos últimos anos são crescentes os estudos do pensamento decolonial nos países da América latina, tratam de investigações sobre o modo de viver indígena, a cultura afro, além de pesquisas relacionadas às ciências sociais, à antropologia, à política, à educação e, nas mais diversas áreas do conhecimento. Mas, quando começou o pensamento decolonial?

*[...] o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final dos anos de 1990. Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva (Ballestrin, 2013, p. 01).*

O pensamento decolonial vem, dessa forma, desconstruindo o padrão poder/saber eurocêntrico enraizado nas análises e interpretações das problemáticas da realidade latino-americana nos mais variados campos do saber, inclusive no campo da educação. E passa por reconhecer todo conhecimento como um conhecimento situado na história, o que permite nos situarmos enquanto sujeitos latinos – brasileiros e brasileiras, pesquisadores e pesquisadoras, educadores e educadoras, afirmando nossa identidade no espaço que politicamente e cognitivamente durante muito tempo nos fora negado.

Para Mignolo (2007), há raízes do pensamento decolonial nos movimentos sem terras no Brasil, nos Zapatistas no Chiapas e nos Movimentos Afro-indígenas na Bolívia, Equador e Colômbia. Corroborando com esse pensamento, Arroyo (2013), aponta que na atualidade brasileira o movimento dos povos tradicionais camponeses, ribeirinhos, indígenas, sem-terra e quilombolas, são organizações que lutam contra a colonialidade e o padrão de poder/saber, nesse sentido esses movimentos compreendidos como movimentos de resistências são também enfrentamentos decoloniais.



O colonialismo não se importa com outras existências, principalmente do negro. Esse preconceito, conforme o relato de professoras do município de Domingos Martins/ES era estendido inclusive aos animais, dizendo que gato preto é sinônimo de azar e todas as galinhas pretas eram eliminadas como impróprias para o consumo. “Minha vó tinha horror de galinha preta, dizia que não eram boas para as refeições” (professora Graciele, 2019). Todas as identidades e diversidades culturais foram resumidas de maneira pejorativa e atroz a nomenclatura negra, como aquele que não é humano, pois, não possuem humanidade.

Essa visão do negro como ruim está presente em muitos discursos e práticas atuais, nas e escolas e comunidades nas quais circulamos. A exemplo, uma professora ao se referir ao momento político atual disse que estamos passando por um momento negro.

Nesse sentido, desenvolver medidas educacionais voltadas a atender todas as demandas da sociedade, requer considerar a importância dos grupos e povos tradicionais na formação da sociedade brasileira e o papel da educação neste contexto. É dever da escola a transmissão da história dos quilombos, dos assentamentos, do campo e outras e de sua situação atual.

*Difundir os saberes dessas populações entre todas as crianças brasileiras é pertinente, como um meio de compreensão e de afirmação de nossa identidade multiétnica e pluricultural, em que se deve basear a defesa consciente dos valores da cidadania. De uma forma mais abrangente, para a sociedade brasileira como um todo também é importante esse conhecimento (Moura, 2007, p. 5).*

Entretanto, muitas escolas, por desconhecimento ou inércia, tem efetivado ações que nada contribuem para a ampliar a visão e compreensão dos alunos acerca dessa nossa identidade pluricultural e multiétnica, um exemplo disso são as comemorações realizadas nas escolas no dia 23 de novembro, que é instituído o Dia da Consciência Negra no Brasil, são realizadas ações pontuais (somente neste dia) e extremamente desconectadas com a desconstrução de preconceitos e estereótipos, marcadas por desfiles de garotas e garotos negros usando adornos e vestimentas que a história europeia definiu como sendo de África.

É nesse sentido que o espaço escolar deve ser lugar de desconstrução do eurocentrismo para construir novos e outros paradigmas e uma prática educativa decolonial fundamentada na horizontalidade, na diversidade e no respeito mútuo, resultando no que podemos chamar de uma pedagogia decolonial/intercultural. A



interculturalidade, portanto, é considerada como uma ferramenta pedagógica decolonial, “é uma construção de e a partir das pessoas que sofrem uma histórica submissão e subalternização” (Walsh, 2009, p.22).

Arroyo (2013), nos alerta para a relação hierárquica colonizadora de nossa educação, cujo padrão de saber/poder continua produzindo os sujeitos como inexistentes. Para o autor, a escola latina e a brasileira, converteu a “diversidade racial em padrão de superioridade/inferioridade humana, intelectual, cultural, moral” e “tem sido em nossa história um dos mecanismos pedagógicos mais perversos e persistentes” (Arroyo, 2013, p.152).

Infelizmente, temos visto o espaço escolar como reforço aos processos de subalternização, negando a história, a ancestralidade e a cultura produzida no passado e no presente dos povos tradicionais, este reforço à invisibilidade dos sujeitos se efetiva desde as teorias pedagógicas, aos currículos, didáticas e às políticas públicas para a educação (Arroyo, 2013; Walsh, 2009).

Por outro lado, é possível a educação, nos movimentos dos povos tradicionais, dialogar com os pressupostos do projeto decolonial, o que exige

*[...] uma pedagogia e uma aposta e prática pedagógicas que retomam a diferença em termos relacionais, com seu vínculo histórico-político-social e de poder, para construir e afirmar processos, práticas e condições diferentes. Dessa maneira, a pedagogia é entendida além do sistema educativo, do ensino e transmissão do saber, e como processo e prática sociopolíticos produtivos e transformadores assentados nas realidades, subjetivas, histórias e lutas das pessoas. Vividas num mundo regido pela estrutura colonial (Walsh, 2009, p. 26).*

A educação escolar brasileira, em seus espaços escolares, nas metodologias, em suas políticas e na didática, ao adotar a perspectiva decolonial não podem se pautar na ênfase a uma determinada cultura, como a europeia, ou mesmo a africana ou afro-brasileira, mas deve tratar da diversidade da sociedade brasileira e da América Latina em seus currículos escolares, suas práticas diárias não devem ser reducionistas, mas ampliadas por debates consistentes e críticos. Nessa perspectiva, a interculturalidade se coloca para a educação como uma perspectiva decolonial e

*[...] - um processo dinâmico e permanente de relação, comunicação e aprendizagem entre culturas em condições de respeito, legitimidade mútua, simetria e igualdade. - Um*



*intercâmbio que se constrói entre pessoas, conhecimentos, saberes e práticas culturalmente diferentes, buscando desenvolver um novo sentido entre elas na sua diferença. - um espaço de negociação e de tradução onde as desigualdades sociais, econômicas e políticas, e as relações e os conflitos de poder da sociedade não são mantidos ocultos e sim reconhecidos e confrontados. - uma tarefa social e política que interpela ao conjunto da sociedade, que parte de práticas e ações sociais concretas e conscientes e tenta criar modos de responsabilidade e solidariedade. - uma meta a alcançar (walsh, 2001, p. 10-11).*

O pensamento decolonial propõe, tendo a interculturalidade como forma de expressão, pensar o espaço escolar a partir de múltiplas formas de expressão cultural, de modo que não se estabeleça, nas escolas, um saber unitário e absoluto, que valorize determinada cultura em detrimento de outra. Propõe-se uma troca de experiências no processo de reconstrução do conhecimento. Já que existem outros projetos, outras formas de existir que não foram inventadas, já existiam, mas que não faziam parte da narrativa.

Mediante a essas abordagens, depreende-se que o espaço escolar se torna uma potência de agenciamentos com possibilidades para a elaboração de práticas educativas que considerem as inúmeras identidades e saberes que formam a sociedade brasileira, considerando legados histórico e culturais dos povos tradicionais que necessitam ter reconhecidos e legitimados à sua história, os seus saberes e conhecimentos.

### **Considerações finais**

Os povos tradicionais incluem os povos indígenas, ribeirinhos, homens do campo, quilombolas e os povos sem-terra, falar sobre seus saberes implica pensar as práticas educativas que acontecem fora da escola nos processos sociais de seleção e transmissão da cultura nas comunidades, por meio da memória, dos rituais celebrativos e das tradições relacionadas às práticas produtivas e ao trabalho.

Assim, despojar os povos de suas histórias, línguas, crenças e saberes, é aniquilar as suas identidades, o seu estatuto de ser, de ser asteca ou ser iorubá, é destituí-los de sua humanidade, esta é a faceta cruel da colonialidade do ser (Ballestrin, 2013; Grosfoguel, 2010). Para os pesquisadores e teóricos decoloniais, essas relações de dominação, ainda estão vivas e de maneira dolorosa, racistas e desumanas.



Para Mignolo (2007), a colonialidade está mais viva do que nunca. E opera, na atualidade com novas configurações através de organismos como o FMI, Banco Mundial, OCDE, OTAM e outros que são organizados por países europeus e pelos Estados Unidos, fornecendo as diretrizes mundiais para a organização da economia, da saúde, da segurança e da educação, entre outros aspectos da vida em uma sociedade globalizada, mas uma globalização hierárquica e racista (Walsh, 2009; Grosfoguel, 2010).

É nesse sentido que o pensamento decolonial coloca outros temas para o debate e visa combater a memória única, eurocentrada, que marca a histórica formação dos territórios, no Brasil. Ampliar as discussões acerca do pensamento decolonial e da história dos povos tradicionais quilombolas significa combater a invisibilidade e o preconceito que se alimenta pela falta de conhecimento.

Por conta disso, é necessário que a educação atual possa desnaturalizar e (re) significar a nossa sociedade. Embora não depositamos só na educação a responsabilidade por (re) significar a sociedade, corroboramos com Paulo Freire ao evidenciar que a educação sozinha não muda a sociedade, sem ela tampouco a sociedade mudará. É indispensável que se faça atuante uma perspectiva decolonial/intercultural de educação para gerar estranhamento ao estudante e ao docente, deslocando-os da linearidade e da naturalidade do cotidiano.

O espaço escolar, nesse sentido, deve constituir-se como um local de trânsito e de diálogo entre as várias culturas, um espaço onde os estudantes convivam com outros paradigmas de existência, deslocando-os para a construção da alteridade. Já passamos da época em que a escola deveria considerar a heterogeneidade em seus processos de aprenderensinar, pois parafraseando os zapatistas, precisamos de “um mundo onde caibam muitos mundos<sup>4</sup>”.

### Notas

<sup>1</sup>Doutoranda em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional – UnB; Mestre em Educação – UFES; Graduada em Pedagogia – FUNPAC. Professora de Educação Infantil e Ensino Superior, coordenadora do curso de Pedagogia da Faculdade Venda Nova do Imigrante/ES.

<sup>2</sup>Pós-doutor em Cinema, Memória e História - Universidad de Buenos Aires; Doutor e Mestre em História Social - Universidade de São Paulo, Graduado em Ciências Sociais



(Sociologia) – UnB. Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional, Centro de Estudos Multidisciplinares – CEAM/UnB.

<sup>3</sup>A colonialidade do conhecimento [...] não só estabeleceu o eurocentrismo como uma perspectiva única de conhecimento, mas, ao mesmo tempo, descartou completamente a produção intelectual indígena e afro como “conhecimento” e, conseqüentemente, sua capacidade intelectual (Walsh, 2007, p. 104).

<sup>4</sup>Dito popular zapatista.

### Referencias

Arroyo, Miguel. Currículo, território em disputa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Ballestrin, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política. N11. Brasília, Maio/Ago de 2013, PP. 89-117. 2013.

Bernardino-Costa, Joaze; Grosfoguel, Ramon. *Decolonialidade e perspectiva negra: Revista Sociedade e Estado*, v. 31, nº 1, janeiro/abril 2016.

Castles, Stephen. Estudar as transformações sociais. Sociologia, problemas e práticas, n. ° 40, 2002, pp. 123-148.

Castro-Gomez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (Org.). El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

Grosfóguel, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, nº 1, janeiro/abril 2016.

Grosfoguel, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos póscoloniais: transmordenidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

Maldonado-Torres, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gomez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (Org.). El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

Quijano, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais, Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. (Colección Sur Sur).



Mignolo, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifiesto. In: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores. 2007.

Moura, Glória. Proposta Pedagógica Educação Quilombola. In: Brasil, Educação Quilombola. Salto para o futuro. Boletim 10, Junho, 2007.

Walsh, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, n. 26, p. 102-113, 2007. Acceso em: julho/19.

Walsh, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: Candau, Vera (Org.). Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 07 Letras, 2009.

Walsh, Catherine. La educación Intercultural em La Educación. Peru: Ministerio de Educación, 2001.



## Transformaciones socioculturales de los indios de pasto frente a las guerras de independencia acaecidas a comienzos del siglo XIX<sup>1</sup>

Deivi Jonathan Arteaga Prado

### Resumen

Este trabajo tiene como objetivo analizar las transformaciones socioculturales de los indios de Pasto frente a las guerras de independencia acontecidas a comienzos del siglo XIX en el suroccidente de la Nueva Granada contra el modelo republicano. Se pretende estudiar las rebeliones antirrepublicanas de Pasto desde las miradas de Grosfoguel, Dussel y Tzvetan Todorov, procurando enfocarla desde las perspectivas, los intereses y reivindicaciones de los indios, con todos los riesgos que ello implica por la escasez de testimonios directos. El recorrido histórico permitirá dar cuenta del complejo proceso de desarticulación de las comunidades andinas de esta región, luego que fueron forzadas a adaptarse a modelos paradigmáticos occidentales; impuestos y extraños a sus formas de concebir e interpretar el mundo. Los indios de Pasto forjaron una parte de su vasta cultura a partir de las imposiciones y el dominio de occidente, fue un grupo social muy vulnerable; por eso muchos individuos tenían más simpatía social con España; este último ejerció poder sobre ellos, dominando sus cuerpos y sus mentes. Rechazaron el ideal de estado-nación de los patriotas, lo que les generó procesos complejos de exclusión social. Gracias al largo proceso de adaptación y resistencia, estas comunidades sobrevivieron a las acometidas militares, políticas y sociales del liberalismo republicano. Las transformaciones socioculturales, según lo que describe uno de los autores citados Jairo Gutiérrez Ramos en “Los Indios de Pasto Contra la Republica (1809 - 1824)”, afectaron sus realidades, tanto económicas, sociales, religiosas y políticas construidas desde sus particularidades y conservadas por relevo generacional.

### Palabras clave

Indios de Pasto, Liberalismo Republicano, Rebeliones, Pérdidas Socioculturales, Guerras De Independencia.

### Introducción

Las respuestas aquí planteadas, desarrolladas y estudiadas son un primer avance de resultados de investigación de trabajo de grado, cabe aclarar que este fragmento de historia se ha estudiado bastante pero no desde una mirada sociológica e histórica y no





se pretende con este primer esbozo caer en absolutismos ni determinismos en cuanto a las proposiciones y disertaciones que aquí se hallan, es todo lo contrario es necesario hacer más estudios sobre este fragmento histórico. El objetivo del presente escrito es abordar y analizar las transformaciones socioculturales de los indios de Pasto frente a las guerras de independencia acaecidas en sus territorios a principios del siglo XIX, tiempo que se hallaban inmersos en contextos de batallas y luchas con las guardias armadas patriotas que traían consigo ideales de hegemonía política republicana. El centro de investigación de esta ponencia es dar una nueva respuesta del porqué de las expresiones identitarias y de autonomía espacial de los indios puesto que se unieron, se dotaron y se enfrentaron primero a los ejércitos republicanos y luego a las propias élites locales, esa respuesta se realizará a partir de las miradas de teóricos como Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel y Tzvetan Todorov, desde sus postulados de la invención, dominio y control del Otro acudiendo a un modelo reflexivo que da cuenta de los motivos que indujeron a las masas indígenas a oponerse al establecimiento del régimen republicano en sus territorios. Las transformaciones sociales y culturales de la población realista de la zona suroccidental de la Nueva Granada son explicadas con una metodología que lleva por paradigma el cualitativo orientado a la interpretación y reflexión de los sucesos y como enfoque el histórico, hermenéutico y crítico que hace que haya una apropiada interpretación de los hechos de dicha época y con el método de investigación analítico-sintético con razonamientos que van desde lo general a lo particular, a partir de análisis heurísticos y con síntesis realizadas a partir de la hermenéutica. Las limitaciones que se enfrenta este escrito encontradas a la hora de abordar el tema es la escasez de testimonios directos de los actores de estos sucesos con las perspectiva, los intereses y pretensiones del grupo de estudio, pero esto no hace que sea un impedimento investigativo por el contrario hace que haya una labor de búsqueda ardua a la hora de explicar desde otra perspectiva paradigmática el fenómeno realista de los indios de Pasto; todo ello se describirá en los próximos 3 capítulos en los que se divide este trabajo.

### **Cuando el yo hace al otro**

Ramón Grosfoguel relata en su texto "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas"<sup>1</sup>, que Europa y su proyecto expansionista, ejecutó cuatro genocidios y epistemicidios en el largo siglo XVI entre los que se encuentran contra la población de origen judío y musulmán en la conquista de Al-Andalus, contra los pueblos indígenas en la conquista del continente americano, contra los africanos raptados y esclavizados en



el continente americano y contra las mujeres quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en Europa<sup>2</sup>. Dussel y Grosfoguel, desenvuelven su teoría de dominio de masas para el provecho y beneficio de un tercero, con invención del Otro que trajo Europa “yo pienso, luego existo” según lo plantea Dussel el “ego cógito” (pensamiento René Descartes, S. XVII), pasa a ser, según el mismo autor, “yo conquisto, luego existo” denominado como el “ego conquiro” y finalmente “yo extermino, luego existo” o el “ego extermino”<sup>3</sup>. Con la apertura del sistema mundo en la que nombraron desde Europa como América, destruyeron conocimientos y se base desde el viejo continente, según lo que describe Grosfoguel, bajo preceptos de una pequeña porción de países como lo es Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y Los Estados Unidos, donde el conocimiento que producen es considerado superior y privilegiado, disfrazados de “universalismos” y el trabajo de los demás continentes “no- Occidentales” ha sido reducido a aprender para “llegar a ser” por su involucionada capacidad de avance, inhábiles de producir nuevos cánones de pensamiento.

Con la llegada de los europeos a territorios actualmente denominados como América se toparon con innumerables poblaciones con costumbres y niveles de desarrollo distintos, con visiones de sistemas diferentes en gran medida a los que traían de occidente. Las poblaciones se encontraban a lo largo y ancho del continente, a pesar de sus divergencias culturales, coincidían en rasgos comunes y dogmas similares.

Las sociedades precolombinas dejaron como herencia formas de vida que aún están presentes en la actualidad; el nudo de los pastos, la zona del pie de monte costero y las franjas andino- amazónicas en un principio fueron zonas de tránsito por ser una región geográfica estratégica que resulta ser un sitio de conexión geográfica importante<sup>4</sup>.

Este lugar es una zona geoestratégica tanto para las poblaciones precolombinas, lo que hace que las particularidades condiciones hagan de este territorio un lugar adecuado donde los grupos sociales interactúen interétnicamente en espacios de acción con sistemas culturales, económicos, de producción, distribución, consumo y demás factores que hacen que una sociedad crezca y se desarrolle desde sus particularidades y visiones de mundo<sup>5</sup>, en palabras de Arévalo describe que «Para poder realizar sus sueños, los españoles tuvieron que destruir los sueños de cientos de hombres en América, en lo que se llama Conquista»<sup>6</sup>, hechos que hacen que dos países europeos de la península ibérica como España y Portugal, y con ello toda Europa durante el siglo



XV, inicien con el proceso de transición para poder así avanzar al fenómeno histórico denominado como modernidad<sup>7</sup>, la conquista y el paradigma teocéntrico cristiano fueron factores que influyeron en el cambio.

Dos países europeos empiezan a construir al Otro, Dussel describe «Dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se construye como «Centro» del Mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su «mito»!»<sup>8</sup>, es de ese momento que la hoy denominada América Latina como menciona Dussel empieza a encontrar su sitio en la historia de la Modernidad.

En el texto “El encubrimiento del Otro hacia el origen del mito de la modernidad” de Enrique Dussel, ¡el autor refiere que para llevar a cabo los procesos de modernidad en el actual territorio americano existieron unos antecedentes en cuanto a dos personajes históricos que tenían características como Modernidad y el origen de su «mito»!»<sup>8</sup>, es de ese momento que la hoy denominada América Latina como menciona Dussel empieza a encontrar su sitio en la historia de la Modernidad.

En el texto “El encubrimiento del Otro hacia el origen del mito de la modernidad” de Enrique Dussel, el autor refiere que para llevar a cabo los procesos de modernidad en el actual territorio americano existieron unos antecedentes en cuanto a dos personajes históricos que tenían características como

*(...) la habilidad política del Rey Fernando de Aragón y a la osadía de Colón, intentó formal y públicamente, con los derechos otorgados correspondientes (y en franca competencia con Portugal), lanzarse hacia el Atlántico para llegar a la India. Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la constitución de la subjetividad moderna.<sup>9</sup>*

Los procesos de modernidad que se fueron manejando, han sido desde la visión de Occidente contándola como absoluta, con paradigmas de desarrollo que deben ser seguidos unilíneamente por otra cultura, para poder salir o sobrellevar los estados de “inmadurez” y llegar así a la mayoría de edad, salir de los estados de pereza y cobardía lo que menciona Immanuel Kant<sup>10</sup>, Estos fenómenos continuaron durante los procesos de invasión- conquista, la colonia, de mirar al otro o a lo otro como distinto, atrasado o con niveles de desarrollo debajo de los normales, esto generó que en muchos territorios



se mantenga esas visiones de mundo “eurocentradas”, donde los grupos sociales de las américas (Anglosajona y Franca Boreal, América latina Central y austral) se miraron como descartadas muchas veces en su totalidad, sin ser reconocidas como parte de zonas geográficas o en el construcción de los estados nación. Son los procesos de superioridad cultural: eurocentrismo, xenofobia, racismo, machismo, clasismo, sexismo, homofobia y otras clases de segregación social hacen que sociedades enteras no se sientan identificadas como ciudadanos o individuos de determinados colectivos culturales y sociales, esto hace que por estos medios los “centros de desarrollo” crezcan apresuradamente y las periferias las saquen de la historia, los aíslen como en el siglo XV lo realizó España y Portugal sobre territorios actuales americanos<sup>11</sup>. Según lo que describe Dussel para poder dominar una población las sociedades o grupos con ideales de homogenización “superiores” deben tratar al Otro como un distinto, un no igual.

*El otro, en su distinción, es negado como otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como «encomendado», como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales).<sup>12</sup>*

Dos ejemplos fundamentales son cuando Cortés que realizó la invasión contra los aztecas y Pizarro contra incas con los dominios de los cuerpos, con los dominios culturales, por los nuevos tipos de trabajos y también por las nuevas instituciones políticas y administrativas creadas por la burguesía de Europa<sup>13</sup>; Dussel a esto lo denomina como imposición cultural y/o violencias epistémicas, donde los pueblos indígenas los enajenaron y colocaron una identidad distinta, una máscara, unos patrones de conducta y de vida a la que no estaban acostumbrados, pero terminaron por adaptarse a esos paradigmas o cánones culturales establecidos por medio del adoctrinamiento secular, la educación, evangelización, cristianización: “Dios”, “vírgenes”, “santos y santas”, etc., fueron elementos que ayudados de los sentimientos y temores humanos como lo es el miedo, el temor, el dolor, la amargura, el sufrimiento, la enfermedad además del castigo divino, el infierno y entre otros instrumentos subjetivos. Desde las mentalidades ibéricas, se hizo creer a mujeres y hombres que existían sociedades que carecían de conocimientos y otras no, todo ello para conducir a los primeros a la llamada “civilización” y de poder así llegar al cielo cristiano<sup>14</sup>.

A partir de 1492 en adelante entrarán con fuerza epistémica (ideológica y dogmática) y diferentes tipos violencias físicas, el paradigma, como menciona Ramón Grosfoguel,



“Occidentalocéntrico” (eurocentrismo) en la gran mayoría de estructuras de poder y conocimiento, “dominando” así a agrestes relieves topográficos, como también mentes y cuerpos de seres humanos, del que denominaron, ‘Nuevo Mundo’<sup>15</sup>. Para el académico Tzvetan Todorov considera, que la violencia es epistemológica en primera instancia, porque borra cualquier antecedente histórico de las comunidades en este caso el la hoy conocida como América.

En la zona suroccidental del Virreinato de la Nueva Granada en los asentamientos poblacionales andinos de las provincias de Pasto, Túquerres y Barbacoas; la conquista y la colonia fueron hechos que marcaron y que hicieron que estas poblaciones fueran

marcadas culturalmente por medio de métodos drásticos como lo es la tortura, los golpes, la esclavización y demás factores, terminando así por acostumbrarse a esas imposiciones haciendo que las gentes de esas comarcas no deseen cambiar esas formas de vivir puesto que se habían arraigado ya a sus epistemes y tenían miedo de volver a pasar por eso. La instauración de la república como nuevo suceso occidental como proyecto de instauración de los estados-nación que surgían en Europa, se iniciaron con la revolución francesa, que fue producto por un lado de líderes de la ilustración, suceso que motivó dichas revueltas en aquel país sino también tierras americanas. Inferiorizar y dominar a los realistas no fue una tarea fácil porque necesitaban suprimir ese deseo del Otro de ser como son, lo consiguieron por medio de las guerras, de los homicidios, los epistemicidios: el borrar la política, sus estructuras y el pensamiento, porque como se conoce, en las guerras y en las conquistas no se consiguen las victorias conociendo, reconociendo y respetando la diferencia, al Otro, tratando a ese Otro como un igual o un semejante.<sup>16</sup>

Con el desarrollo de los postulados de Grosfoguel, Dussel y Todorov se explica el fenómeno realista de los indios de Pasto, las ofensivas de los ejércitos y el régimen libertario republicano además como este último estaba deseoso de controlar el territorio y a las poblaciones, que muchas de ellas estaban ideológicamente de lado de la corona española.

La resistencia pastusa que se da a comienzos del siglo XIX en los territorios de la Nueva Granada no se produjo por hechos aislados y sin linealidad, sino que hubo demasiados acontecimientos para que el suroccidente de la Nueva Granada no se cohesionara con las ideas republicanas que venían del centro del Virreinato, este asentamiento



poblacional fue en un principio, antes de la llegada de Colón, una zona donde se vinculó demasiadas culturas, como se miró en anteriores capítulos y que dieron forma a los modos vivenciales y de cosmovisión de los Pastos, luego aparece el paradigma de occidente, el europeo que desquebraja esa miradas de los pobladores, que recibieron mediante procesos de relevo generacional y a los cuales tuvieron que adaptarse y tomar esa cultura nueva como propia; esto hizo que los indios de Pasto se juntaran, se dotaran armamentísticamente y combatieran primero a los ejércitos republicanos y luego a las elites locales ya que eligieron aliarse a los “patriotas”<sup>17</sup>.

### **Enfrentamiento Realista De Los Indios De Pasto Y El Proyecto Revolucionario Libertador Republicano**

En el siglo XIX los territorios realistas estaban constituidos por las provincias de Pasto, Túquerres y Barbacoas, los distritos mencionados geográficamente se delimitaban, según lo que narra Guillermo Sosa así:

*Al sur del río Mayo y al oriente del río Guáitara la provincia de Pasto; al norte del río Rumichaca y al Occidente del Guáitara la provincia de Túquerres; del piedemonte occidental de los Andes, hasta la costa Pacífica la provincia de Barbacoas.*<sup>18</sup>

En el siglo XIX durante comienzos y avanzando el siglo, se evidenció en estas provincias un crecimiento en los seguidores del realismo, según la hipótesis de Jairo Gutiérrez Ramos, deseaban mantener el *statu quo* español, conservar los usos y costumbres ibérico-europeos, entre ellos se destacan la adquisición epistémica de normas sociales, morales, dogmas religiosos etc., por arbitrarias y opresoras que éstas puedan llegar a ser, donde la comodidad de la realidad en la que estaban inmersamente vinculados, hace que no haya una resistencia por parte de la población indígena, provincial, pastusa y demás estos defendían a como de lugar esos modelos paradigmáticos, asimilados como propios en su mentes<sup>19</sup>.

Los sectores sociales en mención vivían en constantes inestabilidades sociales desde siglos anteriores como es la expansión incaica, la violenta conquista europea, violencia institucional políticas coloniales y normas religiosas cristianas, las reformas borbónicas; los atropellos a lo que se vieron expuestos en cada una de estas etapas, agregándole los abusos y opresiones que recibieron por parte de los patriotas, eso hizo que las tropas libertadoras fueron vistas como enemigas y dominadoras<sup>20</sup>, esos acontecimientos generaron que haya pugnas y combates con las guardias armadas republicanas entre



los años de 1809 y 1824, concurrieron guerras entre élites, por territorio, por castas, por clases, por diferencias étnicas y de clanes familiares<sup>21</sup> lo que generará agudas crisis políticas, propiciará problemas y se dé pasó así a la anomía o anarquía social. Mientras transcurría procesos de independencia americana acaecieron en América las insurrecciones andinas (por las reformas borbónicas en las colonias españolas en América) y en Europa, la revolución francesa.<sup>22</sup>

La corona española aumentó excesivamente los impuestos, disminuyó los poderes de gobiernos locales ante las élites administradoras, intentos de modificación de normatividades y dictámenes políticos por parte de súbditos coloniales y el reino de España, en sí intentó de quebrantar el pacto colonial tradicional<sup>23</sup>. En el suroccidente de la Nueva Granada acaecieron diversas asonadas, levantamientos y disturbios en los distritos de Pasto, Barbacoas, y Patía desatando desordenes fiscales y políticos.

Uno de los fenómenos históricos que cambiaron el transcurso de Europa y en que dio coletazos en América fue la Revolución industrial con efectos, que menciona Jairo G. Ramos, como demolidores e inmediatos y recordando que al mismo tiempo o antes de la revolución ya se estaba gestando en Norte América, la independencia de los Estados Unidos, fenómenos que dieron estímulos positivos y negativos tanto en Europa como en el resto de América<sup>24</sup>. La Nación Española vecina directa de los Estados Unidos se miró afectada directamente por los acontecimientos políticos que vivían en ese territorio.<sup>25</sup>

Los hechos ocurridos en Francia, tuvieron unos acontecimientos imprevistos en el imperio español, inesperados por la expansión peninsular ibérica por parte del Imperio de Napoleón, lo que produjo que los pensamientos de la revolución que ocurría en Francia en aquel entonces, llegaran a territorio español y dividiera políticamente a liberales y “afrancesados” españoles (anti-monarquía) y exista enfrentamientos con la sociedad conservadora y a favor de los monarcas por su derecho legítimo de gobierno dado por dios y la santa fe católica; acontecimientos que llegaron a las colonias de España en América rápidamente, con los efectos que se esperaban, los de organización militar con la intención de obtener la autonomía política de la región tan esperada, y así lograr efectivamente sus independencias posteriormente, esto en casi la mayoría de los protectorados europeos.



Surgen entonces, predecesores de libertad americana a grandes escalas, en todas las colonias de la jefatura real española, eso enciende la chispa de la revolución en cada una de ellas y que finalmente conquistarán tras largos años de lucha, poniendo como garantía sus bienes, libertad y hasta sus propias vidas, para así obtener ese obsequio tan anhelado por esas contiendas, la libertad.

Los años de 1809 y 1824 (S. XIX) fueron años donde se desarrolló disputas de ideales políticos entre leales a la monarquía española e insurgentes dogmáticos de lealtad de la misma, finalmente es conocido que los denominados “realistas” fueron definitivamente derrocados del mando político-administrativo de los dominios ibéricos españoles en el continente americano.

Estas regiones aisladas geográficamente<sup>26</sup>, las cuales por tanto no podían llegar fácilmente las últimas noticias de la península y paradójicamente ni siquiera del propio Virreinato, eran unas tierras de abandono estatal lo que ayudó al florecimiento de esa absoluta fidelidad al soberano, basado eso sí, en la tradición hispana de obediencia y lealtad a Dios y al Rey<sup>27</sup>. Gerardo León Guerrero en su texto *Pasto en la Guerra de Independencia, 1809 – 1824* examina detalladamente que las actitudes y conductas del pueblo pastuso fueron políticas y militares puesto que estos defendían con empeño, firmeza y terquedad a España, o la ‘Madre Patria’, los ‘indios realistas’ cuando fueron condenados, siempre, la sociedad externa a esas comarcas, les condenó enfáticamente su ceguera ante la realidad que los cobijaba puesto que estos eran instrumentos, eran alfiles y peones de un ajedrez que jugaba a no perder España y así mantener el control de sus territorios y el poder que ello acarrea. Los motivos que condujeron a los distritos de la Nueva Granada; como lo es la jurisdicción del Virreinato, la provincia de Pasto, al oponerse por la vía de los instrumentos castrenses a la instauración y adherencia de un modelo hegemónico republicano en sus territorios, fueron entre muchos aspectos, su fidelidad incansable al rey Fernando VII, así lo describe Gerardo León, que desde 1809:

*(...) los pastusos reafirman su fe en la religión, se aferran al estandarte español, declaran su fidelidad al Rey, al “Amado Fernando VII” y empuñaban las armas con fervor y bravura para combatir a los “herejes” y “fracmasones” (patriotas), a quienes identificaban con los franceses que al mando del “enemigo más abominable que ha abortado la tierra”, Napoleón (...) habían invadido España exaltando en el trono a José Bonaparte.*<sup>28</sup>

Según lo que relata el autor en mención, estas eran palabras que pronunciaban en discursos y escritos en variados lugares, entre ellos estaba el Cabildo de Pasto; cabe





destacar que como hecho de notabilidad, es que cuando aparentemente habían finalizado las guerras de independencia y que con ello con el triunfo y la gloria para los ejércitos patriotas, los indios de Pasto se indignaron y con ira reaccionaron de formas imprevistas y atacaron al régimen establecido por los republicanos que hace poco se habían instituido. Así lo describe Jairo Gutiérrez en su texto:

*Así, apenas dos meses después de la batalla de Pichincha, el 8 de junio de 1824, un improvisado ejército de indígenas y campesinos pastusos se levantó contra el Gobierno militar del coronel Juan José Flores; y todavía a mediados de 1825 la guerrilla de José Benavides se mantenía en actividad, hostigando al ejército republicano y asaltando en los caminos que unían a Pasto y Popayán con Quito.<sup>29</sup>*

Hechos que hacen notar que la causa los indios de Pastos era defender actos políticos, religiosos, y sociales de la real corona española. Otra de las características que muchos autores mencionan que hicieron que las provincias suroccidentales del Virreinato hayan seguido fehacientemente con sus ideales de adhesión a Europa, es que ese realismo crecía desmesuradamente a medida que transcurría el tiempo, todo eso por los discursos que manejaban, tanto en el púlpito de los templos como en la colectividad cotidiana de los curia, sacerdotes y obispos Católicos puesto que ejercían poder y control sobre las masas; un ejemplo de ello era el Obispo Jiménez de Enciso.

La actitud que tomó el pueblo pastuso no se formó por hechos aislados, sino que tiene su origen en el accionar ideológico que vertieron sobre ellos, puesto que sobre ellos cayó represión, ultrajes, señalamientos, amenazas, devastación de los campos, robos, incendios, y el más relevante de todos, el maltrato que fueron objeto por parte de los republicanos hasta el año de 1822, por ello les formó un carácter de resentimiento y odio hacia esa línea libertaria y se radicalizaron a favor de la causa realista<sup>30</sup>.

Jairo Gutierrez Ramos en Los Indios de Pasto contra la república reza que El rey y la corona española, para un sector de la población, fueron excusa, un símbolo motivacional a los procesos de descuido que se venía presentando por parte de los dirigentes de la nación que gobernada en aquel momento, lo que les ayudó a tener beneficios por parte de la gubernatura del monarca Rey Fernando VII como la impartición de justicia, el beneplácito trato de transgresiones a la vida, división de tierras y protección de las mismas por temor a la usurpación por parte de diferentes grupos existentes en el territorio de la Nueva Granada y el pago a destiempo de contribuciones tributarias, entre las más destacadas.



### **Transformaciones Socioculturales de los indios Pasto Frente a las Guerras de Independencia del Siglo Decimonónico.**

Como se conoce, en las guerras de independencia salieron victoriosos los 'patriotas', lo que implicó que las poblaciones debían someterse a esos dictámenes normativos que se empezarían a aplicar en todo el territorio del que hasta ese entonces era conocido como Virreinato de la Nueva Granada y que a comienzos del siglo en mención, estaba gobernado por los Virreyes Pedro Mendinueta y Muzquiz (1797-1803), Antonio José Amar Y Borbón (1803-1810), Francisco Javier Venegas (1810), Benito Pérez Brito (1812-1813), Francisco José De Montalvo (1813-1818), Juan Samano (1818-1819) y Juan De La Cruz Mourgeon, este último «A comienzos de 1822 escribió a Bolívar una carta en que consigna el fracaso de la empresa militar española para reconquistar sus antiguas colonias.»<sup>31</sup>, hechos que evidencian que hay una retirada por parte del gobierno español sobre los que eran hasta ese año sus colonias, pero evidentemente existirán más enfrentamientos con las campañas de Agustín Agualongo por su empeño de defender aún la causa de España<sup>32</sup>.

Esos cambios produjeron sobre la población pastusa, unos quebrantamientos vivenciales, que hasta ese momento fueron cotidianos. Esas vicisitudes se instauraron procedimentalmente, extendiéndose así hasta la llegada de la "república", transición del Nuevo Reino de Granada a lo que más adelante sería conocida con nombres como La

Gran Colombia, Nueva Granada, Confederación Granadina, Estados Unidos de Nueva Granada, Estados Unidos de Colombia y finalmente como República de Colombia; luego de finalizadas las movilizaciones independientitas, donde las contrarrevolucionarios indígenas del suroccidente de la Nueva Granada, (siendo una de las tantas regiones de aquel entonces, que eran marginadas), integrados tanto por indios, campesinos y los realistas, reinaba dos pensamientos, el primero era la defensa de la santa fe católica, del gobierno imperante del Rey y el segundo que una segmento de la gente estaba del lado del realismo por conveniencias particulares y otros estaban por esto una alternativa de escape para no poder hacer efectiva las políticas de instauración de la "república" por parte de los seguidores de ideas patriotas.

Además, hay que destacar que no todos los distritos o gubernaturas de las zonas del actual Nariño estaban del lado de la monarquía española, así lo rezan en su monografía Cielo Ortíz y German Rosales.



*Los Pastos de la margen derecha del río Guáitara como Funes y Puerres pertenecieron a los ejércitos realistas puesto que en Ipiales y Túquerres (margen izquierdo) estaban del lado de los ejércitos patriotas quiteños.<sup>33</sup>*

Así hace suponer que muchas regiones no estaban del realismo, como el municipio de Gualmatán y otros, ya que se encontraban a la izquierda de dicho río y estaban vinculados dichos municipios a los ejércitos ecuatorianos patriotas, no obstante en el mismo libro de *Estudios históricos de Gualmatán* mencionan según entrevistas a pobladores longevos, que sí existía focos poblacionales, realistas, puesto que según entrevistas a algunas personas respondían «lobo sangriento que vino atropellar la ley del salvador»<sup>34</sup> todo ello luego del paso por Gualmatán de Simón Bolívar, dando una idea que parte de los ciudadanos fueron anti-independentistas y antipatriotas, estos acontecimientos les generaron durante el siglo decimonónico complicadas consecuencias socioeconómicas.

Además de las problemáticas en la economía, produjo también que, finalizadas las rebeliones antirrepublicanas por parte de la sociedad pastusa, represión, castigos a partir de ultrajes, ofensas, maltratos. Según palabras de Guerrero Vinuesa cuán más represión ejercían sobre el pueblo pastuso, con más valor respondían, entregando así hasta sus vidas, «fueron los primeros en Hispanoamérica en defender al Rey y los últimos en abandonarlo.»<sup>35</sup>

Todo lo que hacían y decían lo expresaban en nombre del Rey Fernando VII. La urbe era un universo cerrado sobre sí mismo, en la que recaían órdenes, discursos y tradiciones ortodoxas, que arribaban desde muy lejanas geografías y que envolvían toda su área jurisdiccional.

*Las barreras geográficas habían sido un obstáculo no sólo para la circulación de mercancías sino de las nuevas ideas. (...) no se conocieron los Derechos del Hombre y escasamente se tenía noticia de la revolución francesa. El principio democrático según el cual el poder residía en el pueblo apenas se escuchó al iniciarse la gesta emancipadora. La idea provino de Quito y aquí fue considerada un sacrilegio (...) En una sociedad cerrada, de escaso desarrollo comercial, sin una clase dirigente ilustrada en la filosofía revolucionaria, era materialmente imposible esperar una acogida favorable a ideas que, vistas en perspectiva, contravenían sus principios (...).<sup>36</sup>*



Otras transformaciones de los pastos fueron sin duda el papel que jugó e importante en la construcción de la representación sacralizada del rey fue el clero, el fanatismo religioso que siempre se les atribuyó a los comuneros manera de resistir a ese liberalismo que los acusaba de pecadores. Las pérdidas son muchas, miles de hombres jóvenes fueron víctimas de la guerra y fueron desterrados, ocasionando de este modo un daño irreparable a la economía y la vida comunitarias. Lo que poseían fueron como los animales fueron sacrificados o robados o expropiados como también sus pertenencias durante las guerras. La existencia de las poblaciones fue puesta en peligro por las pérdidas humanas, económicas que padecieron por políticas liberales, dispuestas en concluir con la organización corporativa de su construcción como nación de ciudadanos como proyecto autónomo.

Las normas legales de la concepción de la sociedad y del Estado implicaban la desintegración de las tierras comunales, de los cacicazgos, de las cofradías, de los conventos menores, en fin, de la sustancia material y cultural de las comunidades campesinas indígenas por ello su feroz reacción contra ellas y las relativas pero duraderas ganancias que obtuvieron, aun en medio de la derrota militar la permanencia de los resguardos, los conventos, las cofradías, las cajas de comunidad, los pequeños cabildos y, además, la supresión del tributo. Los campesinos e indígenas, en medio de sus miserias, lograron preservar los fundamentos de su supervivencia y de su identidad comunitaria. La percepción que tenían del rey Fernando VII era también un defensor, puesto que los protegía y fue utilizado como elemento de defensa, frente a los ultrajes fue para muchos un símbolo de justicia y equidad que se enfrentaba a los abusos cotidianos de los patriotas los cuales se enfrentaban a encomenderos, corregidores, curas y burócratas. El *paternalismo* de la justicia real solucionó casos en favor de los pastos y de condescendencia con que fueron tratados por hechos complejos como la muerte del gobernador Peredo en Pasto, y los hermanos Rodríguez Clavijo en Túquerres<sup>37</sup>. Las tierras del resguardo de las comunidades y de familias indígenas, generalmente fueron protegidas por la justicia real de terratenientes, además los retrasos en el pago del tributo, siempre difícil de recaudar entre los indios pastusos, fueron permisibles por corregidores de indios y los recaudadores de impuestos<sup>38</sup>.

Los obispos realistas fueron fervorosos partidarios de Fernando VII y de su monarquía, así lo demostraban sin ninguna culpa o temor, solamente dos prelados apoyaron la independencia americana, en pequeña o gran medida José Cuero y Caicedo obispo de la ciudad de Quito, nacido en la urbe de Cali y Narciso Coll y Prat obispo de Caracas,



Venezuela, ciudadano nacido en España. La región suroccidental de la Nueva Granada era una zona de olvido geográfico dada sus particulares condiciones orográficas lo que generó que no se tuviera acceso fácil de las últimas noticias de Europa y tampoco del centro y capitales del Virreinato de la Nueva Granada, fueron tierras donde germinara demasiado la fidelidad, obediencia y tradición a las costumbres hispanas de lealtad a Dios y al Rey, estos hechos hicieron que la población suroccidental de la Nueva Granada sufriera más por presentarse la libertad americana de forma muy violenta, de amenazas de guerra, de homicidios, de invasiones territoriales y provinciales, por eso según lo que desarrolla Roberto M.

Quienes estos grupos actuaron en legítima defensa además por sus particulares condiciones geográficas, que además de ser cabecera que cumplía oficios de una localidad, de región colonial por ser un paso necesario en el camino Popayán a Quito y viceversa, estuvo abandonada políticamente y administrativamente aislada del resto de las regiones por las complicadas condiciones de la geografía de la región lo que influyó, en una medida importante, a consolidar en muchas descendencias un manifiesto realismo<sup>39</sup>.

Murieron miles de hombres jóvenes en las guerras al enfrentarse con los patriotas, fueron sacrificados soldados en la guerra, fueron desterrados de sus tierras las comunidades indígenas, el daño es irreparable, se afectó gravemente a la economía de la región, se afectó la vida comunitaria de los indios en estas zonas de conflicto por las pugnas entre realistas y patriotas. La ganadería de las comunidades que poseían en las zonas de conflicto fueron sacrificados, muchos también fueron robados o sino fueron expropiados cuando ocurrían las guerras. La sociedad realista fue puesta en gravísimo riesgo, hubo demasiadas pérdidas humanas y graves crisis y pérdidas económicas por las políticas liberales republicanas, que tenían la intención y el empeño de acabar con toda organización social corporativa que poseían estas poblaciones<sup>40</sup>.

Las normas legales que se causaron en este proyecto de sociedad y estado desplegaron y ejecutaron la desintegración de las tierras comunales, de los cacicazgos, de las cofradías, de los conventos menores, desaparición material y cultural de las comunidades campesinas indígenas. La feroz reacción contra los republicanos fue muy fuerte, esos sucesos les generó muchos sentimientos encontrados como la rabia, frustración y fracaso. Las guerras generaron ganancias por las derrotas militares; los que permanecieron fueron de los resguardos, los conventos, las cofradías, las cajas de



comunidad, los pequeños cabildos etc., también hubo la eliminación de tributos a España y la corona.

Lamentablemente comuneros, campesinos, indígenas quedaron en medio de la miseria económica y territorial además de ya no poseer ciertos privilegios que les concedían desde la península ibérica para mantener la cohesión política y administrativa con la nobleza española; lograron preservar algunos compendios de su supervivencia como lo es su identidad comunitaria y claramente una basta y enriquecida cultura que se mantuvo por procesos de relevo generacional. Sus luchas continuaron y se mantuvieron firmes todo ello para dejar un legado importante a futuras generaciones para que así se mantengan hasta la posteridad y no volver a repetir este episodio que marcó la historia y sus vidas<sup>41</sup>.

Para conocer lo que pensaban los realistas de esta región del suroccidente de la Nueva Granda como lado opuesto de la historia oficial, debemos conocer que los hechos que estas poblaciones vivieron no fueron sucesos aislados, debemos reconocer la incapacidad de los patriotas de aceptar la diferencia o de comprender o de convencer al otro, tiene consecuencias catastróficas como por ejemplo la navidad negra la navidad negra de 1822, cuando el 24 de diciembre en nochebuena pastusa se transfigura en consternación y pánico ya que el General Sucre con muchedumbres patriotas perpetraron crímenes; un auténtico genocidio, la violencia, la matanza, la tortura y la crueldad de las guerras acaecidas en este lugar hacia los indios, justificaba para los patriotas sus ansias de libertad para todo el territorio neogranadino y no solo en esta región (sino en casi todo el continente americano) eso produjo como consecuencias que muchos de los habitantes de la ciudad se radicalizan por completo.

Los patriotas buscaban legitimar las guerras y humillaciones a los indios de pasto en nombre de la libertad, la república, la patria unida todo ello en contra de la rebeldía y la desobediencia de los pastusos mirándolos como enemigos, hostiles a sabiendas que hay más de una explicación sobre su realismo y todos en mayor o menor medida son válidos<sup>42</sup>. La liberación e independencia de los pueblos se dio por acabar a los supuestos enemigos connacionales y no de aceptarlos, comprenderlos o inclinarlos con métodos no violentos hacia sus ideales, los indígenas eran personas iguales a los patriotas, pero en las guerras no se mira eso, sino que se mira el fin o el objetivo a cumplir y los medios para conseguir la victoria<sup>43</sup>.



El proceso de desarticulación de las comunidades andinas primigenias fue muy complicado, luego que fueron forzadas a adaptarse a nuevas organizaciones socio-administrativas y políticas. Los pueblos de indios tenían formas de producción, cooperación, reciprocidad y redistribución atávicas, que fueron reemplazadas por extracciones y explotación de riquezas y de energía humana, así como de modalidades administrativas y económicas. Las estructuras y manifestaciones culturales tradicionales eran devastadas y substituidas por los republicanos. Hubo derrotas realistas en la cuchilla del Tambo, enfrentamientos en Genoy, batallas en Bomboná con pérdidas humanas, luchas domésticas (internas) la muerte de Agustín Agualongo (último realista, caudillo pastuso) siendo este un

*(...) afamado guerrero pastuso por su astucia y valor en los combates, por su realismo intransigente y por su fervoroso catolicismo, retome la ciudad y cobre con venganza contra los republicanos los vejámenes y atropellos de que hicieron víctima a la población civil.<sup>44</sup>*

Además, la región entra en un resquebrajamiento económico, en sí un alto costo social, que más adelante se evidencia en atraso y subdesarrollo, Pasto estuvo ausente de los sectores económicos, sociales, políticos, administrativos del resto de la nación, que iba de la mano con el 'progreso' y el 'avance', sin embargo, no lograron destruir totalmente su esencia propia ya que esta se mantuvo gracias al mestizaje, al sincretismo y al paso de conocimientos genealógicamente<sup>45</sup>. Gracias a un largo proceso de adaptación y resistencia, estas comunidades no solo sobrevivieron al régimen colonial hispánico, sino que les sobraron fuerzas para resistir la acometida militar y política del liberalismo republicano.<sup>46</sup> Según lo que describe Grosfoguel en los privilegios epistémicos estaría los republicanos y en la inferioridad epistémica estarían los indios de pasto, caras de una misma moneda donde la superior es quien domina o somete y la inferior es quien es dominada o subyugada.

### **A modo de conclusión**

La presente ha sido un primer avance de resultados de investigación, un ejercicio de aproximación de resolución de problemáticas descritas en la introducción y de un intento de llenar un vacío epistemológico desde una mirada histórica y sociológica del realismo de los indios de pasto en las dos primeras décadas del s. XIX, es necesario conocer que este fenómeno social se ha trabajado desde muchas otras visiones, pues cabe recordar que es un hecho (como en las ciencias sociales y humanas) multiparadigmático y que



es posible estudiar de múltiples maneras y desde muchas disciplinas y ciencias. En la hoy denominada América Latina han acaecido a lo largo de la historia, múltiples procesos de transición de paradigmas culturales, modos vivenciales que las sociedades de esos territorios han tenido que afrontar; muchas veces entraron en crisis por la multiplicidad de transiciones socioculturales a los que se vieron expuestas dinámicas precolombinas, invasión, colonia, independencias, forjamiento de los estados nacionales y de más. Para un grupo social no desaparecer se defiende o se adapta a nuevos paradigmas, es lo que desarrolla en el texto de estudio de este trabajo de Jairo Gutiérrez Ramos y es el caso directo de los indios de pasto. Según lo que desarrollan Tzvetan Todorov, Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel, en sus libros trabajados, la construcción de una identidad social se da mancomunadamente y también se desarrolla por medio de procesos endógenos y exógenos culturales de cada asentamiento poblacional, se centra en la interrelación, la intercomunicación, el intercambio y la correlación de los diferentes sujetos poblacionales que se hallan en entornos con características compartidas. Para poder

construir cultura debe transcurrir demasiado tiempo, porque cada integrante de los múltiples colectivos humanos debe aportar desde sus mismidades un fragmento de identidad individual y así ese segmento pueda formar parte de una gran red identitaria común que da características propias a los grupos sociales.

Durante las guerras de independencia existieron variadas disparidades o conflictos sociales entre dos bandos, unos que deseaban asignar un pensamiento libertario y otros por ende anhelaban que se mantenga un modo de vida a la que ya se habían acostumbrado. La conocida resistencia patusa no solo se dio por un rechazo de la población hacia los procesos de cohesión republicana, sino que hay un trasfondo que hoy por hoy aún sigue siendo desconocido, que va más allá de una rebeldía política, militar o el olvido que siempre ha estado presente ya sea en menor o mayor medida sobre la población del actual asentamiento geográfico del nudo de los pastos ya sea por las distancias o el difícil acceso a las provincias en la época etc.

La homogenización que utilizó España fue a partir del engaño, la manipulación todo ello para mantener a los pueblos como objetos útiles, los misioneros y gobernantes les favoreció en sus intereses y ambiciones expansionistas, guerreristas y colonialistas tanto de tierras como de grupos humanos, para lo cual tuvieron que valerse de elementos religiosos y sincréticos, lo que hizo que los indios de pasto estuvieran siempre de su parte, para que así no se haga efectiva las ideas democráticas y republicanas de





Bolívar y demás número de personas que lo apoyaban y seguían, todo por la defensa de ese ideal, pero que desde las posturas de la sociedad pasto, perdieron en gran medida toda su construcción cultural, que la habían desarrollado en largas y complicadas etapas históricas, y el temor que ellos poseían era la llegada e imposición de un nuevo modelo paradigma de organización socio- dinámica que afecte su modus operandi cotidiano, y el que se impuso era un modelo que conllevaba revoluciones y guerras, y se denominaba 'república'. Los procesos culturales indígenas Pasto no desaparecieron, sino que se mantuvieron como en el mestizaje, el sincretismo, vocablos del lenguaje, formas de actuar, interactuar e interpretar, modos de vivir, concepciones sociales y de mundo, en sí una variada y enriquecida cultura. Las problemáticas y acercamientos de respuesta aquí planteados y estudiados son un primer avance de resultados de investigación, pero igual manera se alude, en gran medida, a que este tema se debe continuar investigando además de que se puede explorar desde muchas perspectivas disciplinares y que se debe profundizar más y no cerrar este capítulo de la historia en la Historia.

### Notas

<sup>1</sup>Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. Pág(s), 31-58.

<sup>2</sup>En Dussel, Enrique (2008). El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad. Biblioteca Indígena, colección: Pensamiento crítico. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Dirección de participación Ciudadana. Pág, 15-217, Grosfoguel, Ramón (2013) ídem. y en Todorov, T. (1987). La conquista de América: el problema del otro. Siglo XXI Editores, s.a. de c.v. ISBN 968-23- 1217-5. Traducido por Flora Botton Burlá. Biblioteca Alberto Quijano Guerrero, Udenar.

<sup>3</sup>Como lo son el genocidio y epistemicidio, según Enrique Dussel referenciado en el texto de: Grosfoguel, Ramón (2013). Ídem.

<sup>4</sup>Ortiz Bolaños, Cielo Liliana y Rosales Arteaga, Germán Rodrigo (1997). Estudios Históricos de Gualmatán. Monografía de pregrado Licenciatura en Ciencias Sociales, Universidad de Nariño. Pág. 49. Biblioteca Alberto Quijano Guerrero (autores nariñenses). San Juan de Pasto, Nariño, Colombia.

<sup>5</sup>Verdugo Moreno, Pedro Carlos (2010). Contexto, Historia y Pensamiento Histórico. Los Pastos También Pensaron la Historia: la complementariedad de los ancianos que representan el futuro. Pág., 25. San Juan de Pasto, Dep. Nariño, Colombia. Editorial



Universidad de Nariño. ISBN: 978-598-8609-07-2. Academia Nariñense de Historia: Biblioteca Eduardo Santos.

<sup>6</sup>Arévalo, R. O. (2014). *Sociedad, Espacio y Territorio: Proceso de ocupación de territorio en el Departamento de Nariño, siglos XVI-XX*. Capítulo I - Espacio y Territorio, Capítulo II Conquista y Colonia: Descubrimiento y poblamiento del territorio, Capítulo III: Proceso de Ocupación del Territorio y Poblamiento del departamento de Nariño. (Primera ed., pág. 74). Editorial Universidad de Nariño. San Juan de Pasto. Recuperado en enero de 2019.

<sup>7</sup>Dussel, Enrique (2008). *El encubrimiento del otro*. Op. Cit. Pág, 17 y 18.

<sup>8</sup>Ibidem. Pág. 13.

<sup>9</sup>Ibidem. Pág. 13.

<sup>10</sup>Ibidem. Pág. 15.

<sup>11</sup>Ibidem. Pág. 23.

<sup>12</sup>Ibidem. Pág. 41.

<sup>13</sup>Ibidem. Pág. 67, 68.

<sup>14</sup>Ibidem. Pág. 51.

<sup>15</sup>En Dussel, Enrique (2008). *El encubrimiento del otro*. Op. Cit., Pág, 7-254 y en Grosfoguel, Ramón (2013) *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas*. Op. Cit., Pág, 31-58.

<sup>16</sup>Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo XXI Editores, s.a. de c.v. ISBN 968-23-1217-5. Traducido por Flora Botton Burlá. Biblioteca Alberto Quijano Guerrero, Universidad de Nariño.

<sup>17</sup>Ramos, Jairo Gutiérrez (2007). *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

<sup>18</sup>Sosa, Guillermo. (2003) *Redes comerciales en las provincias suroccidentales de Colombia, siglo XIX*. *Historia Crítica*, no 26. Pág. 99. En: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit26.2003.06>

<sup>19</sup>Ramos, Jairo Gutiérrez (2007). *Los indios de Pasto contra la República*: Op. Cit.

<sup>20</sup>Ídem...

<sup>21</sup>Ídem.

<sup>22</sup>Ídem.

<sup>23</sup>Ídem.

<sup>24</sup>Ídem.

<sup>25</sup>Ídem y en Guerrero Vinuesa, Gerardo León (1994). *Pasto en la guerra de independencia, 1809-1824*. Pág, 1-195. Colombia, Departamento de Cundinamarca,



Bogotá D.C., Tecnoimpresores.

<sup>26</sup>«Pero el aislamiento geográfico de la ciudad continúa en el siglo XIX y hasta avanzar el siglo XX. Sólo como consecuencia de las necesidades de Colombia para enfrentar la guerra con el Perú, en 1933 se abre la carretera de Pasto a Popayán, que comienza a debilitar el enclaustramiento de Pasto.» en Martínez Sierra, Luis Alberto (2019) El Realismo Pastuso En Las Guerras De Independencia, Una Mirada Desde El Aislamiento Y Las Condiciones Geográficas. Pág. 32. Ponencia presentada en el XIX Congreso Colombiano de Historia: Colombia 200 años de vida republicana – Armenia 130 años de gesta colonizadora. Armenia 1 al 4 de octubre.

<sup>27</sup>A partir de Ramos, J. G. (2007) Ídem y Guerrero V. G. L (1994) Ídem.

<sup>28</sup>Guerrero V. G. L (1994) Ibídem. Pág 9.

<sup>29</sup>Ramos, J. G. (2007). Op. Cit. Pág, 21.

<sup>30</sup>Guerrero V. G. L (1994). Op. Cit. Pág 9,10, 11.

<sup>31</sup>Bancorepcultural (2017). Virreyes de la Nueva Granada. Red Cultural del Banco de la República en Colombia. Véase en: <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-20/virreyes-de-la-nueva-granada>

<sup>32</sup>Guerrero V. G. L (1994). Op. Cit. y en: Restrepo Piedrahíta, Carlos (2017). El nombre "Colombia". Bancorepcultural: Red Cultural del Banco de la República en Colombia. Véase en: <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-26/el-nombre-colombia>

<sup>33</sup>Cita textual de Cortez y Burbano (1996: 110) en el texto de Ortíz Bolaños, Cielo Liliana y Rosales Arteaga, Germán Rodrigo (1997). Estudios Históricos de Gualmatán: Op. Cit. Pág., 104.

<sup>34</sup>Ídem.

<sup>35</sup>Guerrero V. G. L. (1994). Op. Cit. Pág. 11.

<sup>36</sup>Zúñiga Erazo. E. (2002). Nariño, Cultura e Ideología. Pág. 66. Pasto: Universidad de Nariño, Gobernación de Nariño, Alcaldía Municipal de Pasto, Oficina Municipal de Cultura, Fundación para la Investigación y el Desarrollo de Nariño, Milciades Chaves Chamorro. Graficolor.

<sup>37</sup>Montenegro, A. (2002). Una historia en contravía: Pasto y Colombia. La larga resistencia de Pasto. Malpensante. Pág. 99-161.

<sup>38</sup>Ídem.

<sup>39</sup>Tisnes M. Roberto J.C.M.F. (s.f) El Obispo Jiménez de Enciso y el Realismo de los Pastusos. Pág. 85-137. Biblioteca Alberto Quijano Guerrero, Udenar.

<sup>40</sup>Ramos, J. G. (2007). Op. Cit.



<sup>41</sup>Ídem.

<sup>42</sup>Todorov, T. (1987). Op. Cit.

<sup>43</sup>Ídem

<sup>44</sup>Martínez Sierra, Luis Alberto (2019) El Realismo Pastuso. Ibídem. Pág. 31.

<sup>45</sup>Guerrero V. G. L (1994): Op. Cit.

<sup>46</sup>Montenegro, A. (2002). Una historia en contravía. Op. Cit. Pág. 99-161.

### Referencias bibliográficas

Arévalo, R. O. (2014). Sociedad, Espacio y Territorio Proceso de ocupación de territorio en el Departamento de Nariño, siglos XVI-XX. Capítulo I - Espacio y Territorio, Capítulo II Conquista y Colonia Descubrimiento y poblamiento del territorio, Capítulo III Proceso de Ocupación del Territorio y Poblamiento del departamento de Nariño. Editorial Universidad de Nariño. San Juan de Pasto.

Bancorepcultural (2017). Virreyes de la Nueva Granada. Red Cultural del Banco de la República en Colombia. Véase en <http://www.banrepultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-20/virreyes-de-la-nueva-granada>

Caípe, C. RA & Burbano Hernández, M. (2013). La dualidad andina del pueblo Pasto, principio filosófico ancestral inmerso en el tejido en guanga y la espiritualidad. Universidad de Manizales. Plumilla Educativa. En [https://www.researchgate.net/publication/270274675\\_La\\_dualidad\\_andina\\_del\\_pueblo\\_Pasto\\_principio\\_filosofico\\_ancestral\\_inmerso\\_en\\_el\\_tejido\\_en\\_guanga\\_y\\_la\\_espiritualidad](https://www.researchgate.net/publication/270274675_La_dualidad_andina_del_pueblo_Pasto_principio_filosofico_ancestral_inmerso_en_el_tejido_en_guanga_y_la_espiritualidad)

Dussel, Enrique (2008). El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad. Biblioteca Indígena, colección: Pensamiento crítico. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Dirección de participación Ciudadana. ISBN: 978-99954-0-547-2. Depósito Legal: 4-1-55-09 P.O. La Paz, Bolivia. Véase en: [https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/dussel\\_.pdf](https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/dussel_.pdf)

Fuel Rosado, L. K., & Mera Castillo, A. D. (2016). La falta de Acuerdos Binacionales para la Cooperación Transfronteriza en el Manejo del Recurso Agua de la Cuenca Hidrográfica del Río Carchi en Ecuador y Río Guáitara en Colombia. Facultad De Jurisprudencia, Ciencias Políticas Y Sociales Carrera De Derecho. Universidad Central del Ecuador. (Bachelor's thesis, Quito UCE). En <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/6691/3/T-UCE-0013-Ab-264.pdf>

Grosfoguel, Ramón (2013) Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. Tabula Rasa



(virtual). Fecha de consulta 28 de enero de 2019. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39630036002>>. ISSN 1794-2489

Guerrero Vinuesa, Gerardo León (1994). Pasto en la guerra de independencia, 1809-1824. Colombia, Departamento de Cundinamarca, Bogotá D.C., Tecnoimpresores.

Martínez Sierra, Luis Alberto (2019) El Realismo Pastuso En Las Guerras De Independencia, Una Mirada Desde El Aislamiento Y Las Condiciones Geográficas. Ponencia presentada en el XIX Congreso Colombiano de Historia: Colombia 200 años de vida republicana – Armenia 130 años de gesta colonizadora. Armenia 1 al 4 de octubre.

Montenegro, A. (2002). Una historia en contravía Pasto y Colombia. La larga resistencia de Pasto. Malpensante.

Ortiz Bolaños, Cielo Liliana y Rosales Arteaga, Germán Rodrigo (1997). Estudios Históricos de Gualmatán. Monografía de pregrado Licenciatura en Ciencias Sociales, Universidad de Nariño. Biblioteca Alberto Quijano Guerrero (autores nariñenses). San Juan de Pasto, Nariño, Colombia.

Ramos, Jairo Gutiérrez (2007). Los indios de Pasto contra la República (1809-1824). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Restrepo Piedrahíta, Carlos (2017). El nombre "Colombia". Bancorepcultural Red Cultural del Banco de la República en Colombia. Véase en <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-26/el-nombre-colombia>

Sosa, Guillermo. (2003) Redes comerciales en las provincias suroccidentales de Colombia, siglo XIX. Historia Crítica, No 26. En <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/histcrit26.2003.06>

Tisnes M. Roberto J.C.M.F. (s.f) El Obispo Jiménez de Enciso y el Realismo de los Pastusos. Biblioteca Alberto Quijano Guerrero, Udenar.

Todorov, T. (1987). La conquista de América: el problema del otro. Siglo XXI Editores, s.a. de c.v. ISBN 968-23-1217-5. Traducido por Flora Botton Burlá. Biblioteca Alberto Quijano Guerrero, UDENAR.

Verdugo Moreno, Pedro Carlos (2010). Contexto, Historia y Pensamiento Histórico. Los Pastos También Pensaron la Historia la complementariedad de los ancianos que representan el futuro. San Juan de Pasto, Dep. Nariño, Colombia. Editorial Universidad de Nariño. ISBN 978-598-8609-07-2. Academia Nariñense de Historia.

Zúñiga Erazo. Eduardo (2002). Nariño, Cultura e Ideología. Pasto: Universidad de



Nariño, Gobernación de Nariño, Alcaldía Municipal de Pasto, Oficina Municipal de Cultura, Fundación para la Investigación y el Desarrollo de Nariño, Milciades Chaves Chamorro (FINMIL). Graficolor.



## Montajes de la civilización cauchera: la modernidad bajo contraste

Elena Gálvez Mancilla

### Resumen

Esta ponencia es parte de una investigación más amplia de mi proyecto de doctorado en Historia, la cual toma como base las imágenes que produjo el boom cauchero a principios del siglo XX. Estas imágenes contienen discursos explícitos e implícitos de lo que considero son las múltiples narrativas de un periodo canonizado en la historia de la modernidad conocido como “Revolución Industrial”

Mi objetivo es mostrar cómo la narrativa dominante de este periodo invisibiliza a otras narrativas, aquellas que se encuentran fuera de la centralidad impuesta por la Europa de la vanguardia industrial: América y África a través de la forma en la que uno de los objetos mercancía y objeto deseo circulo por el mundo conectado: el caucho.

Abordo no propiamente la mercancía caucho sino la mercancía imagen y su circulación, ésta motivada por las promesas de la modernidad industrial a través de catálogos de mercancías, imágenes de industrias, fábricas y objetos, pero también en su forma denuncia de una transición sumamente violenta a la modernidad capitalista fuera de Europa a través de fotografías de denuncia de las condiciones laborales con base en las cuales el caucho era obtenido y finalmente, en su forma de discurso civilizador a través de imágenes con símbolos de la modernidad industrial y a través del uso de tecnologías de modificación de la imagen tales como los fotomontajes.

Las tres narrativas de las que hago mención en este trabajo son apenas algunas de las aristas de análisis posibles que las imágenes ofrecen.

### Palabras claves

Imágenes, los fotomontajes, boom cauchero y las tres narrativas.

### ¿Porqué trabajar con imágenes para construir una narrativa histórica?

La imagen para este trabajo tiene algunos elementos que quiero destacar. La historia del primer boom cauchero que ubico entre 1860 a 1910 mas o menos se encuentra con el surgimiento y desarrollo de la tecnología fotográfica.

Lo anterior genera que la fotografía sea usada como un medio sumamente efectivo para la transmisión de las ideas de un mundo conectado y moderno.



En segundo lugar, la narrativa misma con base en la cual se presenta la fotografía a inicios de siglo XX destaca mucho la idea de la veracidad ligada a las imágenes fotográficas como prueba irrefutable de los discursos que en ellas eran plasmados. Lo anterior ha sido abordado por algunos autores quienes muestran cómo en la actualidad sabemos que la creación de imágenes fotográficas es arbitraria y contextuales pero a inicios del siglo XX con la narrativa del progreso fincada en la tecnología las imágenes fotográficas lograron tener un estatus moral ligado a los discursos de la verdad.

En tercer lugar, las imágenes fotográficas nos interesan pues dado la facilidad de su reproducción y modificación, circularon ampliamente en el mundo conectado de principios del siglo XX.

### **¿De qué imágenes fotográficas hablamos?**

Es importante partir contestar esta pregunta partir del hecho de que el archivo visual con base en el cual está pensado esta intervención, aún se encuentra en construcción. Sin embargo, nos interesa una compilación de imágenes que justamente sirvan para mostrar las narrativas múltiples de la modernidad industrial del mundo conectado de principios del siglo XX.

En este sentido buscamos y mostramos tres conjuntos de imágenes:

1. Propaganda industrial. De ésta nos interesan los siguientes aspectos: Su circulación y configuración de objetos del deseo. El caucho fue la base de muchos objetos íconos de la modernidad industrial como las grandes maquinarias, pero también objetos de comunicación como el telégrafo, y objetos de la vida cotidiana. En segundo lugar, nos interesa destacar cómo el objeto mismo caucho queda invisible en los objetos de consumo final. Y ello coadyuvó en nuestra opinión a invisibilizar los procesos de extracción de esta materia prima en América y en África.

Y finalmente cómo el discurso visual de la propaganda industrial trae consigo toda una serie de ideas en las que se sostiene el discurso y meta relatos de la modernidad industrial como la noción de riqueza, el ideal de los sujetos modernos, los espacios y formas de trabajo.

2. El siguiente cuerpo de imágenes se corresponde con lo que llamamos en este trabajo la imagen como documento probatorio. Nos centramos en las denuncias





que la extracción de caucho suscitó en Europa a través de las denuncias de las condiciones de trabajo de los indígenas americanos y africanos, lo cual permitió una amplia circulación de estas imágenes, aspecto que será abordado a través del concepto “Comodity chain” que se refiere a la forma en la que los objetos en este caso las imágenes circulan entre su producción y su consumo.

3. El tercer cuerpo de imágenes está conformado por lo que llamaremos en esta ponencia “Las imágenes de la alteridad”. Con ello no buscamos explicar o mostrar la alteridad sino más bien entender cómo ésta se encuentra en pleno momento de configuración. Y cómo los discursos visuales que genera tienen efectos directos sobre la administración de poblaciones, regímenes laborales, etc. Pero también aspectos de la configuración de la subjetividad de la modernidad a través del abordaje de tabús universales tales como el incesto, la antropofagia y la desnudez. Lo anterior se buscará en el corpus fotográfico de las misiones civilizadoras.

Con lo anteriormente expuesto comienzo con un pequeño contexto que permita situar las imágenes que serán abordadas en este trabajo.

La Revolución Industrial que tuvo lugar finales del siglo XIX y principios del siglo XX generó el llamado boom cauchero. Esta materia prima por sus características físicas, al ser un material altamente maleable, resistente al agua, ligero y elástico fue versátil y resultó fundamental para la manufactura de nuevas mercancías relacionadas a diversos ámbitos de la era industrial. Entre ellas destacan los objetos vinculados a la tecnología de comunicación a partir de la expansión del telégrafo. Dicho adelanto requirió el caucho como aislante contra el agua. En el ámbito del transporte, los medios operados con base en el carbón, como el caso del ferrocarril, el caucho fue utilizado para las bandas y para los frenos. El tranvía que comenzó a ser utilizado como transporte masivo utilizó caucho como aislante de los cables. En este mismo ámbito destaca el uso de la bicicleta como transporte que devino en masivo a principios del siglo XX donde el caucho fue incorporado para la manufactura de los neumáticos. Asimismo, para la industria médica se elaboraron mangueras, jeringas, guantes, entre otros objetos; El equipamiento de la clase obrera se complementó con impermeables y zapatos. Y, en la vida cotidiana y lúdica de las sociedades que se encontraban en el tránsito a la era industrial, el caucho fue utilizado para la manufactura de pelotas de goma.



De manera que el caucho se encontraba presente tanto en los proyectos de gran escala, como en objetos de la vida cotidiana. (Stephen L. Harp 2015, 22), esta materia prima es una de las piezas angulares en la historia de la Revolución Industrial. Sin embargo, se destaca más en la historiografía canonizada el rol desempeñado por el carbón, por tratarse de una materia proveniente de Europa.

La presencia del caucho en la vida de la época y en sus distintos momentos, nos permite acercarnos al planteamiento de “civilización cauchera” con lo cual retomamos la idea de “civilización material” desarrollada por Fernand Braudel. Este autor, sugiere que la civilización es una visión del mundo con bases materiales que determinan una forma específica de vivenciar dicho mundo, así como de entenderlo. Se trata, nos dice el referido autor, de un todo integrado en el cual el movimiento de alguno de los aspectos de la civilización —económico, tecnológico o subjetivo— influirá en los otros (Braudel 1984, 7). El llamado “boom cauchero” conectó partes remotas y opuestas del mundo, la demanda creciente de este material generó nuevas rutas de comercialización y una presión sobre los Estados nacionales en formación en América y las colonias africanas para facilitar su recolección y circulación. Lo anterior configuró formas de trabajo que, como indica Michael Taussig ( Taussig 2002, 75), resultaron ser un híbrido entre el naciente mundo del trabajo capitalista con las formas de explotación conocidas como el esclavismo; y mecanismos de intercambio de objetos tanto simbólicos como pragmáticos que se usaron para la recolección e intercambio del caucho, por tratarse de sociedades que aún no contaban con el disciplinamiento del trabajo obrero, el cual según el historiador E. P. Thomson se compone a partir de una acción y un condicionamiento, variables que, se distancian de las formas tradicionales de organizar a los sujetos y su trabajo, pues implican la transformación de la estructura social; de los valores, y de los espacios del trabajo (Thomson 2012,57)

Lo anterior es evidente en el trabajo de extracción cauchera, pues no es posible hablar de un trabajo asalariado, pero tampoco de un trabajo esclavo. Los sujetos indígenas o africanos que realizaban la recolección cauchera, combinaban formas de remuneración tanto simbólicas, como de intercambio de objetos.

Federica Barclay y Fernando Santos refiere a este respecto que, en el caso de la extracción cauchera en la Amazonia, no se contaba con una masa obrera disciplinada, por lo cual la forma de hacer trabajar a los indígenas o mestizos implicaba una cierta coacción, pero ésta se combinaba con otras formas como la deuda, típica de las

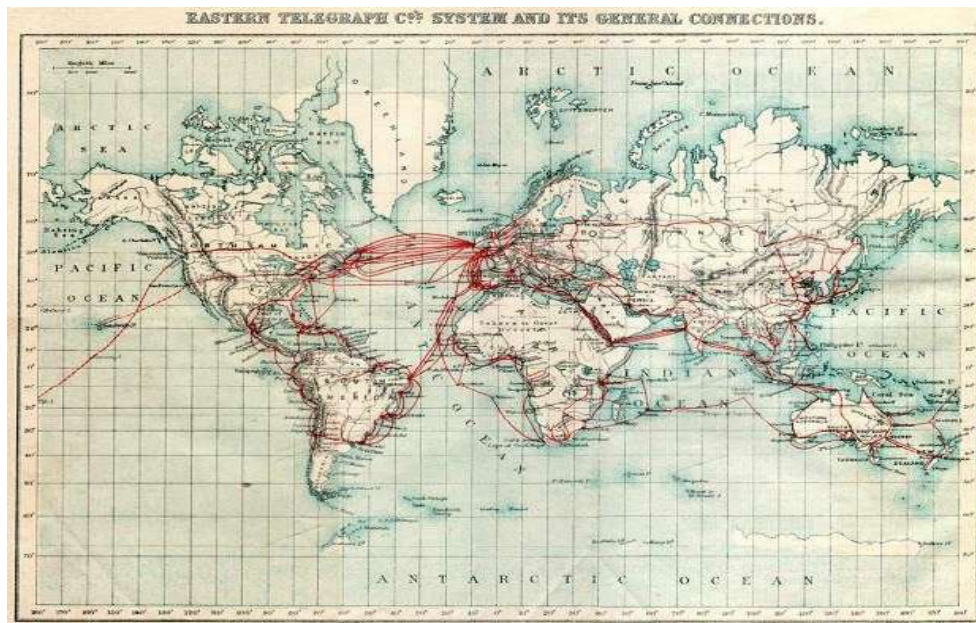


haciendas y las correrías. Un sistema de habilitación complejo crucial en el reclutamiento de trabajadores indígenas o mestizos. (Barclay y Santos 2002, 61)

A lo anterior podemos agregar el discurso de la misión civilizadora que acompañó la extracción de goma en América y África. Es decir que la extracción del caucho es un híbrido complejo de sujetos, lugares y discursos que, se materializaron en documentos visuales, a través de imágenes, que son muy variadas: fotografías y foto-montajes; panfletos y propaganda industrial.

### El mundo conectado y la circulación de imágenes de riqueza

Entre los objetos manufacturados con caucho destacan objetos vinculados a la tecnología de comunicación: a partir de la expansión del telégrafo que requirió caucho como aislante impermeable al agua de los cables.



*The Atlantic Telegraph- that instantaneous highway of thought between the Old and the New Worlds. -Scientific American; 1958 (Standage 1998, 74).*

Los cables que transmitían los códigos del telégrafo para ser globales tenían que cruzar océanos. Fue el caucho el material que brindó esa posibilidad por primera vez en 1866 (Standage 1998, 60). Por lo anterior, llama la atención que Standage realice una historia de esta tecnología sin prácticamente mencionar la base de esta: el caucho, material fundamental para aislar los cables del agua.



En el ámbito del transporte, en maquinaria y transportes operados al vapor, en base a combustión de carbón, como el caso del ferrocarril, el caucho fue utilizado para la fabricación de bandas y los frenos. En general, el caucho fue fundamental para las máquinas a vapor donde las válvulas de caucho de entrada y salida regulan los flujos del vapor.

El tranvía que comenzó a ser utilizado como transporte masivo en las ciudades modernas del mundo, utilizó igualmente caucho como aislante de los cables. En las bicicletas, y automóviles después, convertidos en transporte masivo a principios del siglo XX, se empleó caucho en la manufactura de los neumáticos. Asimismo, para la industria médica se elaboraron mangueras, jeringas, guantes, entre otros objetos; El equipamiento de la clase obrera se complementó con impermeables y zapatos. Y, en la vida cotidiana y lúdica de las sociedades que se encontraban en el tránsito a la era industrial, el caucho fue utilizado para la manufactura de pelotas de goma.



De manera que el caucho se encontraba presente tanto en los proyectos de gran escala, como en objetos de la vida cotidiana (Harp 2016, 42). Esta materia prima es una de las piezas angulares en la historia de la Revolución Industrial. Sin embargo, destaca más en la historiografía canonizada el rol desempeñado por el carbón, por tratarse de una materia proveniente de Europa.

Es interesante observar algunos elementos de la propaganda industrial, se trata de una máquina personal, la idea de la individualización de las experiencias con base en la idea de la razón decimonónica es importante para comprender el tipo de sujeto que busca la era industrial. La bicicleta con llantas de caucho se vuelve transporte masivo de un sujeto moderno. Encarna muchos de los valores de esta modernidad como la rapidez, la movilidad. Es decir, se trata de una máquina de eficiencia.



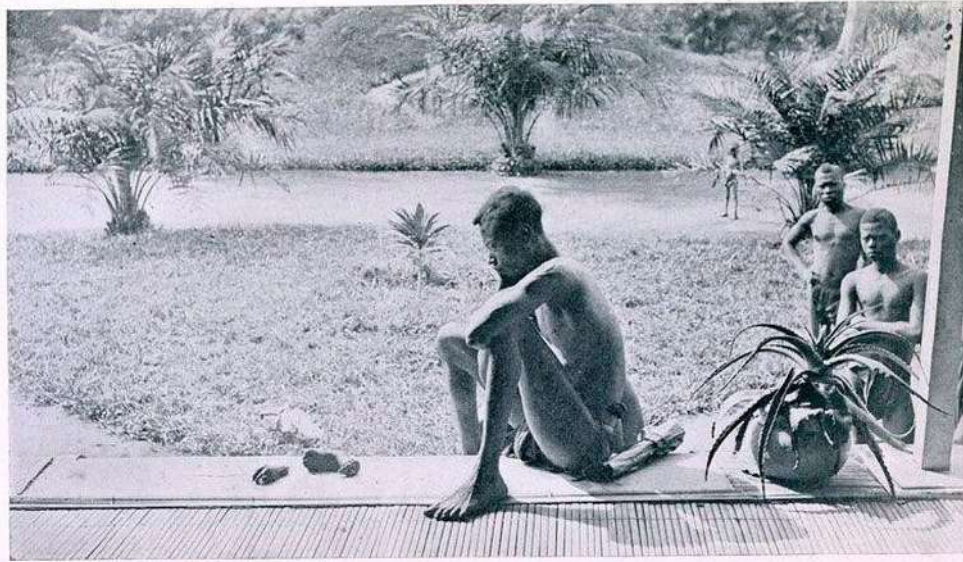
### Documentos probatorios. El otro lado de la modernidad industrial

En este apartado nos interesa destacar la existencia de imágenes que sirvieron para el reclamo de los derechos humanos y que confrontaron las ideas de progreso y bien estar de la modernidad capitalista industrial. Estas imágenes circularon por el mundo e intentaron ser el espejo de esta sociedad, un contra relato que surgió al mismo tiempo que a modernidad industrial, convirtiéndose en documentos de crítica. Estos es necesario leerlos con base en un análisis de contexto, comprender cuáles eran los intereses de los distintos agentes que produjeron e hicieron circular imágenes como el caso de la fotógrafa Alisse seley Harris cuyo archivo fotográfico de denuncia de las condiciones laborales del caucho se encuentra en el Museo de la Esclavitud. Liverpool.



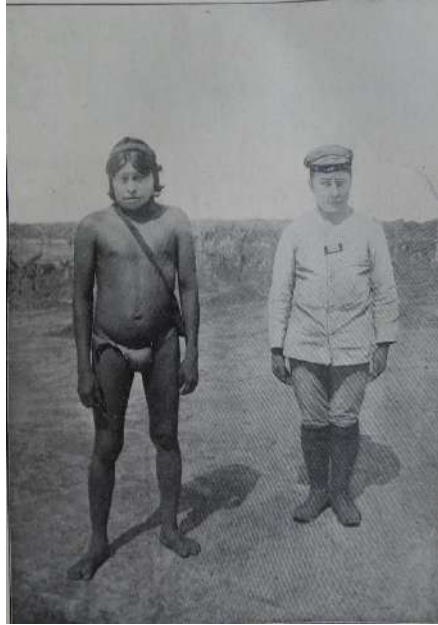
Para leer este tipo de fotografías es fundamental comprender el proceso de la “carrera por África” proceso de colonización en el cual se encontraban involucrados los distintos países europeos.

Estas imágenes generaron discusión en torno a los derechos humanos, la división racial del mundo, el derecho europeo. Etc.



De este tipo de imágenes nos interesa ver cómo fueron presentadas. Si en alguna de ellas es posible buscar un discurso temprano crítico a la modernidad industrial.

En el caso de la amazonia el tipo de imágenes tiene que ver con denuncias de estos regímenes laborales, pero también vamos a encontrar fuertes discusiones en torno a la consolidación de las fronteras de los estados modernos en los bordes amazónicos del Putumayo entre Colombia, Ecuador.



La construcción de la alteridad de la modernidad industrialEl indígena del siglo XIX fue presentado, con base en las ideas darwinianas, eugenésicas y liberales, como un sujeto genérico. A él se le atribuyeron cualidades negativas con base en una justificación racial. La denuncia de este discurso fundacional de la modernidad explica a través de un análisis interseccional, permite abordar de manera específica el problema de la raza, el cual a su vez nos conecta con el problema de la diferencia, esta categoría refiere una pertenencia y una forma específica de vivenciar el mundo, es decir se trata de una experiencia cuyo reconocimiento nos habla de la diversidad de los sujetos y la imposibilidad de existencia de roles naturalizados, se enfoca en las características particulares de los sujetos de carne y hueso que hicieron la historia a este respecto Scott sugiere: “Al mantenerse dentro del marco epistemológico de la historia ortodoxa, estos estudios pierden la posibilidad de examinar esas suposiciones y prácticas que, en primer lugar, excluyeron considerar la diferencia. Toman como evidentes las identidades de aquellos cuya experiencia está siendo documentada, y de este modo naturalizan su diferencia. Ubican la resistencia fuera de su construcción discursiva, y hacen real a la agencia como un atributo inherente de los individuos, descontextualizándola” (Scott 1986, 107)

Muchas de las imágenes que circularon del boom cauchero intentaron mostrar a través de ciertos símbolos al sujeto de la alteridad como indeseable en la modernidad.





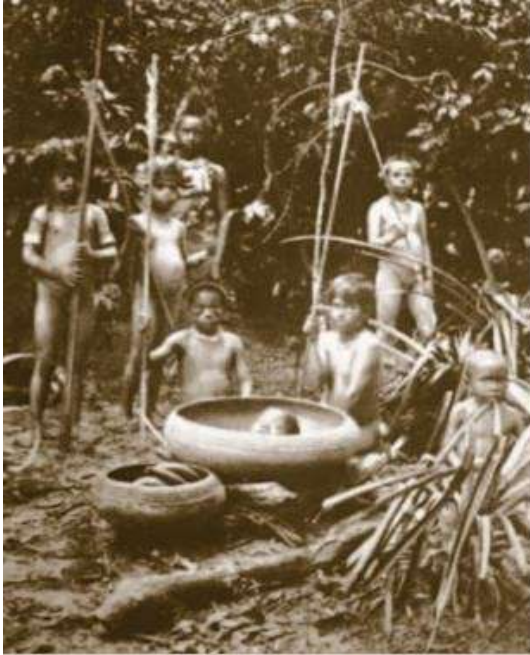
En este sentido podríamos hablar de que todas las imágenes fotográficas fueron producidas y son montajes, no porque necesariamente fueran modificadas sino por que buscan una forma específica de representación tales como las que presentamos a continuación.



### El cuerpo

La representación del cuerpo en las artes visuales no solo puede ser leída como goce visual, ahora se comprende el cuerpo como lugar de una discusión sumamente tensa. (Pultz 2003, 7) Las representaciones del cuerpo son un medio de control social son etnográficos y de vigilancia. En este sentido, las representaciones del cuerpo son para Pultz un reflejo de relaciones de poder y control social. (Pultz 2003, 10)

En el caso de las fotografías producidas durante el “boom cauchero” resulta evidente la anterior aseveración, un primer acercamiento a estas imágenes pareciera estar hablándonos de la necesidad de evidenciar la diferencia de esos cuerpos ya sea de los negros africanos o de los indígenas del Putumayo, son cuerpos que se muestran no desprovistos de un referente, el cual es el sujeto moderno blanco o blanco mestizo, quien ha adoptado todas las características de la deseada modernidad industrial tales como la ropa. Por lo anterior resulta comprensible por qué existe una necesidad de mostrar cuerpos desnudos que sirvan como un medio para evidenciar la lejanía de estos sujetos con los ideales de la modernidad industrial. Dentro de estas imágenes existe una fuerte tendencia, particularmente en el Putumayo a retratar a las mujeres desnudas. A continuación, intentamos ofrecer una explicación del porqué se muestra de esa forma a las mujeres en particular.



*"Indios canibales del Putumayo".*

La leyenda dice: "Los indios de este distrito, incluso muy jóvenes, se hacen la guerra entre ellos, y comen la carne de los que han matado. Los dientes son llevados como trofeos, como se ve en la fotografía". (En la tinaja se ve una cabeza sobresaliendo).  
En: *Customs of the World*, Londres 1913.

### El canibal

El rol civilizador de los caucheros a principios del siglo XX es el argumento principal de éstos para su intervención en la zona de donde se extraía el caucho. Tanto en América como en África el siglo XIX y principios del siglo XX se erige la idea del canibalismo como uno de los argumentos con mayor fuerza simbólica para la comprobación del atraso, el salvajismo y hasta la maldad de estas sociedades, y por ello, la necesidad de fretes civilizadores en este caso, los caucheros.

La idea del canibalismo es simbólicamente muy efectiva para expresar la necesidad de intervención de la alteridad, es por ello que en los discursos visuales y escritos se insiste en este tema. Muestra de lo anterior lo podemos ver en los escritos de Castro Rey cónsul peruano en Manaos, quien refiere de forma constante el canibalismo como una forma "normal" de existencia de las sociedades amazónicas a lado de éstas imágenes aparece el "cauchero civilizador" la creación de esta dicotomía es el discurso que se impone en el siglo XX. El propio Julio César Arana consciente de la capacidad movilizadora de esta dicotomía, invierte capital para la producción y difusión de este tipo de imágenes. (Chirif 2009, 25)



## Bibliografía

Barclay, Santos Fernando y federica. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreta 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial- Pontificia Universidad católica de Perú, 2002.

Bertrand, Romain. «Historia global, historias conectas. ¿Un giro historiográfico?» *Protohistoria*, 2015.

Carlos Marichal, Steven Topik, Zephyr Frank. *De la Plata a la cocaína. cinco siglos de Historia económica de América Latina, 1500-2000*. México: FCE, COLMEX, 2017.

Chirif, Alberto. «Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo.» En *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*, de Alberto y Manuel Cornejo Chirif, 9-36. Lima: CAAAP, IWGIA, UPC, 2009.

Collinwood-Selby, Elizabeth. *El filo fotográfico de la Historia. Walter Benjamin y el olvido de lo inolvidable*. Santiago: Metales Pesados, 2009.

Eric, Hobsbawn. *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*. México: Siglo XXI, 1975.

Frank, André Gunder. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Mexico: Siglo XXI, 1973.

García Jordán, Pilar. «En El Corazón De Las Tinieblas... Del Putumayo, 1890-1932.» *Revista de Indias*, 2001: 592-617.

Grafield, Seth. *In Search of the Amazon: Brazil, the United States and the nature of region*. USA: Duke University Press, 2013.

Gunder Frank, Andre. *Lumpen burguesía, lumpen desarrollo. Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

Harp, Stephen L. *A world History of rubber. Empire, industry, and everyday*. USA: WILEY BLACKWELL, 2016.

Hobsbawn, Eric. *Industria e imperio: una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*. México: Ariel, 1977.

—. *the age of empire: 1875-1914*. New York: Mal Paso, 1989. Hochschild, Adam. *El Fantasma Del Rey Leopoldo*. Malpaso, s.f.

Kenneth, Morgan. *Cuatro siglos de esclavitud tras atlántica*. Barcelona: Critica, 2017.

Marini Rui, Mauro. *Dialectica de la Dependencia*. México: Siglo XXI, 1973.

Muratorio, Blanca. *Rukuyaya Alonso: Historia económica y social del Alto Napo: 1850-1950*. Quito: Abya Yala, 1988.



Musacchio, Zephyr Frank y Aldo. «Brasil en el Comercio Internacional de Caucho de 1870 a 1930.» En *De la Plata a la cocaína. cinco siglos de historia económica de América Latina 1500-2000*, de Steven Topik, Zephyr Frank Carlos Marical, 385-425. México: FCE-COLMEX, 2017.

Osterhammel, Jürgen. *La transformación del mundo. Una Historia global del siglo XX*. Barcelona: Planeta, 2015.

Proaño, José. Lima, 1864.

Pultz, Jonh. *La Fotografía y el Cuerpo*. Barcelona: AKAL, 2003.

Roland, Oliver y Anthony Atmore. *África desde 1800*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Román, Ángel Eduardo-López Dollinger. «Imágenes de la Amazonía boliviana.» En *Encuentros con la Amazonía Boliviana. Reflexionando desde la diversidad de nuestros pueblos*, de Ana Maria Garrett Lema, 11-38. La Paz: ISEAT-UNICOR, 2016.

Scott, Joan. «Preguntas no respondidas.» s.f.

Scott, Joan. *Gnereo: una categoría para el análisis histórico*. México: FCE-UNAM, 1986.

Sontag, Susan. *Sobre la fotografía*. Bogotá: Alfaguara, 2005.

Stanfield, Michael Edward. *Caucho conflicto y cultura en la Amazonía nordeste. Colombia, Ecuador y Perú en el Putumayo, Caqueta, Napo. 1850- 1933*. Quito: Abya Yala, 2009.

Strang, Herbert. *Samba: A Story of the Rubber Slaves of the Congo*. USA: library alexandria, 1906.

Svertirt Cobes, Natalia. *La incipiente Provincia. Amazonía y estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2008.

Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma, 2002.

—. *Mimesis and alterity. A particular History of the senses*. New York: Routledge, 1993.

Vilar, et. al. *La industrialización europea, Estadios y tipos*. Madrid: Critica, 1989.

Vilchez Vela, Percy. *Época del caucho: retraros del horror*. Iquitos: Tierra Nueva, 2014.



## Afrodescendientes y descolonialidad: (re)imaginación y apropiación espacial en Chacahua (México)

Heriberto Ruiz Ponce

### Resumen

La presencia de población afrodescendiente en México es conocida generalmente en términos de la información preservada en la memoria e imaginarios populares. Muy recientemente (agosto 2019), se reconoció por primera vez en la Constitución Política Federal mexicana la existencia de los afroamericanos como comunidades culturalmente diferenciadas. Por la cercanía de este acto jurídico, aun no se cuenta con estadísticas oficiales de su presencia geográfica específica y dinámicas sociales. En este trabajo se exponen los avances de un estudio empírico enfocado al área geográfica más significativa de comunidades afro del estado de Oaxaca, presentando algunas de las formas de producción del espacio del pueblo negro que vive en el Parque Nacional Lagunas de Chacahua (PNLCh). Se trata de una aproximación a sus prácticas espaciales y espacios representacionales —las formas menos formales y más locales de conocimiento— que producen los miembros de comunidades negras, así como las relaciones dialécticas complejas que tienen aquellas con las representaciones dominantes del espacio (lógicas particulares y saberes técnicos y racionales). Se propone que estas tensiones de apropiación espacial son parte de dinámicas descoloniales con la que las comunidades negras reafirman elementos identitarios propios como formas de resistencia a los códigos de la racionalidad del poder. El estudio está enfocado en una de las áreas geográficas más significativas de presencia afro del estado de Oaxaca, denominada Parque Nacional Lagunas de Chacahua (PNLCh), en el sureste mexicano.

### Palabras clave

Producción del espacio, prácticas espaciales, afrodescendientes, Oaxaca, Parque Nacional Lagunas de Chacahua.

### Abstract

The presence of afro-descendant population in Mexico is generally known in terms of information preserved in memory and popular imaginary. Very recently (August 2019), the existence of Afro-Mexicans as culturally differentiated communities was recognized for the first time in the Mexican Federal Political Constitution. Due to the proximity of this



legal act, official statistics of its specific geographical presence and social dynamics are not yet available. This paper presents the advances of an empirical study focused on the most significant geographic area of afro-communities in the state of Oaxaca, presenting some of the forms of production of the black town space that lives in the Lagunas de Chacahua National Park (PNLCh). It is an approximation to their spatial practices and representational spaces - the less formal and more local forms of knowledge - produced by members of black communities, as well as the complex dialectical relationships that have those with the dominant representations of space (particular logics and technical and rational knowledge). It is proposed that these tensions of spatial appropriation are part of decolonial dynamics with which black communities reaffirm their own identity elements as forms of resistance to the codes of the rationality of power. The study is focused on one of the most significant geographical areas of afro presence in the state of Oaxaca, called Lagunas de Chacahua National Park (PNLCh), in southeastern Mexico.

### Keywords

Space production, spatial practices, afro-descendants, Oaxaca, Lagunas de Chacahua National Park.

Cuando conversamos sobre nuestra historia y reflexionamos sobre nuestros saberes propios, no queremos enseñar a los que tienen otros saberes, solo buscamos reafirmarnos en lo que sabemos que somos.  
Abuelo Zenón. *Sobre la historia nuestra* (2017)

### Introducción

En 2015 se inauguró formalmente el Decenio Internacional de las Personas Afrodescendientes (2015-2024) adoptado por Resolución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En este marco, y a pesar de la certeza e importancia cada vez más reconocida de que los pueblos afrodescendientes han contribuido de manera decisiva en la historia y formación de los perfiles sociodemográficos y culturales de México (Aguirre Beltrán, 1972; Velázquez M., e Iturralde, G., 2012) y en específico de Oaxaca (Reyes *et al*, 2009; Ruiz y Vázquez, 2018), ha sido hasta fechas relativamente muy recientes —en paralelo a los movimientos por el reconocimiento constitucional de sus derechos— que las discusiones sobre los alcances políticos de su presencia



geográfica y sus dinámicas de vida han comenzado a ser un referente necesario que debe atravesar el análisis y las acciones de afirmación del emergente movimiento negro o afrodescendiente en México.<sup>1</sup>

La investigación sistematizada sobre las poblaciones negras en México es un campo que ha estado aislado durante mucho tiempo por diversas razones. Una de ellas fue la aparente consideración de que históricamente dichas poblaciones habían sido “absorbidas” o asimiladas en el proceso de mestizaje de México, provocando la disolución de características culturales específicas y diferenciadoras. Esta, evidentemente, es una clara consecuencia de visiones arraigadas en la colonialidad del ser y el saber, prolongadas en el tiempo.

En una revisión rápida de la bibliografía disponible sobre el tema, queda claro que en la primera década del siglo XXI los estudios sobre la población afrodescendiente en México tienen un peso básicamente histórico. Las temáticas más recurrentes son la trata de esclavos, la Colonia y el siglo XIX. Si bien se comienza a contar con información y datos actuales más o menos confiables, los avances son incipientes y aún quedan pendientes muchas aristas por investigar sobre estas poblaciones.

Los resultados de algunos diagnósticos básicos que se han aplicado en la llamada Costa chica oaxaqueña (franja del litoral del Océano Pacífico que abarca desde Puerto Ángel en Oaxaca hasta Acapulco Guerrero), han llamado la atención sobre la necesidad de emprender estudios específicos que contribuyan a la comprensión de las dinámicas sociales y espaciales de un sector que históricamente ha sido colocado a la zaga de los intereses académicos.

El objetivo principal en este trabajo ha sido identificar algunas formas de producción del espacio del pueblo negro del PNLCh a partir de tres momentos: prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacio representacional, conceptos que esclareceremos más adelante. La intención es dejar abierta la posibilidad de estudiar con mayor profundidad hasta qué grado los cambios que han sufrido los elementos culturales centrales de los afrodescendientes y sus comportamientos políticos en Oaxaca han estado limitados y/o condicionados a las relaciones de poder que sostienen con estructuras estatales y municipales en espacios específicos. Finalmente, se expone evidencia que demuestra que el pueblo negro del PNLC tiene una configuración relacional específica con su entorno territorial, definido y derivado por las condiciones históricas y geográficas de las marcas raciales, las relaciones de poder y la colonialidad.



### **Dialéctica de la triplicidad del espacio: prácticas espaciales, espacios de representación y representaciones del espacio**

La premisa fundamental de la perspectiva en la que abordamos este trabajo tiene que ver con el espacio, su producción y su consecuente territorialización. Lefebvre nos ayudó con algunas herramientas que nos pueden ayudar a entender cómo se da la producción del espacio, sus dimensiones, escalas y elementos para su análisis. Tomando como base sus propuestas analíticas se propuso indagar aquí de qué manera las poblaciones afrodescendientes conciben, perciben y viven el espacio en el PNLCh, sobre todo en una situación de subsunción neo-colonial.

Me parece útil partir de la concepción de *espacio social*, el cual es definido como “el espacio de la sociedad en el cual el hombre no vive únicamente por la palabra; cada sujeto se sitúa en un espacio donde se reconoce o se pierde, un espacio para disfrutar o modificar” (Lefebvre 2013: 94). Esta dimensión espacial se refiere a lo creado, modificado y construido de acorde a los modos de producción específicos en una ubicación geográfica determinada. En este sentido, como ya lo he propuesto en otro lugar (Ruiz Ponce, 2017), considero que es un error analizar la realidad actual de las comunidades ya sean afrodescendientes o indígenas de América, sin considerar sus contextos sociohistóricos específicos, permeados por la colonialidad del poder.

En este sentido, asumimos que analizar a las sociedades es pensar también en los espacios donde se desenvuelven, y estos se comprenden a través de las múltiples escalas que lo conforman. Desde la perspectiva Lefebveriana se plantean tres dimensiones analíticas que sirven metodológicamente para la comprensión de cómo se *produce* el espacio en una sociedad dada: las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y el espacio de representación, las cuales tratan de configurar distintos niveles analíticos desde *lo vivido*, *lo percibido* y *lo representado*. Revisemos brevemente sus definiciones conceptuales.

Respecto a la primera, Lefebvre afirma que las *prácticas espaciales* (*pratiques spatiales*) son aquellas donde el espacio *se vive* por las personas que lo habitan, es decir:

*[Las prácticas espaciales] integran las relaciones sociales de producción y reproducción, en especial la división del trabajo, la interacción entre gente de diferentes grupos de edad y género, la procreación biológica de la familia y la provisión de la futura fuerza de trabajo. Incluye la producción material de las necesidades de la vida cotidiana (2013; 98).*





Esta noción se basa en las relaciones sociales y las consecuencias de las interacciones de los sujetos; en las formas de construir y modificar *materialmente* la vida y sus productos en un territorio específico. Incluye la producción material de las necesidades de la vida cotidiana (casas, ciudades, carreteras) y el conocimiento acumulado por el que las sociedades transforman su ambiente construido. Este es para Lefebvre el principal secreto del espacio de cada sociedad y está directamente relacionado con la percepción que la gente tiene de él con respecto a su uso cotidiano: sus rutas de paseo, los lugares de encuentro.

La segunda dimensión, los *espacios de representación (espaces de représentation)*, se deriva de la anterior, pero cuyas características definitorias son conectadas con procesos generados por los imaginarios subjetivos y colectivos; son concebidos como:

*“Espacios experimentados directamente por sus habitantes y usuarios a través de una compleja amalgama de símbolos e imágenes. Es un espacio que supera al espacio físico, ya que la gente hace un uso simbólico de los objetos que lo componen.” (2013; 97)*

Lo simbólico juega un papel fundamental en esta categoría, ya que es lo que reconfigura la forma en que los sujetos se asumen *dentro* de un espacio-tiempo. Esta dimensión espacial- territorial nos abre un panorama de entendimiento mucho más amplio sobre las relaciones sociales puesto que implica a los imaginarios geográficos y las formas de concebir la vida en un lugar determinado. Según Baringo el espacio de representación es el que “debería ser”, el plenamente vivido (*l’espace vécu*). Es el espacio experimentado directamente por sus habitantes y usuarios a través de una compleja amalgama de símbolos e imágenes. “Es un espacio que supera al espacio físico, ya que la gente hace un uso simbólico de los objetos que lo componen. Este es también un espacio evasivo ya que la imaginación humana busca cambiarlo y apropiarlo” (2014: 124-125).

Esta noción resulta fundamental para el enfoque de este trabajo, dado que nos estamos preguntando por las formas en que los sujetos afrodescendientes experimentan y construyen por sí mismos sus relaciones socioespaciales. No se enfatiza aquí el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio, sino en el sentido de considerar los espacios de representación:

*“[...] como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de los antepasados, como recintos sagrados, como repertorio de geo símbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado como solar nativo, como*



*paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de identidad de un grupo, “así” se está enfatizando el polo simbólico cultural de la apropiación del espacio” (Giménez, 2005: 74. El subrayado es mío).*

Con la intención de reforzar la noción, vale recordar cómo Raffestin -coincidente con Lefebvre- concibe a su vez al espacio de representación como:

*“El espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos que lo acompañan, y de ahí pues es el espacio de los habitantes, de los usuarios [...] Se trata del espacio dominado, esto es, pasivamente experimentado, que la imaginación desea modificar y tomar. Recubre el espacio físico utilizando simbólicamente sus objetos. Por consiguiente, esos espacios de representación mostrarían una tendencia hacia sistemas más o menos coherentes de símbolos y signos no verbales” (2013; 98. El subrayado es mío).*

El espacio representado ya no es más el espacio en su materialidad directa, “sino la imagen del espacio o, mejor aún, del territorio visto o vivido. El espacio se convierte en territorio de un actor desde el momento en que este se inserta en una relación social de comunicación” (Ibídem; 177). Y en esas comunicaciones se describen las percepciones que los sujetos realizan de sus prácticas espaciales, asociándolas con valoraciones propias para darles significados propios.

Finalmente, la tercera dimensión propuesta por Lefebvre y que aquí recuperamos se refiere a las *representaciones del espacio (représentations de l'espace)*, cuya definición es dada como:

*“[...] los espacios concebidos y abstractos que suelen representarse en forma de mapas, planos técnicos, memorias, discursos. Conceptualizado por los ‘especialistas’ – urbanistas, arquitectos, sociólogos, geógrafos o cualquier otra rama de la ciencia, donde se puede ejemplificar en la elaboración de cartografías desde el poder y la distribución del espacio y los territorios a intereses de los que lo están produciendo, ya que está compuesto por signos, códigos y jergas específicas usadas y producidas por estos especialistas (Lefebvre 2013: 97. El subrayado es mío)*

Se trata de las representaciones espaciales que son elaboradas desde las planificaciones gubernamentales -de cualquier nivel- y las empresas que ocupan a sus especialistas para sus intereses, estableciendo su proyección desde lo abstracto, a través de cartografías específicas (i.e planos de planeación para la extracción minera, acuífera o forestal). El espacio representado es el “objeto de deseo” por parte de los “especialistas” que intentan codificarlo, racionalizarlo y, finalmente, tratar de usurparlo



(Baringo, 2014: 125). Una extensión de esta idea se plasma en lo que se denomina el *espacio abstracto*, el cual “es el espacio por excelencia del capitalismo. Se caracteriza por estar asociado a la acumulación de capital, donde los procesos de producción y de reproducción se separan a la vez que el espacio adquiere una *función instrumental*. En la configuración de este espacio abstracto jugarían un papel determinante las representaciones del espacio” (Lefebvre, 2013: 98). El espacio abstracto es el espacio del capitalismo, del neoliberalismo y de la globalización. Se instala y se visualiza a partir de la diferencia y de los intereses del poder. La mejor síntesis de esta perspectiva la ofrece Santos (2009):

*Consideramos el espacio como una instancia de la sociedad, al mismo nivel que la instancia económica y la instancia cultural-ideológica. Esto significa que, en tanto que instancia, el espacio contiene y está contenido por las demás instancias, del mismo modo que cada una de ellas lo contiene y es por ellas contenida. La economía está en el espacio, así como el espacio está en la economía. Lo mismo ocurre con lo político-institucional y con lo cultural-ideológico. Eso quiere decir que la esencia del espacio es social. En ese caso, el espacio no puede estar formado únicamente por las cosas, los objetos geográficos, naturales o artificiales, cuyo conjunto nos ofrece la naturaleza. El espacio es todo eso más la sociedad: cada fracción de la naturaleza abriga una fracción de la sociedad actual. Tenemos así, por una parte, un conjunto de objetos geográficos distribuidos sobre un territorio, su configuración geográfica o su configuración espacial, y el modo como esos objetos se muestran ante nuestros ojos, en su continuidad visible (2009: 147. Las cursivas son mías)*

Este entramado conceptual es lo que se ha dado en llamar la visión dialéctica del espacio o dialéctica de la triplicidad. Un trinomio de análisis social necesario que considere las dimensiones física, mental y social. Apoyándose en él, es posible tener presente que “el espacio social se *produce*; que no se trata de algo aislado de la dinámica social o política, independiente de ella, un simple contenedor de relaciones, un elemento inerte, estático, sino que forma una dimensión de lo social” (Smith, 2006: 141).

Los tres niveles analíticos resultan fundamentales para una aproximación a expresiones geoespaciales concretas, con las que se busque mostrar la complejidad de las sociedades. Pensamos que para el caso de estudio de poblaciones afrodescendientes de un territorio específico conviene tener en cuenta que:



*La combinación de estas problemáticas —identidad étnica o colectiva, dimensiones endógena y exógena de la identidad— sólo puede realizarse por medio del análisis de los espacios en los que se forjan y se exponen los procesos de construcción identitaria. El espacio se entiende aquí en su doble acepción: en tanto que escala o nivel de expresión identitaria (individual, de grupo o colectiva), y en tanto que lugar geográfico concreto alrededor del cual se organiza la identificación (Hoffman, 2006: 104. El subrayado es mío).*

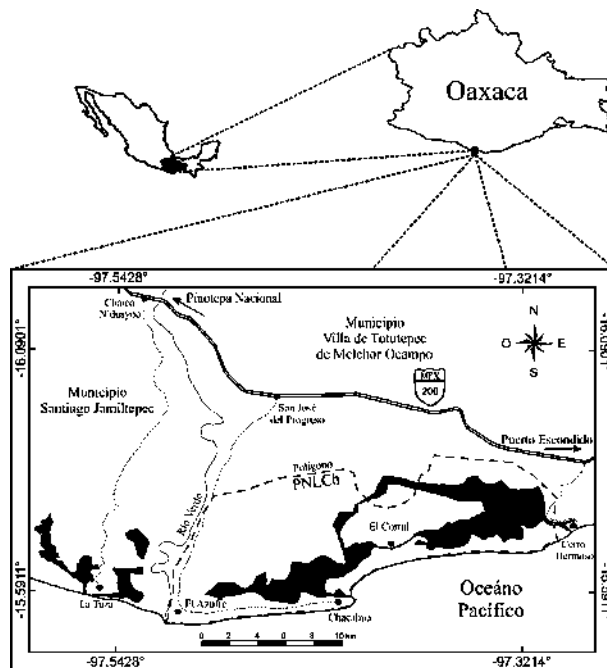
Los pueblos afrodescendientes de las diferentes latitudes producen de manera diferenciada sus propios espacios. En ningún caso resulta ser un proceso lineal. Cada sociedad autoidentificada como población afrodescendiente sostiene una dinámica propia, con la cual definen los contornos de sus identidades subjetivas y colectivas. Aquí se presenta una aproximación a esos procesos que hemos podido identificar en el PNLCh.

### **Aproximación metodológica a la espacialidad en el PNLCh**

El estudio de caso para este trabajo se realizó en una de las áreas más significativas de la presencia afrodescendiente del estado de Oaxaca, en México, denominada Parque Nacional Lagunas de Chacahua (PNLCh)<sup>2</sup>. Este parque forma parte del corredor costero del Pacífico, a lo largo de la llamada Costa Chica mexicana, la cual abarca desde Puerto Ángel hasta Acapulco, de los estados de Oaxaca y Guerrero, respectivamente (Véase Mapa 1):

*Según la división distrital y municipal del territorio de Oaxaca, la costa se encuentra integrada por 50 municipios distribuidos en tres distritos: 24 pertenecientes al distrito de Jamiltepec, 14 al de Pochutla y 12 al de Juquila. Los municipios y localidades se extienden en los distintos pisos ecológicos de la región, pero específicamente son 13 cuya aparte territorial se sitúa en la planicie costera. Entre estos se encuentra el municipio de la Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, mejor conocido como San Pedro Tututepec, adscrito al distrito de Juquila (Alfaro y Escalona, 2002: 88-89).*

El polígono del PNLCh abarca 14,187 hectáreas, localizado en el municipio de la Villa de Tututepec de Melchor Ocampo. Fue la primera área natural con ecosistemas tropicales decretada por el presidente Lázaro Cárdenas en el país, el 9 de julio de 1937. Alberga, además de la diversidad biológica de su complejo lagunar, el resguardo de vestigios arqueológicos de la cultura mixteca en el cerro el Tepalcate (Alfaro y Sánchez, 2002; Perez-Delgado, 2002)



Mapa 1. Localización del Parque Nacional Lagunas de Chacahua, Oaxaca.  
Fuente: Buenrost(2013).ro et alter

Esta región de la costa oaxaqueña, ha tenido y tiene actualmente una gran carga simbólica tanto para las personas que son oriundas del estado como para quienes no lo son, que saben de su existencia, pero que no le conocen. El Parque representa en el imaginario colectivo, un paraíso aislado y perdido de difícil acceso. Como suele suceder en otras latitudes, constantemente se reproducen y multiplican los clichés sobre *los costeños*, y se les asigna elementos distintivos de carácter y comportamientos que los caracterizan y diferencian dentro de las imaginarias locales.

Por otro lado, en el ámbito de la investigación, las referencias a las primeras descripciones etnográficas, relativamente recientes, son obligadas en su lectura. Dan cuenta de que, en efecto, la zona ha sido sujeta a transformaciones lentas, progresivas en su paisaje y en la composición de las sociedades que viven en él. El etnógrafo italiano Gutierre Tibón (2014 □1961□) describió magistralmente el ambiente natural y cultural que esta región tenía a mediados del siglo XX (1960), cuando todavía las vías de comunicación obligaban a llegar a la zona serpenteando en cayucos sobre el Río Verde o en avioneta bimotor en el mejor de los casos y, “para el que no quiera -o no pueda- viajar en avión, Oaxaca, la capital del estado, se alcanza en siete días a caballo” (2004: 28)<sup>3</sup>.



Tibón nos describe esos ambientes calurosos, donde *mixtecos*, *negros* y *triques* mantienen relaciones de convivencia y tensiones que reflejan una interacción de sociedades y poderes que se disputan fuerza y presencia desde la época colonial, hasta la actualidad:

*Al cabo de cuatro siglos, los herederos del poder virreinal: los blancos y los mestizos de Pinotepa, siguen considerando a sus conciudadanos mixtecos como gente que no es, igual que ellos, “de razón” y los trata con una brusquedad digna de los aventureros de la Conquista. Es que, en Pinotepa, así como en las demás villas de la costa oaxaqueña, el tiempo se ha estancado (Tibón, 2014: 35).*

A los afrodescendientes o negros, Tibón les llama *afromixtecos*. Curiosa descripción hace este observador externo de ellos en aquella época, que aquí me interesa resaltar:

*[Los fromixtecos] hablan poco y escupen más. Son risueños y amables. No poseen tierra como la gente “de razón” de Pinotepa o los mixtecos; es la suya una filosofía distinta. Les gustan las armas, todas las armas. Blancas: los machetes, y de fuego: pistolas, rifles y escopetas. No son muy apegados al terruño, porque trabajan sobre todo como mercenarios o como medieros, tampoco le dan mucha importancia a la vida. [...] Se me dice que hay poca incompatibilidad entre los negros y los aborígenes de la costa, los mixtecos. [...] La mezcla de sangre se ha verificado igualmente aquí, en el curso de cuatro siglos: la gente de Collantes desciende de lobos y cambujos, de jíbaros y zambaigos, y ya posee características raciales nuevas (Tibón, 2014: 60-61).*

Mucho y rápidamente ha cambiado la región desde entonces (cft. Reyes 2008). A principios del siglo XX, los modelos de desarrollo posrevolucionario llevaron a la transformación paulatina y poblamiento acelerado lo que hoy conocemos como región costeña. Desde los años 1920 y hasta principios de 1960, año en que el Tibón describiera estas imágenes casi prístinas del entorno que acabamos de revisar, “la Costa estuvo sujeta a una política de colonización que condujo a la apertura y desarrollo agropecuario de las grandes extensiones naturales y muy poco exploradas zonas cálido-húmedas del país” (Alfaro y Escalona, 2002: 96).

Aquí radica la intención con la que se desarrolló este trabajo. Conocer de alguna manera la distancia entre los clichés cerrados que se sostienen en regiones urbanas sobre unas poblaciones que habitan geografías distantes, mismas que a lo largo de los años ha ido



construyendo su propia relación con su entorno natural y territorial, definiendo con ello un tejido social y político específico.

Metodológicamente, se planteó realizar un estudio dirigido a identificar algunas de las formas de producción del espacio del pueblo afrodescendiente de Oaxaca actualmente existente, e identificar las dinámicas de su organización política interna. Nos interesaba conocer las prácticas espaciales y los espacios representacionales —las formas menos formales y más locales de conocimiento— que producen los miembros de comunidades negras en su entorno directo, y las relaciones dialécticas complejas que tuvieran aquellas con las representaciones dominantes del espacio (lógicas particulares y saberes técnicos y racionales).

Como planteé inicialmente, es necesaria una *percepción trialéctica* del espacio (físico-social-mental), para comprender las dinámicas internas y la manera en que se desenvuelve la vida cotidiana de los pueblos y comunidades afrodescendientes que viven en el interior y en los contornos del PNLCh. Para ello, la metodología llevada a cabo para esta aproximación fue diseñada para obtener información relacional de los tres planos.

La recuperación de la información empírica se obtuvo en trabajo de campo durante dos estancias en la zona, realizadas entre el mes de marzo del 2017 y abril de 2018. En la primera fase se procedió al reconocimiento directo del área de estudio que se propuso analizar, con el objeto de realizar acercamientos al campo cultural y reconocimiento de áreas de creación de vínculos sociales en las diferentes comunidades afrodescendientes de nuestro interés. El área trabajada abarcó las localidades en donde actualmente tiene presencia el llamado Consejo Afromexicano<sup>4</sup>. Se trata de 17 comunidades que actualmente le integran (véase Tabla 1), para cuya planeación de recorridos se agrupó en 3 polígonos geográficos. En el mapa 2 y 3 se muestran ejemplos de la captura de coordenadas llevadas a cabo en cada una de las localidades estudiadas. Todas se encuentran dentro de la demarcación actual del Municipio de Tututepec de Melchor Ocampo.

En la segunda fase del trabajo se sostuvieron entrevistas con autoridades y población en general; se desarrolló observación participante en espacios públicos, familiarización de las actividades cotidianas de la gente, registro fotográfico, georeferenciación con GPS de espacios de representación y prácticas espaciales y redacción de diario de campo

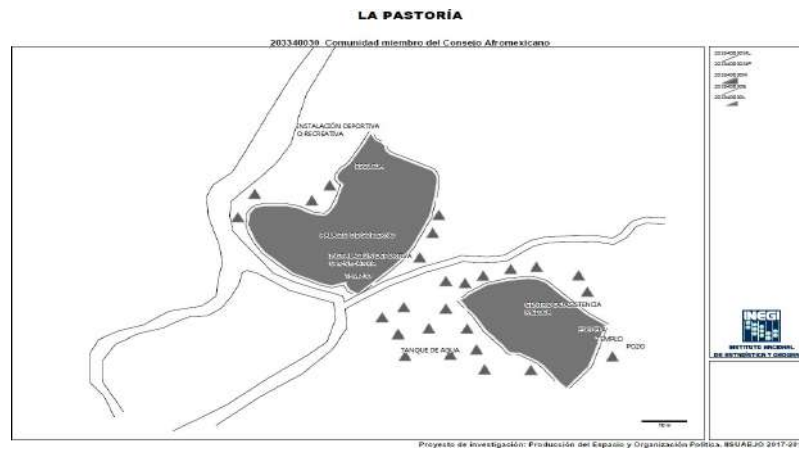


Localidad	Clave INEGI
1. La Maquinita (San Francisco de abajo)	203340036
2. Chacahua	203340016
3. La Grúa	*No se encuentra registrado con clave en INEGI
4. El Azufre	203340059
5. Charco Redondo	203340017
6. Campamento Cerro hermoso	203340277
7. San Marquitos	203340067
8. San José del Progreso	203340038
9. Santa Rosa de Lima	203340044
10. Cerro Hermoso	203340079
11. El Corral	203340013
12. Zapotalito	203340070
13. El Venado	203340047

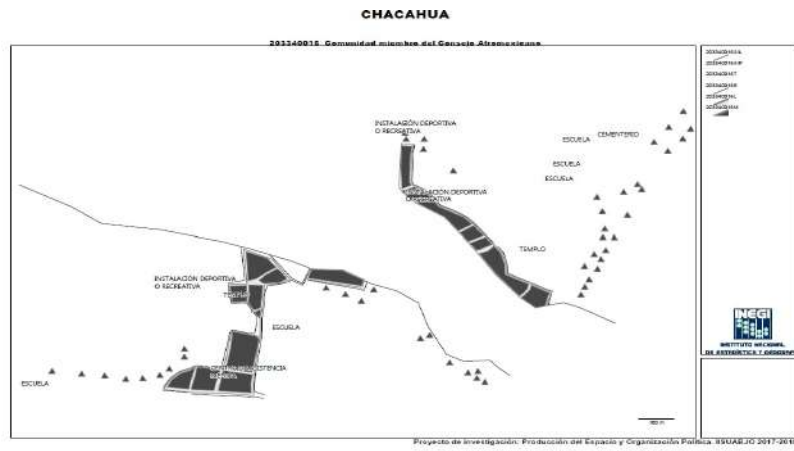
Tabla 1. Localidades estudiadas en la Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, Oaxac

Mapa

Mapa 2. Muestras de georeferenciación de la triadéctica espacial realizada en las localidades estudiadas.



Mapa 3.







### **La producción del espacio afrodescendiente en el PNLCh: insubordinación descolonial y contraespacial**

Las poblaciones que actualmente viven en el interior del PNLCh se encuentran contantemente sujetas a procesos de observación y definición de lo que "deberían ser". Antropólogos, políticos, biólogos, organizaciones de la sociedad civil y, por supuesto, funcionarios de los tres niveles de gobierno presionan constantemente las dinámicas de definición y redefinición de las comunidades y de sus lógicas internas, generando con ello tensiones con respecto a las políticas públicas contingentes -que cambian conforme se ajustan las posiciones internas del poder en las instituciones de gobierno- y la vida cotidiana de los pobladores.

Dada las características que constituyen la delimitación geográfica de la *frontera interna* del PNLCh, situándolo *dentro* del Municipio de la Villa de Tututepec, la relación entre las prácticas espaciales de sus habitantes afro y el espacio de representación institucional del Parque y sus límites formales resulta generalmente conflictiva. Ha provocado y provoca, por lo menos desde hace medio siglo, una serie de tensiones entre los actores que se asumen delegados del poder central y las personas cuyas prácticas y vivencias espaciales prácticamente nada tienen que ver con las proyectivas de planeación y control derivadas en escritorios y ordenadores de datos de los funcionarios municipales y federales.

Por supuesto que la complejidad y riqueza natural del Parque lo ha convertido durante décadas en un polo de atracción para poblaciones pobres -pero también pequeños propietarios- de localidades o municipios adyacentes (como Pinotepa o Jamiltepec) e incluso estados vecinos (como el caso de Guerrero). Como bien se ha dado cuenta de este proceso en el ámbito continental (Montiel, 2012), paulatinamente tanto las políticas de colonización del siglo XX como los procesos mismos de migración interna acumulada, fueron incrementando la densidad poblacional en un espacio que fue definido, formalmente, como un área natural protegida y a la cual debía ponerse atención para garantizar su conservación.

Pues bien, sea por negligencia institucional, sea por incapacidad, omisión o ignorancia por parte de las sucesivas estructuras de administración para generar gobernanzamterritorial, que las poblaciones asentadas dentro del PNLCh fueron construyendo sus propias prácticas y representaciones espaciales, a partir del uso relacional con el entorno y de la apropiación y aprendizaje del contexto vital al cual se

fueron integrando las poblaciones de afrodescendientes por una dinámica migratoria. Cada población afro, indígena y mestiza que habita el Parque, cada una con sus elementos culturales particulares en constante creación y reproducción, ha ido resignificando paulatinamente los espacios que definen y modelan su cotidianeidad



*Imagen 1. Pescador en el estuario de El Azufre, Oaxaca, desembocadura del río Verde al Océano Pacífico. Fotografía: HRP (2018).*

En primer lugar, es posible referir al río Verde y al Océano Pacífico como los ejes fundamentales y definitorios de la vida cotidiana de las poblaciones afrodescendientes del Parque. De estos dos elementos acuáticos se definen los espacios sociales a los cuales acceden y determinan el comportamiento diario de las personas que están en relación con ellos. Hay una relación íntima con el agua y sus ciclos vitales. El río y el mar son constitutivos y referentes primarios de sus dinámicas sociales, económicas y políticas. Las prácticas espaciales de la vida cotidiana de las poblaciones que habitan el Parque y la construcción de sus identidades, pueden ser entendidas como manifestaciones vivenciales en un *espacio acuático*, tal y como lo concibe Oslender:

*Con este término me refiero a las formas específicas en que elementos "acuáticos", como los altos niveles de pluviosidad, las redes laberínticas de ríos y manglares, los impactos de las mareas y las inundaciones frecuentes han venido a condicionar significativamente las formas cotidianas de la vida (2008: 119).*

El espacio es vivido y moldea los comportamientos de las poblaciones de origen africano que en el Parque se han ido adaptando a lo largo de los años a las condiciones materiales del entorno acuático, principal proveedor de la subsistencia familiar y medio básico para el intercambio económico con los agentes externos (funcionarios



municipales, acaparadores de productos pesqueros, forestales o agrícolas, etc.)

Entre las localidades que estudiamos aquí, las que se encuentran asentadas dentro del perímetro del PNLCh son Chacahua, El Azufre, El Corral, Zapotalito, La Grúa y Cerro Hermoso. La población afrodescendiente que vive en ellas tiene relaciones específicas con el entorno acuático y paisajístico al que me refiero. Las más próximas a la cabecera municipal, situadas en el exterior perimetral del Parque, como La Pastoría o Charco Redondo, han desarrollado sobre todo una vocación productiva agrícola. Tanto unas como otras, tienen actualmente un proceso de construcción identitaria afrodescendiente que se ha expuesto en otro lugar (Ruiz y Vázquez, 2018). Su proceso migratorio interno es complejo:

*Respecto a la población de ascendencia negra o afrodescendiente, entre los lugares de donde provienen se destaca el municipio de Pinotepa Nacional, de las comunidades de Collantes, Corralero y El Ciruelo, en este orden de importancia; y el municipio de Santa María Huazolotitlán de la comunidad de Chicometepec. De Collantes y Chicometepec llegaron los primeros afrodescendientes que se asentaron en el Parque, vía Charco Redondo (Alfaro y Escalona, 2002: 106).*

Las dinámicas territoriales que produce el espacio afrodescendiente es muy marcado: en el caso de la vivienda, por ejemplo, la mayoría está construida con materiales perecederos: *ramadas* para las techumbres y pilotes de madera para los marcos básicos de las viviendas (no está por demás señalar que la legislación federal establecida para el PNLCh mantiene prohibiciones al acceso a recursos naturales a las poblaciones, por lo que las éstas suelen proveerse de los materiales de manera clandestina). En algunas de estas localidades todavía es posible encontrar, de manera aislada, casas circulares llamadas *redondos*, cuyo origen constructivo evoca el aire africano que sus habitantes conservan en la memoria popular.

La vida y los espacios cotidianos son constantemente definidos por las vivencias directas del uso y la necesidad de vivir. Son prácticas espaciales que es posible observar y registrar en la manera en cómo se desarrollan el día a día de las familias dentro del Parque y su relación con el río y el mar, formulando con ello representaciones y contenidos relacionales *sui generis* con el entorno. Es común escuchar expresiones que demuestran esta relación y que para el observador externo pueden resultar extrañas e incomprensibles. En una noche de abril, me quedé a dormir junto con otros pescadores en la barra que divide al mar con el río. Se trata de una formación arenosa de no más



de doscientos metros que se prolonga en el estero y que se forma y cambia constantemente a lo largo del año con el movimiento constante de las mareas o el oleaje de mar adentro. Una pescadora de El Azufre me refirió:

*-El mar ya está comenzando a silbar, tengo que apurarme a sacar la menjúa...*

*-¿A qué se refiere a que el mar silba, Doña Viña?*

*-Hay tres mareas a lo largo del día. Más o menos cada siete horas cada una. El mar se pone alto, y luego baja. Él avisa cuando va a entrar al río. Hace un silbido, mira, pon atención, sus tumbos son diferentes, hay un sonido diferente, cuando se escucha uno ya sabe que debe ponerse listo y salir; es peligroso estar dentro del mar en ese rato...*

*-Oiga doña Viña, pero ¿que no las mareas dependen de la luna?*

*-No sólo de la luna. La marea de noche es sólo una de ellas. La tierra se está moviendo siempre, el agua no se detiene. No sólo la luna levanta el mar.*

El ciclo de las mareas y los cambios resultantes en los niveles del agua impactan y definen la apropiación y representación espacial. Conforme trascurren los días y los meses del año, la percepción e interpretación de las propiedades del agua -sus sonidos, sus ritmos, sus colores- definen incluso el tipo de producto acuático al que se es posible acceder en esos periodos concretos. *Pargos, robalos, menjúa* y camarón de agua dulce, *malacapas*, jaibas, *tichindas*, chiquiliques, zarambullos y un largo etcétera, son las fuentes primarias de la alimentación de los afrodescendientes de esta región. De ellas depende su supervivencia individual y colectiva; definen la organización familiar, los ritmos sociales y económicos de los pueblos. Hay un argot propio que envuelve y explica incluso los instrumentos de uso diario. Como ejemplo considérense los tipos de carnadas para pescar: chocantadas (carnada de pescado), monas (carnada de crin de caballo), o de anzuelos como la *rápala* (hecho de acero con forma de cuchara) o el *anzuelo de lisa viva* (carnada de pescados pequeños vivos).



*Imagen 2: Población afrodescendiente del PNLCh dedicada a la pesca. En el extremo izquierdo Deyma Bernal, coordinadora de pueblos afrodescendientes del municipio de Tututepec de Melchor ocampo, Oaxaca. Fotografía: HRP (2017).*

La apropiación espacial *real* se revela distante para un observador externo y de origen urbano, como quien esto escribe. Se constata un modo de vivir social en constante adaptación con el entorno. La vida cotidiana de los habitantes del Parque transcurre en ese convivir con fauna y flora de una diversidad extraordinaria:

*Hasta ahora han sido documentadas en el parque 246 especies de flores y 189 especies de animales. Se pueden encontrar aves como cigüeñas, garzas, patos salvajes, cercetas aliazules, pelícanos y espátulas. Tres especies de tortugas también visitan el parque para poner sus huevos. Las lagunas de Chacahua son un importante hábitat para especies en peligro de extinción como las tortugas marinas, cocodrilos y otras especies endémicas del lugar como las iguanas (Quintanar 2007: 68).*

Por otro lado, en periodos que tienen que ver con el respeto a los ciclos biológicos del río y el mar, los habitantes de las localidades observadas complementan su supervivencia con recursos agrícolas y forestales. Las personas afro tienen un conocimiento preciso de los tipos de árboles y sus usos. Por ejemplo, me refiere lo siguiente un habitante de Zapotalito:

*Está el Árbol [o palo] de Parota, sirve para ornato y cocinar. La parota es buena madera para construir pangas; suele ser cara. Árbol Liro, se usa como comida para animales. Árbol Macuil, buena madera para construir con olor fuerte. Árbol de Zopilote, buena madera para construir también, su semilla sirve para tratar el azúcar [diabetes]. Árbol Ceiba, buena madera para triplay. Árbol Higo, su raíz sirve para hacer las bateas. También hay árboles de Brasil, huamuches, huisaches, ceibas. Luego están los mangles,*



*que, aunque su uso es ilegal, viene gente de fuera o de aquí mismo para usarlo: hay mangle botoncillo (que se usa para hacer horcones); mangle saladillo, que se usa para usos de pesca, o mangle blanco, que es madera de muy buena calidad*

Por supuesto, como ya se ha señalado arriba, hay contrastes y fricciones muy fuertes entre la reglamentación oficial proteccionista del Parque y las autoridades encargadas de su cumplimiento –que son quienes configuran y cartografían los espacios de representación oficial del Parque-. En el día a día, es muy evidente la actividad de actores externos que tienen depositados intereses por sostener el control de los diferentes recursos naturales y la vida en sí de los habitantes locales. Esto es posible confirmarlo: cada actor y personaje que busca beneficios en la zona genera agendas de interés distintas que, de manera velada o abierta, definen los derroteros y comportamientos de las personas que habitan el Parque, a veces negociando, a veces rechazando políticas definidas desde fuera de éste.

Ha dicho Césaire que "si se piensa -como es sensato hacerlo- que la civilización es ante todo un fenómeno social y el resultado de hechos sociales y fuerzas sociales, entonces sí, la idea de influencia de lo político sobre lo cultural se impone como una evidencia" (2006: 49). Se comprenderá entonces que las representaciones del espacio afrodescendiente en el PNLCh, esto es los lugares con fuertes cargas emotivas para sus habitantes, no se escapan de la genealogía histórico-contextual que les constituyen. Religiosidad, costumbres mixtecas, chatinas y mestizas, en una suerte de tejido social construido por relaciones de colonialidad a lo largo del tiempo, y que nunca ha sido homogéneo ni estático. Todas estas interacciones culturales, sociales y políticas han confluído para la formación de lo que podríamos denominar, una región *socio-cultural* con sus propias especificidades interculturales, como ha sugerido Giménez (1999). Cultura, espacio y territorio son

categorías analíticas que estudiadas por separado nos darían sólo una visión parcial de la realidad geosocial del PNLCh. La producción espacial afrodescendiente en esta región del mundo, como producto social dinámico e histórico -con sus múltiples interacciones complejas con el mundo natural- especialmente con el espacio acuático, es una perspectiva fundamental que debe ser considerada; recusar a la misma sería una necesidad si se pretende comprender la dinámica propia de la región para una proyección de los retos que presenta en la actualidad y y los desafíos del futuro.



Las comunidades de afrodescendientes que actualmente viven en el PNLCh entretejen su propia visión de la vida en un rincón de México que estuvo olvidado durante mucho tiempo. Su relación con el mar, el río y los manglares define una forma de imaginar el territorio como parte propia y constitutiva de su sentido de pertenencia al lugar donde y por el que viven.

### **Conclusión**

Producir el espacio es producir identidad. Los pueblos negros o afrodescendientes que viven dentro del PNLCh en Oaxaca se apropian de maneras específicas de los elementos naturales del espacio circundante; constantemente los resignifican y explican de manera propia. Es decir, conciben, viven y representan sus propias dinámicas socioespaciales, en actos aparentemente desconexos, pero que son expresiones verdaderamente descolonizantes dados *a ras del suelo*.

Las representaciones del espacio del Parque que se han proyectado hasta ahora están motivadas por intereses materiales que existen para la explotación y usufructo de los diversos recursos naturales del mismo, ya sea por agentes del poder -funcionarios estatales y municipales, u organizaciones productivas o comerciantes dedicadas a la ganadería, agricultura y pesca intensiva, así como a la explotación de recursos forestales-. En términos de comprensión integral de este polígono geocultural, resulta insuficiente sentar las bases para un análisis amplio de su diversidad sólo a partir de los actores externos y sus intereses. Es necesario considerar seriamente las percepciones que las personas -como individuos y colectividades- tienen con respecto del espacio en el que viven, sus sensaciones y emociones, y los significados que les confieren en sus vidas cotidianas.

La configuración y comprensión de esos imaginarios locales, en sus prácticas y representaciones espaciales, permite evocar problemáticas y oportunidades presentes en los espacios vividos; invitan a la reflexión sobre los mismos, perfilando herramientas que pueden tener utilidad para encontrar formas de resolver problemas y aprovechar oportunidades que sirvan, fundamentalmente, a las personas que los habitan. Se trata de proponer perspectivas a partir de lo que se ha referido aquí como la visión dialéctica del espacio (o dialéctica de la triplicidad). Un trinomio de análisis social necesario que considere las dimensiones física, mental y social de los procesos de producción del espacio.



Los hoy llamados pueblos negros o afrodescendientes en México, se encuentran procesando, de diversas maneras, la posibilidad de (re)construir identidades y culturas que la larga historia colonial colocó a la zaga de cualquier posibilidad de reconocimiento en el horizonte de la modernidad eurocéntrica. Se trata de una negociación identitaria más o menos flexible en función de las relaciones de poder que presiden las interacciones entre los actores internos y externos del espacio geográfico al que nos referimos en este caso.

Particularmente en este estudio, con el seguimiento y georeferenciación de espacios de representación y prácticas espaciales de los pueblos afrodescendientes del PNLCh, encontramos un patrón de comportamientos cotidianos que giran, sin lugar a dudas, en torno a espacios acuáticos de manera vital. En efecto, el mar y el río definen la identidad compartida de las poblaciones afro de esta región. Se trata de procesos de identificación muy concretos y su expresión material es verificable en el lenguaje cotidiano, las rutinas, las herramientas empleadas en la apropiación del entorno para la supervivencia.

Ante las consecuencias brutales de la colonialidad (el racismo y la segregación sistemática), los pueblos negros que habitan el PNLCh se han apropiado paulatinamente del entorno en el que viven; poseen un sentido de comunión con la naturaleza que a miradas externas puede parecer ésta una relación ríspida que frisa entre la pobreza y la zozobra del entorno. Sin embargo, una vez comprendida y sensibilizada la mirada sobre la profundidad de esta relación, es posible percibir su intensidad expresiva en las actividades cotidianas de las comunidades negras, de sus festividades y códigos sociales, políticos y económicos colectivizados para su permanencia como cultura diferenciada. Hoy el capital redescubre su potencial y riquezas y está ejerciendo presión por desplazar este sentido identitario acumulado durante años entre espacio social y herencia cultural que los habitantes tienen de su entorno. Garantizar y legitimar la pertenencia de comunidades afrodescendientes en los territorios donde se asientan es un proyecto vital que las actividades solidarias tendrían que apoyar de manera particular en esta región.

## Notas

<sup>1</sup>En México hay una discusión intensa, inacabada aun, en la academia y en las organizaciones involucradas en el tema, sobre la denominación que mejor abarque a las personas y culturas cuyo origen se identifica con el proceso histórico de extracción humana del continente africano a lo largo de siglos de colonialismo y esclavitud. Por





ejemplo, el 17 y 18 de abril de 2017 se llevó a cabo el Coloquio Nacional ¿Cómo queremos llamarnos? Horizonte Censo 2020, convocado por el PUIC-UNAM. Ahí se recogieron algunas autodenominaciones propuestas por las organizaciones de personas afrodescendientes asistentes, provenientes de distintas regiones del país, que luego fueron enviadas al INEGI para ser consideradas en los instrumentos censales. Ellas son: negro/a, moreno/a, negros mascogos, afroestizos, chocho, costeño, negro-indio, indio- negro, boxio, rastafari, afroindígena y jarocho. La categoría afroamericano no está incluida en ese catálogo.

<sup>2</sup>Actualmente en Oaxaca existen tres parques nacionales: en diciembre del mismo año de la creación del parque de Chacahua (1937), se decretó el parque Nacional Benito Juárez en el municipio de Oaxaca de Juárez, Capital del estado, y en junio de 1998 el Parque Nacional Huatulco, mismo que, al igual que en Chacahua, se localiza en la región de la Costa. Así mismo, existen en el estado otras áreas naturales protegidas como la Reserva de la Biósfera Tehuacán-Cuicatlán y el monumento natural Yagul (Alfaro y Sánchez, 2002: 1)

<sup>3</sup>Actualmente el viaje directo de la capital del estado (ciudad de Oaxaca) a la región costera donde se localiza el PNLCh se realiza por carretera en un recorrido de seis a siete horas de duración.

<sup>4</sup>En Ruiz y Vázquez (2018) se describe el proceso de formación del Consejo Afroamericano, importante organización afrodescendiente de la región hasta la fecha, surgida en 2014.

### Referencia bibliograficas

Zenón, Abuelo (2017) "Sobre la historia nuestra" en *Pensar sembrando / sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, Juan García Salazar y Catherine Walsh, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Alfaro Mara y Gustavo Sánchez (eds.) (2002) *Chacahua: reflejos de un parque*, México: Plaza y Valdés.

Alfaro, Mara e Inti Escalona (2002) "El proceso de colonización: poblamiento y formación de localidades" en *Chacahua: reflejos de un parque*, México: Plaza y Valdés, pp. 87-112.

Aguirre Beltrán, G. (1972) *La población negra de México: estudio ethnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica [1ª Ed. 1946].

Baringo, David (2014) "La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración", *Quid 16*, Número 3, pp.119-135.



Buenrostro-Silva, Alejandra, Miguel Antonio Gutierrez y Jesús García Grajales (2013) "Diversidad de murciélagos en la cuenca baja del Río Verde, Oaxaca", en *Theria*, Vol. 4, núm 2, pp. 361-376.

Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.

Diario Oficial de la Federación (2004). *Áreas Naturales Protegidas Lagunas de Chacahua*, México: Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados, Gobierno Federal.

Giménez, Gilberto (2005), "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural". *Trayectorias*, vol. VII, Número 17, pp. 8-24.

Giménez, G. (1999): "Territorio, Cultura e Identidades: la región socio-cultural", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, Vol V, Núm. 9, Colima, junio, pp. 25-57.

Hoffman, Odile (2006) "Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado". *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1 (enero-marzo, 2006): pp. 103- 135.

Lefebvre, Henri (2013) *La producción del espacio*, Madrid: Ed. Capitán Swing.

Martínez Montiel, Luz María (2012) *Afroamérica, tomos I y II*, México: Programa México Nación Multicultural, UNAM.

Oslender, Ulrich (2008) "Las políticas de etnicidad en América Latina: comunidades indígenas y afrodescendientes como nuevos sujetos políticos y el desafío descolonial", en

H. Cairo y W. Mignolo (eds.) *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des- colonial*. Madrid: Trama Editorial, pp. 103-126.

Perez-Delgado, Pilar (2001) "Estado de conservación de la vegetación del Parque Nacional Lagunas de Chacahua: propuesta para su rehabilitación", en M. Alfaro y G. Sánchez (eds.) *Chacahua: reflejos de un parque*. CONANP / PNUD / SEMARNAT / Plaza y Valdés, pp. 21-38.

Quintanar, Beatriz (2007), "Laguna de Chacahua", en *Guía México Desconocido: Oaxaca*, núm. 137: pp. 63-71.

Raffestin, Claude (2013) *Por una geografía del poder*, Zamora (Michoacán): Colegio de Michoacan.

Reyes Larrea, Israel, N. Rodríguez y J.F. Ziga (Comp.) (2009) *De Afromexicanos a Pueblo Negro*, México: CONACULTA.



Reyes Larrea, Israel, (2008) *Costumbres y tradiciones de los pueblos negros de la Costa Chica de Oaxaca*, México: Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca / CONACULTA.

Ruiz, Heriberto y Jazmín Vázquez (2018), "El Consejo Afromexicano: encrucijada de identidades y oportunidades políticas", en *Políticas y estrategias de resistencia*, México: Ítaca, pp. 113- 126.

Ruiz Ponce, Heriberto (2017) "Afrodescendientes, colonialidad y sociedad civil en Oaxaca", en *La sociedad civil rural en México*, México: Universidad Autónoma de México.

Santos, Milton (2009) "Espacio y Método. Algunas reflexiones sobre el concepto de espacio", *Gestión y Ambiente*, vol. 12, núm. 1, pp. 147-148.

Smith, Neil (2006) *La producción de la naturaleza: la producción del espacio*, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Tibón, Gutierre (2014) *Pinotepa Nacional, mixtecos negros y triques*, México: Universidad Autónoma Metropolitana. Primera edición UNAM, 1961.

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde (2012) *Afrodescendientes en México: una historia de silencio y discriminación*, México: CONAPRED-CONACULTA.



## Repolitizar la mirada. La desobediencia estética en la *guerra de guerrillas densentidos*

Isabel Galindo

### Resumen

En esta ponencia se sostiene que la disputa simbólica que surgió en nuestro continente tras la ocupación colonial puede analizarse como una *guerra de guerrillas de sentidos*, en la que existe una serie de narrativas multisituadas que se enfrentan al régimen discursivo dominante. La representación desde ese régimen se fija como una verdad inamovible, donde el sujeto que ha sido colonizado se construye desde el estereotipo racializador con la intención de minar su posibilidad de insurrección. El objetivo de este texto es mostrar como las narrativas que llamamos desobedientes repolitizan la mirada al enfrentar este régimen discursivo dominante, y lo hacemos a partir de una aproximación al análisis semiótico-discursivo de las producciones narrativas de: las *Empolleradas* y el *Proyecto Quipu* de Perú, Benvenuto Chavajay de Guatemala, Eriberto Gualinga de Sarayaku, Ecuador, Francisco Huichaqueo de Chile y Bruno Varela de México.

### Palabras claves

disputa simbólica, guerra de guerrillas de sentidos, narrativas y análisis semiótico-discursivo.

### Introducción

Las implicaciones de las tesis sobre la invención del concepto de arte (Taylor 1980 y Shiner 2014) nos invitan urgentemente a cuestionar la categoría hegemónica de *arte*, desde la que se afianzó la exclusión de prácticas de clases sociales o grupos étnicos no hegemónicos y con ello una noción de *artesanía*, pero sobre todo desde donde se impone una narrativa que excluye y silencia las experiencias de quienes han sido racializados y subalternizados.

La inexistencia del concepto de *arte* en culturas y lenguas no hegemónicas es un indicativo de que este concepto germinó en *sociedades del discurso* (Foucault 2004) que encontraron en su invención una forma de establecer regímenes narrativos de dominación. Las investigaciones de Taylor y Shiner ya nos anticipan que no existe el concepto unificado de *arte*, no existe una noción universal. Es así como la construcción



de sentido en lenguas no hegemónicas en relación a prácticas de creación nos permite re-actualizar el uso del concepto de arte, ya no desde la hegemonía, sino desde la *desobediencia estética* y la mirada descolonial, para enfrentarnos a la imagen como un archivo y lograr hacer un ejercicio de *arqueología decolonial* (Barriendos 2010) sobre las diferentes capas de sentido que condensa una imagen o una narrativa.

En *“For indigenous eres only”* Michael Yellow Bird (2005) nos motiva a no olvidar como nombraron el mundo nuestros ancestros. Para Yellow Bird recuperar el sentido es un paso indispensable para iniciar un proceso de descolonización. La práctica de nombrar desde nuestra *cosmo-existencia* (Guerrero 2010), desde el lugar que ocupamos en el mundo, tiene potentes implicaciones en la disputa de sentidos, pues posibilita prácticas creativas reflexivas con las cuales repolitizar la mirada.

En náhuatl de Chilac, Puebla, el Nahuatlato y poeta Armando Martínez, en una conversación con Cuezpallin Rodríguez, ofrece una definición potente del concepto “artista”, él refiere que *Tlamachijchiuani* es aquella persona que crea saber con las manos.

En este mismo terreno, la construcción de sentido en relación al concepto artista en nahuatl, nos acerca a la reflexión de Benvenuto Chavajay, quien explica que en maya *tz’utujil* no existe la palabra *arte*, y agrega: *“para mí, el arte es una forma de sanar, sanar una herida, digamos desde la teoría, una herida colonial, o el lado oscuro del occidente. En tz’utujil, un pintor, un médico, un enfermero o un curandero, se dice lo mismo, que es kunaaneel”* [curandero/sanador] (Chavajay 2015). Es así como Chavajay nos ofrece desde su idioma una ruta navegable sobre una de las funciones de la producción creativa: curar.

La herida que el *kunaaneel* cura es colonial, es una *herida de ocupación*, del *destierro* en el que se fundó un orden político, económico, militar, estético y cultural, y en el que existe un *código metafórico de la violencia* (Rivera 2012) que atraviesa los cuerpos de los colonizados y que tiene *estrategias de representación contra-insurgente* para infundir terror y reactualizar el hecho colonial: el derecho de conquista del invasor.

Las *tácticas de representación insurgente* se movilizan entonces, a partir de rupturas insumisas. Y, por su parte, el concepto *estético* ya no puede entenderse en esta disputa simbólica sin reflexionar en torno a su dimensión política. La emoción, lo sublime: *aisthetikós* de *aistheanesthai* “sentir” (Morin 2003: 149), desde la



desobediencia, es también el duelo colectivo que detona una intervención del espacio público. *La liberación de la aisthesis, la liberación del sentir* (Gómez y Mignolo 2012), se disputa en una *guerra de guerrillas de sentidos*, en la que descolonizar la estética pasa por la mirada, por su repolitización.

Las narrativas sobre las que me interesa reflexionar logran una ruptura con el arte y la estética hegemónica, en ellas se desobedece con el cuerpo racionalizado y con la piel herida. Las luchas que acuerpan y que me compartieron Nancy Viza y Marcelo Zeballos, ambos del colectivo C.H.O.L.O, me llevaron a reflexionar en torno a las narrativas que desobedecen el régimen discursivo dominante. Finalmente, Vich (2015) y Haidar (2006), han sido lecturas centrales para analizar cómo las narrativas desobedientes están creándose como *tácticas de representación* en lo que he denominado una *guerra de guerrillas de sentidos*.

### Fundamentación del problema

Foucault (2004) nos acerca a la discusión sobre la “*voluntad de verdad*” que existe detrás de toda formación discursiva, y también al entendimiento del régimen visual y el régimen discursivo como ejercicio de poder. La forma en que operan estos regímenes es explorada por Joaquín Barrientos (2010), quien mediante la caracterización de la *colonialidad del ver* logra poner en evidencia mecanismos y tecnologías visuales mediante las que se inferioriza y racializa al colonizado. La imagen caníbal, por ejemplo, como una producción visual que es resultado de una invención de occidente: el nuevo mundo.

Las reflexiones de Joaquín Barrientos son muy útiles para situarnos en esta discusión, con el uso de términos como *imagen indigesta*, *proteína visual*, *deglución e imagen caníbal* crea un terreno fértil que nutre las consideraciones y críticas en torno a la imagen que se consume a sí misma y a la instauración de la imagen del caníbal, por ejemplo, como una representación utilitaria, o el *ver* como un arma de la colonización.

Así, Barrientos nos aproxima a dos potentes categorías que se describen visualmente: el *hambre por los metales* y el *hambre por la alteridad* (Barrientos 2010).

En estos términos, el *destierro* (Arboleda 2007) al que se forzó a los pueblos colonizados se llevó a cabo con ambas *hambres*, las cuales fueron mutando de acuerdo a las necesidades de la empresa colonial. Fue así como para desterrar y alimentar el *hambre por los metales* se debió construir una representación del colonizado que hiciera urgente



esa intervención, entonces el *hambre por la alteridad* se satisface representando al colonizado como el caníbal, el criminal, el terrorista y en el caso de las mujeres, como las brujas.

La *caza de brujas* es una *estrategia de cercamiento* del territorio y de la insurrección (Federici 2015). Esta estrategia de contra-insurgencia femenina, en la región andina se agudizó entre 1619 y 1660, en el marco de las *reducciones*, una forma de destierro en que se arrinconaba a los pueblos en aldeas designadas. Un paso previo al destierro, era demonizar los sitios sagrados, como las *huacas*: los ancestros materializados en montañas, cuerpos de agua, piedras o animales. Las mujeres que tenían un puente simbólico con las *huacas* fueron acusadas de brujería— en los términos y formas de la Europa inquisidora— por lo que eran perseguidas, torturadas y humilladas públicamente, buscando asegurar su exterminio simbólico y político. La caza de brujas también cercaba las posibilidades de insurrección, pues mientras los hombres se convertían en *yaconas* [cuasi-siervos] muchas mujeres huían para no ser aculturadas, desobedecían a los símbolos de su opresión y se convertían en “*instigadoras de la revuelta anti-colonial*” (Federici 2015: 306). El fin último de la *caza de brujas* es desmembrar las luchas para legitimar el destierro y la economía de rapiña en la que se basa la empresa colonial que ocupa el territorio. La re-actualización del hecho colonial mediante la criminalización de las *instigadoras de la revuelta anti-colonial* persiste, miles se levantan una y otra vez.

La reactualización del hecho colonial, que explica Rivera Cusicanqui (2012), es central. El derecho de conquista del invasor se renueva una y otra vez en el curso del tiempo: persecución política, desapariciones, tortura, asesinatos, masacres, etnocidios, todas las acciones de contra-insurgencia implementadas en los países ocupados con el objetivo de disciplinar a los colonizados, de infundirles terror para evitar su insurrección.

El derecho de conquista del invasor se legitima infringiendo dolor al cuerpo racializado, desmembrándolo para fragmentar el tejido social. La tortura a la que se somete al insurgente se reactualiza, las dictaduras militares son una evidencia, como lo muestra el documental “*Nostalgia de la luz*” (2010) de Patricio Guzmán. Los restos de los desaparecidos del régimen de Pinochet están abrazados por la arena del desierto de Atacama, y sus abuelas, madres y hermanas lo siguen caminando, buscando los restos de sus insumisos, encontrando fragmentos de huesos de unos y otros, esperando un día reunir sus pedazos.



Por otro lado, las narrativas desobedientes repolitizan la mirada, produciendo los siguientes movimientos: de una mirada habitual —construida a partir de las narrativas hegemónicas que silencian experiencias y se fijan a partir de estereotipos racializadores— a una mirada crítica del orden político, económico, militar, estético y cultural; de la política en sentido restringido a la política en sentido amplio, es decir, del adoctrinamiento a la emancipación.

Estas narrativas enfrentan lo que considero y he llamado ya una *guerra de guerrillas de sentidos*. El término *guerra de guerrillas* lo retomo de Ernesto Che Guevara (1960), porque creo que traerlo al campo del sentido nos permite evidenciar la asimetría en que se da la disputa simbólica y su carácter multisituado. Dicha asimetría limita el alcance de la representación desobediente, desde la que se insurge y se resiste mediante tácticas para detonar la memoria subversiva. En cambio, desde el régimen de verdad se movilizan estrategias que logran incluso comercializar la subversión y que perpetran la vergüenza y el miedo en el colonizado.

### Metodología

En este proceso la representación ha jugado un papel determinante, esta hambre por la alteridad ha producido estereotipos racializadores, que podemos ver en diversas imágenes-archivo: la pintura de castas, las fotografías con fines antropométricos, las curadurías de museos, los documentales etnográficos, el cine de ficción, la publicidad, y en una gran variedad de producción para prensa, radio, televisión e internet. Incluso, en cada una de las producciones que han representando a la alteridad podemos analizar el funcionamiento del estereotipo racializador y cómo éste forma parte de las acciones de contra-insurgencia, es decir, cómo se moviliza como *estrategia de representación contra-insurgente*, ya sea porque haya sido producida con ese objetivo o porque haya sido puesta en circulación para tal fin.

Por otro lado, las *narrativas desobedientes* se construyen desde la *cosmo-existencia*, es decir, desde el lugar que ocupamos en el mundo: en la comunidad, en el barrio, en el aula, en la protesta, en el congreso, en la corte, en el museo y en todo aquel territorio en que se sitúe y se encarne la *visibilización negativa* (Albán 2008), o dónde se silencien las experiencias de quienes no son parte de las sociedades del discurso. Es decir, estas narrativas se han situado en múltiples espacios. Para describir la potencia de estas tácticas multisituadas mencionaremos narrativas de Perú, Guatemala, Ecuador, Chile y México.





En dichas representaciones pretendemos realizar un análisis semiótico- discursivo que nos permita reflexionar en torno a las narrativas que desobedecen al estereotipo racializador. El estereotipo como estrategia discursiva mayor, en términos de Homi Bhabha (2002), que se ha puesto en marcha mediante la repetición exagerada de rasgos o cualidades que supuestamente se han identificado como constitutivas de la identidad del sujeto, en el caso que nos ocupa: del sujeto racializado.

Uno de los objetivos de las *estrategias de representación contra-insurgente* es fijar estos estereotipos raciales para inferiorizar a quienes no tienen el color del colonizador, a quienes han sido desterrados y están resistiendo al orden político, económico, militar, cultural y estético que ha impuesto el colonizador.

En las *estrategias de representación contra-insurgente* persiste un *código metafórico de la violencia* reactualizándose para desterrar, y en contraposición hay un *código metafórico de la re-existencia* que insurge para sembrar, nuestra búsqueda se centra en identificar estos códigos. Las mujeres que mueren en la lucha por la defensa del territorio se siembran en el territorio, como sucedió con Berta Cáceres en Honduras. Las mujeres siembran también la palabra, como lo hizo Tránsito Amaguaña en Ecuador. Así, las luchas se acuerpan, toman como territorio de lucha el cuerpo, se fortalecen con la potente presencia corporal en acciones donde se movilizan las narrativas contra el destierro.

### Perú

El cuerpo racializado que ha sido atravesado por la violencia es pues un territorio de *narrativas desobedientes*, un re-generador del *código metafórico de la re-existencia*. La acción “*Somos 2074 y muchas más*” de *Empolleradas* en Perú, es una digna muestra de la potencia de acuerpar las luchas. Mediante diversas acciones para re-actualizar la memoria, este colectivo de mujeres moviliza su denuncia en las calles y plazas públicas, con la rabia que provoca la esterilización forzada a la que fueron sometidas miles de mujeres durante el régimen de Fujimori en la década de los noventa, mujeres de Piura, Ayacucho, Cusco y Ucayali.

La esterilización forzada, un crimen de lesa humanidad, una política genocida contra las mujeres andinas que hace insurgir la narrativa desobediente: *Empolleradas*, subvirtiendo la mirada habitual de la pollera, re-politizando su uso. Ellas, vistiendo polleras caminan con fuerza para visibilizar las experiencias silenciadas de mujeres

quechua y aymaras, mujeres que se reconocen como campesinas, mujeres atravesadas por la violencia en Perú.

Por su parte, el *Proyecto Quipu* (2015), un documental interactivo que desobedece al régimen discursivo, permite que resuene la voz de las mujeres, lo que ha posibilitado que cientos de mujeres den testimonio de la esterilización forzada a la que fueron sometidas. El *quipu*, un sistema de registro Inca, se re-actualiza en su función de representación de la memoria, los cordones de hilo de alpaca se digitalizan, cada cuerda es un testimonio en audio, registrado desde una llamada telefónica, una voz quechua, aymara, que busca conectarse con otras voces, que anudándose hacen parte de la arquitectura del *quipu*, voces unidas en una plataforma web para exigir justicia y reparación.



Fotografía 1. Pool Vásquez Registro: “Somos 2074 y Muchas Más” Diciembre del 2017, Lima, Perú

## Guatemala

En 2012 Benvenuto Chavajay se tatúa en la espalda la cédula de identidad de Doroteo Guamuch Flores, un año después de la muerte de este atleta que en 1952 ganó la Maratón de Boston, ciudad donde la prensa norteamericana le impuso el nombre de Mateo Flores, ante la incapacidad de pronunciar [su nombre] Doroteo [su apellido] Guamuch.

La espalda de Chavajay no es el estadio olímpico, pero tiene el nombre de Doroteo Guamuch Flores, el estadio olímpico durante sesenta y un años tuvo el nombre de Mateo Flores, ante la incapacidad del estado de Guatemala de contradecir la narrativa oficial de la victoria del maratón de Boston de 1952.

La espalda de Chavajay quedó expuesta el 9 de agosto del 2016 en el Congreso de la República de Guatemala, como una intervención contra el olvido del origen *Kaqchikel*

del atleta, contenido en su apellido paterno. Ese mismo día, Chavajay entregó la propuesta para el cambio de nombre del estadio, como *“Un gesto para desempolvar la historia y activar la memoria”* (Chavajay 2018).

El 26 de agosto del 2016, se decreta el cambio del nombre del estadio *“y ahora, en todos los medios, todos los domingos cuando juegan ya no es Mateo Flores, por que Mateo Flores no existe, es Doroteo Guamuch”* (Chavajay 2018). Una intervención significativa en la vida de Chavajay, en su camino como *kunaaneel* [curandero].



Fotografía 2. Benvenuto Chavajay, Intervención en el Congreso de la República de Guatemala, agosto del 2016



Fotografías 3. Museo de Artes Visuales [MAVI] Wenu Pelon, Chile, 2018

## Chile

*“Curando nos curamos”* es el título de la conversación entre el cineasta Mapuche, Francisco Huichaqueo, Amalia Córdova y David Hernández Palmar (2018), quienes a través del trabajo de la curaduría han encontrado la forma de visualizar otras narrativas. En el caso de Huichaqueo, como cineasta, reflexiona sobre la necesidad de fundar una imagen desde el texto interior (Huichaqueo 2015), a través de revelaciones. El llamado del sueño, es el fundamento del proceso creativo con el cual curó la exposición *“Wenu*



*Pelon. Portal de luz*”, una propuesta de *narrativa* que desobedece a los modos de representar las prácticas culturales en los museos. *Wenu Pelon* nace en un sentimiento de dolor, por el saqueo, la “pacificación de la Araucanía” y la pobreza que ha obligado a la comunidad Mapuche a desprenderse de objetos significativos.

En el proceso de revelación *Wenu Pelon* moviliza los sentidos, representa lo sagrado como algo vivo. La indumentaria mapuche, las máscaras talladas en madera, el barro en forma de jarros, la plata moldeada, los tambores, los cuernos y una diversidad de materialidades son suspendidas, dialogan en un espacio de encuentro, una *unitas multiplex* (Morín 2003) en la que múltiples *textos* (Lotman 1996) logran condensar el sentido de la unidad en la diversidad: *la imagen como altar* (Huichaqueo 2015 y Córdova 2018).



Fotografía 4. Museo de Artes Visuales [MAVI] *Wenu Pelon*, Chile, 2018.

## Ecuador

En 2015 el pueblo Kichwa de Sarayaku talló la “canoa de la vida” a partir de un árbol de cedro. La canoa navegó por el Río Bobonaza en la selva ecuatoriana antes de ser enviada a Francia, donde tendría lugar la XXI Conferencia internacional sobre cambio climático.

Una delegación de Sarayaku navegó el Río Sena con la “canoa de la vida” como un símbolo de la resistencia de los pueblos. La memoria de la ocupación colonial fue subvertida en ese acto simbólico que fue ideado por Jose Gualinga en 1992, quien buscaba que, en oposición a la conmemoración del descubrimiento de América, esta acción representará “*la llegada y el descubrimiento de Europa por los pueblos originarios de América*” (Gualinga 2019).

Al repetir el acto inaugural del “descubrimiento” el pueblo de Sarayaku rompe con el *ritual del olvido* (Mbembe 2002), visibiliza la lucha de los pueblos contra la empresa



colonial, contra los proyectos extractivistas y su hambre por recursos naturales, y también se revela contra el régimen de verdad: deja de ser el pueblo descubierto para convertirse en el pueblo que descubre.

Eriberto Gualinga, documentalista Kichwa de Sarayaku, registró este acto simbólico y dirigió el documental “Kawsak sacha. La canoa de la vida” (2019) para amplificar la propuesta de la “selva viva”, que se funda en el reconocimiento de la naturaleza como un ser vivo que debe ser protegido de los proyectos extractivistas, una defensa que como pueblo han llevado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos y a múltiples festivales de cine, usando el documental como táctica de autorepresentación para fijar su propia narrativa.



Fotografía 5. Eriberto Gualinga Registro de la COP21 Río Sena, 2015

## México

Las 54 mil fojas que integran los tomos de la investigación de la desaparición forzada de los 43 normalistas de Ayotzinapa fueron liberadas al acceso público en 2015 por la PGR. “*Materia Oscura*” de Bruno Varela (2016) es un corto documental en blanco y negro, realizado a partir de un *trabajo de excavación* en estas fojas, archivos en PDF de los 85 tomos y 13 anexos que conformaron el [oficialmente designado como] “Caso Iguala”.

La acción de violentar las imágenes —rasparlas, rayarlas, quemarlas, perforarlas, intervenirlas con pigmentos, lacas, y ácidos— es una práctica del cine hecho a mano, y conforma *narrativas desobedientes* que obstruyen la legibilidad para subvertir sentido. Para “*Materia Oscura*”, la *imagen-archivo* ya estaba violentada, en estas 54 mil fojas había archivos tachados, fotocopiados y escaneados una y otra vez, perdiendo su legibilidad. Imágenes en ruinas en las que Varela realizó un ejercicio arqueológico para



revelar una *verdad forense* (Errazu 2018), para exponer la imagen desmembrada por la narrativa oficial, como estrategia que uso el régimen para negar justicia.

En términos de Mbembe, estos archivos fueron dañados para convertirlos en escombros, intentando reducirlos al silencio para así domesticar la violencia, pues se niega el archivo para negar la deuda. Sin embargo, Varela expone el doble registro de estos escombros, el contenido adicional se revela al indagar en el entramado de escombros y silencios.



Imagen 1. Fotogramas de “Materia Oscura”, Bruno Varela, México 2016.

### Reflexiones finales

El derecho de conquista del invasor parece insuperable, se re-actualiza una y otra vez mediante actos extremadamente violentos que infringen dolor al cuerpo del sujeto



racializado o subalternizado, el terror que provocan estos actos se diluye en la memoria, se archiva, se convierte en escombros. Los crímenes de lesa humanidad no se llevan a juicio, los nombres de los rebeldes se disipan junto a los nombres de los héroes al punto que conmemoramos lo que nunca fue, a quien nunca existió. La historia, nuestra historia, se clasifica desde los marcadores históricos del colonizador, desde su ordenamiento del mundo material y así nuestros símbolos pierden su fuerza creadora, la justicia se niega, se niega la verdad, se niega la memoria.

La pregunta incómoda de una periodista a un dictador, alzar la voz en la corte, sentarse en el asiento del frente aunque esté prohibido: son narrativas desobedientes; tatuarse una cédula de identidad, autonombrarse chola y usar pollera para gritar en la calle *una herida que sangra*, reordenar el universo simbólico con los restos de la guerra de los símbolos, romper el ritual del olvido, revelar que la verdad forense no es el desmembramiento del cuerpo del desaparecido sino el del archivo, todo esto pertenece a estas narrativas desobedientes que hemos expuesto con la intención de aproximarnos a una propuesta de repolitizar la mirada. Dado que estas prácticas le hacen frente al régimen discursivo dominante, precisamente repolitizando la mirada para plantear una nueva narrativa en la que las heridas sean sanadas por el curandero que crea conocimiento con las manos.

El análisis que hemos presentado se aproxima a ciertas producciones culturales desde esta doble metáfora del curar y la curaduría, en la que como hemos visto, en alguna medida, para curar la herida de la ocupación colonial debemos subvertir el sentido, mirar y narrar desde nuestra cosmo-existencia, para así, desobedecer al régimen discursivo dominante que ha silenciado las experiencias de quienes han sido racializados. Las *Empolleradas*, el *Proyecto Quipu*, Benvenuto Chavajay, Eriberto Gualinga, el Pueblo Originario de Sarayaku, Francisco Huichaqueo y Bruno Varela, nos muestran que las narrativas pueden ser un arma de ofensiva para desmontar la imagen racializadora que se ha fijado desde el régimen de verdad.

## Referencias

Albán, A. (2008). "¿Interculturalidad sin decolonialidad? colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia". En Wilmer Amaya y Grueso Arturo (compiladores) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.



- Arboleda, S. (2007). "Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: La encrucijada de los afrocolombianos". En *Afro-Reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para Negros, Afrocolombianos y Raizales*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Barriandos, J. (2010). "La colonialidad del ver. Visualidad, capitalismo y racismo epistemológico". En *Desenganche. Visualidades y sonoridad otras*. Quito, Ecuador: La Tronkal.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Chavajay, B. (2015). Muxu'x, de Ciudad Imaginación. Sitio Web: <https://www.youtube.com/watch?v=TqXH6mmpyd0>
- Chavajay, B. (2018). Why the Indigenous Today? de The Museum of Modern Art. Sitio Web: <https://youtu.be/IJb85Hnstzc>
- Errazu, M. (2018). La imagen dañada. Diciembre 9, 2018, de campaña de relámpagos. Sitio web: <http://campoderelampagos.org/critica-y-reviews/4/12/2018>
- Federici, S. (2015). Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Argentina: Tinta Limón.
- Foucault, M. (2004). *El orden del discurso*. España: Tusquets Editores.
- Gomez, P. & Mignolo, W. (2012). *Estética decoloniales*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB.
- Gualinga, E. (Director). (2019) *Kawsak sachá. La canoa de la vida* [Documental]. Ecuador: Selva Producciones.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Guevara, E. (1960). *Guerra de guerrillas*. Cuba: Oceansur.
- Haidar, J. (2006). Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos, México: UNAM
- Huichaqueo, F. (2015). KulMaPu. Cap. IV, de VTR Chile. Sitio web: <https://youtu.be/jcl54mXnQks>
- Huichaqueo, F., Córdova, A. & Hernández, D. (2018). Curando nos curamos. Conversación entre tres curadores de imágenes en movimiento del Abya Yala. Diciembre 17, 2018, de Icónica. Pensamiento fílmico. Sitio web: <http://revistaiconica.com/curando-nos-curamos-cine-indigena-latinoamericano/>
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mbembe, A., (2002). "The Power of the Archive and Its Limits". En *Refiguring the Archive*,





editado por Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Tylor, Michele Pickover, Graeme Reid y Razia Saleh, 19-26. Ciudad del Cabo: Springer.

Morin, E. (2003) *El método V. La humanidad de la humanidad*. La identidad humana. Madrid: Cátedra.

Rivera, S. (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Bolivia: La mirada salvaje.

Sachse, R. (Productor), & Guzmán, P. (Director). (2010) *Nostalgia de la luz* [Documental]. Chile: Blinker Filmproduktion / WDR / Cronomedia / Atacama Productions.

Shiner, L. (2014) *La invención del arte. Una historia cultural*. España: Grupo Planeta.

Tabares-Duque, S. (Productora general), & Court, M. & Lerner, R. (Directoras).

*Proyecto Quipu* [Documental interactivo]. Perú: Chaka Studio. Sitio web: <https://interactive.quipu-project.com/#/en/quipu/intro>

Taylor, R. (1980). *El arte, enemigo del pueblo*. España: Gustavo Gili.

Varela, B. (Director). (2016). *Materia Oscura* [Documental] México. Sitio web: <https://vimeo.com/187208547>

Vich, V. (2015). *Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Yellow Bird, M. (2005). *For Indigenous Eyes Only: A Decolonization Handbook*. Estados Unidos: School of American Resear



## Líbia e o Ocidente: uma análise pós-colonial das intervenções e contraposições à dominação

Lorenzo Campomizzi Bueno Gontijo

### Resumo

O presente artigo visa compreender a relação entre os interesses ocidentais na Líbia durante o governo Qadhafi, as tentativas de contraposição à essas interferências e as implicações dessa dinâmica para a população local. Com isso, busca-se responder: em que medida as ações de Qadhafi sob o governo da Líbia representaram uma contraposição à lógica dominadora Ocidental, tendo em vista a relação do Estado líbio para com a sua população? Essa é uma pesquisa exploratória, baseada em um estudo de caso único, realizado através de uma análise de conteúdo de fontes primárias e revisão bibliográfica de fontes secundárias.

### Palavras-chave

Líbia, governo Qadhafi, análise pós-colonial y pesquisa exploratória.

“O Estado-nação da Líbia é uma construção recente, um produto do período colonial e da reação ao seu impacto”.

*Ali Abdullatif Ahmida (2009, p. 7).*

### Introdução

Marcado por inúmeras invasões ao longo de sua história, antes da independência em 1951, o território hoje conhecido como Líbia já havia sido invadido e ocupado durante milênios. Embora tenha sido o primeiro Estado africano a se tornar independente da colonização europeia, observa-se que interesses ocidentais<sup>1</sup> não cessaram quando o país se tornou independente (John, 2012).

Em 1969, Mu'ammar al-Qadhafi liderou um golpe militar que derrubou a monarquia e estabeleceu um governo que, segundo Vandewalle (2012, p. 78), "representou uma ruptura com o passado do país". Inspirado pelo nacionalismo árabe e por ideais anti-imperialistas, Qadhafi adotou medidas disruptivas que demonstraram oposição ao Ocidente e desafiavam o *status quo* regional e internacional (John, 2012). A partir de então, pode-se dizer que a relação entre a Líbia e o Ocidente mudou abruptamente o tom e, durante os 42 anos em que permaneceu no poder, sofreu muitas turbulências.



Ainda que Qadhafi possa ter representado uma contraposição aos interesses ocidentais na Líbia e muitas vezes seja retratado como um símbolo de luta por movimentos libertários de espectro político progressista, questiona-se a postura de seu governo no que tange ao autoritarismo, corrupção e violação de Direitos Humanos perante a sua própria população.

Nesse sentido, em que medida as ações de Qadhafi sob o governo da Líbia representaram uma contraposição à lógica dominadora Ocidental, tendo em vista a relação do Estado líbio para com a sua população? Busca-se então compreender a relação entre os interesses ocidentais na Líbia durante o governo Qadhafi, as tentativas de contraposição à essas interferências e as implicações dessa dinâmica para a população local. A fim de cumprir com tal objetivo, faz-se necessário traçar um contexto histórico das intervenções ocidentais na Líbia durante o governo Qadhafi; identificar os principais episódios que representam uma contraposição à essa dominação ocidental; e questionar o papel de Qadhafi como libertário. A hipótese destacada aqui é que Qadhafi é uma representação parcial de um modelo que ele mesmo critica, uma vez que ele se opõe à influência e dominação ocidental na Líbia, mas ao mesmo tempo oprime sua população e retroalimenta os interesses ocidentais no país.

O presente artigo é uma pesquisa exploratória, baseada em um estudo de caso único, realizado através de uma análise de conteúdo de fontes primárias e revisão bibliográfica de fontes secundárias. Documentos emitidos pelas coalizões dos Estados ocidentais, as resoluções das Nações Unidas (ONU) e da OTAN foram avaliados, bem como as leis e os decretos adotados pela Líbia durante o governo de Qadhafi. Essas fontes foram analisadas com o objetivo de identificar padrões comuns nas relações entre a Líbia e o Ocidente durante o governo de Qadhafi, a fim de sustentar e ilustrar a discussão desenvolvida ao longo do trabalho. Em relação às fontes secundárias, literatura produzida sobre a Líbia foi usada para mobilizar os aspectos políticos, econômicos e sociais da história do país, algo fundamental para fornecer o conteúdo exposto aqui.

Este trabalho compreende a Líbia como um país historicamente afetado por invasões, exploração e subjugação externa. Assim, foi feito um esforço para produzir conhecimento a partir de uma perspectiva crítica, através de uma lente pós-colonial que busca destacar a colonialidade ainda presente no contexto político da Líbia. A abordagem teórica aqui utilizada, então, visa reforçar iniciativas que denunciam



injustiças e desigualdades sofridas por atores muitas vezes negligenciados pela sociedade, a fim de combater tais práticas abusivas materiais e subjetivas.

Apesar do cenário instável da Líbia - algo que supostamente deveria mobilizar escrutínio sobre essa situação, reconhece-se que ainda há pouca literatura disponível sobre o país. A Líbia é comumente colocada fora das perspectivas principais de pesquisa no campo dos estudos de Oriente Médio e norte da África - sem mencionar no campo de Relações Internacionais, Ciência Política e Ciências Sociais. Além de estar localizado nas fronteiras geográficas da África, Magreb e Oriente Médio, o país também é considerado uma área marginal na estrutura subjetiva do mundo árabe e islâmico. Isso faz com que sua segregação seja também uma exclusão epistêmica (Mignolo, 2002), uma vez que a produção de conhecimento sobre o país tende a ser não apenas menor, mas também menos válida do que estudos sobre outros países. No entanto, sua história muitas vezes desconhecida e suas complexas dinâmicas políticas e sociais tornam o Estado um objeto de estudo atraente e provocador.

### **Interesses Ocidentais na Líbia**

A colonização italiana na Líbia, que ocorreu entre 1911 e 1943, deixou um legado de ressentimento na sua população. Isso se deu principalmente devido ao caráter opressor e negligente da colonização sobre os nativos. Caracterizada por uma Itália Fascista, tal colonização foi descrita por líbios que testemunharam os anos de dominação<sup>2</sup> como um período em que uma série de crimes foram cometidos pela Itália, entre eles o genocídio e o exílio forçado de habitantes de territórios nos quais a Itália tinha interesses militares (JERARY, 2005, p. 206). De acordo com Muhammad T. Jerary (2005), estas expulsões impactaram diretamente na capacidade do país de desenvolver futuramente, tendo em vista que, com a expulsão italiana de grande parte da população (ou seja, força de trabalho) pós-independência, a Líbia passou a ter que importar mão de obra externa. Tal fato implicou em custos e gargalos econômicos que dificultaram os processos de crescimento econômico do país. Para além das consequências materiais destas formas de dominação, o âmbito psicológico, social e cultural dos líbios também sofreu grandes impactos frente às ações italianas no seu território. Como resultado destes traumas vividos pela população frente ao domínio italiano, construiu-se uma memória coletiva de aversão ao controle europeu. De acordo com Said (1995, p.3), a interpretação no momento presente depende de uma “invocação do passado”, passado este que pode ser perpetuado de diversas maneiras.



*A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas. (Said, 1995, p. 3)*

Na Líbia, tal persistência do passado se deu pela dependência gerada pelo recém independente Estado líbio, que se viu em meio a uma relação de exploração e concessões que pouco o beneficiava.

Said (1995, p. 12) complementa que “o significado do passado imperial não se encerra apenas [...] [com a independência formal], tendo se introduzido na realidade de centenas de milhões de pessoas, onde sua existência como memória coletiva e trama altamente conflituosa de cultura, ideologia e política ainda exerce enorme força”. Frantz Fanon aborda o tema dialogando com a argumentação acima, enfatizando que “o colonialismo e o imperialismo não pagaram suas contas quando retiraram suas bandeiras e suas forças policiais de nossos territórios”. (Fanon, 2004, p. 57). Para ele, as consequências do processo colonial permanecem por meio da dependência econômica e opressão frente a uma estrutura que força o Estado recém-independente a se manter sob o raio de influência da ex-metrópole.

Dessa forma, destaca-se que as múltiplas estruturas de dominação global advindas do período colonial não cessaram com o processo de descolonização político-jurídico dos Estados africanos da década de 1950/60 (Grosfoguel, 2008). De acordo com Quijano (2000), há uma continuidade nesse processo, definida por ele como colonialidade, ou matriz colonial do poder. Por mais que a relação entre o Ocidente e países em desenvolvimento não seja, por exemplo, a mesma de metrópole e colônia durante o Imperialismo, estruturas de dominação e dependência ainda persistem na forma da exploração de recursos naturais e mão de obra barata, no âmbito material, e uma hierarquização de culturas e conhecimentos, no âmbito subjetivo (Quijano, 2000).

Mesmo depois que a Líbia se tornou independente em 1951, após colonização da Itália por cerca de 30 anos e uma administração britânica e francesa de uma década, as potências ocidentais mantiveram seu interesse na posição geográfica do país em meio ao mar Mediterrâneo. Considerando o contexto da Guerra Fria e o conseqüente medo crescente do comunismo, garantir um ponto de influência nessa localização estratégica era crucial. As aspirações ocidentais aumentaram ainda mais quando foram



encontrados depósitos de petróleo no solo líbio entre 1955 e 1960. De fato, o número de investimentos aumentou exponencialmente, alcançando em 1968 137 concessões para 39 empresas estrangeiras diferentes interessadas em extrair o petróleo líbio (John, 2012). Além disso, os EUA e o Reino Unido assinaram acordos que lhes permitiram construir bases militares no território líbio.

No entanto, a história tomou outro rumo em 1º de setembro de 1969, quando o auto-proclamado Conselho de Comando Revolucionário (CCR) da Líbia e seu líder, o então coronel Mu'ammar Qadhafi, de 27 anos, depuseram o rei Idris I, declarando naquele dia a Revolução de 1º de setembro. Ele logo reivindicou a posição de líder da revolução e, conseqüentemente, novo governante da então intitulada República Árabe da Líbia. Altamente motivado pelo anti-imperialismo, nacionalismo árabe e pan-arabismo, desde o início da revolução, Qadhafi enfatizou uma desconfiança do Ocidente e criticou a dependência anterior da Líbia sobre a Europa e os Estados Unidos (Ahmida, 2012).

O golpe pegou as potências ocidentais de surpresa. Não porque uma mudança de regime não era esperada - na verdade era dada a fraca legitimidade da monarquia - mas a ação repentina e anteriormente desconhecida do CCR os surpreendeu. No início, os EUA e o Reino Unido pensaram que estender o reconhecimento diplomático ao novo governo e fortalecer os laços com o CCR garantiria seus interesses econômicos e militares na Líbia. No entanto, Qadhafi deixou claro que o governo da Líbia não desistiria de sua postura de revogar os interesses ocidentais no país (John, 2012).

Como afirma Ahmida (2005, p. 71), Qadhafi “conseguiu articular e transformar a resistência anti-colonial e o nacionalismo líbio, traduzindo esses legados em uma ideologia revolucionária, usando linguagem simples, horizontal e compreendida por líbios comuns”. Da mesma forma, Vandewalle (2012, p. 129) argumenta que “a reação contra o Ocidente foi [...] em parte baseada na memória histórica dos líbios do período colonial italiano. Mas também incluía um ressentimento muito mais amplo contra o papel do Ocidente, e particularmente dos Estados Unidos”. Portanto, o novo governo promoveu uma reorientação radical da política interna e externa da Líbia (Oyeniya, 2019; John, 2012).

Havia uma grande preocupação entre as potências ocidentais em relação à posição da Líbia na Guerra Fria. Uma orientação soviética representaria uma ameaça considerável para eles, tendo em vista o lucro que o petróleo da Líbia poderia gerar e sua posição estratégica - que a URSS poderia aproveitar para fins militares. No entanto, o governo



de Qadhafi declarou publicamente o não-alinhamento da Líbia nem para os EUA nem para a URSS. Embora sua neutralidade sobre a Guerra Fria tenha indicado, em teoria, um distanciamento de ambas as superpotências, os líbios ignoraram a pressão ocidental e fizeram acordos com os soviéticos que resultaram em uma compra multimilionária de armas (Oyeniya, 2019).

Apesar dos armamentos comprados na URSS e da consequente reação alarmante dos EUA e da Europa Ocidental, o CCR inicialmente restringiu seus laços com a União Soviética ao campo comercial - especialmente armamentos (John, 2012) A relação não foi mais próxima, porque, desde o início da revolução, a Líbia declarou firmemente ser contra o comunismo devido à sua incompatibilidade com o Islã e o Socialismo Árabe, portanto, era inadequado ao contexto líbio (John, 2012). No entanto, dada a lógica bipolar da Guerra Fria, as negociações com a URSS fizeram a Líbia se distanciar dos Estados Unidos.

### **Oposição de Qadhafi ao Ocidente**

No início de seu mandato, Qadhafi iniciou um processo destinado a assumir o controle total do petróleo líbio (Oyeniya, 2019). Em 1974, uma aquisição foi declarada e todas as empresas petrolíferas que operavam na Líbia foram nacionalizadas. Tal decisão impactou os países ocidentais e permitiu que o Estado concentrasse uma riqueza considerável sob sua posse. Com essa fonte de receita, além de investir nos setores de infraestrutura, educação e habitação do país, Qadhafi apoiou vários movimentos de libertação em todo o mundo, como a Organização de Libertação da Palestina (Palestina); Congresso Nacional Africano (África do Sul); Exército Republicano Irlandês (Irlanda); Frente Polisario (Saara Ocidental); Frente de Libertação da Eritreia (Eritreia) e assim por diante. O governo líbio forneceu ajuda econômica, logística e até assistência militar a esses grupos. Assim, dado que a maioria dessas iniciativas estava envolvida com o uso da violência para combater governos oponentes, a Líbia ficou conhecida (principalmente no Ocidente) como patrocinadora estatal do terrorismo (Oyeniya, 2019).

O envolvimento de Qadhafi com o suposto apoio ao terrorismo ficou ainda mais claro com dois episódios que ocorreram em um período relativamente curto de tempo durante os anos 80. O primeiro aconteceu em 5 de abril de 1986, quando dois americanos e um turco foram mortos (além de dezenas de feridos) em um atentado a bomba em uma boate em Berlim Ocidental, Alemanha. Posteriormente, ficou provado que o governo líbio estava envolvido no caso por meio de sua Embaixada em Berlim Oriental, onde o



espaço foi usado como uma base para planejar o ataque (Oyeniya, 2019). Mesmo antes da divulgação oficial de evidências, os EUA culpavam a Líbia pelo ataque e realizaram um ataque aéreo em Trípoli e Benghazi dez dias depois, usando aeronaves lançadas do Reino Unido (Oyeniya, 2019; Sidaway, 2012).

O segundo episódio, considerado o mais impactante, ocorreu em 21 de dezembro de 1988, quando o voo 103 da Pan Am deixou Londres em direção a Nova York e foi bombardeado sobre Lockerbie, na Escócia, matando todas as 259 pessoas a bordo e 11 em terra. Após mais de três anos de investigações, dois líbios foram acusados de implantar a bomba dentro do avião, que foi detonada por um temporizador. Tanto os EUA quanto o Reino Unido solicitaram sua extradição, no entanto, Qadhafi alegou que os dois homens deveriam ser julgados na Líbia, negando o pedido dos EUA e do Reino Unido, bem como o apelo do Tribunal Internacional de Justiça (ICJ) para fazer o mesmo. Posteriormente, Qadhafi declarou inocentes os dois líbios, demonstrando uma mensagem de impunidade sobre o ataque terrorista (Oyeniya, 2019).

Assim, as Nações Unidas (ONU) e vários estados adotaram sanções estritas contra a Líbia. Essas medidas prejudicaram significativamente a economia do país, algo que afetou não apenas o governo, mas também a população, que viu os preços dos produtos aumentarem e a qualidade dos serviços diminuir.

### **Dinâmica interna: Qadhafi e a população líbia**

Por mais que os líbios vinham experimentando uma melhoria na qualidade de vida devido às políticas de Qadhafi de redistribuição de renda, investimento em educação, saúde, infraestrutura e emprego, por outro lado, o sistema político estava longe de ser uma democracia participativa. Apesar dos comitês locais criados por Qadhafi para supostamente fornecer uma plataforma política para a população, os líbios, na realidade, não tinham voz ativa. Muitas violações de direitos humanos ocorreram no país, principalmente com oposição política. Execuções públicas de pessoas que eram contra o governo, por exemplo, era algo comum sob o domínio de Qadhafi (John, 2012).

Em meio a essa hierarquização de poder entre Qadhafi e população, questiona-se o seu papel de líder de uma revolução que até então tinha como principal norte a luta contra a dominação estrangeira - principalmente dos EUA e Europa Ocidental - no país. Porém, uma vez que a população se vê oprimida, sem poder de mudança e sem meios para criar uma força política que pudesse proporcionar uma coexistência de grupos com interesses divergentes, ressalta-se que o governo de Qadhafi de fato exercia um





controle à população similar ao que ele dizia se opor quando deu o golpe de Estado em 1969.

Nesse sentido, pensar que com o fim da colonização formal europeia no território líbio a dominação iria acabar é desconsiderar as consequências de tal fenômeno para a população local, negando a colonialidade discutida por Quijano (2000). Como um fruto da memória anti-colonial e do imaginário anti-imperialista anti-ocidental, Qadhafi construiu seu discurso a partir de ideais que ele mesmo se opõe ao banir partidos políticos, prender opositores e negligenciar regiões do país com comunidades autóctones de tuaregues e beduínos que não são árabes. O argumento acima é bem ilustrado por Grosfoguel (2008):

*Não podemos pensar na descolonização como a conquista do poder sobre as fronteiras jurídico-políticas de um Estado, ou seja, como a aquisição de controle sobre um único Estado-nação (Grosfoguel, 1996). A velha emancipação nacional e as estratégias socialistas de tomada do poder ao nível do Estado-nação não são suficientes, porque a colonialidade global não é redutível à presença ou ausência de uma administração colonial (Grosfoguel, 2002) nem às estruturas político-econômicas do poder. Um dos mais poderosos mitos do século XX foi a noção de que a eliminação das administrações coloniais conduzia à descolonização do mundo. (Grosfoguel, 2008, pp. 125-126)*

Da mesma forma, Homi K. Bhabha (1994) traz uma contribuição relevante para a discussão, uma vez que seu conceito de mimese se encaixa no comportamento de Qadhafi como líder do país por 42 anos.

Mimese é, mais do que a representação de um fenômeno - no caso em questão, dominação colonial - que preserva sua origem e produz uma cópia que possui uma identidade própria, mas também uma repetição que sempre vai vir com uma diferença disruptiva com alto potencial de minar as próprias bases do fenômeno inicial (dominação colonial). Ao mesmo tempo que a mímica imita o agente colonizador e assemelha-se à sua identidade, ela também desestabiliza e questiona-o, produzindo assim uma ambivalência (Bhabha, 1994).

Dessa forma, a ambivalência da mimese no caso da Líbia manifesta-se na dualidade entre o âmbito externo e doméstico do governo Qadhafi. De um lado, tem-se as ações tidas como anti-imperialistas e anti-coloniais adotadas pelo mesmo em oposição ao Ocidente. Ao mesmo tempo, tem-se do outro lado o caráter opressor de um líder que subjogava sua população no âmbito doméstico, agindo como um líder autoritário que



empregava diversos tipos de dominação e se vendia para um sistema que tem como peça fundamental o fornecimento de petróleo em troca de legitimidade e poder material (Bhabha, 1994).

A consequência de tal fenômeno é o fato de que os líbios passaram por um longo período de repressão e dominação vindo do Ocidente, mas que mesmo com a oposição e resistência adotada por Qadhafi, continuou por outros meios, através da dependência perante a compra de petróleo do Ocidente e pelo seu governo autoritário, que marginalizava e alienava politicamente sua população, reprimindo qualquer tipo de voz que discordasse da sua. Ideais que em teoria ele dizia ser a favor, na prática mostravam ser apenas uma narrativa para ocupar o posto de “líder da revolução”, algo que ele fez por 42 anos.

Ademais, vale destacar que tal comportamento serviu de álibi para que os EUA e Europa Ocidental atuassem de maneira enfática como oposição ao governo Qadhafi, uma vez que, por um lado, ele dificultava o acesso destes atores ao petróleo líbio, mas, ao mesmo tempo, cometia diversas violações de direitos humanos em seu território e até mesmo internacionalmente. Logo, isso dava maior legitimidade para as constantes intervenções ocidentais na Líbia, que dizia-se ser, por exemplo, em nome do bem-estar da população líbia, e contra o ditador Qadhafi.

O desfecho da relação conturbada entre a Líbia durante os 42 anos do governo Qadhafi e Ocidente veio com a intervenção da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) em 2011 que culminou na morte de Qadhafi e consequente abertura de um vácuo de poder, devido à inexistência de oposição organizada em uma base democrática sólida. Em 2011, as revoltas que eclodiram no norte da África e no Oriente Médio se espalharam para a Líbia, uma vez que o regime estava em uma situação frágil, já incapaz de garantir os direitos do (e já exigidos a muito tempo por) seu povo (Ahmad, 2012). Desse modo, as manifestações aumentaram em todo o país e surgiu uma oposição armada, resultando em frequentes confrontos contra as forças do governo.

Com a polêmica intervenção da OTAN em março de 2011, os rebeldes se destacaram e foram capazes de derrotar Qadhafi, que foi morto em outubro de 2011 (Cole & McQuinn, 2015). Embora o seu fim tenha significado o fim de uma ditadura de 42 anos, as consequências deste episódio geraram a guerra civil que afeta o país até hoje. Portanto, abre-se margem para criticar, mais uma vez, intervenções ocidentais em contextos delicados de países em desenvolvimento em que os conflitos são iminentes.



A partir de então, deu-se início uma guerra civil que assola o país até hoje. Esta que é motivo de preocupação devido à sua violência, probabilidade alarmante de escalada e consequente impacto para os civis. Grupos opositores reivindicam legitimidade e controle estatal sobre um território totalmente dividido e controlado por milícias. Além disso, a Líbia é um dos principais corredores para os fluxos migratórios vindos da África Subsaariana em direção à Europa. São relatadas frequentes violações de direitos humanos sobre migrantes e civis locais, que se vêem desamparados em uma situação que o Estado desmantelado não pode garantir sua segurança (HRW, 2019; AI, 2019). Ainda assim, em meio à apatia internacional sobre a questão humanitária, interesses políticos e econômicos estrangeiros estão em jogo - algo bastante comum na história da Líbia, como se pôde ver ao longo deste trabalho.

### **Conclusão**

O presente trabalho buscou compreender a relação entre os interesses ocidentais na Líbia durante o governo Qadhafi, as tentativas de contraposição a essas interferências e as implicações dessa dinâmica para a população local. Para isso, foi feita uma rápida contextualização histórica da Líbia durante colonização italiana, pós-independência e durante o governo Qadhafi. Nela, buscou-se destacar os interesses e consequentes intervenções do Ocidente na Líbia. Para fundamentar tal análise, foi feita uma discussão teórica com autores pós-coloniais para trazer a tona conceitos como a colonialidade, o qual é essencial para compreender o cenário líbio pós-independência.

Posteriormente, foi feita uma análise do governo de Mu'ammār al-Qadhafi, buscando identificar posturas que o mesmo tomou em divergência aos interesses estadunidenses e da Europa Ocidental no país. Constatou-se que, de fato, Qadhafi adotou medidas que representaram uma quebra ao passado colonial europeu principalmente no que tange à nacionalização das companhias de petróleo e do fechamento das bases militares dos EUA e Reino Unido no país. Porém, cabe ressaltar que o mesmo também adotou posturas ditatoriais perante a sua própria população, o que abre margem para um questionamento dos seus valores de luta contra a dominação. Isso, porque, uma vez que ele oprime o povo líbio e não permite a criação de partidos políticos nem de manifestações que vão contra seu governo, isso já mostra uma estrutura hierárquica de dominação que pode ser discutida, por exemplo, a partir do conceito da ambivalência da mimese.



## Notas

<sup>1</sup>Este trabalho compreende os países ocidentais pelos Estados que estão principalmente na região abstrata composta pela Europa Ocidental e pelos Estados Unidos, embora outros Estados também possam ser incluídos nela (por exemplo, Austrália Canadá e Nova Zelândia). Eles compartilham principalmente uma abordagem e um entendimento comum sobre valores relacionados à democracia, capitalismo neoliberal e tradições religiosas da cultura judaico/cristã.

<sup>2</sup>As descrições foram feitas a partir de entrevistas realizadas por um dos projetos mais importantes do Centro de Estudos Líbios, no qual foi criada uma seção de história oral que coletou mais de 10,000 horas de material primário composto por narrativas pessoais de idosos líbios vivos durante o período da colonização italiana. Ver mais em: Jerari (2005) apud Milad Al-Makhri (1991).

## Referências

- Ahmida, A. A. (2005). *Forgotten voices: power and agency in colonial and postcolonial Libya*. Routledge.
- Ahmida, A. A. (2009). *The making of modern Libya: state formation, colonization, and resistance*. SUNY Press.
- Ahmida, A. A. (2012). Libya, Social Origins of Dictatorship, and the Challenge for Democracy. *The Journal of the Middle East and Africa*, 3:1, 70-81. Disponível em <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/21520844.2012.666646>
- Amnesty International (2019, 26 de Fevereiro) Human Rights in The Middle East and North Africa: Review of 2018. Index: MDE 19/9919/2019. Disponível em <https://www.amnesty.org/en/latest/research/2019/02/human-rights-in-the-middle-east-and-north-africa-2018/>
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Cole, P., & McQuinn, B. (Eds.). (2015). *The Libyan revolution and its aftermath*. Oxford University Press.
- Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth*. 1961. *Trans. Richard Philcox*. New York: Grove.
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), 115-147.
- Human Rights Watch. (2019, Janeiro). No Escape from Hell: EU Policies Contribute to Abuse of Migrants in Libya. ISBN: 978-1-6231-36994 Disponível em:



<https://www.hrw.org/report/2019/01/21/no-escape-hell/eu-policies-contribute-abuse-migrants-libya>

Jerary, M. T. (2005). Damages Caused by the Italian Fascist Colonization of Libya. In *Italian Colonialism* (pp. 203-208). Palgrave Macmillan, New York.

John, R. B. St. (2012). *Libya: From colony to revolution*. Oneworld Publications.

Oyeniya, B. A. (2019). *The History of Libya*. Greenwood.

Quijano, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232.

Said, E. W. (1995). *Culture and imperialism*. Vintage.

Sidaway, J. D. (2012). Subaltern geopolitics: Libya in the mirror of Europe. *The Geographical Journal*, 178(4), 296-301. Disponible en <https://rgs-ibg.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1475-4959.2012.00466.x>

Vandewalle, D. (2012). *A history of modern Libya*. Cambridge University Press.



## Legislación urbana, dualidad de repúblicas en Charcas hoy Sucre

María Carla Konradis Jaliri Castellón

### Resumen

Los espacios coloniales hoy en día se constituyen en un laboratorio fascinante de búsqueda de la memoria colonial.

Es particular nuestro interés por estudiar y comprender la dinámica de los espacios coloniales de la Real Audiencia de Charcas, en especial aquellos que giran en torno al manzano jesuítico en Charcas hoy Sucre, capital de Bolivia, los cuales cobijan la más valiosa historia boliviana y también latinoamericana.

En torno a este apasionante territorio motivo de esta investigación, se revisa la génesis y aplicación de la normativa europea aplicada en el contexto americano propiamente en Charcas.

En esta normativa se evidencia la visión política social de la corona española, la cual plantea un dualismo entre la república de los españoles y la república de los indios. Esta dualidad sociopolítica explica también la presencia de dominadores y dominados, donde interactúan españoles, indios, mestizos y mulatos.

Metodológicamente hablando se revisa la legislación, su evolución y sus posibles jerarquías de aplicación en el contexto de Charcas.

¿Desde esa metodología se cuestiona en primera instancia, que legislación se aplicó en Charcas? ¿Si en Charcas se aplicó la norma o simplemente era una visión y forma de presencia jesuita en ese espacio colonial? ¿Cuál fue ese espacio colonial en Charcas? ¿Qué condicionantes urbanas surgieron desde la dualidad de las repúblicas?

Estas cuestionantes de dimensión urbano, socio políticas se constituyen en un prototipo de posible extrapolación del continente americano.

### Palabras claves

Espacios coloniales, Bolivia y legislación urbana.

### Introducción

En la búsqueda de un horizonte histórico de nuestras urbes, nos aproximamos a entender y comprender la legislación urbana durante la colonia, que tiene un gran significado ante todo de génesis de las ciudades; por lo tanto, un marcado interés por entender su historia y de esta manera en el cotidiano vivir tener una mirada proyectual en respuesta a los nuevos paradigmas y epistemologías de las ciudades.



Es así que la mirada de expertos historiadores en la legislación urbana, hace que nos inquietemos por ese magnífico escrito denominado Archivo de indias, en el cual se pretenden establecer formas económicas, políticas, administrativas para las ciudades. El archivo general de Indias es un conglomerado de documentos históricos que narran de forma detallada la conquista, colonización y administración en el nuevo mundo. (Gonzales, 1995).

De esta manera podríamos afirmar que a lo largo de la historia ha surgido una diversidad de corpus legales que han determinado las configuraciones de las ciudades.

Así en 1503 existieron las Instituciones, luego en 1512 las Ordenanzas Reales sobre los indios denominadas leyes de Burgos, luego en 1523 las Reales Instrucciones, para desde 1528 estar presente la Primera audiencia, en 1531 la Segunda audiencia, en 1533 la Real Cédula y en 1556 el Consejo de Indias.

De todos estos corpus legales el que mayormente se aplicó en las urbes americanas, fue la Ley de Indias, sin restar importancia a la Real Cédula.

Es en ese contexto que cronológicamente La Plata en Charcas emerge bajo el cobijo de las Leyes de Indias.

La ciudad colonial de La Plata, también denominada Charcas (actual ciudad de Sucre) al igual que otros contextos urbanos patrimoniales, experimentó complejos procesos de transformación urbana, clara expresión de situaciones y cambios sociales, culturales, simbólicos, religiosos e ideológicos, como así también de influencias externas, especialmente europeas.

Esta investigación se enfoca en el espacio urbano colonial de la ciudad de La Plata (Barnadas, 1973; De la Rosa, 2011). Fundada como villa hacia 1539-1540, también recibió la denominación de Charcas por ser la sede de la Audiencia, máximo tribunal que llegó a tener jurisdicción sobre el territorio que se extiende desde el norte del lago Titicaca hasta Buenos Aires. Además, la ciudad fue sede arzobispal. En la actualidad su nombre es Sucre, capital del Estado Plurinacional de Bolivia.

Finalmente, esta investigación ha considerado como referentes para la respuesta a varias hipótesis planteadas dos obras literarias que consideran la temática: una de orden más genérico y otras de orden específico.



La Primera titulada La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de américa de Magnus Mörner quien nos abre la mirada concreta a la dualidad de repúblicas y a la presencia de una estructura social dominante en el espacio de Charcas. En las miradas específicas nos acompañan la obra de Schoop Wolfgang, Márquez, Luis Alberto con su libro: Desarrollo urbano y organismo actual de la ciudad de La Plata – Sucre que nos permite una visual de 360 grados sobre Charcas y su evolución. Pero no menos importante es la obra de Medinaceli, Bridikhina, Quisbert, Inch y Soux en su titulado La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata con esa mirada confluyente a la de Mörner de las dos repúblicas.

### **Fundamentación del problema**

En la intensa labor de buscar el origen de porque fueron trazadas algunas urbes bajo el criterio de damero y en particular Charcas hoy Sucre, contexto del manzano jesuítico objeto de estudio de la tesis doctoral en Ciencias Sociales y Humanísticas, encontramos bibliografía que cada vez nos abre los ojos a una nueva mirada.

Como parte del objeto de estudio de la tesis doctoral, tenemos la inquietud de conocer la estructura social sobre la cual se consolidó Charcas hoy Sucre y es ahí donde Mörner despierta una gran inquietud en entender a las dos repúblicas.

### **Metodología**

Se considera inicialmente el método deductivo: Partiendo de la obra de Mörner y luego asentando en la revisión bibliográfica específica de Shoop y otros autores para entender el propio contexto.

Así mismo se consideran un conjunto de hipótesis que se validaran desde la revisión exhaustiva de las obras literarias mencionadas anteriormente.

Es importante referir a la observación como el método que nos permite revisar la realidad de Charcas hoy Sucre, desde la aplicación de legislación europea.

### **Resultados**

Este acápite se construye con la ayuda de las hipótesis planteadas inicialmente:

#### **¿Qué legislación urbana se aplicó en Charcas?**

Las narraciones más fascinantes de La Plata la construyo Pedro Ramírez del Águila, quien minuciosamente de acuerdo a las noticias políticas de Indias, recopiladas por





Torres, Sierra, Pacheco y Gantier en el 2017, recrean la más bella y pintoresca creación americana: La Plata hoy Sucre.

Según Ramírez del Águila el diseño y planta de esta ciudad, que se sigue aquí estampado, se verá su hermosura, sitio y graduación que está muy semejante a su original (Torres, Sierra, Pacheco y Gantier, 2017).

... Me enviareis la división del obispado de La Plata a mi Real Consejo de Indias, con particular relación de las causas y motivos que os obligaron a hacerla partir en la forma que lo hiciéredes, para que, habiéndola visto, mande aprobar, alterar o mudar como más convenga. Y con esta condición y declaración han de tomar posesión los obispos. (Torres, Sierra, Pacheco y Gantier, 2017).

De acuerdo a lo manifestado por Schoop: “Los conquistadores españoles que habían hecho de la fundación de las ciudades una empresa personal, seguían las precisas instrucciones de Carlos V dadas en el año de 1521 acerca del establecimiento de nuevas ciudades. Estas instrucciones fueron posteriormente ampliadas por Felipe II en 1573 y quedaron condensadas en la Real Cédula de 1576. Antes de ese año se habían fundado la mayoría de las ciudades importantes en América española”. (Wolfgang y Márquez, 1974).

Según Vidal El centro histórico actual se corresponde con la primera estructura de manzanas cuadradas y calles rectas. El modelo urbano de la Plata se basa en la estructura de damero, sistema impuesto y regulado a través de Cédulas Reales y Ordenanzas, establecidas en las Leyes de Indias. (Vidal, 2010)

Así mismo Zilbeti recuerda al gobierno colonial aproximadamente desde 1523, donde el Rey de España cuenta con una estructura descentralizada para asesorar en los asuntos americanos: El consejo de Indias, quien más allá de considerar la justicia, la política y la economía, considera las normas de carácter urbano. (Zilbeti, 2002).

De lo antecedido se evidencia que el consejo de Indias participa en la configuración de la ciudad, tal como lo afirma Ramírez del Águila y Zilbeti.

Las ciudades en América española se trazaron de acuerdo al modelo urbano de las Cédulas reales, donde existirá una plaza o espacio abierto como generatriz de las ciudades tal y como lo recrea Mesa Gisbert. (Figura 1)



Figura 1. Reinterpretación de esquema ideal de la división predial y la implantación edilicia del periodo colonial. Fuente: *Tipologías arquitectónicas del Centro histórico de Sucre -Plan de Rehabilitación de las Áreas históricas de Sucre. 1997.*

Así mismo las Cédulas Reales y Ordenanzas, establecidas en las Leyes de Indias de 1576 incorporan la estructura de damero como modelo urbano en la Plata.

### ¿En Charcas se aplicó la norma o simplemente era una visión y forma de presencia jesuita en ese espacio colonial?

De acuerdo a esta segunda hipótesis surgen contraposiciones teóricas. Si bien con el anterior resultado se evidencia la presencia de las Leyes de Indias como modelo urbano en Charcas, Medinaceli en su libro *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata* indica: que las ciudades andinas tienen dos funciones: la de sede del poder político y de centro sagrado de culto. (Medinaceli, Bridikhina, Quisbert, Inch y Soux, 2011).

La Plata hoy Sucre, también enriqueció su cultura con la presencia de los jesuitas desde 1568, momento en el que la ciudad se erigía de acuerdo al modelo europeo, razón por la cual dentro de los pensares urbanísticos romanos se establece que los edificios principales estarán en las primeras manzanas en torno a la plaza principal y es por esta razón el manzano jesuítico después de muchas gestiones administrativas está emplazado en uno de los manzanos más importantes de la Plata, donde se encuentra emplazado el Colegio de Santiago junto con la iglesia, conexas al Cabildo y otros inmuebles donde armónicamente convivían las dos repúblicas.

### ¿Cuál fue ese espacio colonial en Charcas?

Como ya se referenció anteriormente la obra de Pedro Ramírez del Águila, recrea con abundante precisión la urbe de La Plata.



Tiene la ciudad de largo del este a oeste dieciséis cuadras, por partes más y de ancho de norte a sur doce cuadras y más sin los arrabales y rancherías de indios que hacen como media legua de travesía y circuito, legua y media. (Vidal, 2010).

Así mismo Wolfgang, retomando lo escrito por varios autores dice: En el año de 1540, 34 solares (o cuartos de manzana), es decir  $8 \frac{1}{2}$  manzanas se hallaban distribuidas. Con ocasión de la visita del virrey Francisco de Toledo 1572-1574, la ciudad debió abarcar por lo menos las iglesias y conventos, cuya construcción ya había empezado en esta época, pudiendo determinarse, desde San Lázaro hasta Santa Bárbara, cierto desarrollo longitudinal entre los dos riachuelos del interior de la ciudad. Sin embargo, ya en 1639 debe haber existido el trazado colonial en forma de un rombo más o menos regular, tal como se representa en 1777 por Lujan. (Wolfgang y Márquez, 1974)



Figura 2. Plano de La Plata por Idefonso Lujan. Fuente: La obra Jesuítica en la Real Audiencia de Charcas (2008)

### ¿Qué condicionantes urbanas surgieron desde la dualidad de las repúblicas?

La presencia de la Corona y precisamente del rey, esta evidenciada desde su Consejo de Indias y las Reales Ordenanzas.

Así como lo dice Schoop: Además de las cédulas reales se extendieron varias ordenanzas en favor de otros tantos aspectos urbanos, como aquellas que promulgara en 1573 y 1574 el Virrey Francisco de Toledo en favor del Cabildo de la ciudad de La Plata, existieron durante los últimos tiempos del coloniaje, algunos autos de la Audiencia que, instruida por el Virrey en algunos casos, expresaban sus disposiciones sobre aspectos edilicios. (Wolfgang y Márquez, 1974).



Pero como en toda urbe la esencia está en lo social. La idea de la corona española en América, fue el dualismo o división entre la comunidad o república de los españoles y la República de los indios.

Si bien esta dualidad se plasma en el Corpus legal de Indias la realidad en La Plata hoy Sucre, se queda en el papel.

La Normativa de Indias según Mörner plantea la separación residencial de naturales y españoles, dualidad que cada vez se disolvió.

En el caso de La Plata inicialmente surgieron asentamientos indígenas, que luego de la aplicación de la estructura de damero aún estaban presentes en los espacios urbanos importantes.

Es así que esta dualidad se puede evidenciar con lo esquematizado por Gisbert, donde la presencia de Yamparáez en el manzano A es importante, de igual manera en el manzano C, con la ranchería de indios. (Figura 3).

Esta dualidad también está presente en el manzano jesuítico donde de acuerdo a la estructura interna del manzano se verifica la presencia de capilla de oidores y capilla de indios.

Y es tal cual como lo plantea Mörner, la idea de la dualidad de repúblicas es europea, no solo de la corona sino también de la idea misional.

Y aunque la idea de la corona era también el bien común era difícil de lograr este objetivo, considerando la presencia de las dos repúblicas.

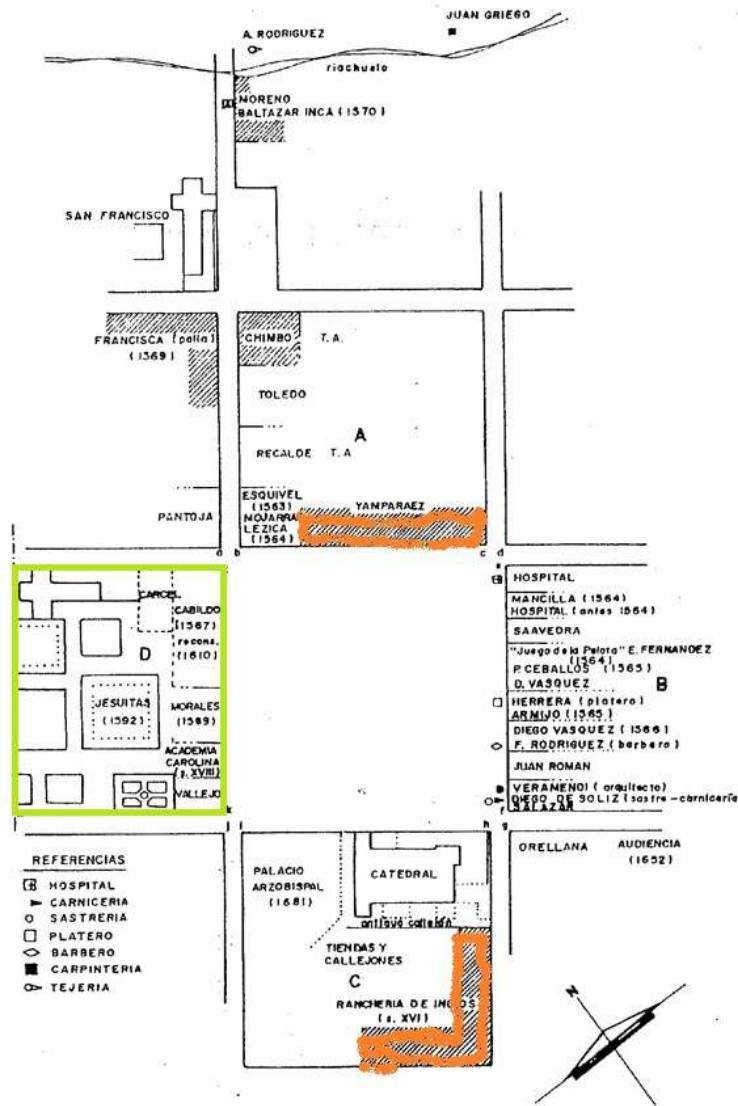


Figura 3. Reinterpretación del Plano de Mesa Gisbert en base a documentos del Archivo Nacional de Bolivia, donde se remarca las áreas de Yamparáez y Ranchería de Indios como así también el Manzano Jesuítico. Fuente: Tipologías arquitectónicas del Centro histórico de Sucre - Plan de Rehabilitación de las Áreas históricas de Sucre. 1997.

Es importante completar esta dualidad de las repúblicas con algunos conceptos sociales, de acuerdo a la obra de Mörner.

Transeúntes: Pasajeros desarraigados

Vagabundos: Individuos con marginalidad social por razones psicológicas y económicas.

Los calpixques: españoles más o menos pobres al igual que esclavos negros.

Los encomenderos: Parte de la institución colonial con fines comerciales y de adoctrinamiento.



Los negro mulatos y zambos: ladinos transculturados, es decir formados en España de lengua española.

Los mestizos: ilegítimos formados con sus madres indias, con tendencia a la marginalidad social.

Españoles: criollos y peninsulares

Indios ladinos: aculturados y mestizos de tipo marginal.

### Discusión

Con las hipótesis planteadas se han logrado consolidar varios componentes de la dualidad de las repúblicas planteadas por Morner como así también propuesto por Medinaceli.

La revisión de una diversidad de autores como Ramírez de Águila uno de los más representativos en el contexto de la colonia, La Plata hoy Sucre, recibió efectivamente la aplicación de lo propuesto en las leyes de Indias. Fue Anzures quien se encargó de aquello con todas las dificultades que implicaba realizar mencionado encomiendo.

Así mismo se evidencio que la Real Cédula también consolidó lo urbano en Charcas.

La diversidad de autores citados coincide en que la presencia de la corona española desde su normativa urbana no fue la única presente en la configuración de la ciudad, sino que también la misión evangelizadora de los Jesuitas se fusionó con las misiones de conquista colonización y administración de un mundo nuevo.

El corpus legal de indias desde su dualidad de repúblicas confirió un espacio dominante a la convivencia entre mestizos, indios, españoles y otros, donde florecieron culturas que con el transcurrir del tiempo, las costumbres, los hechos físicos y naturales construyeron un corpus legal que se ocupa del bien común sin distinción de las dualidades, para una perfecta administración y convivencia en el espacio colonial de La Plata.

Queda evidente desde las ilustraciones y la realidad que la estructura de damero quedó perfecta a la mano de Anzures, pero que también el contexto natural de quebradas y topografía amoldaron la naturaleza del corpus legal.

La obra más valiosa que recrea no solo lo físico sino lo inmaterial sobre la urbe de La Plata es lo relatado por Ramírez del Águila. Valiosa literatura que evidencia una cultura, más no una dualidad de repúblicas.

En el caso particular del análisis del espacio evangelizador donde están presentes la capilla de indios de oidores, puede ser una excepción que cumple lo normado donde si está presente la dualidad de repúblicas.



### Conclusiones o reflexiones finales

Sería interesante realizar un análisis mucho más prolijo sobre la mencionada dualidad en los espacios más importantes de La Plata, donde evidentemente convivían las dos posibles repúblicas.

Es valioso e importante el aporte que han realizado varios autores para poder aproximarnos a la información de los documentos de Indias. Es el caso particular de los Archivos de PARES, que gracias a la tecnología acortan la barrera del territorio y podemos ingresar al mágico mundo de la colonia.

Se valora intensamente, la preocupación de autores locales, por sistematizar y difundir la información básica referida a la colonia.

El aporte de autores externos y del contexto fortalece sus investigaciones en los Documentos de Archivo de Indias, que siguen y seguirán promoviendo experimentos investigativos en el campo social.

La dualidad de repúblicas considerada en la presente investigación nos abre una mirada de realidades concretas vividas, a realidad concretas a proyectar.

Por la coyuntura en la que vivimos muchos países latinoamericanos como el caso de Bolivia, el análisis y entendimiento de las representaciones sociales en la colonia, nos ilustran y ayudan a visualizar la realidad de un Estado plurinacional.

### Referencias bibliográficas

Barnadas, Joseph. (1973). Charcas: 1535-1563. Orígenes de una sociedad colonial. La Paz: Cipca

Burciaga Campos, J. A. (2017). Corona española, política económica e indígenas a través de la normatividad de las cédulas reales en la audiencia de la plata de las charcas, siglo XVI.

De la Rosa, A. C. (2011) Repensando el proyecto jesuítico en el Alto Perú: Diego Martínez, SJ, misionero y jesuita en Charcas colonial. Berlín Alemania. Academia.edu.

Gonzales P. (1995) Archivo General de Indias. Madrid: Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas

Medinaceli X., Bridikhina E., Quisbert P., Inch M. y Soux M. (2011). La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata. Siglos XVI y XVIII. Sucre Bolivia Editorial Túpac Katari.

Mörner M. (1970). La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de américa. Suecia Estocolmo. Industrias gráficas Hijos de F. Armengot.



Orosco G. (1997). Tipologías arquitectónicas del Centro histórico de Sucre. Plan de Rehabilitación de las Áreas históricas de Sucre. Sucre. Bolivia. Talleres gráficos de Imprenta Universitaria.

Salinas, R, Linares M. (2008). La obra Jesuítica en la Real Audiencia de Charcas. Sucre – Bolivia. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Torres N., Sierra M., Pacheco M. y Gantier B. (2017). Noticias políticas de Indias y relación descriptiva de la ciudad de La Plata, metrópoli de las provincias de Charcas. Sucre Bolivia. Ciencia editores.

Vidal D. (2011). Deconstruyendo la evolución urbana de Sucre. Sucre – Bolivia. Talleres gráficos Gaviota del Sur.

Wolfgang S. y Márquez L. (1974). Desarrollo urbano y organismo actual de la ciudad de La Plata – Sucre. La Paz - Bolivia. Editorial e imprenta de la UMSA.

Zilbeti J. (2002). Evolución urbana de la ciudad de Sucre. Sucre Bolivia. Imprenta Qori llama.





## Identidad, memoria y narrativas coloniales en el espacio postsoviético

Liuba Alexandra Useche Pelaéz<sup>1</sup>

### Resumen

A partir del análisis documental, la ponencia analiza desde el campo de la etnopolítica los procesos de construcción de identidad y memoria colectiva en las naciones postsoviéticas. Se analizarán estos procesos teniendo en cuenta el esfuerzo sistemático emprendido por los gobiernos de transición y las élites intelectuales nacionales de los nuevos estados hacia la radical transformación de la política de la memoria heredada e impuesta por el Imperio Ruso y posteriormente por la Unión Soviética.

Se concluye que las élites políticas e intelectuales promovieron la actualización de los conflictos existentes y la politización de la memoria histórica, formando y conceptualizando imaginarios en la conciencia de masas. Entendiendo a la mayoría de los pueblos que habitan el espacio postsoviético como parte constituyente del Sur Global, el concepto de colonialidad genera nuevas perspectivas para abordar el estudio de la etnicidad, los imaginarios colectivos y la politización de la memoria, abriendo paso a estudios comparativos Sur-Sur en estos ejes temáticos.

### Palabras claves:

Identidad, memoria colectiva, narrativas coloniales y espacio postsoviético.

### Introducción

El proceso de desintegración de la URSS marcó el inicio de nuevos Estados y con ello el surgimiento de nuevas élites nacionales y grupos marginados que, debido a la fuerte dependencia económica y las consecuencias de la desigualdad política entre los actores colectivos heredadas de la URSS, podemos afirmar que hoy hacen parte constituyente del Sur Global.

Las nuevas élites políticas e intelectuales de los Estados resultantes crearon narrativas de memoria y de identidad, en la que se enfatizaba la relación política y económica desigual e injusta que favoreció que la soberanía de los pueblos residiera en la práctica en el poder del Estado Soviético, un Estado que dejaron de reconocer como propio.

Estas élites reprodujeron ciertas modalidades de existencia social presentes en la URSS por medio del discurso; las dinámicas de dominación, explotación y conflicto presentes en la URSS fueron asimiladas, usadas y transformadas de acuerdo con los intereses de



las élites en las nuevas narrativas nacionales y las estrategias, instituciones y recursos del antiguo *Polit Buró* fueron aprovechados y reproducidos en el ámbito local. De esta forma, aunque el concepto de colonialidad surge en relación con el contexto latinoamericano al referirse a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno (Mignolo, 2003), así mismo es aplicable en el caso postsoviético pues la colonialidad es un elemento central en la estructuración de las sociedades de los nuevos Estados, debido a que refleja la forma en la que las relaciones de poder, la reproducción y generación de conocimiento, las relaciones entre el pueblo ruso y los pueblos que solían pertenecer a la unión, al igual que la relación entre las élites políticas de estos pueblos y sus gobernados se articularon en torno a las diferencias que marcó la colonialidad.

El concepto de colonialismo fue utilizado como elemento discursivo en contra de las antiguas estructuras de la Unión, y en especial en contra de los rusos étnicos, a los cuales les fue asignado el rol de colonizadores. Así pues, el recuerdo colectivo de los sucesos del pasado fue solicitado selectivamente cuando encajó en la estructura de los intereses grupales de las nuevas élites locales para satisfacer las necesidades de las mismas y lograr objetivos políticos determinados en la época de transición. Consecuentemente olvidaron aquello que obstaculizaba su consecución, en cuanto la política de la memoria tradicionalmente está ligada con las prácticas del olvido selectivo.

### **De la construcción de una memoria común a la fragmentación de la memoria en el espacio postsoviético.**

El uso político e instrumental del pasado es característico en la construcción de la identidad colectiva que da origen a un Estado y al tiempo tiene un significado especial para la percepción de las naciones. En la época de transición la creación de un mito nacional se convirtió en una tarea fundamental para los nuevos Estados. La construcción una identidad colectiva está íntimamente ligada a la construcción de la memoria, siendo este un campo que requiere recursos humanos y económicos constantemente. Toda una industria de profesionales, intereses y competencia entre expertos de diferentes disciplinas se movió tras el proceso de construcción de la memoria histórica en el espacio postsoviético. Productos de esta movilización de recursos son la creación de diccionarios y libros de lenguaje, la consolidación de las normas existentes, la popularización de los símbolos nacionales, la institucionalización de las fiestas nacionales, la aparición de personajes ficticios en representación de la



nación o de sus instituciones, entre otros, los cuales constituyen esfuerzos para que la unicidad de cada nación sea algo evidente en la conciencia de sus ciudadanos.

Estos esfuerzos a su vez debían ser lo suficientemente poderosos para poder contrarrestar la influencia que durante años tuvo la imagen del Homo Sovieticus<sup>2</sup>, un tipo de hombre producto del laboratorio marxista-leninista cuya identidad se había forjado con base en la conciencia de clase y no en su pertenencia nacional-étnica. La periodista bielorrusa y premio nobel de literatura Svetlana Aleksievich brevemente lo caracteriza en su obra así "Todos los que venimos del socialismo nos parecemos al mundo tanto como nos diferenciamos de él: tenemos un léxico propio, nuestra propia concepción del bien y del mal, de los héroes y los mártires (...) una relación particular con la muerte" (Aleksievich, 2015). El Homo Sovieticus pertenece a una historia a la que pertenecen rusos, bielorrusos, ucranianos, uzbekos, kazajos, turkmenos y tiene dos momentos esenciales: la Gran Revolución Socialista de Octubre y la Gran Guerra Patria.

En este último evento, la unión de la historia nacional con el destino de cada ciudadano soviético y la idea de la unidad del Estado con el pueblo se evidencia más que en cualquier otro momento y por ello cabe resaltar la función del movimiento civil *Sledopyt*, el cual sirvió como uno de los hilos que tejieron esta unión. Promovido inicialmente por ciudadanos durante el periodo de Brezhnev, este movimiento surge con el deseo de buscar y conmemorar lugares significativos de la guerra, por lo cual, este proceso se llevó a cabo de una forma bastante horizontal, descentralizada y participativa en un primer momento. Por ello, como lo afirma la investigadora Ekaterina Melnikova, fue el pueblo quien creó su propia memoria del pasado y al adquirir legitimidad, fue capaz de convertirse en la base de una idea de una nación (Мельникова, 2018). Sin embargo, y como lo veremos en ejemplos siguientes, la formación de la identidad nacional requiere fuerzas conscientes del Estado, y por ello, el trabajo desarrollado por esta iniciativa civil no tardó en ser instrumentalizado por el Estado para inculcar el sentido de identidad soviética a lo largo de la URSS.

Esta instrumentalización tuvo lugar al final de los años 50 y se extendió por todo el territorio de la URSS a mediados de los 60. El movimiento *Sledopyt* se institucionalizó a través de clubes y escuadrones que se convirtieron en los encargados de llevar a cabo las funciones conmemorativas de la Gran Guerra. Estas nuevas instituciones se enfocaron en los jóvenes como un método educativo y una forma de ocupar el tiempo libre. La memoria de la Gran Guerra era así recuperada desde la identificación de los



mueritos, el descubrimiento de familiares muertos en la guerra, la creación de monumentos, el registro de entierros, el mantenimiento de los cementerios, entre otros. Para lograr este objetivo, el Estado incluyó en el periódico de Leningrado una sección destinada a los jóvenes pioneros, y utilizando la forma de un juego, los jóvenes “buscaban los rastros perdidos de los héroes de la revolución, la guerra civil y la Gran Guerra Patriótica, los campos de batalla, las rutas tomadas por los partisanos, las tumbas de los guerreros valerosos y los jóvenes héroes, así como los objetos conectados con el pasado heroico” [‘Prikaz Shtaba KS’ 1957].

La institucionalización del movimiento se reflejó en las expediciones lideradas por profesores, las resoluciones del gobierno que buscaban reforzar la educación patriótica-militar de los niños en las escuelas y sus medidas prácticas, la creación de rutas turísticas relacionadas con los sitios de conmemoración de la guerra, de museos y muestras artísticas. Esta política de la memoria transfirió los asuntos conmemorativos a una sociedad representada por el movimiento ya institucionalizado *Sledopyt*, cuya estructura pasó a ser jerárquica y centralizada, aunque conservó su carácter participativo. Al ser objeto de regulación estatal, el movimiento *Sledopyt* se convirtió en un instrumento para infundir en los niños y jóvenes la identidad soviética vinculada a la guerra y fortalecer la memoria colectiva en todo el territorio de la URSS.

Después de la disolución de la Unión Soviética, la reinterpretación de las tradiciones nacionales y la reconfiguración de la memoria colectiva histórica para la legitimación de la construcción nacional y los regímenes políticos nacientes se convirtieron en un objetivo para las élites políticas e intelectuales de las nuevas naciones. En Asia central las presiones políticas y la ideología oficial siempre han tenido un rol determinando en cómo la historia es interpretada y eventualmente construida. La narración histórica, entre otras cosas, fue diseñada para demostrar los derechos de la nación titular a la posesión exclusiva de su territorio tradicional y las nuevas interpretaciones de la historia de las naciones postsoviéticas sirvieron como evidencias importantes de no ser caminos repetitivos de su desarrollo, lo que se convirtió en un instrumento de construcción de nuevas barreras culturales y de identidades.

A partir de lo anterior, la relación hacia el legado histórico soviético se convirtió en un punto de partida para la revisión de todas las historias restantes. De acuerdo con el historiador ucraniano Georgiy Kasianov, la lógica de construcción de una historia nacional impulsó a formular una crítica de la historia del período soviético y a la práctica



de reemplazar la variante soviética de la historia por una nacional (Касьянов, 2010). Como resultado de la disolución de la Unión Soviética aparecieron no sólo quince nuevos Estados independientes, sino también quince nuevas narrativas históricas nacionales, es decir, nuevas versiones oficiales del pasado de cada país.

Consecuentemente, la nacionalización de la historia sirvió como justificación, ya fuera para la posición alcanzada por las élites políticas o para la posición que estas deseaban, así como para la movilización de las masas en apoyo a sus demandas, punto en donde nace la fuerte competencia entre las diferentes narrativas históricas. No obstante, si para la persona de masas este constituía un proceso de afirmación de la importancia de su identidad etnocultural, para sus líderes era una posibilidad para forjar una carrera política y aumentar su estatus social. Si para las élites los procesos de creación de un pasado nacional eran un proceso de construcción de una identidad nacional, para las masas estos eran el descubrimiento de lo que desde hace mucho tiempo existía en la realidad y anteriormente había sido olvidado, ya fuera por la prohibición del recuerdo o porque no había sido aún descubierto por sus miembros (Achkasov & Useche, 2018).

De acuerdo con lo anterior, una de las tareas prioritarias de las élites dominantes de los nuevos Estados independientes fue la política histórica, es decir, las acciones deliberadas y formalmente legitimadas de los políticos y funcionarios públicos que estaban dirigidas a la consolidación, eliminación o reformulación de fragmentos específicos de la memoria colectiva (Траба, 2009). Esta política se cumplió por medio de la interpretación de unos episodios de la historia creados con fines políticos o partidarios, introduciendo nuevos libros escolares de historia, planes escolares y programas, estableciendo la celebración de nuevas fechas importantes y fiestas, construyendo nuevos memoriales y destruyendo los antiguos y, por último, consolidando el control sobre la actividad de los medios de comunicación masiva, pues a través de los libros de historia, las fiestas estatales y memoriales, las películas históricas, los programas de radio y televisión se lleva a cabo la función de legitimación de la memoria histórica.

En Asia central, los Estados han aprovechado las posibilidades de imponer métodos para la interpretación de los sucesos pasados especialmente mediante el uso del sistema de educación escolar. Lo anterior se ve reflejado en Turkmenistán, Tayikistán y Uzbekistán mediante la inclusión en el sistema educativo de libros escritos por líderes de la región. En Turkmenistán, la obra histórica *Padre de todos los Turcomanos* de



Saparmurat Niyazov y su libro *Ruhnama* (2001), presenta la “única versión verdadera” de la historia nacional. Así mismo, el libro de Islam Karimov *Uzbekistán en el umbral del siglo XXI: amenazas para la seguridad, condiciones y garantías del progreso* (1997) describe una variante heroica de la historia milenaria de los uzbekos y afirma que hoy en día este pueblo renace después de decenios del “colonialismo ruso-soviético” (Karimov, 1997). Por último, en Tayikistán el libro de Emomali Rajmonov *Los Tayikos en el espejo de la historia* busca las raíces antiguas de la nación tayika centrándose en su cultura, idioma e historias nacionales afirmando que “una de las fuentes importantes de la verdadera conciencia nacional es el regreso permanente a su pasado histórico”, lo cual lleva implicaciones políticas y reivindicaciones territoriales bajo el mito fundacional del “Gran Tayikistán”<sup>3</sup>. Desde el momento de su publicación, estos libros se convirtieron en material obligatorio para el estudio, tanto en las escuelas como en los centros universitarios, y todas las demás interpretaciones de la historia nacional fueron prohibidas.

Por otro lado, en los países postsoviéticos de la Europa oriental aún transcurre una fuerte competencia de narrativas sobre el pasado. Elizabeth Anderson Worden analiza el rol de la educación, especialmente de los libros escolares, en la lucha por la identidad nacional en la Moldova postsoviética al igual que las motivaciones y agendas de los actores involucrados entre los que destacan los políticos electos, los oficiales del Ministerio de Educación y los historiadores (Anderson E. , 2015). En el caso de Moldova se llevó a cabo una gran reforma al currículo de historia nacional y fue implementada en los colegios a comienzos de este siglo. Esta reforma tenía como objetivo contrarrestar la influencia soviética y para ello, como una solución a corto plazo, muchos profesores utilizaron libros de historia donados por el gobierno de Rumania a comienzos de los años 90. La medida se tornó especialmente controversial cuando se introdujo el libro *Historia de los Rumanos* patrocinado por el Banco Mundial pues no encajaba con la estrategia de construcción de identidad nacional del gobierno moldavo. En respuesta a ello, finalmente en el año 2000 el gobierno anunció la serie de libros escolares *Historia Integrada* con el fin de afianzar la identidad moldava independiente de la rumana.

Otro ejemplo de cómo la historia de los países del espacio postsoviético ha sido reescrita a través del sistema educativo nacional, son las estrategias que buscaban inicialmente el desarrollo de competencias lingüísticas y mejorar el aprendizaje de la historia implementadas en los Estados postsoviéticos y en un grupo de regiones nacionales de Rusia, estas promovieron a su vez la creación de una nueva narrativa nacional



principalmente antirusa y antisoviética, la actualización de viejas costumbres y la creación de nuevas barreras culturales. Así, como resultado, la Gran Guerra Patria hasta ahora considerada como una guerra común, fue finalmente reemplazada por quince guerras separadas en la conciencia de los estudiantes de las escuelas del espacio postsoviético, sin importar los factores positivos o negativos que las caracterizaban.

Al igual que el sistema educativo, los discursos presidenciales son uno de los marcos de memoria colectiva. Los presidentes crean un pasado que les sea útil para consolidar la unión nacional dirigido a una amplia audiencia utilizando como recurso discursivo su propia experiencia histórica. Por ejemplo, al analizar los discursos dados por tres diferentes presidentes de Estonia durante el periodo comprendido entre 1992-2010, es posible decir que la narrativa de resistencia y ruptura se ha convertido en el modelo cuando se habla del pasado soviético (Jõesalu, 2012). Lennart Meri, víctima de la represión soviética, hace énfasis en el sufrimiento y represión del pueblo estonio especialmente en el periodo 1940-1950, debido a lo cual, como es característico en los países de Europa oriental, es utilizada ampliamente la narrativa de pueblo-victima. Por su parte, Arnold Ruutel, excomunista y presidente de la República Soviética de Estonia utiliza una narrativa de resistencia y ruptura, reinterpretando el pasado aun cuando él había ejercido una figura de poder en el sistema soviético. En sus discursos la resistencia es comprendida como un proceso cultural en el que el idioma y la cultura de Estonia se preservaron durante el periodo soviético, por ello, a diferencia de Meri, Ruutel resalta a los miembros de la Nomenklatura soviética como agentes de resistencia. Por otro lado, a comienzos de este siglo la sociedad estonia se ha vuelto más receptiva frente a otras narrativas referentes al periodo soviético, aunque no han ocupado un rol dominante.

Por otro lado, con la disolución de la URSS, Ucrania se encontró en la misma situación que otras Repúblicas soviéticas no rusas, en donde las nacionalidades titulares comenzaron a reclamar posiciones de poder en el ámbito político, cultural y económico que hasta entonces eran ocupadas por rusos étnicos en un intento de contrarrestar el llamado colonialismo interno soviético. El caso de la ciudad ucraniana L'viv es una muestra del proceso de reconfiguración del discurso multicultural de acuerdo con las nuevas prioridades. Una característica de los nuevos discursos fue la representación negativa de los rusos en general, así como la marginalización de quienes hablaban ruso como idioma materno, en cuanto lo soviético estaba vinculado a lo ruso en el imaginario colectivo. Incluso, bajo la propaganda ultranacionalista, los rusos comenzaron a ser



considerados como culturalmente inferiores y un grupo inadmisibles que contaminaba la ciudad con su lenguaje y sus costumbres primitivas.

Paralelamente, cabe destacar el papel de la *Intelligentsia*<sup>4</sup> en la narrativa política que movilizó a los ciudadanos ucranianos en la época de transición, pues sus críticas contribuyeron

en gran parte a debilitar la legitimidad del régimen comunista y fueron decisivas en las discusiones sobre la identidad nacional que tomaron fuerza en 1991. Así pues, la *Intelligentsia* fue una inspiración para el proyecto de construcción nacional en Ucrania y se convirtió en una autoridad simbólica cuya bandera fue la democratización, la dignidad y el orgullo nacional ucraniano. El concepto de *Intelligentsia* fue a su vez instrumentalizado en la creación de una identidad ucraniana diferente a la soviética. Un ejemplo de ello lo vemos en la constante presencia de este concepto en los discursos de Viktor Yushchenko, el primer presidente de Ucrania en 2004 durante la ola de protestas conocidas como la Revolución Naranja. Él solía convocar su audiencia en la plaza Maidan dirigiéndose a ella como “la nación del pueblo de la *intelligentsia*”, que merecía ser gobernado por “*autoridades de la intelligentsia*”, lo cual en este contexto equivale a los ucranianos étnicos. Como lo demuestra la investigadora Eleonora Narvselius, la narrativa de identidad en torno al concepto de *intelligentsia* en Ucrania, no es sólo una colección de historias, sino también una serie de guías para la acción individual y colectiva (Narvselius, 2012).

Así pues, como en otros Estados postsoviéticos, en Ucrania la relación entre las narrativas históricas dadas por los historiadores profesionales y las visiones del pasado manipuladas por los políticos e intelectuales con intereses en la arena política, han sido una constante en el debate nacional. Podría afirmarse que a la memoria colectiva del siglo XX a pesar de su fragmentación e inconsistencias le es dado un valor moral e incluso sagrado, hecho que, junto a la ignorancia, el desinterés por llenar vacíos históricos, y la falta de trabajo coordinado entre los intelectuales, los políticos y la gente del común, se convierte en un recurso para moldear a las masas con fines políticos. El historiador y politólogo ucraniano Kost Bondarenko expresa lo siguiente en el marco del proceso de reconocimiento de derechos de los veteranos de la Gran Guerra en su país: “la gran mayoría de la población del país es iletrada es cuestiones de historia. Y lo peor de todo es que a nadie le preocupa llenar los vacíos en sus conocimientos sobre historia





o al menos corregir sus errores... La población en general, incluyendo nuestros políticos, prefieren una lectura ligera.” (Bondarenko, 2002).

De igual forma, el concepto de nostalgia cobra fuerza en los procesos de construcción de identidad nacional y de memoria colectiva en el espacio postsoviético, no accidentalmente los estudios sobre la nostalgia son paradigmáticos de Europa del este. En ellos se analizan los sentimientos, discursos y prácticas en los campos de patrimonio y turismo, el exilio y las diásporas, el intercambio económico y el consumismo, la política y el nacionalismo, contribuyendo a una mejor comprensión de cómo los individuos y grupos recuerdan, conmemoran y revitalizan su pasado, y el rol esencial que ocupa la nostalgia en el proceso de memoria (Angé & Berliner, 2014).

El concepto de nostalgia ha sido atacado por su sentimentalismo y su uso para la falsificación histórica, o como lo expresaría el historiador David Lowenthal, como un síntoma de distorsión de la memoria (Lowenthal, 1989). Sin embargo, aun cuando la nostalgia encarna peligros para el estudio de la historia, al ser instrumentalizada se convierte en un recurso invaluable para crear imágenes y sucesos convenientes del pasado que legitiman privilegios, promueven o impiden cambios sociales de acuerdo con los intereses de las élites. Fred Davis, precursor de la discusión de los aspectos sociales de la nostalgia a finales de los 70, aborda en su libro *Yearning for Yesterday* la nostalgia como un elemento que nos puede decir más de las configuraciones sociales contemporáneas que del pasado mismo, en cuanto ella juega un papel fundamental en la “construcción, mantenimiento y reconstrucción de nuestras identidades” (Davis, 1979). En el espacio postsoviético, la nostalgia como discurso y práctica de carácter restaurativo media las identidades colectivas basadas en un origen nacional-étnico buscando alcanzar la histórica reconstrucción del hogar perdido.

Al analizar el caso húngaro, el antropólogo social británico Cris Hann toma en consideración el contexto sociopolítico prestando una especial atención a su politización contemporánea. Su trabajo demuestra cómo las elites políticas realizan grandes esfuerzos por moldear una nostalgia colectiva cuyas raíces se alimentan del mito constitutivo del nacionalismo húngaro (Hann, 2014). Los políticos húngaros manipularon la mitología pre soviética en sus esfuerzos por canalizar sentimientos positivos hacia un pasado pre socialista con el cual la población actual no tenía una conexión directa, denigrando a su vez todo lo que tenía que ver con el socialismo.



En Hungría, como en otros países de la Europa oriental, los textos escolares socialistas de historia fueron reemplazados por libros que enfatizan una narrativa nacional y sitúan con un énfasis aún mayor la injusticia del tratado de Trianon. Algunos episodios del pasado, incluyendo los momentos más sensibles de 1940 en el marco de la Segunda Guerra Mundial, no han encontrado lugar en los textos escolares, pero se encuentran ampliamente en las librerías de todo el país. Las celebraciones relacionadas con el régimen soviético como la llegada del ejército rojo el 4 de abril fueron reemplazadas por festividades que les eran propias antes de su llegada, en este caso, la fiesta del poeta húngaro Sandor Petofi, muchos campesinos marcan las entradas a su propiedad usando el alfabeto húngaro antiguo, los monumentos con el ave mítica Turul son comunes, así como los monumentos conmemorando la revolución de 1956. Estas subjetividades no permanecen naturalmente o emergen desde “abajo” espontáneamente, por el contrario, son constantemente manipuladas por aquellos que se encuentran en el poder.

Uno de los proyectos arquitectónicos que aspira a compactar en un lugar la memoria histórica de Hungría en tiempos soviéticos es el museo a cielo abierto *Memento Park*, en el cual pueden verse estatuas de los principales representantes históricos del régimen soviético. En la página web del museo pueden encontrarse testimonios de representantes políticos húngaros sobre el lugar, uno de los cuales es el de Árpád Göncz, expresidente de Hungría (1991-2001). Este testimonio ejemplifica la aspiración de objetividad de los proyectos de memoria histórica en el espacio postsoviético al afirmar que el parque utiliza términos políticamente neutrales que enfatizan la dignidad de la democracia y la responsabilidad del pensamiento histórico, en contraste con la fuerte carga emocional, y por tanto subjetiva, que prima en los mismos, paradójicamente encarnada en el objetivo de la parte central del parque, expuesto en su página web: generar un sentimiento de dolor, pena, impotencia, vergüenza, conmoción, ira y oposición.

Por otro lado, ciertos lugares como el museo *La casa del Terror* ubicado en un edificio en el centro de Budapest, realiza un esfuerzo por presentar los horrores tanto del régimen fascista como el régimen comunista de una manera tangible, en palabras de su página web "intenta que la gente comprenda que el sacrificio por la libertad no fue en vano. La pelea contra los dos regímenes más crueles del siglo XX terminó con la victoria de las fuerzas de la libertad y la independencia". La narrativa utilizada por el museo se caracteriza por una desvinculación del pueblo húngaro de la responsabilidad por las



atrocidades cometidas por ambos regímenes, la asignación del rol de pueblo víctima frente a los regímenes victimarios e invasores. Esta narrativa caracteriza la dictadura del proletariado como una madre que devora a sus propios hijos y tilda de absurdo “el socialismo con rostro humano”, expresión que hace referencia al gobierno de Janos Kadar, el cual gozaba de la libertad política y económica que otros países soviéticos carecían.

Así mismo, el museo temático interactivo *1984. Survival Drama* ubicado en un bunker a 25 km de Vilnius, Lituania, recrea la experiencia de vivir bajo el régimen comunista, y en este caso, específicamente bajo sus épocas y facetas más totalitarias. Los visitantes tienen la posibilidad de vivir episodios vinculados a la represión como los interrogatorios de la KGB, los exámenes médicos, el entrenamiento defensivo, e incluso aceptan cumplir órdenes sin objeción y castigos físicos o psicológicos en caso de desobediencia. Contrario a otros lugares de memoria, este museo comercializa abiertamente con el pasado soviético, en donde la relación con el pasado es de disociación más que de la continuidad afectiva ligada a la nostalgia. Al visibilizar la cara totalitaria de la URSS y dejar en las sombras otras características del sistema soviético, inevitablemente se asienta una idea negativa y parcializada de quienes visitan este lugar. Los flujos de la memoria y el olvido no son actividades inocentes sino empresas estratégicas que transforman el pasado en miras a lograr una identidad compartida de pertenecer a la misma comunidad imaginada (Anderson, 1995). En situaciones en donde se busca iniciar de nuevo, las nuevas identidades nacionales son construidas tanto por la memoria como por el olvido, más específicamente como lo diría Milán Kundera, por el olvido selectivo.

### Conclusiones

A modo de conclusión como puede constatarse a través de múltiples casos, en el espacio postsoviético la formación de la identidad nacional no fue espontánea y requirió -y aún demanda- fuerzas conscientes del Estado, de las élites políticas e intelectuales. Los procesos de memoria histórica al estar vinculados con experiencias personales de las élites nacionales y con intereses políticos particulares, carecen del grado de objetividad que quieren imprimir los profesionales involucrados en la creación de elementos conmemorativos como libros escolares, monumentos, museos, entre otros.

Aun cuando los contextos de los Estados que hoy conforman el espacio postsoviético son muy distintos tanto culturalmente como en el grado de desarrollo económico



alcanzado, estos comparten características en las formas de disociación identitaria de un pasado común soviético, en las que la dualidad víctima-victimario se presenta en relación de cada pueblo con el régimen soviético y la nostalgia por un pasado pre soviético es explotada como un elemento discursivo por las élites como una fuente identitaria de la que se nutren los planes a futuro.

La política de la memoria y los procesos de identidad colectiva son dos caras de la misma moneda, y aun cuando existan iniciativas ciudadanas de alcance masivo en torno a los proyectos que les dan contenido, estos dos ejes tendrán permanencia y relevancia en la medida que logren arraigarse en la institucionalización estatal de tal forma que el proceso siempre será vertical. La actualización de los conflictos existentes, la explotación de ciertos episodios históricos y la politización de la memoria histórica forman y conceptualizan imaginarios en la conciencia de masas que determinan el comportamiento político deseable, lo reprochable, lo justificable, quienes pertenecen a nosotros y quienes a ellos.

### Notas

<sup>1</sup>Comunicadora social y Magister en ciencia política. Actualmente trabaja como docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás, sede Bucaramanga. E-mail: liuba.useche@ustabuca.edu.co.

<sup>2</sup>Expresión utilizada por Svetlana Aleksievich en el libro "El Fin del Homo Sovieticus".

<sup>3</sup>El Tayikistán histórico de acuerdo con el historiador tayiko N. Negmatov ocupaba todo el territorio que hoy en día comprende Uzbekistán y Tayikistán, una gran parte de Kirguistán y Turkmenistán, una parte del territorio de Kazajstán, China, Afganistán e Irán. Siguiendo al autor mencionado, este fue el territorio étnico cultural y el hábitat histórico del pueblo tayiko en el primer milenio A.C.

<sup>4</sup>El concepto de Intelligentsia hace referencia a un sector de la sociedad que siempre ha estado en la vanguardia de las transformaciones sociales. Son personas que tienen una cierta autoridad, cuyas opiniones son respetadas y que han tomado un rol activo en la construcción del Estado.

### Bibliografía

Achkasov, V., & Useche, L. (2018). La política de la memoria como instrumento de construcción de las naciones postsocialistas. *Temas*, 49-64.

Aleksievich, S. (2015). *El fin del homo sovieticus*. Barcelona: Acantilado.



- Anderson Worden, E. (2015). *National Identity and Educational Reform: Contested Classrooms*. New York: Routledge.
- Anderson, B. (1995). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Angé, O., & Berliner, D. (. (2014). *Anthropology and Nostalgia*. New York: Berghahn Books,.
- Bondarenko, K. (2002). The History we don't know or don't care to know? The weekly mirror (Kiev). *The weekly mirror*.
- Davis, F. (1979). *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: Free Press.
- Hann, C. (2014). Why Post-imperial Trumps Post-socialist: Crying back the National Past in Hungary. En O. Angé, & D. (. Berliner, *Anthropology and Nostalgia* (págs. 96-122). New York: Berghahn Books.
- Jõesalu, K. (2012). The Role of the Soviet Past in Post-Soviet Memory Politics through Examples of Speeches from Estonian Presidents. *Europe-Asia Studies*, 1007-1032.
- Lowenthal, D. (1989). Nostalgia Tells It Like It Wasn't. En C. S. (eds), *The Imagined Past: History and Nostalgia* (págs. 18–32). New York: Manchester University Press.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Narvselius, E. (2012). *Ukrainian intelligentsia in post-soviet l'viv : Narratives, identity, and power*. Maryland: Lexington Books.
- Мельникова, Е. (2018). Руками народа: следопытское движение 1960–1980-х гг. в СССР. *Антропологический форум*(№ 37), С. 20–53.
- Траба, Р. (2009). Польские споры об истории XXI в. *Pro et Contra*.



## A produção-invenção real-ficcional da vida como encantamento em uma comunidade rural quilombola no Vale do Jequitinhonha, Brasil<sup>1</sup>

Bernardo Vaz de Macedo<sup>2</sup>

### Resumo

Em latim, o verbo “fingo” designa a ação do oleiro que modela a cerâmica e do artista que faz imagens e esculturas; daí “fictio” como criação, e “fictor” como autor, escultor ou criador. Para Bachelard (1991), “Foi dito frequentemente que a criança reunia todas as possibilidades. Crianças, éramos pintor, modelador, botânico, escultor, arquiteto, caçador, explorador”. Em uma comunidade rural quilombola (palenque), formada pela miscigenação e hibridação cultural de afrodescendentes e indígenas, situada no Vale do Rio Jequitinhonha, região semiárida no nordeste de Minas Gerais, Brasil, propusemos a feitura e descrição e empreendemos a análise de desenhos que ilustrassem a memória de moradores de distintas gerações. O desenho, “verdadeira fábrica de imagens”, “configura um campo minado de possibilidades, confrontando o real, o percebido e o imaginário”. Em uma atmosfera de “devaneio coletivo, de um jogo lúdico, de fantasia” permissiva ao “dar forma”, ao modelar e ao “tecer possíveis” (Moraes Silva, 2005; 2007), os desenhos ilustram o que em observações etnográficas de fazeres-práticas corriqueiras / cotidianas - como o constante des-re-fazer de estruturas físicas de uma casa ou o aparentemente livre embaralhar / hibridar de palavras na invenção ou extensão do repertório de um dialeto rural local - se compreendeu como uma ambivalência de des-materialização ou de des-normatização, em que uma mesma prática - como parto tradicional ou plantio de mandioca - pode exigir que saberes detalhados sigam certas prescrições para que se executem, ao mesmo tempo em que podem apresentar componentes fantásticos, ficcionais e de encantamento, enquanto suspensão de constrangimentos material-normativos.

### Palavras-chave

Música-movimento; vida-corpo; ficção; encantamento; des-materialização; quilombo.

### Apresentação

Córrego Narciso é uma comunidade rural quilombola e camponesa localizada no município de Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha, região semiárida no estado de Minas Gerais. Neste texto, o objetivo é apresentar, parcialmente, trechos de Vaz (2019) que ilustram experimentações, improvisações e inventividades em fazeres corriqueiros,



como o parto em casa, o plantio de mandioca ou o tratamento de doenças, enquanto práticas diretamente referidas à (re)produção material da vida-corpo e que representam (dis)tensionamentos e uma desestruturação de normatizações. A partir de metodologias de história oral, de apreensão da memória e da análise de situações etnográficas, o fio condutor do texto são as histórias, memórias e atividades que pude ouvir, observar e registrar em Córrego Narciso.

### **Uma ambivalência de in-des-diferenciação**

Um dia na escola da comunidade, ouvi a professora corrigir uma aluna de quatro anos que coloria um desenho em branco contido na folha de um caderno de aula: “Não pode colorir do jeito que você quer. Tem que seguir a legenda”. Com uma impressão semelhante, vi Sebastiana, de 24 anos, hoje morando em Araçuaí e cursando Gestão Ambiental no Instituto Federal do Norte de Minas, estudando para uma prova um livro sobre “Formações florestais no sistema de classificação da vegetação brasileira”, incluindo dezenas de denominações com caracterizações a serem memorizadas: Floresta Ombrófila Densa, Floresta Estacional Semidecidual, Floresta Estacional Perenifolia, Campinarana Florestada, Savana-Estépica Florestada, Formações Pioneiras com influência lacustre...

Em contraste com essas prescrições de observância a imperativos de diferenciação, aparecem a bagunça e o livre embaralhar de brinquedos espalhados, quase aleatoriamente, pelo terreiro da escola no horário de recreio, mas que devem ser reorganizados e guardados pelas próprias crianças na hora de retorno ao interior da sala.

Na escola, na turma do prezinho no período da manhã, à minha proposta de que desenhassem “o que quiserem desenhar”, delimitando os possíveis apenas a “quando pensam na comunidade Córrego Narciso”, uma criança de imediato anunciou que desenharia sua casa, “legenda” então seguida por todas as outras crianças, mas que não impediu ou, de outro modo, ainda reforçou, uma atmosfera de “devaneio coletivo, de um jogo lúdico, de fantasia” permissiva ao “dar forma”, ao modelar e ao “tecer possíveis” (Moraes Silva, 2005: 309).

O desenho, “verdadeira fábrica de imagens”, “configura um campo minado de possibilidades, confrontando o real, o percebido e o imaginário” (Moraes Silva *et al*, 2007: 128; Moraes Silva & Melo, 2009).<sup>3</sup>



No painel “Pueblos originarios: identidad, tierra y territorios”, de encerramento da X Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales Argentinos y Latinoamericanos, realizada em Buenos Aires, entre 7 e 10 de novembro de 2017, Daniel Benítez, um Mapuche da etnia Qom, no sul da Argentina, que integra movimentos organizados - e, portanto, apresenta um discurso elaborado e trabalhado - como o Movimiento de Naciones y Pueblos Originarios en Lucha del Chaco e da Federación Nacional Campesina, defendeu que “Nuestro territorio es de mar a mar [do Oceano Pacífico ao Atlântico]. Para nosotros originarios, no había fronteras como hoy. Era la plenitud”.

“Foi dito frequentemente que a criança reunia todas as possibilidades. Crianças, éramos pintor, modelador, botânico, escultor, arquiteto, caçador, explorador” (Bachelard, 1991: 76, apud Moraes Silva, 2005: 310). Os desenhos de crianças de Córrego Narciso, enquanto “Modelagem. Sonho de infância, sonho que nos leva de volta à nossa infância” (Bachelard, 1991: 76, apud Moraes Silva, 2005: 310), ao mesmo tempo em que refletem essa multiplicidade de possibilidades, revelam também que a plenitude retomada pelo Mapuche Daniel Benítez não se apresenta como uma massa amorfa, aleatória e indiferenciada, sem “legendas” e caminhos - socialmente prescritos - a serem seguidos, sem papéis de gênero diferenciados e também socialmente prescritos, sem a definição ou priorização de determinadas atividades e da forma como são realizadas, ou, nos termos de como o discurso se apresenta para Foucault (1996: 50, 52), como uma “plenitude virtual de um mundo de discursos ininterruptos”, um “grande zumbido incessante e desordenado”, uma “massa de coisas ditas”, onde reine “um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso”, absolutamente livre de coerções, interdições, supressões, delimitação e fixação de fronteiras e de princípios de recorte, disciplinamento e gradeamento.

### **Os múltiplos campos de significação na formação do sujeito**

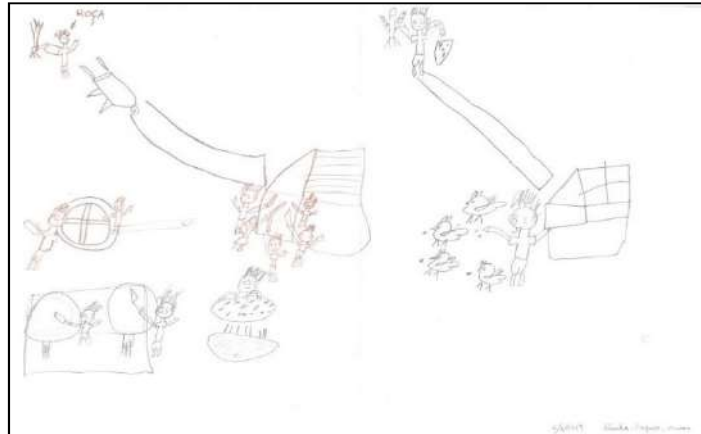
Guinha (Fagner), 11 anos, produziu e me descreveu ao total oito desenhos: um primeiro, na escola, e outros sete em casa. Apresentamos a seguir alguns elementos de análise referentes a um dos desenhos de Guinha; elementos que nos permitem entrever e explorar escolhas interpretativas alternativas em sua análise.

No desenho 1, Guinha ilustra, à esquerda, a produção de farinha. A descrição se inicia “Na roça, meu pai arrancando mandioca e colocando dentro do carrinho [galinhota]. Chegou aqui em casa e cada um aqui de casa pegou uma faca e foi descascando...





Aqui, aqui de novo...”.



Desenho 1. Desenhado e descrito por Guinha em 6 de junho de 2017

Um Guinha engrandecido é também rabiscado, com um movimento quase desapegado de um referencial material fixo e estável, no desenho da direita, num trajeto - contínuo e que permanece, como a casa - que reproduz e repete aquele percorrido por seu pai, Braga, no mundo desenhado, paralelo, à esquerda da folha. O pé de mandioca - com raízes -, o corpo de Braga e o carrinho, no desenho da esquerda, são situados em posição homóloga àquela do pé de milho - também enraizado -, do corpo de Guinha e do saco onde coletar os grãos, com a diferença de que este saco, preenchido com os grãos e em mesmo formato do carrinho, flutua sem alças que o sustentem e desancorado sem pés com que se apoiar em terra firme.

Objetivando-se no espaço e no tempo, nos objetos e coisas, afirmando sua individualidade não solitária, pois socializado agora com as galinhas, e não mais nas *relações* (enquanto relar, contato corporal) da mandioca, Guinha, como que criando um personagem que lhe permite sair de si, exteriorizar-se, e mover-se em um espaço imaginado de identificação - ou reconhecimento intersubjetivo - e de alter-nância com Braga, apresenta esse personagem em terceira pessoa: “Quebrou o milho... pôs dentro do saco... veio aqui em casa e jogou pras galinhas”. À minha insistência em saber quem é quebrando o milho, Guinha, em uma retomada de si, reconhecendo-se nas próprias ações e demarcando sua individualidade e a exterioridade de suas ações e corpo com relação aos de Braga, dissolvendo uma con-fusão inicial na titularidade do personagem, após uma vacilação inicial, corrige-se, em uma transição ao mesmo tempo abrupta e suave / natural dessa titularidade, alter-nando-a e enunciando o personagem agora em primeira pessoa, denotando uma quase repetição dos movimentos de seu pai: “É meu pai... Eu, quer dizer... pus no saco... e joguei pras galinhas”.



O mover-se desse personagem - ou o “deslizar do lápis” (Andriolli, 2006) - entre dois momentos distintos (entre a roça de milho e o terreiro com galinhas, no desenho da direita; e entre a produção de farinha e a alimentação das galinhas, no desenho 1 como um todo), expõe a íntima miscelânea de tempos e dimensões que, por um lado, aportam *sobre* os sujeitos, enquanto incorporação, mas que, por outro, também são a um só tempo por estes produzidos e mobilizados. Ou, de forma descomplicada e menos substancializada, até mesmo desincorporada, fora de si, são saberes, fazeres e movimentos que, desconsiderados enquanto tal, uma criança, aprendiz, vai aprendendo, apreendendo e com os quais se vai *familiarizando*, de maneira leve, lúdica, espontânea, quase automatizada, no ambiente *familiar*, pouco estranhado, sem um tom de um preenchimento obrigatório e rígido do tempo de criação de moradores mais velhos.

Se nos relatos de adultos e velhos aparece de forma mais evidente uma certa contradição ou concorrência entre o tempo da escola e o tempo da roça, a análise dos desenhos de Guinha, criança, nos conduz a uma cautela em não amplificar ou extrapolar a afirmação de Adnei de que “Estudo ajuda as roça[s] a ficar[em] parada[s]...”. Prevenimo-nos assim de não dicotomizar e hierarquizar os múltiplos tempos e atividades a que os sujeitos se dedicam e os múltiplos campos de significação que aportam sobre a sua formação.

Uma abertura ao “tecer de possíveis” e a multiplicidade de “todas as possibilidades” de que fala Bachelard aparecem espontaneamente na fala de uma criança de outra comunidade: “Eu cuido dos animal... cuido das galinha... eu gosto muito de brincar... e faço tudo um pouco lá... e trabalho. Eu capino as coisa lá pra mãe... eu roço as manga que tá suja...”.

Situar esses referenciais ou identificações que aparecem nos desenhos como pontos nodais móveis em uma *articulação*, tomada como aberta e contingente (Hall, 2006; 2008), permite que se evite essencializar ou engessar a multiplicidade relacional de posições de sujeito a que se poderia ser conduzido se se atenta unicamente às dimensões da socialização e incorporação na formação dos sujeitos. É como se não houvesse garantias de que Guinha, ainda que vivenciando desde criança o trabalho na roça, vá ao longo da vida prosseguir com esse trabalho e essa vida ou da forma como possa ter observado seus pais fazendo. Essa dimensão temporária das identificações, sempre abertas a des-re-identificações, aparece na forma como, para Deleuze e



Guattari (1995), o rizoma opera sobre o desejo, sempre “por impulsões exteriores e produtivas”, enquanto saídas possíveis ou “linhas de fuga”, em contraposição ao fechamento e redundância da forma decalque, que organiza, estabiliza e neutraliza “as multiplicidades segundo eixos de significância”, que faz com que a criança, enraizada - por exemplo pela psicanálise freudiana - “na cama dos pais”, “fotografado sob o pai, decalcado sob a cama materna” e posta diante de “uma foto de família”, siga o “eixo, estágio genético ou destino estrutural”, impedindo “qualquer saída” e colocando-a “no bom lugar” (p9).

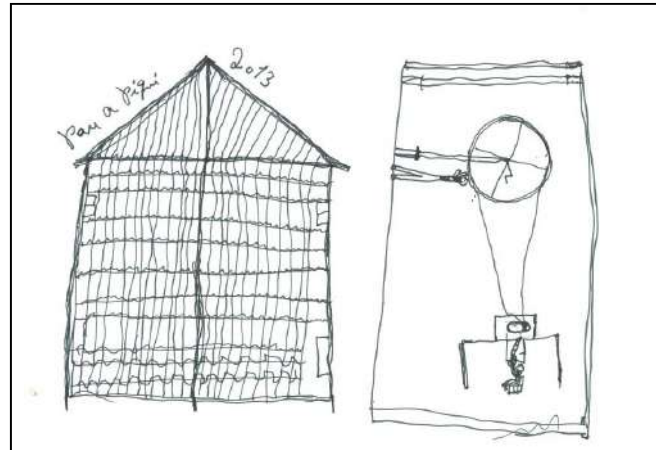
Essa independência ou exterioridade nas relações de um aprendizado se daria, não tanto via uma transmissão linear e internalização substantiva, mas mais a partir da imagem que, por exemplo, Guinha possa ter do fazer de Braga, que pode se fazer presente como um dos componentes das ações multi-orientadas de Guinha, enquanto exterioridade independente e vínculo não-necessário

### **A casa como origem e destino**

Em face de expressões de outros moradores que conotam uma naturalização da inevitabilidade da migração - “É assim. Não tem outro jeito”; “Bom não é; mas fazer o quê?”; “Quem tem salário fica; quem não tem tem que viajar” -, utilizando termos muito semelhantes Vilmar transfigura essa naturalização justificando a sua permanência em Córrego Narciso, sua terra de origem, e o seu plantio de mandioca, feijão e abóbora na roça, a migração já não se lhe apresentando como alternativa:

*Época de plantar é chuva no lombo..., mas a gente é obrigado a mexer... não tem outro jeito... se parar é pior... Ao menos tem o que comer... se não, ia ter que comprar farinha... tem uma casca pra porco... Se tivesse um serviço de um salário, aí não compensava mexer com roça; mas não tem, então compensa mexer.*

Vilmar, hoje com cinquenta e um anos, anuncia antes o que pretende desenhar (Desenho 2): “Eu vou fazer uma casa de pau-a-pique... e vou fazer uma tenda de farinha nela... antiga, com a roda”. À casa encaixada e travada são conferidos sustentação e enraizamento pelos esteios fincados na horizontal, nas vigas que compõem a estrutura do baldrame (alicerce), e na vertical.



Desenho 2. Desenhado e descrito por Vilmar, em maio de 2017

Um esteio central vertical e os caibros sustentam o ribuço (telhado), que, junto a uma cumeeira horizontal, compõe a imagem de uma ponta de uma seta que aponta para cima. Essa ponta de seta positiva e triangular é o eitão. A casa é assim erigida:

*A casa é um corpo de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade. [...] A casa é imaginada como um ser vertical. Ela se eleva. Ela se diferencia no sentido de sua verticalidade. É um dos apelos à nossa consciência de verticalidade. [...] O telhado revela imediatamente sua razão de ser: cobre o homem que tem medo da chuva e do sol (Bachelard, 1989: 36).*

A casa ainda indefinida vai tomando forma e ao final é nomeada: “Pau a pique 2013... A que eu fiz ali foi desse jeito, não foi Fia? Tudo de pau, trancei tudo de pau, eu e Fia foi trançar ela tudo de pau. Desmanchei ela [em 2017]”.

A casa de Vilmar é grande e espaçosa, pois que Vilmar tem mais de um metro e oitenta e cinco centímetros de altura, com as pernas compridas, e a porta e as janelas são desenhadas desproporcionalmente pequenas ao tamanho da casa.

A casa também “é imaginada como um ser concentrado. Ela nos convida a uma consciência de centralidade” (Bachelard, 1989: 36). Vilmar divide essa centralidade da casa com a sua extensão, a tenda de farinha, que ocupa a outra metade da folha. Sua estrutura física também lhe é imponente; a Vilmar. Uma imponência que não se impõe sobre os personagens, mas que parece, assim como o espaço da casa, abarcá-los, abrigá-los, refugió-los, habitá-los, en-cantá-los / encantilá-los, e que deixa espaço para que a manivela da roda seja tocada e para que a mandioca, também dominante sobre o personagem, seja relada no bolinete tocado pela roda.

O desenho de Vilmar não é da casa física de sua infância, mas, ainda assim, de uma “casa primeira”, de um recomeço. A casa em varas, “paus picados”, gravetos e barro e



a roda tocada manualmente na tenda de farinha soam tão elementares como o retorno, até o momento definitivo, de Vilmar para morar em Córrego Narciso, mexendo na roça e tendo “ao menos o que comer... e uma casca pra porco”. 2013 foi o último ano de corte de cana de Vilmar em São Paulo, quando então construiu, com sua esposa, Fia, uma “primeira casa” onde se reestabelecer, posteriormente, em 2017, sendo desmanchada e tendo alguns de seus materiais / elementos - madeiras e telhas - aproveitados em novos cômodos na casa nova de adobe.

As varas firmemente trançadas, amarradas e fincadas na terra da casa de Vilmar conferem segurança à sua pretensão de retorno “em terra firme” a Córrego Narciso.

Bachelard (1989: 32) nos ajuda a interpretar o desenho em cor apenas preta:

*O pitoresco excessivo de uma moradia pode esconder sua intimidade. [...] As verdadeiras casas da vida, as casas aonde nossos sonhos nos levam, as casas ricas de um onirismo fiel, são avessas a qualquer descrição. [...] Do presente, pode-se talvez dizer tudo, mas do passado! A casa primeira e oniricamente definitiva deve guardar sua penumbra. Ela surge da literatura em profundidade, isto é, da poesia, e não da literatura eloquente que tem necessidade de romanceados outros para analisar a intimidade. Tudo o que devo dizer da casa da minha infância é justamente o que me é necessário para me colocar numa situação de onirismo, para me colocar no bojo de um devaneio em que vou repousar no meu passado.*

### **Duca, fazedeira de casa**

Um fazer multi-orientado, não rotineiro, que se desdobra em um tempo livremente disposto à sua frente, um tempo não linearizado pela fome ou por um patrão e metas, um fazer não condicionado a um retorno em dinheiro, se manifesta no constante “estuciar” (inventar, astuciar, experimentar, cf. Vaz, 2019), enquanto recriação e recreação, de fornalhas, fornos, cômodos ou quartos, paredes, biqueiras de telhado e “pilatos” ou pilares (suportes para potes, talhas, filtros, panelas ou para se assentar construídos principalmente em um canto de quina entre paredes) montados e desmontados, feitos e desfeitos por Duca, que se define como “fazedeira de casa”. Sempre mexendo com barro, madeira, areia, cimento, roça, Duca não faz as unhas: “Eu vevo [vivo] é com as mãos machucadas”. Duca e sua irmã Lúcia passam horas durante a manhã e às vezes também à tarde regando com baldes / tambores a horta que cultivam nas margens de um tanque.



*Esse fazer orientado por um valor de uso é o que Moraes Silva (1998) aborda como “a complementaridade entre vida e trabalho entre estes camponeses, em vez da ruptura entre vida e trabalho, prevalecente nas relações de assalariamento” (p80). Não constituindo um fardo, nem sendo definido por uma alienação que desvincula o eu de um objeto “que se torna o outro e de outrem”, um valor de troca, é um trabalho marcado por uma relação muito estreita entre sujeito e objeto, em que o produto recebe a marca da subjetividade de suas possuidoras. Prevalece, aí, o sentido do ser, e não o do ter. Esta marca é fruto das condições materiais existentes e também do desejo, da vontade, da criação individual. É este trabalho que lhes permite criar, que lhes permite serem elas mesmas e não o outro (p91).*

A simbiose entre mulher e natureza simbolizada na “relação entre mulher, aranha, garrincha, tear, teia e ninho” (Moraes Silva, 1998: 96) e nas designações “fazedeira de casa”, “colocadeira de telhas no terreiro”, “fazedeira de comida” e “Virei João de Barro” (casa feita por Cona) se expressa nas casas de adobe e de pau-a-pique ou “enchimento”, em que o espaço interior da casa e uma natureza externa são mediados pela própria natureza, por uma natureza trabalhada, em barro e madeira.

### **A produção-invenção real-ficcional da vida como encantamento**

Em Araçuaí, na cidade e na zona rural, festas, bailes e danças costumam ocorrer ao som de forró cantado e tocado em teclados eletrônicos. Samir dos Teclados, “o cowboy do forró”, tornou-se bastante conhecido na região, tendo anteriormente sido migrante no corte de cana. Além de outros cantores, como Teté dos Teclados, “o muleke do forró”, e Celson dos Teclados, ouve-se bastante a dupla Lidinho e Michelly dos Teclados, duas crianças com por volta de onze anos, divulgados principalmente na estação de rádio local 102,7, na programação “Auto Alegria, a programação mais alegre do Vale do Jequitinhonha”, muito ouvida nas comunidades rurais. A forma de tocar e cantar dessa dupla é curiosa, pois, diferentemente dos outros cantores, afinados e ritmados, Lidinho canta espontaneamente sem afinação e fora do ritmo, sem métrica e descompassado, atropelando as marcações do tempo. Nas palavras de uma moça de Córrego Narciso, ele canta “adoidado... sem ponto, sem vírgula...”. Tendo se apresentado como curioso para mim a dupla ter ganho um certo destaque e ser tocada regularmente naquela programação de rádio, a boa recepção daquele ritmo pelos ouvintes, pude compreendê-la (essa recepção) por ele (o ritmo) de certa forma espelhar ou mesmo ditar a própria forma de fazer e de se viver, algo fora das normas e desalinhada. Pessoa desenchavida é aquela que age “sem ponto, sem limite, não é normal”.



As notas não afinadas e semitonadas de Lidinho representam múltiplos pontos fora da linha melódica esperada, em dissonância / desarmonia com e irreverente ao que o campo harmônico exigiria, enquanto procedimento retilíneo e expectativa normativa contrariada. Esse desalinhamento ou dispersão que trafega mais nas entrelinhas, no entretom ou semitom é acompanhado de uma desritmização ou desmetrificação do movimento, um pouco aos trancos e barrancos, aos tropeços, meio atrapalhado, sem respeitar nem ponto, nem vírgula, uma des-cumplicidade com a estrutura musical prescrita<sup>4</sup>.

Para Carneiro da Cunha (1983), a produção escatológica (representações sobre a sociedade dos mortos) no grupo indígena Krahó, por não pedir uma aceitação pública ou aprovação social, e sem preocupação de controle ou pretensão de “ser codificada em uma ortodoxia, ou mesmo perpetuada” (p325), se oporia “a domínios mais estritamente regulamentados” e produzidos e sancionados em condições de maior rigor” (p338).

Ligada “à sociedade por um número limitado de regras básicas” (p338), a escatologia krahó consistiria em um domínio “onde se dá livre curso à fantasia”, “um lugar privilegiado para a criatividade socialmente encorajada e não constrangida por especificações precisas” (p337); uma “zona franca”, em que livre curso ou “rédea livre” é dada à imaginação; uma utopia, “que descreve uma sociedade que não existe em lugar nenhum, um “mundo sem lugar” (p338).

Se, nesse sentido, Carneiro da Cunha vê um maior controle social nos campos simbólicos “mais diretamente relacionados com a reprodução da sociedade” (p338), em contraposição a uma certa desregulação ou desestruturação no domínio da escatologia, em Córrego Narciso parece por vezes ser justamente em práticas diretamente relacionadas à reprodução - como o parto em casa, o plantio de mandioca, o tratamento de doenças e mesmo a linguagem<sup>5</sup> - que se combinam, por um lado, exigências de que saberes detalhados sigam certas prescrições para que se executem e, por outro, componentes fantásticos, etéreos, ficcionais e de encantamento, enquanto suspensão de constrangimentos material-normativos; uma combinação que pode ser compreendida como uma ambivalência de des- materialização ou de des-normatização.



“A precisão faz saco pular”: assim Sandra descreve como Maria, uma parteira antiga, “aprendeu a pegar menino”.

Se, amedrontadas e desencorajadas, como têm sido nos últimos dez ou quinze anos, a auxiliarem partos em casa e a cortarem e curarem umbigo de recém-nascidos/as, as práticas de parto de Lúcia e Duca contrariam normatizações médicas do parto em hospital, seus relatos revelam um ofício muito cuidadoso e dedicado, com prescrições de seguimento estrito “à lei” aprendida com parteiras mais velhas, no parto, na curação de umbigo, no resguardo...

Se Duca vai contrapondo uma lei de Deus - uma “lei maior que manda”, a nossa fé, em que “nasci e criei”, a “minha ensinação” - à lei dos homens, uma lei pública, Lúcia segue minuciosamente “a lei que Tia Maria Rodrigues me ensinava”, quando corta e cura o umbigo do/a neném, para evitar o mal de umbigo ou mal de sete dia, semelhante a uma epilepsia, em que “o sombrante (semblante) do neném muda”, podendo “ficar atrapalhado” ou morrer: “Segue a lei, que dá certo. As coisa tem que ser tudo organizadinha... guardar o umbiguinho, a tesoura... é desinfetada... Tem que ter tudo certinho”.

Para que fique “bem forte” e o umbigo caia mais rápido, o pavio enrolado “no pezim do umbigo” é molhado no azeite de mamona misturado com rapé de fumo - em que se “torra o fumo na fornalha e esfarela” -, picumã (um pozinho preto que gruda nas telhas acima da fumaça da fornalha) e rapé de arruda. Quando o umbigo cai, “Depois que vai sarando, cê queima pena de galinha e vai botando o pozinho fininho assim, encima do buraquinho... e vai fechando o umbigo...”.

Aqui, se para Ângela Davis, “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”, práticas de parto em casa denotam também algo semelhante à ênfase que Giddens (2003) coloca nos processos de reprodução social e de prosseguimento das ações cotidianas dos sujeitos, envolvendo repetição, duração, continuidade, rotina, recriação, “ciclo vital”, em que a recursividade no agenciamento da prática aparece como uma forma de perpetuação cíclica e de reprodução de propriedades estruturais.

“Da minha lei, eu lembro”. É assim que Lúcia novamente invoca a lei em que foi nascida e criada, relacionada à simpatia de “capar o mandiocal”, em que se “Tirava a raiz mais





grossa, com seis meses de plantada, e fazia farinha, e deixava o restante lá, que continua engrossando”.

A prática semelhante, Dida, irmão de Lúcia, chama de “amansar mandiocal” na lua fraca; a terra (e a mandioca, brava ou mansa) aparecendo como um ente vivo e personificado:

*Tem que amansar mandiocal com lua fraca... arranca uma raiz e joga lá, só para dizer que mexeu na terra com lua fraca... amansou o mandiocal todo, tirando uma raiz só. Já para plantar, se a terra tá seca e não dá pra plantar o mandiocal todo, cê planta umas três covas na lua forte... pro mandiocal engrossar as raízes quando cê plantar tudo... a terra já tá... já fez aquilo, plantou umas cova na lua forte... E o resto pode plantar na lua fraca que continua sendo igual... criar as raiz e engrossar. Aquela coisa... que os véi antigo tem isso, né. Aquele mandiocal já fica governado pela lua forte, mesmo plantando o restante na lua fraca, já fez a simpatia, já começou na lua forte, já mexeu na terra.*

“Bosta de boi é desinfetante de primeira”: para febre de catapora, usava-se em Córrego Narciso “tomar banho na bosta mole de vaca ou na folha de café”. Quando antigamente tuberculose era mais comum, Cona se recorda de muita casa desribuçada (sem telhado): “Tuberculose era doença mais triste, galopante... fazia vomitar sangue. Quando morria alguém de tuberculose, desribuçava o telhado da casa pro ar sair e passava bosta de boi de reboco nas paredes da casa para desinfetar, e voltava a pôr as telhas”. Como não se fazia massa de cimento, usava-se misturar bosta de vaca fresca para dar liga no barro para assentar o piso no chão das casas e cozinhas, que ficam com uma cor esverdeada. Balaios onde se armazenava farinha de mandioca eram rebocados por fora com bosta de gado. Conta-se das simpatias para tratar de bronquite asmática, em que se serve, sem que a pessoa saiba, caldo de minhoca coado durante três sextas-feiras seguidas; de “atac” (epilepsia), em que se serve chá de gongolô (centopeia) torrado ou se queima a roupa da pessoa “às a vestes” (às a vessar); para asma e “chieira no estômago”, em que se serve farofa de bunda de tanajura. Para bronquite e asma, Cona fuma cigarro de folha de maxixe capeta.

Essas práticas, simpatias e crenças são todas inventividades, criações, experimentações, gambiarras, saberes e fazeres ou adaptabilidades que seguem uma normatização, estruturação e coerência próprias - seja um pouco como as “improvisações reguladas” a que se refere Miceli (2015: XL-XLI), com relação à flexibilidade do *habitus*, seja algo como a “mutação perversa” que pode “servir a novos e estranhos usos”, na esquizoanálise de Deleuze e Guattari (1995: 10) -, embora diante



da “lei forçada” dos médicos e de higienização possam parecer absurdas, anômicas e fantásticas.

### **Considerações finais**

As práticas cotidianas de parto em casa, plantio de mandioca, tratamento de doenças em Córrego Narciso ilustram instâncias em que saberes e fazeres diretamente referidos à reprodução da vida-corpo-materialidade, ao mesmo tempo em que são produzidas e estruturadas minuciosa e cuidadosamente a partir de uma coerência e normatizações próprias, podem, por essa mesma razão, representar uma transgressão de uma “lei forçada” dos médicos e de higienização, aos olhos dos quais podem parecer absurdas, anômicas e fantásticas. São nas dimensões marcadas por uma suspensão de constrangimentos material-normativos que se mostram evidentes seus componentes fantásticos, ficcionais e de encantamento, enquanto uma desmaterialização cotidiana da vida-corpo e transgressão, por vezes não-intencional, de expectativas normativas. Esses fazeres e movimentos aparentemente desalinhados dos corpos são, por outro lado, ritmizados por normatizações que lhes conferem um andar próprio e que lhes habilita a própria reprodução.

### **Notas**

<sup>1</sup>O presente trabalho (VAZ, 2019) foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup>Doutorado em Sociologia, UFSCar (Universidade Federal de São Carlos), concluído em 2019, com orientação da Profa. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva. E-mail: bernardovmac@hotmail.com.

<sup>3</sup>Em latim, o verbo “fingo” (de ficção) designa a ação do oleiro que modela a cerâmica e do artista que faz imagens e esculturas; daí, “fictio” como criação, e “factor” como autor, escultor ou criador.

<sup>4</sup>Cf. Bourdieu (2006).

<sup>5</sup>Cf. Vaz (2019).

### **Bibliografia:**

Andriolli, Carmen Silvia. Do caminhar ao deslizar do lápis: o mapeamento da memória de colonos e colonas de uma antiga fazenda cafeeira. In: *Revista Teoria e Pesquisa*, n. 49, juz/dez de 2006.



- Bachelard, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- Bourdieu, Pierre. O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia e Política*, n.26, junho de 2006.
- Carneiro Da Cunha, Manuela. Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação. In: Martins, José de Souza (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983, p.323-339.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. Introdução: Rizoma. *Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia)*, Vol. 1. Editora 34, 1ª Ed., 1995.
- Foucault, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- Giddens, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Hall, Stuart. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); Hall, Stuart & Woodward Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8ª ed., Petrópolis, RJ: vozes, 2008, p103-133.
- Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- Miceli, Sergio. Introdução: a força do sentido. In: Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. VII-LXI.
- Moraes Silva, Maria Aparecida de. Das mãos à memória. In: Martins, José de Souza; Eckert, Cornélia; Novaes, Sylvia Caiuby (orgs.). *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2005, p295-315.
- Moraes Silva, Maria Aparecida de Moraes. Fiandeiras, tecelãs, oleiras... redesenhando as grotas e veredas. *Projeto História*, São Paulo, (16), fev. 1998.
- Moraes Silva, Maria Aparecida; Melo, Beatriz Medeiros de. Desenhos e mapas: uma contribuição aos estudos migratórios. In: *Revista Espaço Plural*, vol 10, n. 20, 2009, p. 41-51.
- Moraes Silva, Maria Aparecida; Melo, Beatriz Medeiros de; Appolinário, Andréia Peres. A família tal como ela é nos desenhos de crianças. *Ruris*, volume 1, número 1, março 2007.
- Vaz de Macedo, Bernardo. *"Papagaio velho não pega língua mais, não": estuciando o jeito de falar e de fazer, o jeito de ser, no quilombo Córrego do Narciso do Meio, Vale do Jequitinhonha (MG)*. Tese de Doutorado (Sociologia), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). São Carlos, 2019.



## La memoria barrial como recurso de resistencia a los procesos de globalización en San Pedro Cholula, México.

Daniel Sanchez Aguila

### Resumen

El objetivo de esta ponencia es reflexionar en torno a la memoria barrial a partir de los testimonios de los habitantes de los barrios centrales de San Pedro Cholula, los cuales han recibido la influencia de los procesos de gentrificación impactando en sus formas de vida tradicionales, por ejemplo, en el sistema de cargos. Para ello se ha ocupado el método etnográfico a fin de recabar los testimonios en los cuales se manifiesta la comunalidad, elemento que sustenta a la memoria colectiva como respuesta a dichas transformaciones. A partir de lo expuesto se pretende resaltar el papel de la memoria barrial como sustento de la identidad social de los habitantes en las esferas local y global, de esta manera, la construcción de sentidos expresada en la memoria se presenta como una forma de resistencia ante las imposiciones y transformaciones de los espacios y formas de vida, en el marco de políticas que buscan incentivar la industria turística por parte del estado.

### Palabras Claves

La memoria barrial, San Pedro Cholula, procesos de gentrificación y etnografía.

### Introducción

San Pedro Cholula se localiza en la zona centro-poniente del estado de Puebla dentro de la región denominada “Valle Puebla-Tlaxcala” en el altiplano mexicano. Tanto el municipio como su cabecera, Cholula de Rivadavia, se encuentran en un proceso de transformaciones en cuanto a las formas de vida tradicional, generada por los procesos de globalización, los cuales se acentuaron a partir de la segunda mitad del siglo XX con la llegada de la planta Volkswaguen en la ahora zona metropolitana de la capital poblana.

En los últimos años, estos cambios se han acrecentado, mediante modificaciones de los espacios y las formas de habitar, en el marco de políticas locales, estatales y federales, que buscan incentivar la industria turística, aceleradas por la denominación de “Pueblo Mágico” para las cabeceras municipales de San Pedro y San Andrés Cholula partir del año 2012. Estas transformaciones pueden englobarse en el marco de complejos



procesos que se identificarán con el término de gentrificación, el cual presenta distintas aristas, según la perspectiva analítica que lo utilice. Regularmente se aboca a explicar las transformaciones de los escenarios urbanos, así como la inclusión de los pueblos originarios a la trama citadina. En este sentido, sobresale el poder económico dentro de un sistema capitalista que poco a poco se apropia de los espacios, generando así un paisaje diverso, lleno de contrastes.

### Fundamentación del problema

Ante estas transformaciones, encontramos una dinámica alterna que se compagina con el nuevo ritmo de vida generado por la expansión de la mancha metropolitana, en un contexto específico: los barrios cholultecas. Si bien, desde la perspectiva geográfica el barrio ha sido abordado como una organización de carácter colectivo conformada por trayectorias individuales donde los usuarios (habitantes) encuentran distribuidos lugares de proximidad que existen para satisfacer sus necesidades cotidianas (Mayol, 1999, p. 13), o su presentación como:

*“sub-regiones urbanas de tamaños y configuraciones diferentes, [...] [que] constituyen unidades socio espaciales problemáticas por sí mismas. Permeables y, sin embargo, identificables, no sólo en los ritmos de una práctica social cotidiana etnografiable, sino también en las imágenes resultantes de un bricolaje corpoducido endógena y exógenamente; y, ante todo, como participantes activos en la permanente construcción cultural de las diferentes mitografías, imágenes y narraciones que cada ciudad escoge para vestirse -los barrios son espacios para buscarse, identificarse, indagar, cuestionar” (Cordeiro & Costa, 2003, p. 771)*

Para el contexto cholulteca, se opta por plantear un acercamiento a partir de la producción simbólica sustentada en cuatro ejes: desde la relación entre espacio y cultura, expresado en la diada barrio-barrial; a partir de las continuidades espaciales y de rasgos socioculturales reconfigurados que tienen su antecedente en el *calpulli* prehispánico; considerando lo barrial cholulteca, que se condensa y expresa en la cosmovisión que existe sobre el santo/virgen, el sistema de cargos, la ritualidad excesiva y delimitación de una espacialidad sagrada; y, por último, a partir de la relación entre el barrio y la fiesta. (Licona, 2018, p. 9)

En este tenor, los estudios en torno a la memoria han sido abordados desde distintas disciplinas de las ciencias sociales como la filosofía, psicología, sociología, etc. Destacan las aportaciones al tema por parte de Maurice Halbwachs (2004) y la apertura



para hablar de la memoria en sus manifestaciones individuales y colectivas; Gilberto Giménez (2009) quien retoma los aportes de Roger Bastide, Pierre Bourdieu y Emile Durkheim para plantear la relación entre memoria, cultura e identidad; los aportes de Pierre Nora (2001) en su análisis sobre los *lugares de memoria* (Citado por Eugenia Allier Montaño, 2008); Roger Chartier (2007) con sus reflexiones entre la relación de historia y memoria; y, finalmente, Jöel Candau donde, desde la antropología de la memoria, establece que la identidad está ligada a la memoria, y viceversa, estableciendo también que uno de los marcos sociales para abordar el estudio de la memoria se genera en la vida cotidiana(2006).

A partir de los trabajos generados desde la escuela de Tartú-Moscú, se retoma la propuesta de Iuri Lotman y los estudios de la *semiótica de la memoria*. Tomando en cuenta que los fenómenos culturales presentan un carácter semiótico, la cultura puede abordarse como un texto, para una mejor comprensión y estudio, es decir, los textos de la cultura (Ricaurte, 2014, p. 33), los cuales abarcan toda la producción cultural de un grupo determinado. Todo fenómeno cultural constituye un texto. (Haidar, 2006, p. 74)

En este tenor, se retoma la propuesta de Paola Ricaurte Quijano, donde la *semiótica de la memoria* se plantea como un proceso semióticos-discursivo relacionado al proceso de conformación y trasmisión de los textos culturales. Por ello, la memoria es lo que permite a una comunidad el poder compartir la capacidad de construir identidad y sentido (Candau, 1996, citado por Ricaurte, 2014, pp. 32-33). Nuevamente, uniendo la *semiótica de la memoria* con la noción de *lo barrial cholulteca*, se establece que la memoria puede abordarse como un proceso de construcción simbólica, objetivada en una memoria de carácter compartida, es decir, una memoria colectiva que se conceptualiza en una memoria de carácter barrial, entendida a partir de la producción simbólica del barrio dentro del contexto cholulteca.

### **Metodología**

Para la realización de esta investigación, se tomó como punto de partida las propuestas de Jöel Candau (2002) y Pierre Nora (Allier, 2008) en las cuales se considera lo cotidiano como el primer marco social de la memoria, mientras que los lugares de memoria se inscriben dentro de un marco de carácter espacial. Por ello, se propone que la construcción de la noción de “hijo de barrio” se genera al interior de cada barrio en el ejercicio de la vida cotidiana, tomando así la configuración de un elemento identitario. Al respecto, Lucas Bietti (2011, p. 750) señala la existencia de *memorias compartidas*, las



cuales desempeñan un papel central en las comunicaciones de carácter cotidiano. Esto se debe a que están basadas en un conocimiento de carácter cultural-interpersonal de un pasado compartido, creando un sentimiento de conexión-identidad constante dentro de los miembros de un grupo determinado.

Por su parte, Paola Ricaurte Quijano (2014) propone abordar la comprensión de la memoria como un proceso semiótico-discursivo, planteándola como una práctica social factible de ser analizada por medio de las herramientas metodológicas ofrecidas por la semiótica y el análisis del discurso. En este sentido, Gabriela Coronado y Bob Hodge (1998) hacen hincapié en que la relación entre antropología y semiótica es muy estrecha, teniendo a la etnografía como punto de encuentro. Por esta razón, realizan una propuesta de análisis semiótico centrado en la dimensión social de los procesos semióticos, pues es donde los significados y los textos son “construidos y reconstruidos en el proceso de circulación en diferentes contextos, utilizados por diversos agentes y para variados propósitos” (*ibidem*, pp. 99-100) Ante estas propuestas, se optó por realizar una investigación de carácter cualitativo donde el método etnográfico se perfiló como el camino indicado para proceder.

La secuencia de actividades fue establecida a partir de dos elementos:

1. Trabajo de campo (Iniciando la reflexión del investigador como sujeto cognoscente, se realiza el ejercicio de des-conocimiento al re-conocimiento, partiendo de una ignorancia metodológica para lograr acercarse a la realidad que se estudia). Se conformó de 4 elementos: Implicación del investigador como sujeto dentro del contexto; la técnica de observación-participante; la mirada etnográfica/semiótica; así como la técnica de entrevistas *in situ*, muchas veces estableciendo dinámicas de grupos de discusión.
2. Sistematización y análisis de los datos etnográficos (generación de la interpretación-descripción).

### **Resultados y discusión**

La cultura, entendida como un texto, es un dispositivo de la memoria, que presenta características heterogéneas y políglotas. Estas cualidades le permiten generar sentido y fungir como soporte, siendo productor y reproductor de lo simbólico, constituyendo de esta forma un campo de cambio cultural (Haidar, 2006, p. 94). Por lo tanto, es posible asimilar a la cultura como inteligencia y memoria colectiva gracias a que es un



mecanismo supra individual de conservación, creación y trasmisión de ciertos comunicados (Lotman, 1996, p. 157, citado por Ricaurte, 2014, pp. 37-38).

Tomando como base estos elementos, es posible señalar que los aspectos semióticos de la cultura-memoria pueden observarse en los barrios de Cholula, mediante su manifestación en las prácticas socioculturales, que son prácticas semiótico-discursivas expresadas en las formas en que un hijo de barrio habita, se apropia del espacio dentro del barrio y genera/reproduce los aspectos simbólicos del barrio expresados en la noción de *lo barrial*, lo que es propio del barrio.

En primer lugar, es necesario entender que *lo barrial* se sustenta, dentro de una serie de prácticas, en la figura del hijo del barrio, término propio del contexto cholulteca que sirve para identificar a las personas que provienen de alguna familia originaria de un barrio específico, y que desde niños comienzan a relacionarse con una serie de obligaciones y derechos expresados en compromisos ante el santo patrón y la comunidad. Es de suma importancia mencionar que el hijo de barrio es una continuación de los *macehuales*, las personas que habitaban en el calpulli, una forma de organización socio territorial de origen prehispánico que, por más de 500 años, ha logrado adaptarse y persistir, a pesar del choque civilizatorio generado en el marco de la conquista e invasión (en la mayoría de los casos) del territorio por parte de los españoles.

Una segunda característica es la existencia de un sistema de cargos no sólo al interior de los barrios, pues su presencia se encuentra en toda la región cholulteca. Cholula es una ciudad y una región que ha tenido una ocupación ininterrumpida de casi 3000 años (García Cook, 1995, p.13; en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, y Villalobos Sampayo, 2016, p. 31), considerada en sí una ciudad sagrada (*teohueyaltépetl*, es decir, *el gran altépetl sagrado*) donde la intensa actividad religiosa era una de las características principales, que se ligaba a la actividad comercial presente en los tianguis y mercados donde peregrinos de toda el área mesoamericana y más allá de la misma, confluían en las distintas fechas ceremoniales, pero también intercambiaban productos venidos de diversas regiones. Esto implicó la existencia de un complejo sistema organizativo que no pudo ser erradicado por el orden hispano-colonial, posterior a la caída de Tenochtitlan en 1521, por lo que, mediante un proceso de evangelización continua, los frailes franciscanos optaron por aprovechar la estructura existente para adaptarla a la nueva religión. El actual sistema de cargos, conformado por hijos de





barrio, mayordomos de platitos, mayordomo de barrio, principales y tiachcas, es producto de dicha reorganización.

Tomando estos dos puntos como referentes es posible señalar que, durante la investigación, si bien, la memoria como expresión semiótico-discursiva logró clasificarse en manifestaciones de carácter visual, sonora, gustativa, performativa, textual, objetual/material, y espacial; se establecieron cuatro rubros, a manera de campos semánticos, para abordar estas expresiones, generando una mayor comprensión de estas y las relaciones establecidas entre sí. Por ello, la memoria al interior de los barrios cholultecas, se manifiesta en torno a la figura del Santo patrón, santos y vírgenes; en la iglesia del barrio, santuarios y capillas; en la fiesta, siempre ligada al ciclo festivo-religioso presente en la región; y el territorio, teniendo como una de sus unidades fundamentales el barrio cholulteca.

Los santos y vírgenes presentes en los barrios de Cholula pueden ser reconocidos a través de una serie de atributos presentes en torno a su fisonomía e indumentaria. Este es el punto de partida que conglomerar diversas narraciones en torno a los milagros, proezas y vivencias que estos dueños y guardianes del lugar han realizado, testimonios que son transmitidos por medio de la tradición oral de los habitantes, en un ejercicio de rememoración constante. De igual forma, estas narrativas, en conjunto con todo lo relacionado a los santos y vírgenes, constituyen una identidad que permite establecer diferencias, pero también relaciones de hermandad y cercanía entre los barrios.

Las iglesias de los barrios, capillas y santuarios son los lugares donde habitan los santos y vírgenes. En estos espacios, se genera una suerte de escenario en el cual confluyen los otros tres aspectos o campos semánticos. En ellas se encuentran inscripciones, placas, cuadros, se resguardan libros de registros, inventarios y demás elementos que dan cuenta de las transformaciones y continuidades presentes en la forma de habitar de los habitantes de los barrios.

Las fiestas constituyen un espacio y tiempo de socialización entre los habitantes del barrio, conforme a las fechas indicadas por el calendario religioso. En el ámbito de la fiesta es cuando se visibiliza la capacidad de convocatoria y de relaciones sociales que un hijo de barrio puede tener, para *sacar el compromiso adelante*, generándose los lazos de trabajo y reciprocidad de carácter comunitario, donde el servicio siempre es hacia el santo patrón y a la comunidad (el barrio). Estos lazos son entretejidos con base al



sentido de pertenencia, y el deber resguardado en la memoria: recordar y mantener las relaciones, las obligaciones, pero también los derechos como miembro del barrio.

Por último, el territorio engloba una gran cantidad de expresiones de la memoria, donde confluyen los tres campos anteriormente mencionados. La apropiación de una serie de lugares que conforman este espacio se genera por medio del habitar. Este sentido de *habitar en el barrio* no puede desligarse de la presencia del santo patrón y el ciclo festivo: procesiones, visitas, recorridos, la presencia de capillas e iglesias que también sirven como geo referente que se reactivan cada determinado tiempo en la rememoración de una serie de fechas de importancia en el ciclo festivo. Pero algunos de estos puntos de referencia, como las iglesias y santuarios, tienen su origen en periodos temporales lejanos, algunos de ellos remontándose al periodo prehispánico, como es el caso del Santuario de la Virgen de los Remedios, localizado en la cima del Tlachihualtépetl, el cerro hecho a mano, cuyos orígenes se remontan al periodo del preclásico tardío, entre los siglos 400 a. C. a 200 d. C. (Castro, 1972, p. 19, en Gámez Espinosa, Ramírez Rodríguez, & Villalobos Sampayo, 2016, pág. 32). Otro ejemplo es la organización misma del territorio en barrios. 10 barrios que conforman el sistema de organización festivo, donde dos de ellos, San Cristóbal Tepontla y San Matías Cocoyotla, son reconocidos como juntas auxiliares dependientes de la cabecera municipal, desde la organización político-administrativa. Sin embargo, los habitantes expresan que, en un principio, existieron 5 barrios fundadores, de los cuales, se desprenderían los 5 restantes, reconociéndose así la división entre barrios fundadores o internos, y barrios externos o desprendidos de los primeros. Resalta entonces señalar que los 5 primeros barrios pueden rastrearse en fuentes del siglo XVI tales como la Historia Tolteca-Chichimeca o *Anales de Cuautinchan*, el código Cholula o la relación de geográfica de Cholula, escrita en 1581 por Gabriel de Rojas, donde también se encuentra un mapa en el cual aparecen estos barrios fundadores reconocidos como *cabeceras*, donde la iglesia de cada barrio se muestra como referente de cada uno de ellos, y el nombre del santo patrón.

La trasmisión de estos saberes, y que influyen en la forma en que los habitantes se apropian de un territorio, pero también se reconocen como parte de una identidad, con la denominación de hijos de barrio, se sustenta en lo que ellos llaman como *la tradición*. Esta se trasmite de forma oral, pero también se expresa por medio de acciones de carácter performativo, tales como discursos y formas de llevar a cabo tareas como el



cargar la imagen del santo patrón, portar los símbolos de la mayordomía como el cetro de mayordomo de barrio o los platitos de mayordomía menor, estandartes, etc.

La tradición es el cúmulo de conocimientos transmitidos y contruidos a lo largo de distintas generaciones, pero que se va adaptando a las nuevas condiciones de cada contexto temporal, y no está exento de encontrarse en relaciones de conflicto y tensión por parte de las personas de mayor edad, reconocidos como mayores, principales o tiachcas, dependiendo el servicio que realizaron durante su vida a la comunidad dentro de los lineamientos del sistema cargos, y las generaciones jóvenes. Esto también da como resultado la capacidad de adaptación que se ha generado de elementos de carácter global, tales como las redes sociales. En Facebook existen una gran cantidad de páginas oficiales donde los habitantes (en su mayoría jóvenes) registran las dinámicas cotidianas de Cholula, siempre ligadas al ciclo festivo. En las publicaciones pueden observarse fotografías, videos, y testimonios que aluden a la tradición, pero que también se ve nutrida por las experiencias y diversos puntos de vista de quienes interactúan en estos espacios de la web, generando así una continuidad del proceso de construcción colectiva de la memoria.

Es por medio de la tradición que se expresan las anécdotas y relatos en torno a las fiestas, los santos y vírgenes, iglesias y el territorio. Se retoma un testimonio del barrio de San Migue Tianguisnahuac, considerado el primer barrio de Cholula por haber sido fundado antes que los demás, a la llegada de los españoles. Sin embargo, los principales de este barrio aún recuerdan el episodio conocido como *la matanza de Cholula* ocurrido a finales del mes de octubre de 1519. En los testimonios, ellos se reconocen como los descendientes de quienes sobrevivieron a este episodio, refiriéndose a ellos como “los abuelos” o “los ancestros” que fueron asesinados por los españoles: “la matanza fue arriba del cerrito, donde está el Santuario, y desde ahí la sangre escurrió como ríos, y corrió por las calles de lo que ahora es el barrio” (Testimonio, 2017)

Todo lo expresado en las líneas anteriores, contrasta ante la otra realidad presente en Cholula. El crecimiento y expansión de la zona metropolitana de la capital poblana ha generado la demanda de espacios destinados a la vivienda, por lo que la región cholulteca desempeña el papel de proporcionar territorios para el desarrollo inmobiliario. Junto con el incremento de la industria turística en la zona, ha generado el aumento de la presencia de personas ajenas al contexto tradicional, los avecindados. Ante ellos se



expresa un choque de visiones, pues la forma de vida tradicional cholulteca, expresada en los elementos de *lo barrial*, entra en conflicto con el ritmo de vida más global y occidental generado por estos vecindados, tales como el exceso de tráfico, la inclusión de espacios y servicios tales como mezcalerías, boutiques, hoteles spa, y la molestia ante las expresiones tradicionales tales como procesiones y fiestas, generando escenas donde los automovilistas quedan atrapados en embotellamientos, a la espera de que una procesión termine, o que en redes sociales se muestre el descontento por el uso (para ellos excesivo) de pirotecnia y música por parte de los habitantes tradicionales. A su vez, los hijos de barrio expresan que los nuevos vecindados se aíslan y no muestran interés por acercarse a las tradiciones, incluso llegando a señalar la presencia de comentarios como “no sé por qué desperdician tanto dinero en esas fiestas cuando podrían usarlo en algo más productivo”, desligándose así de la dinámica tradicional del barrio.

En otros casos más graves, como sucede en el barrio de San Miguel Tianguisnahuac, el uso habitacional del territorio ha sido desplazado para dar cabida a la actividad comercial y de servicios ante el turista, por lo que la gran mayoría de los habitantes habita ya en otros espacios, fuera del barrio, pero regresan y se congregan en la iglesia del barrio para cumplir con los compromisos ante el santo patrón. Esto expresa preocupación ante los principales del barrio, pues al disminuir el número de habitantes que son reconocidos como hijos de barrio, la persistencia del sistema de cargos en torno al santo patrón se encamina a una situación de riesgo, pues las actividades de servicio de carácter tradicional ante los santos y el barrio se concentra en un número reducido de familias que aún mantienen vínculos con la tradición. Por ello, expresan la importancia de conocer e involucrarse en estas actividades pues es parte de la identidad del barrio, asegurando así la continuación de la tradición.

### **Conclusiones o reflexiones finales**

En los barrios cholultecas, la relación de memoria e identidad es indisoluble, pues esta última se sustenta en las diversas expresiones de la memoria, por medio de la cual se transmiten e incluye nueva información generada a partir de las experiencias, que se remontan a tiempos anteriores a la llegada de los españoles. En este sentido, los textos de la cultura, expresados en el concepto local de *la tradición* logran mantenerse por medio de la memoria compartida al interior del barrio, estableciendo así una *memoria barrial* que se sustenta en la relación entre espacio y cultura (el barrio como territorio y lo barrial como producción simbólica); las continuidades espaciales y de rasgos



socioculturales reconfigurados cuyo antecedente es el *calpulli* prehispánico; la condensación y expresión de lo *barrial cholulteca* en la cosmovisión que existe sobre el santo/virgen, el sistema de cargos, la ritualidad excesiva y delimitación de una espacialidad sagrada; y, por último, a partir de la relación entre el barrio y la fiesta.

La memoria barrial se presenta entonces como un recurso mediante el cual los hijos de barrio logran hacer frente a las transformaciones generadas por los procesos globales. Es precisamente en estos momentos de tensión donde resalta la importancia de este tipo de coyunturas para activar discursos mnemónicos, ejercitando los procesos de memoria a nivel colectivo. Por ello, la identidad de lo que “es cholulteca” permite establecer diferencias ante los nuevos vecindados y sus dinámicas, pero al mismo tiempo permite generar certidumbre a los habitantes originarios antes dichas transformaciones. En este sentido, la memoria permite crear un referente ante el cual, los hijos de barrio pueden sustentar e identificar una visión de mundo que les permite relacionarse con el contexto que les rodea. Pero también, ante los vertiginosos cambios generados por los procesos de globalización, la memoria establece una pauta que da certidumbre para enfrentar y adaptarse al mundo global, siempre reafirmando la idea en las personas de quiénes son, de donde vienen, y de esta manera, poder optar por el futuro a donde quieren encaminarse.

### Bibliografía

Allier Montaño, Eugenia (2008) “Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”, *Historia y Grafía*, núm. 31, 2008, pp. 165-192 Departamento de Historia, Distrito Federal, México.

Bietti, L. (número 4 de volumen 5 de 2011). *Memorias compartidas, conversación de familia e interacción*. Obtenido de Discurso & sociedad: [http://www.dissoc.org/ediciones/v05n04/DS5\(4\)Bietti.html](http://www.dissoc.org/ediciones/v05n04/DS5(4)Bietti.html).

Candau, Joël (2006) *Antropología de la memoria* Buenos Aires, Colección claves, Nueva visión.

Cordeiro, Graça Índias & Costa, António Firmino da (2003) “Lugar, identidad y “sociedades de barrio” en Lisboa” en: *Zainak. Cuadernos de antropología del Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE)*: Lisboa, pp.763-785.

Coronado, G., & Hodge, B. (vol. 12 de enero-abril de 1998). *La cultura como diálogo: semiótica social para antropólogos mexicanos*. Obtenido de Dimensión antropológica: <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1359>



Chartier, Roger (2007) "La historia o la lectura del tiempo", Barcelona, Editorial Gedisa, S. A.

Gómez Espinosa, A., Ramírez Rodríguez, R., & Villalobos Sampayo, L. (2016). Las Cholulas. Historia, cultura y modernidad. En A. Gómez Espinosa, R. Ramírez Rodríguez, & L. Villalobos Sampayo, *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla* (págs. 21-108). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Giménez, Gilberto (2009) Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte, Volumen XXI, Número 41, enero-junio 2009*, pp. 7-32.

Haidar, Julieta (2006) *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coyoacán, México, D.F.

Halbwachs, Maurice (2004) *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza.

Licona Valencia, Ernesto (2018) "Barrio y fiesta: la compleja relación entre forma espacial y figura cultural. Estudio introductorio." En Gómez Espinosa, Alejandra; Ramírez Rodríguez Rosalba & Correa de la Garza, Angélica (Coordinadoras) *Fiestas patronales barriales en la ciudad dual de Cholula, Puebla* (pp. 9-32) Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Mayol, Pierre (1999) "El Barrio". En Michel De Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol, *La invención de lo cotidiano 2, Habitar, cocinar*. (pp- 5-21). México D. F: Universidad Iberoamericana.

Ricaurte Quijano, Paola (2014) "Hacia una semiótica de la memoria". *En-claves del pensamiento*, vol. VIII, núm 16, julio diciembre, pp. 31-54. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Capus Ciudad de México, Distrito Federal.



## Memórias contra-hegemônicas das serventes escolares para possibilitar relações outras

María Paladini

### Resumo

Este trabalho faz parte de uma pesquisa em andamento no Doutorado em Educação, que tem por objetivo trazer à tona as memórias das serventes escolares, numa perspectiva que seja indissociável de experiências sócio-político-econômico-culturais, bem como individuais e coletivas. Pretendemos compreender de que maneira essas mulheres fazem parte dos processos educacionais que acontecem além dos espaços da sala de aula, perpassando as serventes nas suas dimensões racionais e sensíveis. Elegemos nos inspirar nas contribuições dos autores decoloniais Santiago Castro-Gómez e Catherine Walsh, assim como em Walter Benjamin, que reverbera um modo peculiar de perceber as “miudezas” do mundo, e como a formulação do seu pensamento está em sintonia com o pensamento decolonial, ao querer redimir aquilo que foi expulso da história e que social e culturalmente é apresentado como menor ou inferior. Nessa direção, as opressões vigentes em nossa sociedade nos cegam em relação a dimensão histórica e cultural dessas serventes mulheres, que têm muito a nos ensinar. Intencionamos “decolonizar as mentes”, tendo como brecha as narrativas das serventes escolares para combater as estruturas de poder colonialista, pois em nosso cotidiano escolar é nítida a relação de dominação e naturalização da superioridade e subordinação epistêmica que invisibiliza os saberes dessas mulheres. A memória como movimento e interpretação de eventos históricos possibilita uma brecha, formas outras de epistemes, de vozes que são silenciadas, portanto, rememorar a trajetória das serventes que estão na escola se torna relevante para produzir conhecimento histórico educacional a contrapelo em relação à cultura hegemônica.

### Palavras-chave

Memória, narratividade, decolonialidade, serventes, escola.

Neste texto atemo-nos a refletir sobre as contribuições de autores decoloniais, especialmente Castro-Gómez e Catherine Walsh e a complementariedade com Walter Benjamin, para a nossa pesquisa que está em andamento no Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina, e que tem como objetivo investigar e propor práticas de resistência, ruptura e descolamento da vivência para a experiência



no cotidiano escolar, mais especificamente, pensar sobre as serventes escolares, vozes que são silenciadas e não tem chance nem vez na sociedade. Em especial no que se refere a aprender a ouvir sujeitos invisibilizados pela modernidade homogeneizante. Dessa maneira, na tese temos como mote a memória de quarto serventes, mulheres brancas, da EEB Prof.<sup>a</sup> Neusa Ostetto Cardoso e suas experiências vividas, o referencial teórico e metodológico da pesquisa dialoga com as contribuições do filósofo alemão Walter Benjamin e com o pensamento decolonial.

Sob esta ótica, pretendemos entender de que maneira essas mulheres também fazem parte dos processos educacionais que acontecem além dos espaços da sala de aula, perpassando as serventes nas suas dimensões racionais e sensíveis. O trabalho com as práticas de memória e narrativas são elementos chave em nossa pesquisa, pois na perspectiva benjaminiana são férteis para se pensar numa dimensão política fundamental ao permitir a qualquer tempo fazer escolhas sobre determinado passado e ressignificá-lo.

Vivemos numa sociedade consumista que se empobrece em valores e se ilude muito facilmente por uma falsa felicidade, deparamo-nos com um conjunto de “verdades” que se constituem numa frieza e esvaziamento das relações humanas. Benjamin e os decoloniais nos provocam a pensar naqueles que foram expulsos da história. Ambos propõe que se rompam com as hierarquias e com as dualidades, pois há uma multiplicidade de sentidos na relação com o outro.

Por isso a intenção central de nossa pesquisa consiste em trazer a tona a memória, saberes e experiências das serventes, a fim de mostrar uma brecha para nos decolonizarmos e consolidar uma relação mais profunda de experiência e narrativa. Não numa perspectiva metodológica, instrumental e doutrinária, mas no aspecto associado a um experimentar que possibilite a abertura e coexistência de saberes que provenham das narrativas, dos saberes cotidianos dessas mulheres.

Nessa perspectiva, um de nossos questionamentos é: de que maneira podemos nos decolonizar e encontrar brechas para fazer emergir modos outros de ser, saber, fazer, sentir, viver por meio das narrativas das serventes?

Nesse entendimento, a hipótese de nossa pesquisa é que podemos sim nos decolonizar, nos humanizar, criar mais afetos e experiências plenas pautadas na vida humana. Por isso, a importância de forjarmos um local de escuta atenta a essas





serventes para validar - será que seria esse termo mesmo? Suas experiências. Essa é uma possibilidade de produção de conhecimento em ciências humanas que trabalha com narrativas para revelar percursos comprometidos com as justiças cognitivas e epistemológicas.

Dessa maneira, em tempos de tantas vidas ceifadas, de absurdos retrocessos e tantos silenciamentos, tentamos nos contrapor aos automatismos da vida e encontrar brechas para tornar as memórias dessas mulheres mais visíveis.

De acordo com Walsh (2014) não só contra a ordem dominante, mas para construir formas outras de ser e de pensar. Pensar com e a partir das construções e práticas insurgentes que trabalham nas margens, abrindo as brechas e fissuras decolônias. Uma postura epistêmica que pense com e não sobre, conectar as brechas, uma maneira outra, um modo outro que desafie o poder colonial.

Outro autor que vem contribuindo com nossas pesquisas é o filósofo latino-americano Santiago Castro-Gómez. Adiante discorreremos sobre seus conceitos, principalmente *La Hybris del Punto Cero*, para pensarmos sobre os projetos epistêmicos que se situam fora do período colonial, mas não da colonialidade do poder. Além disso, abordaremos que a violência praticada pelo colonialismo europeu no mundo não era apenas física e econômica, mas também "epistêmica".

Dessa maneira, o autor identifica uma colonialidade do saber que concede apenas ao conhecimento científico produzido pela Europa como sendo verdadeiro, racional e objetivo, assim, o ponto zero denominado por Castro-Gómez seria uma forma de estabelecer uma "neutralidade" e "objetividade" do conhecimento, e os outros saberes relacionados às ancestralidades, tradições culturais, as memórias das serventes, por exemplo, são deslegitimadas e vistas como inferiores.

Diante disso, refletimos que tanto Castro-Gómez, como Catherine Walsh e Walter Benjamin recusam essa lógica que resulta essencialmente das culturas europeias e da racionalidade técnica.

### **Aproximações entre Walter Benjamin e os decoloniais**

O filósofo Santiago Castro-Gómez (2005) nos mostra, no livro *La hibrys del punto cero*, a formação da cultura crioula pré-nacional na Colômbia e sustenta a tese de que, no final do século XVIII, a violência epistêmica do império espanhol na América revela uma forma específica: *la hybris do ponto zero*. Com isso, o autor faz uma análise da condição



dos crioulos no século XVIII com a intenção de realizar um estudo acerca das convenções que provocam as relações de localidade e globalidade para possibilitar que se construa uma nova narrativa do século XVIII.

E é essa outra possibilidade de narrativa decolonial, numa outra lógica epistêmica que nos instiga e faz pensar na complementaridade que há entre Walter Benjamin e os decoloniais. Pois, tanto Benjamin quanto Castro-Gómez problematizam a produção de conhecimento histórico, a compartimentalização do social e as hierarquizações dos saberes. Dessa maneira, a perspectiva benjaminiana dialoga com os decoloniais no sentido de querer redimir aquilo que foi expulso da história e que social e culturalmente se apresenta como menor ou inferior.

O filósofo de Bogotá analisa que o Iluminismo não é um fenômeno europeu, mas um conjunto de discursos com diferentes lugares de produção e enunciação. Nessa perspectiva, Castro-Gómez nos mostra o *ethos* colonial e a formação do iluminismo tendo como maior contribuição refletirmos sobre o quanto o imaginário da pureza de sangue, por exemplo, exerce um saber/poder que permite o domínio crioulo sobre outros grupos humanos construídos e classificados como raças impuras. Assim, o autor considera esse projeto sobre duas perspectivas que se complementam:

*... una, epistemológica, en la que se muestra cómo las nacientes ciencias humanas se apropian del modelo de la física para crear su objeto desde un tipo de observación imparcial y aséptica, que he denominado la hybris del punto cero [grifos do autor]. La otra perspectiva muestra cómo, una vez instaladas en el punto cero, las ciencias del hombre construyen un discurso sobre la historia y la naturaleza humana en la que los pueblos colonizados por Europa aparecen en el nivel más bajo de la escala de desarrollo, mientras que la economía de mercado, la nueva ciencia y las instituciones políticas modernas son presentadas, respectivamente, como fin último (telos) de la evolución social, cognitiva y moral de la humanidad (Castro-Gómez, 2005, p. 42).*

Dessa forma, as inúmeras outras formas de conhecimento são incorporadas numa hierarquia cronológica onde o conhecimento científico do Iluminismo aparece no ponto mais alto da escala cognitiva, enquanto todas as outras epistemes são vistas como inferiores e como obstáculos epistemológicos. Nessa lógica, nossa pesquisa vai de encontro à violência praticada pelo colonialismo, subvertendo essa racionalidade que tem prevalecido, por isso a intenção de trazer outras vozes e epistemes numa metodologia diferente.



Dessa maneira, o constante diálogo com as preocupações do filósofo da linguagem Walter Benjamin (1985) e o pensamento decolonial é um contínuo exercício para pensarmos no processo de rememoração das experiências das serventes e a produção do conhecimento histórico. Trabalhar com as narrativas orais é uma ciência do individual e do coletivo, pois focalizamos a fala única da pessoa entrevistada e produzimos conhecimento social.

Nessa perspectiva, instiga-nos muito as narrativas orais pensando nelas como uma ciência que produz conhecimento a contrapelo em relação à cultura hegemônica e permite mudar um horizonte de possibilidades. Portanto, rememorar a trajetória das serventes que estão na escola se torna relevante para promover a produção de conhecimento histórico educacional numa outra lógica.

Na metodologia da oralidade, o papel das subjetividades é algo singular na narração e nessa perspectiva podemos deter a constituição histórica de uma determinada realidade social. Também observamos que os autores decoloniais e Benjamin compactuam porque tratam a história como algo vivo e recusam essa violência linear, progressista e colonial, nesse sentido rememorar vozes outras é intervir no passado e produzir outros saberes. Rememoração que consiste num diálogo íntimo pleno de intuições e percepções.

Sob esta ótica, propomos buscar nas entrevistas gravadas fontes para compreender o que está nas entrelinhas do passado dessas mulheres, articular os detalhes considerados triviais pelas tendências racionais e coloniais para estar atenta e capturar o todo social. Nesse sentido, a memória como movimento e interpretação dos eventos históricos possibilita uma brecha, formas outras de epistemes. E, nesse movimento da memória há uma complexidade que deve ser entendida, não como simples depósito de informações, mas como um processo contínuo de reconstrução de significados nas subjetividades.

Além disso, Castro-Gómez (2015) em seu texto "Decolonizar la Universidad, La hybris del punto Cero y el diálogo de saberes", discorre que tanto na organização estrutural quanto no pensamento disciplinar, a universidade reproduz o modelo da colonialidade do ser, do poder e do saber. Por outro lado, apesar de ser ainda de forma precária, no interior da universidade está se incorporando novos paradigmas de pensamento e organização que podem contribuir para romper com este triângulo moderno/colonial. Por exemplo, o autor discorre sobre o pensamento complexo e a transdisciplinaridade como



sendo modelos emergentes que começam a dialogar com a transculturalidade de saberes.

O filósofo examina duas versões do relato moderno da legitimação do saber e os vincula com sua institucionalização na universidade. Trata-se de dois grandes relatos ou meta relatos que serviram para legitimar a produção e a organização dos conhecimentos na modernidade. A primeira meta relato é da educação do povo. De acordo com esta narrativa, todas as nações têm direito às vantagens da ciência e da tecnologia, com o objetivo de “progredir” e melhorar as condições materiais de vida para todos.

A segunda meta relato é do progresso moral da humanidade. Enquanto a primeira meta relato enfatiza que os sujeitos incorporem o uso de conhecimentos úteis, o segundo meta relato enfatiza a formação de humanistas, sujeitos capazes de “educar” moralmente o resto da sociedade. Apesar de ser dois modelos diferentes de narrativas que favoreçam a dois tipos de conhecimento, Castro-Gómez, reflete sobre os elementos comuns que há entre eles.

O primeiro elemento comum é a estrutura arbórea do conhecimento e da universidade. Ambos modelos favorecem a ideia de que os conhecimentos têm hierarquias e fronteiras epistêmicas que não podem ser transgredidas. Essa narrativa remeteu-nos muito ao que ocorre ainda hoje nas escolas, por exemplo, os saberes das serventes são considerados de menor valor.

O segundo elemento comum é o reconhecimento da universidade como lugar privilegiado da produção de conhecimentos. Não só como lugar onde se produz conhecimento moral ou material da sociedade, mas como o núcleo vigilante dessa legitimidade. Em ambos os modelos, a universidade funciona como o panóptico de Foucault. Estes elementos comuns a ambos os modelos pertencem às heranças coloniais do conhecimento e se inserem na estrutura triangular da colonialidade.

Tanto a estrutura arbórea e disciplinar do conhecimento, quanto a universidade com caráter fiscalizador do saber, reproduzem o modelo epistêmico moderno/colonial que Castro-Gómez chama: La Hybris de punto cero. Ele explica que as ciências começaram a pensarem em si mesmas em 1492 e 1700. Nessa época emerge o paradigma epistêmico que é hegemônico tanto em nossas universidades quanto nas escolas. Durante essa época há uma ruptura com o modo como a natureza era entendida, não só no interior da Europa, mas em todas as culturas do planeta. Até antes de 1492 se



predominava uma visão orgânica do mundo em que a natureza, o homem e o conhecimento formavam parte de um todo interrelacionado. Com a formação do sistema mundo capitalista e a expansão colonial da Europa, esta visão orgânica começa a ficar subalternizada. Se impôs a ideia de que a natureza e o homem são âmbitos ontologicamente separados e que a função do conhecimento era exercer um controle racional sobre o mundo.

Nesse sentido, quer dizer que o conhecimento já não tem como fim último a compreensão das “conexões ocultas” entre todas as coisas, mas sim a decomposição da realidade em fragmentos com o fim de dominá-la. Tanto no “Discurso do Método” quanto nas “Meditações Metafísicas”, Descartes afirma que a certeza do conhecimento só é possível na medida em que se produz uma distância entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido. Para Descartes, os sentidos eram “obstáculos epistemológicos”. Os odores, sabores, cores e tudo que tem a ver com a experiência corporal, constitui para Descartes um obstáculo epistemológico. Segundo Castro-Gómez, Descartes estava convencido que a chave para entender o universo se encontrava na lógica da estrutura matemática da realidade. A visão do universo como um todo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela concepção de um mundo similar a uma máquina. É este modelo epistêmico que Castro-Gómez deseja denominar *La Hybris del punto cero*.

Há uma metáfora que o autor utiliza e nos faz entender melhor seus argumentos, é a metáfora teológica do Deus absoluto. Como Deus, o observador observa o mundo de uma plataforma inobservada de observação, com a finalidade de ter uma observação sem nenhuma dúvida. Como o Deus da metáfora, a ciência moderna ocidental se situa fora do mundo (no ponto zero) para observar o mundo. Mas diferentemente de Deus, não consegue ter uma visão orgânica sobre o mundo, mas somente uma visão analítica. A ciência moderna pretende se localizar no ponto zero de observação para ser como Deus, mas não consegue nem deseja observar como Deus. Por isso chamamos da *Hybris* do pecado da desmesura, ou seja, da falta de comedimento.

Assim, quando os mortais querem ser como os deuses, mas sem ter capacidade de ser, ocorre o pecado da *Hybris* que é o grande pecado do ocidente: pretender constituir um ponto de vista sobre os demais pontos de vista, mas sem que esse ponto de vista possa ter um ponto de vista. Nessa perspectiva refletimos muito sobre as serventes escolares no sentido de que não são valorizadas, ouvidas e não se menciona o valor delas no processo ensino aprendizagem que também ocorre nos espaços informais da escola.



Nesse entendimento, a tese de Castro-Gómez (2015) é que a universidade moderna encarna a “Hybris del punto cero” e no nosso ponto de vista as escolas encontram-se nesse mesmo viés. Segundo o autor, esse modelo epistêmico se reflete tanto na estrutura disciplinar de suas epistemes, como também na estrutura, estrutura universitária e das escolas. Por exemplo, o autor discorre que nas universidades há faculdades que possuem “departamentos” e “programas” que funcionam como refúgio para as epistemes. Raras vezes os professores podem mover-se entre um departamento e outro ou uma faculdade para outra porque são prisioneiros de uma estrutura universitária. Partindo de Bourdieu, Castro-Gómez mostra como essa divisão da estrutura universitária esconde uma luta entre diferentes atores para obter um determinado tipo de capital que também explica a competitividade entre as diversas unidades acadêmicas por recursos financeiros. Então, uma das perguntas que Castro-Gómez (2015) levanta e que nossa pesquisa também aborda é: Existe uma alternativa para decolonizar tanto as universidades como as escolas, livrando-as da arborização que caracteriza tanto seus conhecimentos como suas estruturas?

De acordo com Castro-Gómez (2015), estamos vivendo numa condição “pós-colonial” que se caracteriza como o momento em que o sistema capitalista se torna planetário e que a universidade começa a prender-se nos imperativos do mercado global. Isto conduz à universidade a uma crise de legitimação, pois deixa de ser o núcleo fiscalizador do saber, tal como haviam imaginado os pensadores ilustrados, deixa de ser o lugar no qual o conhecimento reflete a si mesmo e se converte numa universidade corporativa, uma empresa capitalista que já não serve mais ao progresso material da nação nem ao progresso moral da humanidade, mas sim à planetarização do capital, ou seja, já não é legitimado por sua utilidade para nação, nem para humanidade, mas por sua performatividade para gerar efeitos de poder que tem como consequência a subordinação das instituições pelos poderes globais.

A luz que nasce para a decolonização da universidade e também das escolas não pode ser vista com os mesmos padrões epistêmicos já estabelecidos, existe, no âmbito da ciência, paradigmas de pensamentos alternativos que rompem com a colonialidade do poder impulsionada pela Hybris del punto cero. A imagem do mundo como se fosse um sistema mecânico composto por blocos, a visão de vida social como uma luta competitiva pela existência, a crença no progresso material ilimitado, a ideia de que a luz exclui a escuridão e a razão a barbárie, está sendo desafiada pelo paradigma do pensamento complexo. Segundo Castro-Gómez, a ideia de que cada um de nós é um



todo físico-químico-biológico-psicológico-social-cultural, integrado na complexa trama do universo, deixou de ser vista com suspeita por intelectuais do mundo todo.

Para o filósofo, o paradigma da complexidade pode ser benéfico na medida em que promove a transdisciplinaridade. A transdisciplinaridade incorpora a ideia de que uma coisa pode ser igual ao seu contrário e introduz um velho princípio ignorado pelo pensamento analítico das disciplinas: a lei da *“coincidência oppositorium”*. Para Hybris de ponto zero o terceiro fica excluído, mas para o pensamento complexo e para as sabedorias ancestrais “sempre se dá o terceiro”, ou seja, é impossível uma discriminação dos contrários porque estes tendem a unir-se. No conhecimento, como na vida, os contrários não podem se separar, eles se complementam, não podem existir um sem o outro como quis a lógica excludente da ciência ocidental. No lugar de separar, a transdisciplinaridade nos permite ligar os diversos elementos e formas de conhecimento, incluindo os saberes ancestrais e das serventes escolares, por exemplo, por está ótica se dá o diálogo de saberes numa postura decolonial.

De acordo com o autor, o avanço para uma universidade transdisciplinar leva consigo o percurso para uma universidade transcultural onde diferentes formas culturais de produção de conhecimento podem conviver, pois o pensamento complexo permite estabelecer pontes de diálogo com as tradições cosmológicas e espirituais. No caso específico do nosso trabalho a intenção é agregar as memórias e experiências das serventes escolares para alcançar um diálogo de saberes através de suas narrativas.

Castro-Gómez aponta ainda, que há sinais da assimilação do pensamento complexo, mas outro aspecto mais difícil, que não dá sinais de vida tem a ver com a possibilidade de diferentes formas culturais conviver no mesmo espaço universitário. Então, a primeira consequência do pensamento complexo seria a flexibilização transdisciplinar do conhecimento. A segunda consequência seria a transculturalização do conhecimento. No entanto, o diálogo de saberes até o momento não foi possível devido ao modelo epistêmico do ponto zero. Somente são legítimos os conhecimentos que cumprem as características metodológicas e epistêmicas definidas a partir do mesmo ponto zero, os demais conhecimentos são vistos como pré-científicos, superficiais e etc. Essa visão percebemos no olhar das pessoas e dos professores quando explicamos que o foco da pesquisa é sobre as serventes escolares.

De maneira geral, todos acham interessante, mas observamos no olhar, no tom de voz, nos silêncios que há um preconceito em relação à nossa temática. Porém, enxergando



por esse viés de Castro-Gómez onde ele enfatiza que o colonialismo da ciência ocidental, as hierarquias de saberes não são gratuitas, o conceito da Hybris de ponto zero nos ajuda a explicar e entender o porquê desses olhares e subjetividades que foram impregnadas em nós. Nos incluímos nesse discurso, pois não é fácil desvencilharmos das várias formas de colonialismo que nos constituíram.

Segundo Castro-Gómez, todo esse colonialismo que está entranhado em nós foi muito bem pensado e se forma no momento que a Europa inicia sua expansão colonial pelo mundo no século XVI e XVII com pretensões imperialistas do ocidente. O ponto zero seria a dimensão epistêmica do colonialismo, não é uma simples prolongação ideológica ou “superestrutural” como quis o marxismo, mas como um elemento pertencente a sua infraestrutura, ou seja, como algo constitutivo.

Outro questionamento que Castro-Gómez (2015) levanta e que também incluímos na nossa pesquisa é: Como é possível um diálogo de saberes? De acordo com o autor, o diálogo de saberes só é possível através da decolonização do conhecimento e da decolonização das instituições produtoras ou administradoras do conhecimento.

Nossa pesquisa pretende assumir essa postura de decolonizar a hierarquia de saberes através das experiências e memórias das serventes que são tão legítimas quanto os nossos conhecimentos, por exemplo. Pretendemos tentar romper com as hierarquias e com as dualidades que encontramos no nosso cotidiano escolar.

Nesse entendimento, instiga-nos percorrer caminhos teórico-metodológicos subversivos à racionalidade técnica, queremos legitimar saberes outros. Benjamin através de suas mônadas, seus aforismos, ensaios e fragmentos nos mostra a possibilidade de uma escrita que está em permanente re-construção, ou seja, seria um inacabamento que está presente em nossa própria vida. E a grande maestria de tudo isso é que podemos escolher e interferir a partir do presente nos caminhos que a história “oficial” não revelou. Para Benjamin (2007), uma melhor compreensão sobre a mônada é que:

*... em cada mônada estão indistintamente presente todas as demais. A ideia é mônada, nela reside, preestabelecida, a representação dos fenômenos, como sua interpretação objetiva. ... A ideia é mônada, isto significa, em suma, que cada ideia contém a imagem do mundo. A representação da ideia impõe como tarefa, portanto, nada menos que a descrição dessa imagem abreviada do mundo. (Benjamin, 2007, p. 69).*





Dessa forma, a mônada capta a totalidade na singularidade, ou seja, na rememoração das serventes, nos detalhes mais miúdos das narrativas há a chance de recuperar o universal. Esse é o ponto chave para escovar a história a contrapelo e para frear a continuidade e o evolucionismo do historicismo, da história linear e colonial. Dessa forma, inspirada em Benjamin e na perspectiva decolonial vislumbramos a manifestação de formas outras de produzir conhecimento ao compreender que o todo pode ser capturado numa “ínfima” narrativa das mulheres entrevistadas e que possuem força germinativa para construir outras epistemes.

Sob esta ótica, nossa pesquisa não está em pontuar para a questão do empobrecimento da experiência e como está cada vez mais inviável o sujeito relatar sua experiência, como diagnosticado por Benjamin ainda na primeira guerra mundial. O que pretendemos buscar, apesar do modo de vida estar cada vez mais mecânico e superficial, é construir propostas e criar brechas a fim de deslocar e estabelecer outras relações com o mundo para além do automático, para além da reprodutibilidade técnica. Um modo outro de ser e estar no mundo, falar com as serventes escolares e não sobre elas, sem apagá-las e sem esquecer suas singularidades espaço-temporais.

Essa condição dos “pós colonialismo” mencionado por Castro-Gómez (2015) nos aliena e enclausura, como se vivêssemos dentro de uma gaiola, mas ao mesmo tempo essa racionalidade produz brechas e possibilidades. Por isso, incorporamos em nosso trabalho esse caráter decolonial que invoca e convoca as memórias coletivas que seguem muito vivas. Almejamos cultivar sementes de decolonialidade para brotar raízes de modos outros de ser, pensar, sentir e viver. Um saber sensível que mergulha na vida e tenta se aproxima de uma *Erfarung*.

Estamos vivendo algo que foi constituído pelo colonialismo e há visões e dimensões nossas que são separadas das sensibilidades devido *La Hibrys del punto cero* explicitada por Castro-Gómez (2005, 2015), que considera os odores, cores, saberes ancestrais obstáculos epistemológicos, por isso a necessidade de mudança não é um mero efeito afetivo. A escola está oportunizando mais vivências, não há tempo de ter experiências devido a toda essa violência do colonialismo. A correria do dia a dia, a racionalidade técnica, impossibilita as experiências. Até que ponto nós todos tendemos a reproduzir essas vivências (*Erlebinis*)? Como podemos encontrar brechas e escolher elementos capazes de mexer com nossos sentidos? Estamos tendo experiências ou vivências?



Nessa perspectiva, os autores decoloniais e Walter Benjamin se entrecruzam ao problematizarem o que nos foi imposto desde o iluminismo, nesse sentido, encontramos na rememoração das serventes, mesmo com a racionalidade, elementos outros que se aproximem não do sistema, mas das relações humanas, refinamento das visões e das sensibilidades.

O decolonial não é um projeto de estrutura, algo fixo, é um processo dinâmico que convida à conectividade, luta pela invenção, criação, intervenção por sentimentos e significados radicalmente distintos. O decolonial não vem de cima, mas das margens, das comunidades, das narrativas das serventes, dos movimentos, dos coletivos e espaços onde as alianças se constroem e surge um modo outro que se inventa, cria e constrói.

Segundo Catherine Walsh (2014), devido à natureza míope da vida e do viver contemporâneo, as brechas passam despercebidas, sem serem vistas ou escutadas. Benjamin diz para encontrar as brechas na modernidade, ela não é só ruína. Apesar das contradições, as brechas e fissuras decoloniais estão se convertendo em lugar outro que convoca a um lugar de desaprendizagem e reaprendizagem. A modernidade é vista como ruína, mas também há possibilidades/brechas, o filósofo Walter Benjamin nos mostra que não devemos ficar apáticos, alienados e naturalizando nossas práticas.

Pelas brechas, pela rememoração das serventes, por exemplo, podemos mergulhar nas experiências dos sujeitos, num ato dialógico e criativo, construído na relação com outros e outras. As narrativas e o processo de rememoração são curativos, um ato político que se constrói no coletivo. Por isso intencionamos criar uma aliança com os saberes das serventes escolares, essas mulheres que narram e nesse narrar produzimos conhecimento numa comunhão entre suas memórias e experiências.

Então, quando Castro-Gómez (2015) questiona "Como é possível um diálogo de saberes?", nasce uma luz que pretendemos que se reverbere na nossa pesquisa através da transdisciplinaridade pelo diálogo de saberes com as serventes, uma forma de insurgência diante dos silêncios impostos, das vozes sequestradas, das subjetividades negadas. Como diz Walsh (2014) é nas esperanças pequenas que encontramos a possibilidade de outros modos de pensar, saber, estar, ser, sentir e fazer. É desaprender a pensar desde o universo da totalidade e aprender a pensar e atuar nas fissuras.



Outro aspecto que salientamos é em relação à problemática epistemológica da produção de conhecimento. Para produzir conhecimento numa perspectiva decolonial e benjaminiana não significa ter neutralidade, a produção de conhecimento se dá na relação com o outro, enxergar com sensibilidade, numa relação polissêmica, ou seja, cada rememorar pode estar carregado de múltiplos sentidos. Dessa forma, tanto as obras benjaminianas quanto o pensamento decolonial, possibilitam um diálogo transdisciplinar que ultrapassa as fronteiras do conhecimento e permitem debater com as áreas da filosofia, da arte, da história, da literatura, do cinema, das ancestralidades, do bem viver.

### **Para nos reinventarmos com os ecos de vozes outras...**

Benjamin e os decoloniais se complementam, pois, para ambos temos que questionar as práticas hierarquizadas, tanto sob o ponto de vista psíquico, como sob o ponto de vista social. Nesse viés, várias perguntas surgiram e nos desacomodaram. Dentre elas as que nos provocam são: Como utilizar os “farrapos” e produzir conhecimento histórico recolhendo os resíduos? Que estruturas de conexão estamos construindo que são essencialmente contraditórias, mas que há potencialidades?

Precisamos construir estratégias de relação que sustentem a emergência do novo, que não é nem um, nem outro, mas é um e outro, estamos no momento agudo de sofrimento porque está nascendo o novo os conflitos se dão não só na relação, mas também entre lógicas de organizações diferentes. Dessa forma, o desafio é transformar a fraqueza que é inerente e conflituosa em lógicas outras, ou seja, explorar a fraqueza num sentido de potencializar as forças novas, o pensamento complexo, a transdisciplinaridade e a decolonização.

Essa postura linear progressiva, essa vivência da contrariedade é constitutiva, mas não é algo somente negativo. O desafio é aprender com as epistemes de outros contextos. Na lógica ocidental enxergamos o indivíduo primeiro, o que dificulta criar uma lógica de comunidade. Temos que desconstruir essa estrutura de relação e construir lógicas comunitárias, começando a refletir sobre que lógica sustenta o meu modo de subjetividade. Ou seja, ao invés de definir quem é o outro, temos que potencializar o nosso modo de ser, de conviver, assumindo os princípios de vida.

Para não finalizar reiteramos que as reflexões desse texto pretendem servir para pensar numa pesquisa que ainda está em andamento. Sabendo que, nas obras benjaminianas



e no pensamento decolonial, há inúmeras outras compreensões que não foram mencionadas. Coube aqui apenas levantar contribuições para uma observação mais atenta das vozes que são silenciadas e da importância ética e política em rememoralas.

### Referências

- Benjamin, W. (1985). Experiência e pobreza. In *Magia e técnica, arte e política* (P. S. Rouanet, Trad.). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Benjamin, W. (2007). *Passagens de Walter Benjamin*. In R. Tiedemann, W. Bolle & O. C. F. Matos (Orgs.), (I. Aron & C. P. B. Mourão, Trad.). Belo Horizonte: UFMG.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2015). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In Z. Palermo (Org.), *Des/decolonizar la universidad* (pp. 69-83). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Walsh, Catherine. (2014). Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales. *E-misférica*, 11(1), 2014.



## **Cultura, territorio y poder: la construcción de la memoria histórica de América Latina y el Caribe a través de los sitios del patrimonio mundial**

Rocío Arroyo Belmonte<sup>1</sup>

### **Resumen**

El presente artículo ofrece un análisis sobre el proceso de formación de la memoria histórica en la región de América Latina y el Caribe a través de la territorialización de la cultura desde un enfoque geopolítico. Específicamente, se analizan la distribución geográfica, tipología, cronología y narrativas implicadas en la selección de un conjunto de sitios y monumentos históricos latinoamericanos y caribeños como parte del patrimonio de la humanidad. El artículo se compone de dos apartados: el primero plantea teóricamente la interrelación entre cultura, territorio y poder como ejes axiales dentro de la perspectiva geopolítica para estudiar los fenómenos histórico-culturales. En una segunda sección se profundiza en el análisis de cómo ciertos espacios y manifestaciones culturales del pasado son hoy revalorados y reinterpretados de forma selectiva para tratar de construir una memoria regional. Se evidencian así el realce del patrimonio cultural naturalista, la conmemoración de selectas civilizaciones originarias, la marcada exaltación del pasado colonial europeo, el énfasis hacia la herencia del cristiano católico y la evocación a sitios de infraestructura extractiva de recursos. En esta selección del patrimonio de la humanidad de la región, se omiten ciertas representaciones como la diversidad de civilizaciones antiguas, el choque entre nativos y colonizadores, la impronta de la esclavitud y la población negra, la omisión de los movimientos independentistas y reformistas, dictaduras, guerrillas y otros procesos históricos del siglo XX.

### **Palabras clave**

Memoria histórica, América Latina y el Caribe, patrimonio de la humanidad.

### **Análisis teórico de la interrelación entre cultura, territorio y poder desde un enfoque de la geopolítica crítica**

La geopolítica, como disciplina analítica surgida en un contexto europeo de lucha política-territorial entre nacientes Estados, en sus orígenes dejó de lado a la cultura como una categoría analítica clave en los juegos de poder. Se argumentaba la importancia de la cultura solo en términos de civilización y nacionalismo acompañando al proyecto estatal.



Por ejemplo, para Ratzel el espacio de los Estados aumentaba con el crecimiento de la cultura (entendida bajo los preceptos de raza, religión y civilización). Para Vidal de la Blanche, el territorio no bastaba para hacer una nación, sino que era necesario el consentimiento de los seres humanos unidos por la experiencia en común dentro de un mismo espacio. El padre del realismo político, Hans Morgenthau, incluía las ideas relacionadas a la cultura de una sociedad dentro del concepto de “carácter nacional”, como un factor del poder estatal sumado a la geografía, los recursos naturales y la población (Morgenthau, 1963).

En esta primera etapa de la geopolítica prevaleció el interés por el dominio político del espacio, enfatizándose el análisis de los elementos geográficos bajo el dominio estatal y tratándose de establecer los fundamentos de la hegemonía del poder. En pocas palabras, la arista a destacarse para los primeros geopolíticos fue el análisis de la relación entre “tierra y poder”, “espacio geográfico y poder nacional” (Gómez, 1977: 55).

El gran cambio ha venido en décadas recientes con las revisiones de la llamada “geopolítica crítica”, la cual se centra en replantear algunos fundamentos esenciales en el entendimiento del poder y la lucha por el territorio. Justamente una de las grandes preocupaciones de esta nueva corriente es incorporar a las manifestaciones culturales como un eje axial de los estudios geopolíticos.

Preocupa ahora entender cómo las disputas de poder por territorios entre Estados y otros actores, se entrelazan con narrativas y elementos culturales. Dentro de la geopolítica crítica se resaltan las formas por las cuales los Estados usan las políticas culturales para crear una historia nacional oficial que ayude a legitimar sus acciones; se trata de la implementación de la imaginación geopolítica del Estado (Tuathail y Dalby, 1988) y de la creación de narrativas de la nación como formas geopolíticas (Bhabha, 1994).

De esta forma, las manifestaciones culturales dejan de ser factores secundarios para los Estados, convirtiéndose en elementos que ayudan a dominar territorios y a buscar una supremacía de poder (Bonnura, 1998). Desde esta perspectiva, la fuerza militar y la dominación económica ya no son los únicos mecanismos a través de los cuales se puede controlar y dominar a otros, sino estarían acompañados de valores, creencias, religiones, ideologías, modos de vida, tradiciones e inclusive el arte, la estética y, en este caso, los bienes y sitios del patrimonio cultural.



Los juegos geopolíticos de luchas territoriales están entonces acompañados por rivalidades en las formas de representación de los espacios mismos. Para el caso concreto de América Latina es muy visible que el lenguaje, historias, narrativas, toponimias en torno a la región, han sido instrumentos de la expansión del colonialismo que perdura a través del tiempo y espacio. Algunos territorios se vuelven lo que Pratt (1997) denomina “zonas de contacto”, entendidos como espacios de los encuentros coloniales donde pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, desigualdad, conflicto, cohabitación, interacción y prácticas, muchas veces dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas. Se trata de los procesos de dominio que hay en las representaciones culturales del espacio (Agnew, 1993).

Bajo esta línea de pensamiento, los sitios del patrimonio de la humanidad pueden interpretarse como la territorialización de la cultura y de las relaciones culturales históricas que se sacraliza en bienes y sitios del patrimonio cultural, con el potencial de volverse marcadores territoriales que expresan narrativas nacionalistas, superposición y luchas de poder: un proceso doble de espacializar la narración histórica y, a su vez, desarrollar una interpretación histórica de lo espacial (Schlögen, 2007: 53).

Todas las prácticas sociales ligadas con la definición, conservación y divulgación del patrimonio cultural, “pueden comprenderse como dispositivos que ayudan a configurar, mantener y reproducir determinadas lógicas de jerarquización de las diferencias espaciales, sobre todo de aquellas que han caracterizado a la imaginación geopolítica de la modernidad”. Se trata de la “geopolítica de la memoria” (Emilio Piazzini, 2008: 174).

La historia (lo diacrónico) se puede representar en el espacio, incluyendo los procesos culturales, que en palabras del reconocido geopolítico Yves Lacoste (2006) conformarían un “diatopo” que resulta de fuerzas antiguas en un territorio, desarrolladas en tiempos largos o, más recientemente, en tiempos cortos. Proceso en el cual pueden suscitarse viejas rivalidades, manipulación de recuerdos y versiones contradictorias de una misma historia regional. Tal cual sucede en la memoria histórica de América Latina y el Caribe como intentaremos demostrar a lo largo de este trabajo.

Argumentamos que tanto en la reconstrucción del pasado y en el perfilamiento de la memoria histórica de un determinado territorio, hay fines estratégicos presentes, activaciones institucionales e inclusive, importantes intervenciones políticas, muchas de



éstas realizadas tradicionalmente por los Estados nacionales (Debray, 1999; Hartog, 2007; Nora, 1984; Ricoeur, 2004; Todorov, 2000). Desde nuestro punto de vista entonces, la historia conforma algo más que una base o un factor que se suma colateralmente a la geografía. El pasado no es solamente la suma de eventos históricos, ni enseñanzas neutrales o eventos deterministas del ayer. La historia y específicamente la memoria histórica de un determinado territorio, es un proceso de reconstrucción y reapropiación cultural continua, donde las relaciones de poder intervienen para intentar dotar de sentido histórico a un determinado territorio a través de una narrativa dominante sustentada en una selección de episodios pretéritos, permitiendo al mismo tiempo omisiones deliberadas, ocultamiento de otras interpretaciones históricas y perpetuación de trayectorias de dominio.

El llamado patrimonio de la humanidad (oficialmente reconocido como “patrimonio mundial”), tiene que ver con una política internacional liderada por los Estados para seleccionar ciertos lugares, monumentos y sitios que, por sus características estéticas, simbólicas e históricas, son reconocidos como representantes de las etapas más representativas de la historia del ser humano. El término de patrimonio de la humanidad se implementó abiertamente como una política pública después de la Segunda Guerra Mundial, con la firma de la *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural* en 1972, como resultado de los trabajos al interior de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

La Convención del Patrimonio Mundial, en términos generales, obliga moralmente a los Estados a proteger los “monumentos, conjuntos y lugares” del patrimonio cultural y natural ubicados en sus territorios para el disfrute de generaciones futuras. El Estado, como máximo representante de la voluntad de sus ciudadanos, es el actor central que asume la responsabilidad de establecer medidas jurídicas, políticas, económicas y educativas para la conservación cultural. Se da un fuerte énfasis en la cooperación técnica entre países para el rescate de bienes de importancia mundial.

Dicho acuerdo internacional, heredero de los miedos ante la destrucción de lugares históricos y monumentos en Europa durante las guerras mundiales, también determina hacer un inventario general de los sitios valiosos para la humanidad por su importancia estética e histórica para tratar de asegurar su permanencia. Ese inventario es mejor conocido como la Lista del Patrimonio Mundial y se caracteriza por inscribir anualmente a los sitios del patrimonio de la humanidad. A pesar de que originalmente la idea de un





registro buscaba más un listado de prioridades de conservación, poco a poco se convirtió en un sinónimo de prestigio y en un motivo de lucha por figurar en este selecto catálogo mundial.

Es así como proponemos analizar la distribución, composición y narrativas entorno a la designación de los sitios del patrimonio de la humanidad asentados en América Latina y el Caribe, con el fin de entender sus vínculos con procesos geopolíticos en la conformación de una versión de la memoria histórica regional.

### **Actual construcción de la memoria histórica de América Latina y el Caribe a través de los sitios del patrimonio de la humanidad**

Los países de América Latina y el Caribe se fueron incorporando y adaptando a la *Convención del Patrimonio Mundial* de 1972 en forma paulatina y, en muchas ocasiones, tardía. Este acuerdo internacional tiene un marcado influjo eurocéntrico, al estar fundamentado en intereses, valores y paradigmas de conservación- restauración emanados de ese punto del planeta. Debemos pensar también que, en aquellos años, la región latinoamericana estaba inmersa en los efectos de la inestabilidad política, golpes de Estado, guerrillas y militarización. En esas circunstancias, la protección del patrimonio cultural no era una prioridad.

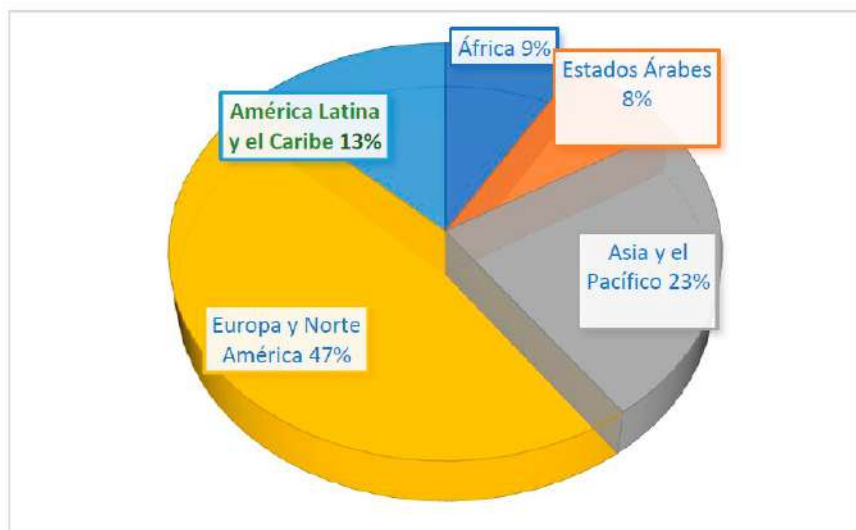
Los primeros países latinoamericanos que ratificaron la convención durante la década de 1970 fueron Ecuador, Bolivia, Guyana, Costa Rica, Brasil, Panamá, Argentina, Guatemala, Honduras y Nicaragua. Para las décadas de 1980 y 1990 entrarían el resto de los países de la región; los últimos en incorporarse apenas en el presente siglo fueron los caribeños de Bahamas, Barbados, San Vicente y las granadinas, Trinidad y Tobago.



Ecuador	16/06/1975
Bolivia	04/10/1976
Guyana	20/06/1977
Costa Rica	23/08/1977
Brasil	01/09/1977
Panamá	03/03/1978
Argentina	23/08/1978
Guatemala	16/01/1979
Honduras	08/06/1979
Nicaragua	17/12/1979
Haití	18/01/1980
Chile	20/02/1980
Cuba	24/03/1981
Perú	24/02/1982
Colombia	24/05/1983
Jamaica	14/06/1983
Antigua y Barbuda	01/11/1983
México	23/02/1984
República Dominicana	12/02/1985
San Kitts y Nevis	10/07/1986
Paraguay	27/04/1988
Uruguay	09/03/1989
Venezuela	30/10/1990
Belize	06/11/1990
El Salvador	08/10/1991
Santa Lucía	14/10/1991
Dominica	04/04/1995
Surinam	23/10/1997
Granada	13/08/1998
Barbados	09/04/2002
San Vicente y las Granadinas	03/02/2003
Trinidad y Tobago	16/02/2005
Bahamas	15/05/2014

**Cuadro 1. Fechas de adopción de la Convención del Patrimonio Mundial por los países de América Latina y el Caribe**

Fuente: Elaboración propia con base en Centro del Patrimonio Mundial, 2018



**Cuadro 2. Proporción del patrimonio mundial por regiones, 2018**

Fuente: Elaboración propia con base en UNESCO, 2018

En la actualidad, de los treinta y tres países de América Latina y el Caribe reconocidos por la Organización de las Naciones Unidas, cada uno de estos son parte de la convención que nombra a los sitios del patrimonio de la humanidad. Esto vuelve a la región latinoamericana una de las más comprometidas al respecto, por lo menos en intencionalidad.

En total, actualmente hay un total de 1,073 sitios en la Lista del Patrimonio Mundial, de los cuales 140 se ubican en América Latina y el Caribe (Centro del Patrimonio Mundial, 2018). Una de las principales críticas en la distribución de los sitios del patrimonio de la



humanidad es su concentración en el territorio europeo, como muestra tenemos que si juntamos los sitios de Italia, España y Francia suman 142 sitios del patrimonio de la humanidad en sus territorios, dos más que la región completa de América Latina y el Caribe. La región latinoamericana, a pesar de ser parte del segundo el segundo continente más grande del mundo, incluye apenas un 13% del patrimonio mundial.

El país latinoamericano con más sitios inscritos es México (34 propiedades), pero ocupa apenas el séptimo lugar internacional después de Italia (53 sitios), China (52 sitios), España (46 sitios), Francia (43 sitios), Alemania (42 sitios) e India (36 sitios) (UNESCO, 2018).



*Mapa 1. Distribución mundial de los sitios del patrimonio de la humanidad*

*Fuente: Google Maps, 2018*

Los procesos de inscripción de los sitios latinoamericanos y caribeños en la Lista del Patrimonio Mundial, están ampliamente supeditados a los intereses, estrategias y potencialidades de cada uno de los países de la región. Se evidencia que más allá de la riqueza natural, cultural e histórica de un Estado, para estos nombramientos se precisan una serie de factores que van desde una tenaz capacidad de negociación diplomática, hasta fuertes instituciones e infraestructura internas, solvencia presupuestal, control territorial, política cultural estatal eficaz, compatibilidad entre leyes, capacidad de atracción turística, entre otros.

No sorprende de esta forma que los países latinoamericanos que históricamente se han disputado el liderato de la región, encabecen también los primeros escaños en la Lista del Patrimonio Mundial en el plano regional. Decíamos ya que hasta el momento el país



latinoamericano con mayor cantidad de sitios del patrimonio de la humanidad en su territorio es México, le siguen Brasil, Perú y Argentina. El resto de los países latinoamericanos tienen menos de diez propiedades registradas, habiendo varios, sobre todo los caribeños y centroamericanos, que tienen tan solo un sitio enlistado (Antigua y Barbuda, Barbados, Belice, Dominica, República Dominicana, El Salvador, Haití, Jamaica, Paraguay, Santa Lucía, y, San Kitts y Nevis).

Los únicos cuatro países de la región sin ningún sitio del patrimonio de la humanidad en la lista son San Vicente y las granadinas, Trinidad y Tobago, Granada, y Guyana. Una subrepresentación caribeña se perfila evidente.

Aunque la lógica determinaría que la extensión territorial de un país es fundamental para ocupar los primeros lugares en la Lista del Patrimonio Mundial, esto tampoco es una norma. Tenemos como ejemplo al país más grande de la región, Brasil (con veintiún sitios), ocupando un segundo lugar muy por debajo de México (con treinta y cuatro sitios); también está el caso del compacto territorio insular de Cuba (con nueve propiedades inscritas), comparado con el largo territorio andino de Chile (con seis propiedades inscritas); ó, Panamá (con cinco propiedades) doce veces más pequeño que Venezuela (con tres propiedades).

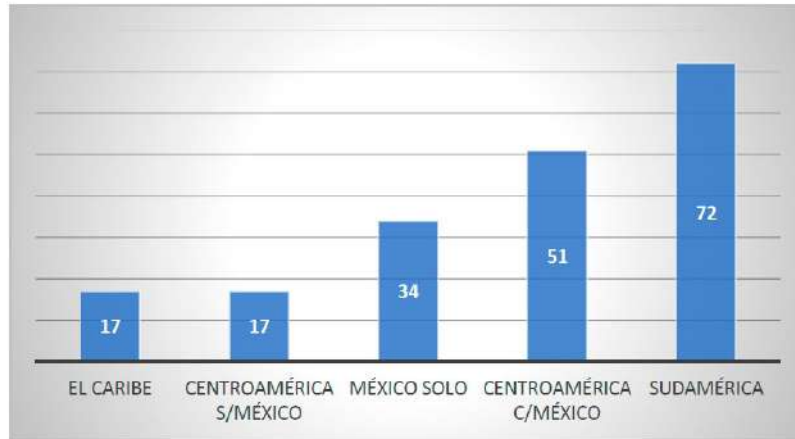
País	N° sitios		
1. México	34	6. Colombia	8
2. Brasil	21	7. Bolivia	7
3. Perú	12	8. Chile	6
4. Argentina	11	9. Ecuador	5
5. Cuba	9	10. Panamá	5

*Cuadro 3. Primeros diez países latinoamericanos con mayor cantidad de sitios del patrimonio mundial, 2018. Fuente: Elaboración propia con base en Centro del Patrimonio Mundial, 2018*

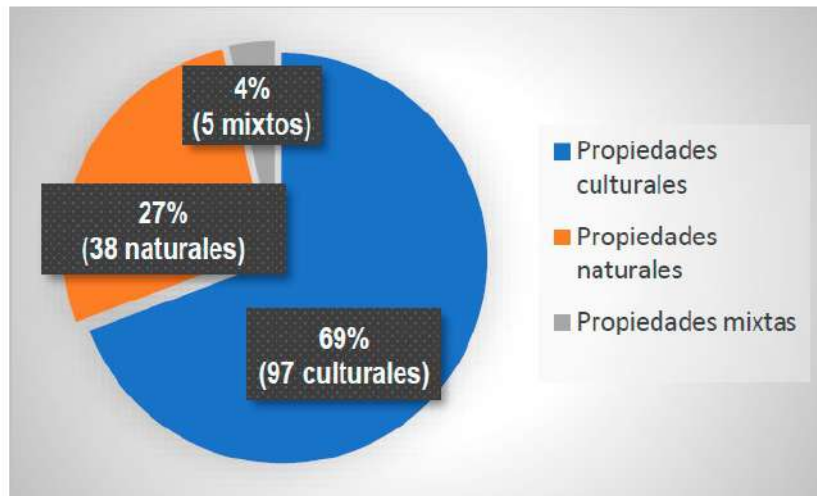
Subregionalmente, también prevalece una notable disparidad dado que el Caribe tiene diecisiete sitios, el mismo número que Centroamérica (si le restamos el caso especial de México), lo cual contrasta con los setenta y cuatro sitios que suma Sudamérica



Cuadro 4. Total, de sitios del patrimonio mundial por subregiones, América Latina y el Caribe  
Fuente: Elaboración propia con base en Centro del Patrimonio Mundial, 2018



Respecto a la tipología de los sitios del patrimonio de la humanidad en América Latina y el Caribe, tenemos una prevalencia de lugares conmemorativos de manifestaciones culturales por encima de los espacios de la naturaleza y de los llamados “sitios mixtos” (una combinación de las dos categorías anteriores).



Cuadro 5. Tipología patrimonio mundial en América Latina y el Caribe, 2018  
Fuente: Elaboración propia con base en Centro del Patrimonio Mundial, 2018

Los treinta y ocho sitios naturales latinoamericanos elegidos para representar al patrimonio de la humanidad reflejan la privilegiada geografía regional con ecosistemas únicos como los hábitats de especies animales y vegetales endógenas, los microsistemas particulares en las regiones de los Andes y el Amazonas, la biodiversidad marítima, el bosque atlántico, los paisajes rivereños, los territorios insulares.



Los estados latinoamericanos con mayor cantidad de sitios naturales inscritos como patrimonio de la humanidad son: Brasil (7 propiedades), México (seis propiedades) y Argentina (5 propiedades). Si consideramos que en América Latina y el Caribe se ubican ocho de los doce países megadiversos que albergan más del 70 % de la biodiversidad del planeta, los sitios naturales estarían en realidad subrepresentados.<sup>2</sup>

Las cinco propiedades mixtas del patrimonio mundial que conmemoran la riqueza cultural y natural en un mismo sitio, están en solo cuatro países latinoamericanos: Perú (Machu Picchu y el Parque Nacional de Río Abiseo), Guatemala (Parque Nacional de Tikal), Jamaica (Montes Blue y de John Crow) y México (Ciudad Maya y Bosques Tropicales Protegidos de Calakmul) (World Heritage List, 2018).

Respecto a los noventa y siete sitios de la categoría cultural, el primer lugar lo ocupa México (veintisiete sitios), seguido por Brasil (catorce sitios) y Perú (ocho sitios); el resto se distribuye a lo largo de los países de la región. Las manifestaciones culturales conmemoradas por estos sitios se centran en el pasado prehispánico, la exaltación de la herencia colonial, religiosa, (particularmente del cristianismo católico), la tradición extractivista y defensiva de antiguos centros de poder.

En términos generales, los argumentos oficiales que los países latinoamericanos han presentado en los expedientes para inscribir los sitios latinoamericanos y caribeños en la Lista del Patrimonio Mundial ante la UNESCO, dan muestra de una interesante dinámica de construcción, apropiación y transmisión de ciertas versiones de la historia regional. Para facilitar el análisis a este respecto, puede ofrecerse un panorama subregional, revisando el tipo de conmemoraciones representadas.

Comenzando con la subregión del Caribe, solo dos sitios conmemoran la riqueza natural de los ecosistemas marinos (el Parque Nacional Desembarco del Granma en Cuba y el Parque Nacional de Morne Trois Pitons en Dominica). Un solo sitio rememora a las primeras tribus caribeñas existentes antes del colonialismo, el Parque Nacional Alejandro de Humboldt en Cuba. Por tanto, la mayoría de los sitios elegidos, enaltecen la herencia colonial europea, enfatizando fuertemente la infraestructura militar y defensiva (por ejemplo, la Antigua Naval Dockyard de Antigua y Barbuda; el Centro Histórico de Bridgetown y su Guarnición Militar en Barbados; el Castillo de San Pedro de la Roca en Cuba; la Zona de Gestión de los Pitones en Santa Lucía; y, el Parque Nacional de la Fortaleza de Brimstone Hill en San Kitts y Nevis).



El resto son ciudades históricas de herencia colonial en el Caribe, invocadas por su arquitectura o infraestructura productiva, son los casos de los sitios cubanos de La Vieja Habana, Trinidad y el Valle de los Ingenios, Cienfuegos, Valle Viñales, Camagüey y el Paisaje Arqueológico de las Primeras Plantaciones de Café. Es el mismo caso de la Ciudad Colonial de Santo Domingo en República Dominicana.

Excepcionalmente, en el Caribe hay una conmemoración a los procesos de independencia (el Parque Histórico Nacional Citadel, Sans Souci, Ramiers en Haití). A pesar de la innegable impronta de la población negra en la subregión, así como de las históricas rebeliones y oposiciones a la cruda conquista y colonización, solamente un sitio caribeño conmemora la resistencia y la participación de los esclavos negros en el sitio mixto de Montes Azules y John Crow de Jamaica.

Ahora bien, en el caso de Centroamérica, hay una evocación más notable a espacios naturales vinculados con ecosistemas marítimos, eras geológicas o especies animales endógenas. Están los ejemplos de Costa Rica (Parque Nacional “La Amistad” - nombramiento conjuntamente con Panamá-; Parque Nacional “Islas Cocos”; Área de Conservación Guanacaste), Honduras (Reserva de la Biósfera de Río Plátano), Panamá (Parque Nacional Darién y Parque Nacional Coiba) y México (Sian Ka’an; Santuario de Ballenas del Vizcaíno; Islas y Áreas Protegidas del Golfo de California; Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca; Reserva de la Biosfera del Pinacate y el Gran Desierto de Altar; el Archipiélago de las Islas Revillagigedo).

Otro rubro importante de sitios seleccionados como parte del patrimonio de la humanidad en Centroamérica se vincula con los llamados pueblos “prehispánicos” o “precolombinos”, incluyendo la búsqueda de las manifestaciones culturales de los primeros pobladores del continente americano. Bajo ese argumento se presentan sitios como: los Asentamientos Precolombinos con Esferas de Piedra del Diquis en Costa Rica; el Sitio Arqueológico Joya de Cerén en El Salvador; y las cuatro zonas arqueológicas de Monte Albán, Teotihuacán, Paquimé y Xochicalco en México.

Dentro de los grupos prehispánicos, Centroamérica rememora y apela notablemente a la particularidad de la civilización maya. Pareciera que se busca realzar especialmente a este grupo como parte especial de la memoria histórica regional. Tenemos los dos ejemplos en Guatemala de Tikal y Quiriguá; en Honduras está Copán; mientras que en México tenemos las cinco ciudades prehispánicas de Palenque, Chichen Itzá, Tajín, Uxmal y Calakmul.



A semejanza del Caribe, en la región centroamericana las ciudades históricas herencia del colonialismo español y antiguos enclaves geopolíticos son enfáticamente seleccionados en la actualidad, argumentando su estética, arquitectura y riqueza cultural (los claros ejemplos de La Antigua en Guatemala; León Viejo en Nicaragua; el Distrito Histórico de Panamá; así como los centros históricos de Ciudad de México, Oaxaca, Puebla, Morelia, Querétaro y Tlacotalpan en México).

Llama la atención que antiguos enclaves coloniales defensivos europeos, así como centros territoriales de carácter extractivo en Centroamérica, son hoy conmemorados sin reparos como una herencia para la humanidad. Esto se evidencia en los sitios de carácter defensivo en las Fortificaciones de Portobelo – San Lorenzo en Panamá, o la Ciudad Fortificada de Campeche en México. También se enaltece la infraestructura productiva colonial del tequila (Paisaje Agavero y Antiguas Instalaciones Industriales de Tequila, México) y, sobre todo, de la minería (centros históricos de Guanajuato, Zacatecas, Camino Real de Tierra Adentro, todos en México).

La impronta de la herencia del cristianismo católico es igualmente evidente en la región, particularmente en México. Numerosos sitios recuerdan con naturalidad la grandeza del patrimonio religioso y en ocasiones su “fusión” con la manufactura indígena en la construcción de grandes templos e iglesias. Se lee así en la Catedral de León en Nicaragua y en los sitios mexicanos de los Primeros Monasterios del siglo XVI en las Laderas del Popocatepetl; las Misiones Franciscanas de la Sierra Gorda; el Centro Protegido de San Miguel y Santuario de Jesús de Nazareno de Atotonilco.

Las únicas excepciones a estas líneas de rememoración centroamericana, son sitios mexicanos conmemorando un pasado más remoto o, por el contrario, realizando los eventos históricos más recientes del siglo XX. Tenemos así representaciones del patrimonio prehistórico (Cuevas Prehistóricas de Yagul y Mitla en los Valles Centrales de Oaxaca; Pinturas Rupestres de la Sierra de San Francisco) y del patrimonio moderno (Hospicio Cabañas, Casa Estudio de Luis Barragán, Campus de Ciudad Universitaria en la Universidad Nacional Autónoma de México).

Finalmente, para el caso de Sudamérica tenemos una mayor diversidad de representaciones por la cantidad de sitios implicados, aunque los patrones de rememoración tienen ciertas semejanzas con las subregiones anteriores.





En Sudamérica, los sitios naturales del patrimonio de la humanidad ocupan también un lugar privilegiado. Hay una inclusión de los ecosistemas marinos como la Península Valdés en Argentina; las Islas Galápagos en Ecuador; las Islas Atlánticas Fernando de Noronha y Reservas de Atol das Rocas, las Áreas Protegidas Cerrado-Chapada dos Veadeiros y Parque Nacional Emas en Brasil.

No obstante, el patrimonio natural sudamericano evoca especialmente los bosques, selvas, montañas y ecosistemas de los Andes y el Amazonas. Así tenemos a los sitios de Argentina (Los Glaciares, Iguazú, Ischigualasto / Talampaya, Alerces), Bolivia (Parque Nacional Noel Kempff Mercado), Brasil (Reservas Forestales de la Costa del Atlántico y Bosque Atlántico de las Reservas del Suroeste; Complejo de Conservación del Amazona Central; Área de Conservación del Pantanal); Colombia (Santuario de Flora y Fauna Malpelo, Parque Nacional los Katíos); Ecuador (Parque Nacional Sangay); Perú (parques nacionales de Huscarán, Manú y Río Abiseo); Surinam (Reserva Natural de Surinam Central) y Venezuela (Parque Nacional Canaima).

En Sudamérica hay dos sitios que destacan por ser vestigios de antiguos pobladores continentales, con pinturas rupestres en la Cueva de las Manos de Argentina y el Parque Nacional Serra da Capivara de Brasil. Los sitios “precolombinos” son también rememorados, especialmente en Bolivia (Fuerte de Samaipata, Centro Espiritual y Político de la Cultura Tiwanaku), Chile (Parque Nacional Rapa Nui) y peculiarmente en Perú (Chavin, Chan Chan, Caral-Supe, Nazca y Palpa).

Así como en Centroamérica se muestra una predilección por la civilización maya, en Sudamérica se invocan enfáticamente las manifestaciones culturales de los incas. Desde Argentina (Quebrada de Huamahuaca), pasando por Bolivia (Fuerte de Samaipata) y, por supuesto, Perú (Ciudad de Cuzco, Machu Picchu).

Uno de los pocos sitios transfronterizos del patrimonio de la humanidad de América Latina, se ubica justamente en Sudamérica y alude al llamado Sistema Vial Andino Qhapac Ñan (propuesto conjuntamente por Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú). Este ejercicio de unificación de esfuerzos estatales para proponer una candidatura en común, nos habla de la capacidad del patrimonio cultural para acercar diplomáticamente a los Estados, así como de la relevancia del pasado inca en la narrativa histórica sudamericana.



El resto de los sitios sudamericanos del patrimonio de la humanidad ubicados en Sudamérica, están fuertemente enraizados con el pasado colonial. De manera análoga al Caribe y Centroamérica, ciudades históricas que siglos atrás fungieron como estratégicos centros de poder político y económico, son hoy día sacralizados en la memoria histórica regional. Los ejemplos incluyen ciudades como Sucre en Bolivia; Goiás, Salvador de Bahía y São Luís en Brasil; Cartagena en Colombia; Quito, Santa Ana de los Ríos de Cuenca en Ecuador; Lima y Arequipa en Perú; Paramaribo en Surinam; Ciudad de Colonia del Sacramento en Uruguay; Coro en Venezuela.

Bajo la misma lógica, tradicionales emplazamientos de extracción de recursos también se presentan orgullosamente como parte del pasado sudamericano en Bolivia (Ciudad de Potosí), Brasil (Diamantina, Ouro Preto, Olinda), Chile (Oficinas Salitreras de Humberstone y Santa Laura; Centro Minero Sewell) y, Colombia (Paisaje Cultural del Café).

La huella del cristianismo católico (especialmente de los grupos jesuitas y franciscanos), es otra de las semejanzas que las narrativas de los sitios del patrimonio de la humanidad presentan en la subregión de Sudamérica (Bloque Jesuita y Estancias en Córdoba en Argentina; Misiones Jesuíticas de Chiquitos en Bolivia; Misiones Jesuitas de los Guaranís en Argentina-Brasil; Barrio de São Francisco Square en el Centro de São Cristovão, Santuario de Bom Jesus do Congonhas en Brasil; Iglesias de Chiloé en Chile; Misiones Jesuitas de La Santísima Trinidad de Paraná y Jesús de Tavarangue en Paraguay).

A diferencia de Centroamérica y el Caribe, la región sudamericana sí resalta en forma más notable sitios que reflejan el llamado patrimonio moderno y, con ello, se denota una intención de integrar un carácter más progresista de la zona (podemos citar como ejemplos a Rio de Janeiro, al Ensamble Moderno Pampulha y a la Ciudad de Brasilia en Brasil; al trabajo arquitectónico de Le Corbusier en la casa del Dr. Curutchet en Argentina; a la Ciudad de Valparaíso en Chile; al Paisaje Industrial Fray Bentos en Uruguay; a la Ciudad Universitaria de Caracas en Venezuela).

Una mención especial merecería el único sitio sudamericano que conmemora los vestigios de la esclavitud, con el Sitio Arqueológico de Valongo Wharf de Brasil.



### Interpretación de resultados

Con este breve viaje a través de los sitios del patrimonio de la humanidad en América Latina y el Caribe, hemos podido observar el tipo de rememoraciones y la sacralización de territorios del pasado-presente. Cultura, territorio y poder, son una triada muy influyente en este proceso. Se evidencia que esta selección no es neutral y refleja los mecanismos estatales para elegir ciertos eventos del ayer para ser transmitidos nacional, regional e internacionalmente.

La tipología, distribución, narrativas en torno a los sitios del patrimonio mundial en esta región, de cierta forma perpetúan la vieja lógica colonial de una América encapsulada en su exotividad natural, sus grandes civilizaciones antiguas y la representación del avance civilizador de los conquistadores europeos: “una sociedad americana descuidada y atrasada con necesidad de ser explotada racionalmente” (Pratt, 1997).

A pesar de las variaciones subregionales, en América Latina y el Caribe los sitios del patrimonio mundial destacan las manifestaciones culturales de antiguos grupos locales bajo la genérica etiqueta de culturas “prehispánicas” o “precolombinas”, es decir, el arribo colonizador sigue siendo el marcaje determinante del pasado regional. Además de esto, dentro de los innumerables pueblos originarios, la única atención especial la reciben las grandes civilizaciones de los pueblos incas y mayas.

Pasmosamente, el grueso de los sitios patrimoniales de la región latinoamericana y caribeña magnifican los centros urbanos, enclaves políticos de mando, nodos de explotación de recursos, rutas comerciales, puertos defensivos y otras infraestructuras heredadas de la etapa de la conquista y la colonización. La mayoría de ellos se nos presentan como una necesaria y armónica fusión; pocos o ninguno habla en realidad de los eventos de confrontación o de los altos costos de su establecimiento.

No se trata solamente del realce de ciertos eventos del pasado, sino también de las omisiones; como nos recuerda Paul Ricœur (2004), el olvido y las omisiones son también formas de perfilar la memoria histórica. Se trata de los “ausentes” que son parte del pasado de América Latina y que bajo ciertas narrativas oficiales han sido invisibilizados, reproduciendo un pensamiento colonizador (De Sousa, 2009).

Los sitios del patrimonio de la humanidad en esta región estudiada, no conmemoran la resistencia al proyecto colonizador europeo. Omiten visiblemente la raíz negra y sus manifestaciones culturales; escasamente muestran las huellas de la esclavitud en el



pasado latinoamericano y caribeño. El desconocimiento de antiguos pobladores continentales se mantiene cuando son simplemente tildados como pueblos “prehispánicos”. Otras corrientes religiosas fuera del cristianismo católico están enmudecidas y parecieran no ser parte del pasado del continente. Se normaliza el colonialismo, se mira como conciliador e inevitable; como una transición necesaria hacia una especie de refinamiento estético y cultural. Los choques culturales no se enuncian, pareciera que fueran procesos que nunca se suscitaron.

Salvo contadas excepciones, el patrimonio moderno latinoamericano se pormenoriza. No se conmemoran las contradicciones del modernismo en la región; no hay sitios que aplaudan las independencias, que evoquen las crudas marcas de las dictaduras, revoluciones o guerrillas del siglo XIX y XX.

Otros actores tampoco son reflejados en estas versiones de la historia territorializada, como el caso de los grupos indígenas sobrevivientes del proyecto colonizador, el amplio universo de inmigrantes de otras regiones del planeta, las mujeres...

Y, sobre todo, otras cosmovisiones simbólicas sobre el territorio se diluyen. Latinoamérica y el Caribe es también cuna de otras percepciones del espacio, en algunas de las cuales la tierra no puede ser siquiera considerada como una propiedad, ni de un Estado, ni de la humanidad misma. Cosmovisiones en las cuales los territorios son naturaleza y cultura en forma inseparable y donde enlistar sitios por su belleza y estética según una perspectiva antropocéntrica, carece completamente de sentido. ¿No pudieran ser acaso estas cosmovisiones la esencia de un verdadero aporte latinoamericano al pensamiento humanista?

Repensar el patrimonio de la humanidad como manifestaciones culturales territorializadas, infiltradas invariablemente por lógicas de poder pretéritas y presentes, puede ayudar a reposicionarnos críticamente frente a la conformación de la memoria histórica de América Latina y el Caribe.

## Notas

<sup>1</sup>Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luis Mora” y Licenciada en Relaciones Internacionales por la UNAM. Especialidad en Epistemología del Sur por CLACSO, Argentina. Diplomados sobre análisis de la cultura por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CONACULTA) y



el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en México. Actualmente profesora en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT. Correo electrónico: rociobelmonte@gmail.com

<sup>2</sup>Los países megadiversos reconocidos por el Centro Mundial de Vigilancia de la Conservación o UNEP-CMC son: Bolivia, Brasil, China, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Filipinas, India, Indonesia, Kenia, Madagascar, Malasia, México, Perú, República Democrática del Congo, Sudáfrica y Venezuela.

### Referencia Bibliográfica

Bhabha, Homi K., *The location of culture*, Nueva York: Routledge, 1994. Debray, Régis, *L'abus monumental*, París: Fayard, 1999.

De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, México, 2009.

Choay, Françoise, *Alegoría del Patrimonio*, España: Editorial Gustavo Gili, 1992.

Gómez Rueda, Héctor O. *Teoría y doctrina de la geopolítica*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1977.

Hartog, François, *Regímenes de historicidad*, México: Universidad Iberoamericana, 2007.

Harvey, David. *La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998.

Lacoste, Yves, *Atlas géopolitique: la longue histoire d'aujourd'hui*, Francia: Larousse, 2006.

Morgenthau, Hans J., *La lucha por el poder y la paz*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

Nora, Pierre, *Les lieux de memoire*, Paris: Gallimard, 1984, 3 tomos.

Piazzini Suárez, Carlo Emilio y Vladimir Montoya Arango (Eds.) *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios*. Colombia: Ed. La Carretera Social, 2008.

Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (trad. Ofelia Castillo), Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, México: FCE, 2004.

Schlögel, Karl, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, España: Biblioteca del Ensayo Siruela, 2007.

Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona: Paidós-Ibérica, 2000.



Vidal de la Blanche, P. “La Géographie politique “, *Annales de Géographie*, Número 32, Volúmen 7, 1898, disponible en <http://www.persee.fr/>

Centro del Patrimonio Mundial, disponible en <https://whc.unesco.org/> [Consultado en mayo de 2018]

Lista del Patrimonio Mundial, disponible en <https://whc.unesco.org/en/list/> [Consultado en junio de 2018]



## A ilusão da Terra Prometida: Memória Migrante e Territorialidade no norte de Mato Grosso

Márcia Rosane Vieira<sup>1</sup>  
Mainara M.R. Frota<sup>2</sup>  
Janilson A. Magalhães<sup>3</sup>

### Resumo

O presente texto é parte de uma pesquisa de doutorado em andamento, tendo como objeto empírico as memórias de pessoas oriundas da região sul do Brasil que se dirigiram ao norte de Mato Grosso no processo de migração na década de 1970. Atraídos pela existência de novas terras e incentivados pelo Governo Federal através de seus órgãos e programas como INCRA, SUDAM, BASA. A problemática da investigação, isto é, o fio condutor da análise, foi: compreender como constitui a memória dos migrantes no norte de Mato frente às novas relações que, moldam significativamente e ao mesmo tempo ressignifica suas memórias. Os campos empíricos eleitos foram às cidades de Sorriso/MT e Sinop/MT utilizando como instrumentos de pesquisa a etnografia e a história oral.

### Palavras-chave

Memórias migrante, 1970, norte de Mato Grosso, etnografia e história oral.

### Os sulistas na “Terra Prometida”

De um modo geral as migrações são determinadas por fatores socioeconômicos. A carência de recursos, de trabalho, condições de vida e a possibilidade de enviar dinheiro para família propicia a motivação para buscar em outros espaços, aquilo que o lugar de origem já não supre mais ou talvez nunca suprisse. A mobilidade humana é em geral um sintoma de grandes mudanças, quando ela se intensifica, algo ocorreu ou está ocorrendo nos bastidores da história. Assim, migração, enquanto fenômeno de espalhamento dos povos interfere sensível e diretamente na construção da identidade cultural de pessoas em transição e, lembramos metaforicamente que o exemplo mais peculiar desse fenômeno está no Velho Testamento, quando Moisés conduz seu povo à “Terra Prometida”. Os anos 70 foi marco da migração de pessoas da região sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) para o norte de Mato Grosso. Esse processo migratório esteve intimamente relacionado aos projetos de colonização do governo militar, que com a abertura de estradas tinha como objetivo integrar o território brasileiro e ocupar um espaço considerado pelo estado como “vazio demográfico”. Os



migrantes foram estimulados por propagandas oficiais do governo da época e com as políticas públicas para a Amazônia Brasileira que visavam novas estratégias de ocupação, bem como, amenizar o impacto que atingiu a região sul devido ao derrame econômico do café principalmente no estado do Paraná. O governo criou programas de colonização no centro oeste e na região Amazônica como forma de aliviar os problemas surgidos no campo. Para escapar das condições em que se encontravam, esses atores abraçaram os desafios de um migrante e, como tantos outros, lançaram-se na BR 1635 em busca de um lugar promissor, do café sem geada e terras para seus filhos. Assim, a colonização particular realizada na Amazônia a partir da década de 1970, incentivada pelo Governo Federal através de seus órgãos e programas como INCRA, SUDAM, BASA, POLOAMAZÔNIA e Associação dos Empresários da Amazônia entre outros, priorizava principalmente os pequenos e médios agricultores do sul do país. Segundo essas empresas, essas pessoas possuíam tradição agrícola e detinham certo valor monetário necessário para adquirir terras das empresas privadas de colonização. Tratava-se de uma “colonização seletiva” que trouxe grandes lucros para estas empresas de colonização e isso o governo da época não deixava muito claro para as pessoas, fomentando assim a ideia de que a ascensão econômica e social era possível para todos. O poder do convencimento do governo da época contribuiu para que os migrantes acreditassem que eram nobres e sinal de bravura e coragem era doar a vida para que o progresso acontecesse em espaços remotos como o caso Mato Grosso. No processo de construção dos municípios de Sinop e Sorriso (espaços eleitos para a pesquisa), através da iniciativa privada talvez tivessem momentos em que os migrantes se viram diante não somente do sacrifício da própria vida, mas também da vida dos seus familiares. Mas, se a realidade era adversa por que insistiram em ficar? Por que não foram embora? Dentre os problemas enfrentados pelos migrantes podemos mencionar o plantio de culturas inadequadas para a região. Essas surgem quando se analisa o processo de colonização e que, a cada dia, tanto na teoria como na observação de fatos empíricos trazidos pela memória de um passado que insiste em estar sempre presente. Por outro lado, existem também as relações que se desenvolveram dentro do processo de colonização, onde de um lado estavam os interesses do governo, do colonizador e do outro o dos migrantes. Vale lembrar que o migrante “ideal” possuía todas as condições de ser o desbravador nos projetos que eram ofertados e que o mesmo não teve uma atitude passiva diante do processo, pois esta era a condição que se impunha para sua sobrevivência. A colonização foi realizada por empresas privadas concentradas no estado de Mato Grosso, onde as mesmas atuaram na criação de





projetos nas décadas de 1970 e 1980. O quadro abaixo traz as cidades e os nomes alguns projetos particulares que fizeram parte os migrantes da região sul do país e dentre eles os projetos para a cidade de Sinop e Sorriso, cenário da pesquisa.

Empresa responsável pela colonização	Nomes dos projetos de colonização	Municípios em que foram instalados	Municípios criados com a colonização	Área total dos projetos (ha)
Coimbra Empreendimentos	São João	Porto dos Gaúchos	-	18.555
Colonizadora Bandeirantes	Nova Bandeirantes	Alta Floresta e Juara	Nova Bandeirantes	19.992
Colonizadora e Melhoramento Tropical	Vale do Verde e São Manuel	Nobres	-	24.252
Colonizadora SINOP	Gleba Celeste I, II, III, IV e V	Chapada dos Guimarães	Vera, Cláudia, Santa Carmem e Sinop	449.205
Colonizadora Sorriso	Sorriso, Teles Pires, Santa Rita e Boa Esperança	Nobres e Chapada dos Guimarães	Sorriso	59.258
Colonizadora Tapurah	Tapurah	Diamantino	Tapurah	25.684
CONOMALI	Meu Brasil, Gleba Arinos 1, 2, 6 e 7	Diamantino	Porto dos Gaúchos	26.297
INCOL	Massapé 1, 2 e 3	Diamantino	São José do Rio Claro e Nova Maringá	17.877
INDECO	Alta Floresta, Paranaíta, Apiacás 1, 2, 3 e 4 e Redenção 1 e 2	Aripuanã, Chapada dos Guimarães e Diamantino	Alta Floresta, Paranaíta e Apiacás	907.944
Líder	Colíder	Chapada dos Guimarães	Colíder	-
Mutum Agropecuária	Mutum I e II e Mutum A e B	Diamantino e Nobres	Nova Mutum	116.598
SIBAL	Juara	Porto dos Gaúchos	Juara	14.500

Quadro 1. Projetos colonização particular a partir da década de 1970 para ocupação da Amazônia

Fonte: INCRA (1992) Organização e elaboração: Autora, 2014.

A construção da nova identidade social do migrante naquele espaço era também a possibilidade de esquecer os insucessos e desventuras vividas anteriormente, e, nas grandes transições são inúmeros os desafios sofridos pelos atores quando decidem migrar, e o primeiro deles é a acolhida. Tanto na saída quanto na chegada, os migrantes passam por um processo muitas vezes traumático de ruptura. O golpe da migração costuma ser duro e profundo. Situações de solidão, de saudade e de anomia repetem-se com frequência. Na saída, sofre quem parte e quem fica; na chegada nem sempre é tranquila a adaptação ao novo local. Nesses momentos, não raro o desespero pode



bater à porta. Daí a necessidade de criar e fortalecer grupos de acolhida, por meio dos quais os laços rompidos possam ser gradualmente reatados. A integração com a nova vizinhança requer, por outro lado, o apoio na luta por emprego e moradia, escola e saúde, enfim, para reiniciar uma nova vida. Nesse sentido, são de extrema importância as relações de amizade e compadrio, bem como as redes de solidariedade entre os próprios migrantes. Como identificar e aprofundar tais redes? Ou, então, como fazer da comunidade um novo elo na rede, onde o migrante possa sentir-se em casa em qualquer lugar em que se encontre? Essas indagações certamente perpassaram pela mente dos que se encontrava em processo migratório. As redes sociais são responsáveis pela manutenção do fluxo migratório daquela época e até nos dias atuais. Talvez as mesmas justifiquem também o fluxo de pessoas da mesma cidade ou de cidades próximas, com o grau de parentesco ou não, reforçando o movimento transregional por ter passado a fazer parte da vida dos sulistas, sendo que essas pessoas ficam em permanente contato com o estado de origem podendo assim, metaforicamente estar nos dois lugares. As migrações ocorrem na maioria das vezes por laços de parentesco, amizade ou profissional. As redes estimulam a migração interligando as sociedades de origem e a de destino servindo de “porto seguro” para essas pessoas. No caso dos migrantes em Mato Grosso, os elementos agregadores às redes são: o CTG, as Festas Típicas, os conterrâneos, a igreja e o contato com os parentes que ficaram no sul. É muito comum que um conterrâneo na sua chegada seja recebido na casa de alguém, parente ou não, e, muitas vezes já com a possibilidade de trabalho, mas, caso seja o contrário, essa pessoa terá apoio da família que o acolheu até que consiga trabalho e um lugar para ficar. Essas redes podem indicar a transregionalidade deste movimento migratório, no entanto, não rotula essas pessoas como moradores temporários ou permanentes, apenas ratifica que as decisões de retorno são complexas, pois não envolvem somente questões econômicas, mas também questões pessoais e familiares. Outro grande desafio que esses atores enfrentaram foi o da preservação e manutenção da história e a cultura migrante, seja em termos individuais, seja em termos coletivos. Certamente se perguntaram muitas vezes de como fariam para manter suas tradições. Como abririam espaços onde os distintos grupos e pessoas pudessem se manifestar, sem cair num saudosismo ineficaz. Como valorizar as expressões culturais e religiosas, fazendo delas novos instrumentos de readaptação? Essas são indagações que ao longo do tempo os próprios migrantes trataram de responder, ou melhor, de resolver. Os Estudos Culturais tem como seu “pai fundador” Stuart Hall intelectual jamaicano (1932-2014) que migrou para a Inglaterra na década de 1930, ressalta que o termo diáspora se adaptou na



história moderna do povo judeu. Antes disso, porém, a metanarrativa de libertação, perspectiva e redenção, que se ligava ao Grande Êxodo que os levava à “Terra Prometida” já servia como metáfora da saga de vários povos, essa explanação do autor é análoga as grandes transições ocorridas do sul do Brasil para a Amazônia Legal brasileira, especificamente para o norte de Mato Grosso, mote deste texto. Na perspectiva dos Estudos Culturais, propomos pensar a cultura dos migrantes no domínio do simbólico, ou seja, na produção de significações constituindo visões de mundo, à medida que vão se constituindo como tal, constituem também posições de sujeitos neste mundo. Nesse sentido, não seria possível mencionar uma centralidade de sujeito, do qual se construiriam práticas culturais históricas. Portanto, as práticas culturais são formadoras de identidades e subjetividades, ou seja, a cultura não é um adjunto, mas interpeladora, convocando-nos a determinadas posições de sujeito. Assim, talvez os migrantes estejam em uma rede discursiva, sobre a qual incidem formações discursivas que se transformam a todo o momento, as visões de mundo e, as maneiras de se viver nesse mundo. No caso de Hall, o autor, mesmo vivendo na Inglaterra por mais de cinquenta anos, em seus escritos afirmava que jamais iria se considerar um inglês, assim como admitiu também que não se sentia em casa na Jamaica (Hall, 2008). Segundo ele, ainda que cada dispersão leve consigo “a promessa do retorno redentor”, não se pode falar nesse, após a diáspora, sem levar em conta que a terra que deixou para trás não é mais “sagrada”. A terra se tornou irreconhecível e o sentimento de pertença tido como naturais e espontâneos foram interrompidos nas experiências diaspóricas. Se alguns migrantes sulistas, que é nosso caso, se sentem felizes por “voltar para a casa”, ainda assim, cabe perguntar à qual “casa” busca?

### **Memória e território**

É importante também nessa discussão equilibrar os meandros do lembrar e do esquecer como exercícios humanos, efetivados por homens e mulheres os mais diversos possíveis, que encontram formas, as mais diferenciadas de mostrarem-se ao mundo. Os rumores da rua, as lutas, as fotos, as biografias e autobiografias, as cartas e outras manifestações humanas nos fornece a dimensão de qual migrante é esse de que falamos, e também lhe dando oportunidade de descobrir suas formas de relação com o passado, ou seja, como lembram como esquecem e quais os afetos que os fazem agir assim. Tal suporte de memória, tanto individual, quanto coletiva, tomado como fonte, nos oferece informações dessa sociedade e dos sujeitos que a formam. É ali que estão tecidas as representações, apropriações e interpretações de mundo que regem a cultura



da qual falamos. Assim, tais suportes de memória são fontes para seus sujeitos, são mediações entre presente e passado dessa sociedade. Diante disso, o que se indaga é: o que se quer esquecer? Que passado é aquele que não se deseja que permaneça? Que lembranças mereceriam se perder nas dobras do tempo? A construção de uma nova vida passa pela superação dos traumas acumulados pelo caminho. Isto exige tempo e espaço para contar a própria história. Falar é uma forma de exorcizar os medos e as sombras que dominam o passado. A história pessoal e coletiva desses atores talvez tivesse sido um pesado fardo, se eles não fossem capazes de transformá-la em fonte de novas experiências. A luta pelo novo espaço não poderia passar despercebida à dimensão antropológica do canto, da música, da dança, da alegria e da festa, mesmo que “reproduzidas”. Por outro lado, não podemos esquecer que no trajeto migratório ocorrem muitas perdas que não se limitam somente ao capital, o migrante deixa para trás sua origem, paisagens, geografia, rede social, seu modo de viver e festejar, assim, o desenraizamento vivido por ele atinge duramente sua vida e sua cultura. Bosi (1992, p. 16), diz que “o enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana e uma das mais difíceis de definir”. Afirmando que seria mais justo pensar a cultura de um povo migrante em termos de desenraizamento, e que o foco não deve recair sobre o que se perdeu, pois, as raízes já foram arrancadas, partidas; ao contrário, deve-se “procurar o que pode renascer”. Mas, o migrante muitas vezes traz consigo as sequelas da vulnerabilidade, deixando para trás um cenário marcado pelo desenraizamento de uma terra que por algum motivo não o acolhe mais. Assim, as pessoas da região sul tomaram parte das frentes pioneiras do Brasil se deslocando em direção ao centro oeste e à Amazônia mato-grossense. Supostamente, as motivações socioeconômicas justificaram a saída dos sulistas de seus estados, portanto, muitos deles partiram rumo a uma nova colonização, fugindo de uma pobreza crescente e aqueles que haviam perdido suas terras, em busca de realizar o sonho de serem novamente proprietários. Além disso, a imagem vendida pelo Governo para essas pessoas era de que o estado de Mato Grosso era terra de oportunidades, riqueza e ascensão social, não mostrando os pontos negativos que havia na região, como, por exemplo: a chuva que durava seis meses e tornava a BR 163 intransitável, a seca forte que durava outros seis meses e as doenças tropicais, como a malária. Souza (2004, p. 203) relata que “os indivíduos que se dirigiram em direção da Amazônia Legal, a partir da década de 1970, levaram projetos e desejos de uma vida com fartura em terras desconhecidas e supostamente cheias de riquezas”. E ainda complementa o autor quando diz que:



*Dessa maneira, os migrantes originários do Sul do país que conseguiram acumular um pequeno pecúlio quando da venda de suas terras preferiram se dirigir ao Estado do Mato Grosso, onde a colonização privada oferecia condições mais favoráveis de instalação, apesar do custo mais elevado das terras, como ocorreu na Gleba Celeste (Sinop) e na INDECO (Alta Floresta) (p. 65).*

“Aparentemente” os motivos mais contundentes que os fizeram partirem rumo à região centro oeste do país foi ascensão social. A explicação da “crise do café” no sul do país supostamente provocou desesperança para muitos deles, dando impulso à migração dessas pessoas para outra região. No entanto, mesmo hoje, com a prosperidade, recursos que proporcionam certa tranquilidade financeira, há sempre a lembrança do lugar deixado e o sentimento de que, se tivesse sido possível, não teriam saído do espaço para viver em Mato Grosso. Isso porque o sonho do retorno para muitos ainda perdura, como também as lembranças de um passado guardado em suas memórias e retratado no seu modo de viver. Já ouvi muitas vezes a frase: “mesmo aqui o chimarrão não pode faltar... o vinho e o churrasco também não podem faltar... a gente mantém sim essas tradições de nossa terra” (F., 59 anos). Quando enfatiza a expressão “nossa terra”, me faz pensar que a presença do passado na vida dos migrantes talvez seja o primeiro sentido da palavra memória para eles, pois quem sabe esses atores sociais possuam suas memórias composta de uma construção psíquica e intelectual, constituindo uma representação do passado, não individualmente, mas inserida no contexto familiar e social. Assim, transitar pela memória humana é também revisitar os lampejos de boas lembranças que alguns migrantes entoam quando falam dos estados do sul. São essas alegrias que saltam dos olhos dessas pessoas quando ao falar do Paraná, Santa Catarina ou Rio Grande do Sul, embora tenham críticas a condições de vida que vivenciaram e nos diz: “do meu lugar eu não me esqueço, lá também era muito bom, tem coisas boas para lembrar”. O tempo em que viviam no Sul é rememorado com tamanha vivacidade até dizem que ao fechar os olhos visualizam o espaço em que viviam juntamente com os amigos os locais de lazer que frequentavam. Há nas falas uma entonação de saudade do local, dos amigos e das conversas, embora os sentimentos expressos nessa memória permitam um diálogo ambíguo. É a nostalgia de laços sociais, momentos de lazer, alegria e peculiaridades naturais do sul entrelaçados também às lembranças de dissabores, que não despertam o desejo de retorno. Recordações de um espaço que o migrante ainda concebe formador de sua identidade, mas sem relevância para justificar um regresso. Por isso, não podemos “esquecer” dos migrantes que não fazem questão de se “lembrarem” do seu lugar de origem, do “lugar



deixado” (Vieira, 2011). Conseqüentemente, delinear os espaços do sul de modo a transparecer sentimentos de desencanto foi algo recorrente nos relatos desses atores que abriram suas vidas e me permitiram revirar suas memórias ora perdidas, ora guardadas no tempo. Quando falam a respeito do Paraná, por exemplo, e da vida que tinham lá, sua memória está voltada para o tempo da agricultura, da geada e das dificuldades locais. As narrativas pontuam a precariedade em que ficou a região depois da geada de 1975, do derrame econômico do café já referido anteriormente, ainda que a caracterização das condições agrícolas do estado de origem ceda lugar à lembrança do tempo da chegada e da reorganização de suas vidas no estado de Mato Grosso. Embora a conversa informal no meu cotidiano buscasse reavivar as memórias desses atores do tempo em que vivia na região sul do país, para assim compreender esse espaço enquanto propulsor do fenômeno migratório, muitos deles conduziam a conversa para o tempo de vida na cidade receptora, Sinop ou Sorriso quando dizem: “Não estou lembrando nada mais de lá. Para mim, é um lugar estranho. Para mim, eu não tenho lembrança de nada de lá [...] não tenho lembrança de nada lá não” (M, 47 anos). Nesse sentido, penso que a realmente a memória é seletiva como afirma Halbwachs (2004) e que tendemos a guardar os acontecimentos, afeições, cheiros e sabores que, por algum motivo nos marcam, sejam tais lembranças boas ou ruins. Mas, não se pode perder de vista que, desenvolvemos também, ainda que parcialmente, habilidade em esconder, camuflar e amarrotar nas gavetas do esquecimento aquilo com que não queremos nos identificar, tampouco lembrar. Que por algum motivo nos traz dor, sofrimento ou que simplesmente desejamos esquecer. Quando o migrante diz não se lembrar de sua vida e do tempo em que residiam no Sul, as falas podem ser decorrentes do fato destes talvez não considerar como algo relevante as experiências que ali vivenciou. E, portanto, não expresse tais experiências presas à parede da memória, fixadas aquilo que o define ou que este avalia como importante lembrar ou, mesmo lembrando, mencionar. Assim, podemos dizer que o sujeito pode imputar suas ações a si mesmo agindo na condição de verdadeiro autor daquilo que narra. Artíficos possibilitados à memória, “tesouro de todas as coisas” que como pontua Ricoeur (2007), podem apresentar caminhos virtuosos que levam ao “paraíso” ou caminhos perniciosos que levam ao “inferno”. A memória aqui pode também andar de “mãos dadas” com o não lembrar, com o ato de esquecer. Não porque não se queira lembrar, mas porque aquilo que ocorreu não tomou corpo nos corações, anseios e na dimensão do vivido no momento em que aconteceu e, justamente por isso, caiu na torrente das águas do esquecimento. As memórias contribuem no sentido de que somos capazes de recuperar



aspectos de nosso passado, é como se contássemos histórias a nós mesmos. Talvez o relato principal seja o que pode ser feito a outras pessoas, pois através dele o que vivemos e o que é subjetivo, ganha uma dimensão social, faz com que os outros entendam sua experiência através das nossas palavras. Viver algo extraordinário ou não, gera a necessidade de dizer: Você sabe o que eu vi? Vivi? Você sabe o que me aconteceu? Você se lembra daquela época? As experiências na transição marcaram a história de vida dos depoentes e possibilitaram uma leitura da paisagem de onde eles viveram e de onde vivem na atualidade. Tal leitura possui traços que, ora imprimem características da subjetividade, ora da intersubjetividade que contribuem para a composição da identidade desses sujeitos. No âmbito da subjetividade, apresentam elementos da história de vida de cada depoente. No que se refere à intersubjetividade, são explicitados entendimentos do espaço social vivido.

### **A “Terra Prometida”**

O governo criou programas de colonização no centro oeste e na região Amazônica como forma de aliviar os problemas surgidos no campo, como já disse anteriormente. Assim, da prancheta dos colonizadores para a realidade, nasceu a cidade de Sinop (Sociedade Imobiliária do Noroeste do Paraná) e Sorriso, atraindo pessoas de várias regiões do país, principalmente do Sul, com a predominância de paranaenses, que constituem, hoje, a maioria de sua população. Sinop e Sorriso foram constituídos sob a égide de uma cidade projetada, planejada, seu espaço e sua memória tiveram uma enorme interferência na sua diversidade cultural. Considerada uma cidade sem fronteiras, a aquisição de novos hábitos foi incorporada ao processo de construção sociocultural, que lhe proporcionou uma característica peculiar, trazida pelos seus habitantes migrantes. A forma pela qual a população age e vive sua cotidianidade está realçada no estilo das construções físicas de algumas casas, nas tradições culturais e costumes; nos hábitos alimentares e de lazer, evidenciados nas diversas festas religiosas e sociais, que são baseadas nas inspirações dos migrantes e nas particularidades de uma cidade construída para ocupar fronteiras. A cultura gaúcha é um exemplo dessa afirmativa, por ser mantida pela união dos grupos que viviam em espaços próximos. A grandiosidade do lugar e da mata aguçava o imaginário de riqueza das pessoas que ali residiam, mas as dificuldades quanto ao manejo da mata significavam muitas vezes fome e frustração. Apesar do aspecto grandioso da região, sua paisagem era de sujeira, lama e mau cuidado na época das chuvas; no período da seca, era marcada pela poeira, fumaça das serrarias e pelas queimadas do campo e da mata. O que era pior? Talvez esses



migrantes tenham se perguntado muitas vezes. Para muitos deles (os proprietários de serrarias e agricultores), mesmo estando perto da riqueza que a mata lhes proporcionava, havia ausência de conforto e benefícios básicos para a família. Assim, muitos desistiram e abandonaram o sonho, os campos e a mata. No entanto, aqueles migrantes que decidiram ficarem, pelos mais variados motivos, são os que retratam o seu cotidiano por meio de suas memórias. Esses atores sociais possuem sua memória composta de uma construção psíquica e intelectual, constituindo uma representação do passado, não individualmente, mas inserida no contexto familiar e social. Podemos dizer que a “memória coletiva” (Halbwachs, 2004) dos migrantes persiste em assegurar a continuação do tempo, e muitos deles conseguem resistir à alteridade, ao tempo que mudam, conseqüentemente, as rupturas que fazem parte da vida humana. Assim, a “memória coletiva” desses atores compõe o elemento fundamental da identidade e da percepção de si. As histórias que estão gravadas nas memórias dos migrantes em Mato Grosso, e em nenhum outro lugar, são eventos de um cotidiano passado que só eles podem explicar, são vistas sumidas que só eles mesmos podem lembrar. Assim, ao conectarmos memória e território partindo das lembranças dessas pessoas podemos perceber que há vários espaços nessa mesma memória, repletos de cheiros, cores, barulhos, risos e palavras que ficaram retidos em suas memórias pela sua força e espontaneidade. Portanto, esse lembrar nos permite conhecer o cenário de um mundo que não fizemos parte e que foi se transformando com o passar do tempo, encontrando nele fragmentos das velhas casas, dos antigos caminhos, dos antigos costumes e hábitos contados e rememorados por seus protagonistas. Sendo assim, nos deixamos guiar pelos “recordadores” para que pudéssemos apreciar o seu cotidiano, sem deixar de levar em conta que a memória é a reconstrução através do tempo, que separa o momento rememorado do momento do relato. Podemos dizer que a memória dos migrantes não é o retrato fiel dos acontecimentos, ou seja, ela gira em torno da relação passado/presente e está repleta de sentimentos de cada época, alterando-se de geração para geração. Para Bosi (2003), esse momento “é uma reconstrução orientada pela vida atual, pelo lugar social e pela imaginação daquele que lembra”. As memórias contadas por eles transcorrem como um relato quase que poético, pois essas pessoas tem o talento de captar o pormenor e é deste modo que eles se referem, ao trabalho, a tranquilidade da cidade quando cai à noite, o movimento nas calçadas que vão sumindo aos poucos quando as janelas se iluminam e as ruas se esvaziam. Posteriormente, as janelas vão se apagando e fechando, menos algumas que resiste ainda, da qual escapa um som que finalmente silencia. O local de onde eles falam, ou seja, o estado, a cidade,





o bairro, tem sua infância, juventude e velhice. Assim, as casas crescem do chão e vão mudando: canteiros, cercas, muros, escadas, cores novas, a terra vermelha no período da seca e depois o verde umbroso na época das chuvas. Os migrantes retratam seu espaço como um local que acompanha o ritmo da respiração e da vida dos seus moradores. É assim que eles relatam sobre o trabalho nas serrarias, no plantio, as simples casas que não merecem tombamento porque lá não morou nenhuma pessoa renomada, mas, adquiridas com esforço e muitas delas construída por eles mesmos. Em muitas destas casas simples, de decoração, lá estava à antiga máquina de costura num canto da sala, a televisão enfeitada por uma toalha de crochê, o sofá com sua capa colorida, protegido da poeira. É nestas salas que se poderiam ficar horas os escutando, com a água fervendo no fogão para um mate e uma canção dominical tocando no rádio, episódios simples da vida de pessoas simples.

### **Considerações finais**

O presente texto trás discussões acerca da migração, memória e território na Contemporaneidade. Para tal, ancoramos nos aportes teóricos de Hall (2008), Halbwachs (2004), Bosi (1992, 2003) importantes autores da Literatura Contemporânea. Na reflexão que figuram essas páginas, discutimos questões sobre a migração de pessoas oriundas da região sul do Brasil para o norte de Mato Grosso, perpassando pelas questões de memória, território em relação ao que eles construíram neste novo espaço. Buscamos no início do texto, trazer a compreensão da realidade acerca do fenômeno migratório induzido no Brasil, lembrando que os interesses individuais e interesses sociais geralmente é o que classifica as dinâmicas migratórias. São muitas as indagações embutidas num fenômeno tão amplo que é o da migração na contemporaneidade. Para alguns, os migrantes são meramente mão de obra barata, para outros, os migrantes não passam de invasores que atentam contra a coesão social, para outros ainda, a migração é um processo histórico conhecido e entendido em sua complexidade, mensageiro de prosperidades e perigos, fragilidades e ganhos. Expressões como “migração induzida” que estão na tônica destas páginas, não pretendem desdenhar a existência e a importância dos deslocamentos livres e espontâneos. O direito de ir e vir estão na base de qualquer programa de luta pela cidadania. No entanto, na sociedade brasileira, a grande maioria das pessoas deixam sua terra e sua gente não somente por um ato livre, mas por estar em jogo a própria sobrevivência. Por isso insistimos que o direito de ir e vir deveria corresponder também o direito de ficar. Assim, migrar deveria ser uma decisão livre e não “forçada” pela



sobrevivência, representada muitas vezes pela vulnerabilidade e pobreza em diversas regiões deste nosso imenso país.

### Notas

<sup>1</sup>Vieira, Márcia Rosane. Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia/UFBA. Endereço eletrônico: marciavieira23@hotmail.com.

<sup>2</sup>M.R. FROTA, Mainara. Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia/UFBA.

<sup>3</sup>A. MAGALHÃES, Janilson. Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia/UFBA.

### Siglas

BASA: Banco da Amazônia.

CONOMALI: Colonizadora Noroeste Matogrossense.

COPLACA: Colonizadora Sete Placas Itaúba Ltda.

CTG: Centro de Tradições Gaúchas.

IMAGROL: Imobiliária Mato Grosso Ltda.

INCOL: Imóveis e Colonizadora Ltda. I

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. I

INDECO: Integração, Desenvolvimento e Colonização.

POLOAMAZÔNIA: Polo de Desenvolvimento da Amazônia.

SIBAL: Sociedade Imobiliária da Bacia Amazônica

SINOP: Sociedade Imobiliária do Noroeste do Paraná.

SUDAM: Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia.

### Referências

Bosi, Ecléa. O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social/Ecléa Bosi. - São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

Halbwachs, Maurice. A memória coletiva/ Maurice Halbwachs; tradução Lais Teles Benoir. -São Paulo: Centauro, 2004.

Hall, Stuart. Identidade cultural e diáspora. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Distrito Federal, 2008.

Ricœur, Paul. A memória, a história e o esquecimento. Campinas, São Paulo: Ed. UNICAMP, 2007.



Souza, E. A. de. Sinop: Imagens e Relatos. Um estudo sobre a sua colonização. Cuiabá: Instituto de Ciências Humanas e Sociais. EdUFMT, 2004.

Vieira, Márcia Rosane. Reinventando a tradição sobre “o lugar chegado” e o “lugar deixado” na migração contemporânea: uma análise sobre a juventude em Sinop-MT. – São Leopoldo, 2011



## **Línea Temática 4**

**Impacto de las transformaciones globales en los imaginarios y las memorias en América Latina y el Caribe**



## Política en tiempos globales: # algoritmos y redes

Carlos Antonio Villa

*“Fue en la conexión entre redes sociales de Internet y redes sociales de la vida donde se forjó la protesta”. M. Castells.*

¿Qué efectos está provocando la comunicación digital en la política, especialmente en los procesos electorales? ¿Están ahora las contiendas políticas centradas en las redes de internautas?

Observar escenarios políticos regionales “desde una cierta altura”, nos facilita una perspectiva de conjunto para compararlos. Desde ahí nos propusimos un abordaje a dos procesos electorales que se llevaron a cabo en 2018 en América Latina, para ello ubicamos en esta perspectiva con mayor relieve los comportamientos que tuvieron usuarios activos en las redes sociales de Internet.

La forma de llevarse esta clase de activismo político nos señala que “desde algún lugar” se instilan “ideas” en los imaginarios de los usuarios de las redes sociales –se les moviliza- en tanto que éstos por su parte finalmente provocaron los resultados al formarse mayorías que acudieron a votar. ¿Hasta qué niveles influyó este fenómeno en las tendencias y concreción de los votos?, tal vez haya sido más de lo que se tuvo en cuenta porque no se había presentado antes esa marea de internautas activos con la fuerza que redundó en una elevada, hasta histórica participación de electores decididos para hacer ganar a su candidato. Por cierto, estas dos elecciones figuran políticamente contrapuestas por tratarse de un triunfo de la extrema derecha, en el caso de Brasil, en tanto que en México ganó la izquierda popular, que es más bien un tanto híbrida de acuerdo con los perfiles de simpatizantes de distinta condición que se identifican con esta corriente.

Con estas similitudes tuvieron lugar dos triunfos contundentes; el que aconteció el 1 de julio, con Andrés López Obrador a la cabeza, quien resultó presidente electo, y el que tuvo lugar el 28 de octubre llevándose la victoria Jair Bolsonaro. Nos enfocamos en estos dos procesos por lo que tienen de trasfondo para el futuro político latinoamericano, principalmente para los nuevos liderazgos geopolíticos en la región.

Las formas de hacer política en tiempos de la globalización en sus gamas política, electrónica, y financiera, ha transitado sus dinámicas a la comunicación digital en red, concepto que utilizamos en base a las observaciones que hace Castells acerca de este mundo que funciona por medio de redes: “El ser humano construye significados al



interactuar con su entorno natural y social, interconectando sus redes neuronales con las redes de la naturaleza y las redes sociales". (Castels, 2015.p 37). Por globalización entendemos el desarrollo del mercado internacional cuyo impacto ha sido evidentemente negativo para las poblaciones de la región que tienen bajos niveles de ingresos.

Palabras o conceptos clave/ Autor: Política de redes, imaginarios, algoritmos que eligen, campañas electrónicas, representaciones sociales, tecno centrismo político.

Con estos dos ejemplos comparados destacamos los activismos virtuales que se abrieron paso a través de millones de usuarios que fueron tanto proactivos como reactivos a la política. Unos planificaron accionar las redes con estrategias definidas, en tanto que muchos otros se dedicaron a reaccionar; es decir, simplemente compartir lo que se difundía durante las campañas: textos, fotografías, memes, animaciones digitales en 3D, likes, figuras de archivo, etcétera. Fue claro el uso de tecnologías digitales para "combatir" en las batallas virtuales de sentido, mismas que dejaron ver nítidamente el poder de los algoritmos.

Las redes sociales inciden cada vez con mayor presencia en la forma como evolucionan las campañas electorales en el mundo permitiendo medir las tendencias con otros indicadores, por lo que, en cierto modo es posible predecir de qué manera pueden concluir las elecciones. Esto se confirmó con el desarrollo asimismo los resultados de las contiendas pasadas en México y Brasil, donde ambos candidatos que se mantuvieron desde el principio encabezando las preferencias de acuerdo con las casas encuestadoras, finalmente ganaron, además por un margen que resultó muy por encima del que obtuvieron sus adversarios.

López Obrador, se mantuvo con un porcentaje superior que llegó a rebasar los 20 puntos de ventaja sobre su más cercano oponente (Ganó la presidencia con un 31% de margen, de acuerdo con datos del INE) en tanto que Jair Bolsonaro, enfrentó a Fernando Haddad vencéndole en una segunda vuelta, después de superarle en la primera con un porcentaje de 12 puntos. (<http://datafolha.folha.uol.com.br/s>) Con esa diferencia se llevó el triunfo la derecha más radical de Brasil con el ex capitán como su candidato.

Observamos que las redes sociales se mantuvieron en la cima de la opinión pública, apoyando ambas candidaturas e incluyendo otras estrategias que apuntaron hacia lo ideológico, como fue el caso de Brasil, donde las iglesias evangélicas en abierto acompañamiento del candidato Bolsonaro buscaron y consiguieron "crear" una fijación



imaginaria que causó empatía por medio de un enmarcado muy potente, nos permitimos usar el término de “enmarcado mental”, propuesto por Castells, (2015) que tuvo que ver con el resultado.

En los primeros minutos que se dio a conocer el triunfo por medio de las transmisiones televisivas que insólitamente mostraron a Jair Bolsonaro tomado de las manos de un líder evangélico mientras rezaban agradecidos por la victoria, el presidente electo dijo textualmente ante los medios que el triunfo en la elección fue “obra de Dios porque quiso que ganara su candidatura”. Esta variante de melodrama político envolvió a las multitudes que mostraban su entusiasmo por el triunfo en las grandes ciudades del gigante sudamericano.

*La coacción y la intimidación, basadas en el monopolio del estado para ejercer la violencia, son mecanismos fundamentales para imponer la voluntad de los que controlan las instituciones de la sociedad. Sin embargo, la construcción de significados en la mente humana es una fuente de poder más estable y decisiva. La forma en que pensamos determina el destino de las instituciones, normas y valores que estructuran las sociedades. (Castells, 2015)*

Permanentemente los algoritmos ayudaron a construir programas que por medio de la multiplicación exponencial de dígitos redimensionaron los mensajes probando que los contenidos logran activar a las masas al dotárseles de sentido; es decir, ideas que generan reacciones que a su vez se diseminan en cadena al volverse virales. La mayoría en el caso brasileño, previsiblemente reaccionó cuando fueron enlazados los símbolos de la religión en los discursos de campaña. Pero no sólo eso; el candidato Bolsonaro repetidamente manifestó en sus discursos posturas homofóbicas y racistas que en lugar de desmerecer su imagen cautivaron más segmentos de electores, sugerimos que la propaganda bajo diseño tiene que ver en ello. En dichas abstracciones se fusionaron intenciones políticas impulsadas por un manejo de imágenes que incluyó la fraseología que demostró los vínculos con las iglesias, inclusive la católica; una categoría sociológica sobre el efecto de la fe ligada imaginariamente con la expectativa de una mejor calidad de vida de la que se tenía en esos días, principalmente más segura. Cabe destacar que se machacó mediáticamente una ruptura completa con el régimen anterior cuyo líder Ignacio Lula Da Silva permaneció condenado a observar los acontecimientos desde la prisión, en tanto que la sucesora Dilma Rouseff había sido depuesta meses antes con argucias colmadas de ilegalidad, bajo las cuales se impuso el interinato de Michel Temer. Las élites del conservadurismo extremo que tienen además del capital



facilidades de acceso a los medios de comunicación, principalmente al consorcio de O globo, mantuvieron el activismo con los discursos más o menos reconocidos de dicha hegemonía conservadora que se volvieron dominantes de la manera como explica Angenot, (2010), porque se imponen con el propósito de “moldear” u homogenizar de alguna forma una sociedad en la que los intereses muy específicos de los que más riqueza tienen prevalecen intocados, con la paradoja de ser respaldados – con millones de votos- por las masas que sobreviven subsumidas en las migajas del sistema. Lo que aconteció en Brasil dejó estupefactos a muchos observadores que no daban crédito al cambio tan rotundo que daba el gobierno; la oposición conservadora representada en la fracción evangélica del Congreso dio cause a investigaciones sobre la empresa Petrobras a base de una judicialización de los procesos en contra de los representantes de los gobiernos de Lula da Silva y Dilma Rouseff. La trama se fabricó con mucha anticipación muy probablemente bajo la vigilante a la vez que proactiva participación de los lobbies de la Casa Blanca, apoyados en la CIA y el Pentágono. Desde mucho antes, Estados Unidos había apostado con mayor énfasis en participar en los acontecimientos políticos que tenían lugar en Brasil.

*Arturo Valenzuela, quien fuera asesor de Seguridad para América Latina durante la administración de Clinton, ha declarado a un diario chileno, en su calidad de Director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Georgetown, que “lo que va a hacer Washington es que, a diferencia de Chávez, le va a tender una mano muy fuerte a Lula [porque éste] tiene un cierto nacionalismo o una posición económica más estatista, pero no un discurso abiertamente hostil como Chávez”. (La Tercera, 7 de octubre de 2002). Y es que Brasil, también para los norteamericanos, es un gigante que, acosado, podría arrastrar muchas cosas en su caída. (Juan del Alcázar et al, 2003)*

Ese cuadro político guarda semejanza con la actual relación entre el Palácio do Planalto y la Casa Blanca, con sus actuales representantes Jair Bolsonaro y Donald Trump. Para acrecentar la reacción negativa, como lo habían hecho con Marina da Silva al propagar que suspendería la Bolsa familiar, los medios y las redes apuraron mensajes en los que referían la corrupción que la misma presidenta había reconocido, sin embargo, su estrategia de reivindicación de los movimientos y las protestas sociales no alcanzaron para detener la caída de su popularidad, para los brasileños se marcó una diferencia notable entre los periodos de Lula y Rouseff. El descontento creció pese a los programas sociales que sacaron a decenas de millones de la pobreza además de elevar el potencial del país de habla portuguesa en América, hasta convertirse en líder de los llamados BRICS, siendo la cuarta potencia económica del mundo en algún





momento, la población en gran medida se desencantó del estilo de gobernar del PT debilitado por la corrupción de la maquinaria política que lo acompañó en las Cámaras y cargos públicos. La reacción para votar en el 2018 puso fin de forma abrupta a una década de progresismo brasileño. Todo ello ocurrió en cascada, operó una ingeniería del consenso que tuvo réplicas a través de los medios con lo que se generó la “gran conexión” de votos y devotos en prácticamente todos los niveles socioeconómicos del enorme país que cuenta con una población cercana a 215 millones de habitantes, de los cuales cerca de un 50% acudió a las urnas. Desde mucho antes, en 2013, el activismo de las redes había surgido como alternativa de las a las marchas que se habían prohibido por acuerdo de la clase política. Después de las manifestaciones de junio de 2013 “la inmensa mayoría de los partidos y los líderes políticos rechazaron las manifestaciones en las calles por considerarlas una amenaza para la democracia”. (Castells, 2015) El objeto de las movilizaciones era plantarse contra la corrupción y la falta de representatividad de la clase política y como respuesta de los políticos fueron éstas deslegitimizadas y reprimidas. Sin embargo, la respuesta de la entonces presidenta Dila Rouseff fue totalmente inesperada al declarar el 21 de junio que las manifestaciones eran legítimas y por tanto se hacía necesario que la voz de la gente se escuchara en las calles.

*Durante los meses siguientes reiteró esta opinión en diferentes lugares, como la Asamblea General de Naciones Unidas. Además, recibió a una delegación del Movimento Passe Livre y otras organizaciones, apoyó la cancelación de la subida de tarifas del transporte local y estatal y prometió aumentar el gasto público en educación y sanidad. Por otra parte, no rehuyó el debate político, aceptó la crítica de que muchos políticos eran corruptos y no estaban sometidos a ningún tipo de control, y propuso una amplia reforma política. (Castells, 2015).*

Dicha propuesta no prosperó ni tampoco el movimiento confió en los discursos de la presidenta, de su parte la clase política se movilizó para bloquear la propuesta reformista en el Congreso. Otras circunstancias se sumaron al panorama desfavorable hacia el gobierno de Dilma Rouseff, posicionándose a su vez la fuerza política de las derechas brasileñas en estados importantes que finalmente llegaron al poder; Sao Paulo, Río de Janeiro, Río Grande do Sul y Minas Gerais eligieron o reeligieron a políticos de derecha o centro-derecha. “Por consiguiente, el Congreso brasileño que salió de las elecciones del 2014 fue el más conservador desde el final del régimen militar. Si los movimientos sociales tuvieron alguna repercusión indirecta en estas elecciones, todo parece indicar que fue un desplazamiento hacia la derecha del sistema político” (Castells, 2015). Este



panorama desarticuló las estructuras políticas de las izquierdas, sin embargo, D R alcanzó a ganar la presidencia con un 44%, Aécio Neves logró un 37% y la polémica candidata Marina Silva, que se identificó con los movimientos sociales –principalmente ambientalistas en conflicto con transnacionales o empresas nacionales explotadoras de recursos- alcanzó a tener el 21% de los votos.

### **El caso mexicano**

En la elección llevada a cabo en México, el candidato presidencial que resultó electo representa a un partido que se considera de centro izquierda identificado con el nombre de MORENA. (siglas que significan Movimiento de Regeneración Nacional) Asimismo, ésta organización política fundada en julio de 2014 hizo una coalición con el Partido del Trabajo (PT) además de unirse con el Partido Encuentro Social (PES). Sus opositores fueron, José Antonio Meade, un personaje no priista postulado por el PRI, el otro candidato fue Ricardo Anaya, político que tuvo una carrera que lo llevó a la dirigencia de su partido el PAN, (Partido de Acción Nacional) en muy poco tiempo, menos de un lustro, y, por último, un candidato independiente conocido como el Bronco, quien gobierna en el Estado de Nuevo León. A éste último se le señalaron vínculos con el ex presidente Carlos Salinas, adversario tenaz contra López Obrador, aparte de que no gozó de simpatía entre la mayoría de mexicanos de acuerdo a las mediciones de opinión pública generadas durante el proceso electoral. Lo mismo que en el caso de Brasil, pero a la inversa en lo referente a la opción política; los votantes que formaron una auténtica aplanadora electoral en México manifestaron el hartazgo hacia la corrupción del régimen que se prolongó en el poder casi un siglo, aun cuando cambió el partido en la Presidencia. En ambos casos las urnas testificaron el deseo de un cambio.

Las campañas fueron más en las redes que en otros lugares como la calle donde hubo un activismo intermitente, asimismo en los medios, por cierto desacreditados ante la opinión pública; el haber mantenido líneas editoriales sesgadas por la política, con preferencias bien definidas aún procuren lucir imparcialidad, no a ha sido favorable a los medios tradicionales; las audiencias ya no consumen la de mercancía política que trata de imponer ideas para posicionar a los candidatos que apoyan dichos medios, éstas se entretienen más, se deleitan más y por tanto prefieren confiar e interactuar en el Facebook, WhatsApp, Twitter, o cualquier otra aplicación que contienen los equipos multimedia, quizá porque sientan ahí más libertad y amplitud de opciones para informarse y enseguida elegir.



La reproducción del imaginario por medio de millones de usuarios de las redes de Internet, superó con mucho lo que los otros medios –tradicionales- lograron hacer tiempo atrás durante las campañas; esto es, lograr una movilización histórica con decenas de millones de ciudadanos que, después de interactuar en la virtualidad durante meses con toda clase de mensajes, llegado el momento de ir a las urnas representaron votos en cantidad suficiente para los triunfos. Pasadas las elecciones continuaron por un tiempo los activismos hasta que, otros acontecimientos comenzaron a llamar la atención de las redes de internautas con temas distintos a lo que acababa de suceder políticamente en sus respectivos ámbitos.

Este fenómeno no surgió de forma aislada, tampoco se creó a sí mismo, existen detrás de esta enorme trama una serie de condicionantes que operan de manera implícita, aunque velada, en el proceso de construcción y dirección de las campañas donde la voluntad política e ideológica de los actores que contienden, junto con sus patrocinios o patrocinios, trasmuta en verdaderas avalanchas de mensajes que comunican sus ideas. De ahí que la política contemporánea se haga con comunicación. (Crespo, 2010) Para hacer política es necesario comunicar, esto nos lleva a considerar una nueva alborada de la comunicación algorítmica que ha sido diseñada exclusivamente con fines políticos.

El proceso de digitalización de la comunicación desde hace tiempo ha sido un foco más de atención de los especialistas, sin embargo, suele pasarse por alto en algunos análisis pos electorales a ese otro gran elector que nombraremos el *tecnó* de la política.

De estar concentrado el poder de la propaganda política en los lobbies, sobre todo financieros, políticos o militares, muchas veces asociado todo ello con movilizaciones masivas, llama la atención que los imaginarios y las representaciones de la política se han trasladado a gran velocidad hacia los algoritmos después de una prolongada estancia en los *mass media*. De ahí que las reacciones en las redes sociales se constituyan en el componente sustancial de la política de nuestro tiempo, aunque éste rara vez aparece en los debates. Las líneas de investigación acerca de las campañas electorales, la mercadotecnia y los estudios sobre el acontecer político van por caminos separados, por lo que proponemos la idea de unirlos. Llama la atención que no existan posgrados o diplomados especializados en estudios de procesos electorales y campañas, sin embargo, abundan los de mercadotecnia política, (marketing político) o de políticas públicas sobre medios de comunicación, u otros que si bien han explorado las dinámicas



que surgen a propósito de las campañas electorales, quedan varios cabos sueltos. Nos faltaría instruir más especialistas en estos fenómenos que tienen su auge actualmente, empero con una visión de conjunto que permita acrisolar todos los componentes que aparecen con las campañas al considerarlas como procesos de la *praxis* política de la democracia. Aunado a ello es importante considerar la importancia del uso y manejo de la información que se comparte ahora de otra manera, precisamente apoyada en algoritmos. Existe una gama de recursos tecnológicos como son las plataformas digitales, las páginas interactivas, las aplicaciones, los grupos de internautas que tienden a multiplicarse y por esos causes se van ahora las intenciones de conquistar el poder, ahí está la participación, la convergencia de mayor concentración política de humanos en toda la historia: el gran mitin global diverso.

Robotizados.

Hemos dado a nuestra época las características que nos llevan a una codependencia tecnológica en la que las rutinas de la vida diaria se conectan con dispositivos que “trabajan” con nosotros. Son nuestras entidades no humanas que nos “acompañan y ayudan”. Se trata de multitudes de bots, que se dedican permanentemente a recibir y compartir información con millones de usuarios. Una gama enorme de programas – *softwares*- interactúan con humanos semejando ser humanos, por tanto, se llega a imaginar -en la imaginación de cada persona que lo ha experimentado- que se emprenden diálogos con “alguien”, sin embargo, esa entidad puede ser en realidad una especie de fantasma virtual que ha sido programado para “conversar”. De ahí que, “ese alguien” que “razona robóticamente” nos pide muchas veces que descifremos signos que sugieren letras o números anotados en desorden –con una caligrafía complicada que pone a prueba al razonamiento mental - los cuales aparecen para comprobarnos; es decir asegurarse de que somos gente. Después de este paso se nos permite el acceso una vez que el robot que no tenemos idea qué o quién sea, compruebe que nos somos otro robot. “un bot, (aféresis de robot) es un software que sirve para comunicarse con el usuario imitando un comportamiento humano. (aunque a veces sea el de un humano de pocas palabras) Estos programas funcionan dentro de otras aplicaciones y dan información y ayuda al usuario”. (2018, Haj Saleh)

A consecuencia de este gran salto tecnológico nos ha tocado vivir el choque de dos mundos invisibles; el de los imaginarios humanos que se comparten de siempre, y otro que disruptivamente apareció con la realidad virtual. Los imaginarios compartidos con los discursos de su época, el pasado atraído hacia el presente, en el aquí, en el ahora,



nos envuelven en una realidad que al mismo tiempo la abarcamos culturalmente, a la manera en que Bourdieu nos lo recuerda con su idea de que “el “mundo me comprende y yo le comprendo”, es decir; la hermenéutica de la vida cotidiana. (Bourdieu & Quacant, 2008) Sin embargo el cosmos digital no es tan abarcable ni mucho menos comprensible.

Por su parte, prevalece la idea de que existe un trascurrir del tiempo; dividido en momentos que superan otros, sucesivamente, hasta formar un encordado que refiere un devenir histórico, lineal, sin la advertencia de que es solamente una sensación la que nos convence de que es el tiempo el que se aleja, se detiene o se acerca, cuando en realidad somos nosotros quienes nos movemos dentro del tiempo que imaginamos existir. Zizek, (2006) refiere un método de análisis con una metáfora que nombra a esta idea “visión de paralaje”; ejemplificando que no es la luna el objeto brillante que cambia de posición cuando viajamos por tierra en el auto o en cualquier vehículo y creemos ver que ese objeto lejano se mueve, cuando en realidad permanece fijo en relación con nuestro sentido de percepción en movimiento que lo ve de otra manera: la luna se nos mueve. Ese cambio de posición del observador nos revela de otra manera la lucha de los opuestos, el punto de tensión filosófica que define al materialismo dialéctico. Con esa racionalidad el enfrentamiento de los mundos sucede en este instante; pensemos en un tiempo que pasa llevándose consigo el presente, nos proyecta una realidad que ocurre como si fuera una película que se renueva con otros episodios, en tanto que lo por venir ya está determinado y solamente aguarda su entrada triunfal o quizá melancólica en el presente. Esto sucede de manera tan sutil que no percibimos que somos nosotros quienes vamos de un lugar a otro constantemente, imaginariamente también, haciendo y proyectando más cosas, por lo que prefijamos lo que va a acontecer, nos dirigimos al encuentro de los acontecimientos porque los hacemos realidad de algún modo socialmente, sin embargo, tenemos la idea de que éstos nos hacen; llegan y nos abrazan con lo que sucede. Hacemos el tiempo y de éste hacemos algo, lo objetivamos como historia, ¿no es esta idea de la temporalidad la que nos da la ubicación para estar en donde nos encontramos incluso en una fecha del calendario?

Peter Bergman y Thomas Luckmann explicaron que desde la subjetividad damos sentido al entorno, nombramos a las cosas ubicándonos un sitio dentro o junto de ellas, con todas las entidades que la habitan, es decir; eso que llamamos realidad. Siguiendo esta idea con la aparición de la Internet percibimos que el mundo cambió sin nosotros, sin avisar, éste se dislocó, vaya, ni siquiera nos previno de que vendría ese futuro con sus asombros, nos dio la sorpresa al colarse por todos los intersticios de nuestra época.



En el mundo virtual quedaron desplazadas tanto la subjetividad como la objetividad, porque se navega con otros valores que remiten a una diferente síntesis de lo que damos por hecho, puesto que se trata de un universo de interacción que se rige y multiplica con o sin nuestra voluntad, tampoco aparecen los propagadores de esa otra atmósfera humana, la dinámica ahí es completamente al margen de lo que pensamos o somos, por lo pronto tenemos la opción de entrar o salir a voluntad, podemos navegar en sus espacios o permanecer en el “nuestro”, elegir dependerá de las rutinas o modos de vivir de cada quien. “Llegaron las máquinas pensantes”, esto se dice, pero en realidad fueron inventadas y construidas hace muchos años, su invención ya preconizaba este presente que ciertamente es inhabitable sin ellas. Además, éstas se mejoran por volverse más útiles para nosotros. Por eso experimentamos una disrupción con sus quiebres que pusieron a prueba las resistencias de la imaginación humana; en lo político hicieron temblar al poder, como sucedió con la llamada Primavera Árabe, acontecimiento en el que la gente por fin pudo comunicarse sin trabas y de ahí a la organización colectiva había un paso, ciertamente peligroso sin embargo decisivo para construir un nuevo orden social más justo.

*Tras las revoluciones de Túnez y Egipto, en todo el mundo árabe se produjeron los Días de la Ira (Youm al-Ghadab): 7 de enero en Mauritania, 17 de enero en Sudán, 17 de enero en Omán, 27 de enero en Yemen, 14 de febrero en Baréin, 17 de febrero en Libia, 18 de febrero en Kuwait, 20 de febrero en Marruecos, 26 de febrero en Sahara Occidental, 11 de marzo en Arabia Saudí y 18 de marzo en Siria. (Castells, 2015)*

La realidad virtual mediada se manifiesta con algoritmos que sellan una marca nueva, el logotipo de una forma de mundo: el del cosmos digital, sin embargo, aunque su “ADN” en esencia sea retomado del que ha acumulado la sociedad global, este universo creado con algoritmos y partículas eléctricas se encontró con el imaginario social de cada contexto. La universalidad de ideas que forman el imaginario, a diferencia de la realidad virtual, se reflejan en los símbolos de lo que se imprime, en lo que se dice con imágenes o signos, en el habla colectiva con las *doxas*, que las generaciones anteriores crearon para darle sentido al mundo de su tiempo. A la vez que vivir “una realidad”, navegamos en un universo virtual -otra realidad paralela- orientados en el hipertexto que nos convierte durante horas en internautas que ciertamente comparten de otra manera el sentido.

En la política contemporánea el acceso a grandes bancos de información ayuda a explicar los fenómenos de la política, como son los procesos electorales donde



concurrer acciones que dan cuenta de las pugnas por obtener el poder; esto es, las campañas. Existen formas probadas que aproximan explicaciones acerca de por qué se ganan o pierden contiendas, sin embargo, tenemos otras variables sobre este fenómeno que hacen que sea entendido de distinta manera, éstas apuntan directamente al cosmos digital en contacto con el imaginario. La actividad en las redes sociales no significa que sea la fuente de la que surjan los cambios de paradigmas que movilizan a la gente en masa hasta lograr cambiar modos de gobernar, la Internet no es provocadora causal de transformaciones, pensamos como Castells que:

*Los movimientos sociales surgen de las contradicciones y conflictos de sociedades específicas, y expresan las revueltas y los proyectos de la gente que son resultado de su experiencia multidimensional, sin embargo, al mismo tiempo es fundamental hacer hincapié en el papel decisivo de la comunicación en la formación y práctica de los movimientos sociales, ahora y a lo largo de la historia. (Castells, 2015)*

Planteamos en el presente acápite, que la observación del acontecer político soslaya en ocasiones lo que sin duda es una fórmula que finalmente decide la elección: el uso de la comunicación, principalmente la que se genera con el objetivo de influir en el imaginario colectivo que se expresa a través de las redes sociales virtuales. La manera como se dieron los recientes triunfos electorales de estos dos candidatos ya mencionados, ayudan para la exposición que hacemos en las siguientes páginas: el candidato progresista en México, Andrés Manuel López Obrador, (1-6-2018) comparado con el que tuvo la mayoría de votación en Brasil, el ultraderechista Jair Bolsonaro, (28-10-2018). Esta panorámica, nos ofreció un marco de referencia como parámetro comparativo para observar y hacer un desglose de esta forma de comunicación.

Para ello fue útil contar con la clase de información que proporciona datos obtenidos de las mediciones sobre los comportamientos que tuvieron las distintas áreas tecnológicas en que se dividió la comunicación; desde los blogs y los tuits, hasta las plataformas de grupos cerrados de FB, WhatsApp, Instagram, Telegram, u otros. Sin embargo, contamos también otros recursos, como lo es el análisis del discurso en dichas redes, además de focalizar los imaginarios sociales que primaron en las campañas y en la política, para ello utilizamos como método de comparación las tablas de resultados que hemos realizado sobre procesos electorales y campañas en México. (2012, 2015, 2018) Hicimos un marco referencial que remite a la teoría sobre imaginarios y elecciones, gracias a ello fue posible unir ideas como base de análisis para entender mejor cómo



evolucionaron las tendencias del electorado que al final dieron los resultados de estas dos elecciones latinoamericanas en el año 2018.

Los votantes a la vez que usuarios de las redes -una cifra que rebasó los doscientos millones de usuarios, sumando mexicanos y brasileños- dejaron una huella política importante en el momento histórico que nos ha tocado compartir como actualidad. La mayoría del electorado en ambas naciones cuenta con acceso a las redes, sin que necesariamente estas multitudes de usuarios se conformen de individuos electoralmente legos porque acostumbren permanecer atentos e informados del acontecer político de sus contextos, lo cual se demostraría con el *hábitus* cuyos rasgos permitiesen a éstos discernir lo que se haya en juego en las discusiones o debates, con la inclusión, desde luego, de razonamientos no carentes de objetividad, ciertamente críticos que avalen sus reflexiones. La experiencia de vida en los contextos de cada individuo influye en las expectativas que tienen y ejercen éstos con el hecho de elegir uno o varios candidatos que aparecen en las boletas. Quizá debido a esos motivos aunados a la saturación propagandística que se organiza como un verdadero bombardeo mediático, sobre todo la televisión, pero especialmente la propaganda en las redes basadas en Internet, un gran número de personas de diferente nivel sociocultural, no se prestan a ponderar tan a fondo lo que sucede en los reacomodos de fuerzas en la lucha política, no les resulta práctico, tampoco es algo idiosincrático llegar a formularse ideas que sean menos superficiales respecto a los vaivenes y actores de lo que para muchos de ellos “no tiene remedio”. Digamos que no es atractivo a las mayorías inferir qué es lo que realmente subyace en los entretelones del poder (los factores como intereses de las transnacionales y gobiernos extranjeros) que permanentemente se mantienen en tensión, aunque por supuesto haya excepciones. Prefieren éstas centrar la atención en los mensajes cuyo contenido ha sido proactivamente manejado “enlatado”, para producir los efectos deseados, sin ocuparse de “gastar intelecto”. Algo semejante a comer sin ocuparse de cocinar; la *fast-food*. Se puede hablar sobre política o de cualquier asunto relacionado con lo público; visiblemente la mayoría vuelve tema de conversación en sus redes sociales a nivel personal, ya sea por Internet o cara a cara, lo que tiene que ver con gobernantes, elecciones, gestión pública, servicios, etcétera, es algo común para casi todo mundo, aunque muchos lo hagan sin dedicar tiempo a indagar en detalle los perfiles de los postulantes junto con aquellos trasfondos en los juegos de poder y reacomodos de quienes “pesan” en la sociedad, incluidas las vetas ideológicas que impulsan a los sujetos para ser partícipes de la propaganda política ¿cuál es el origen de todo ello?, en





el caso de las redes sociales que operan con algoritmos los posteos de mensajes en los “muros” no llegan tan hondo como para transmitir razonamientos con mayor sustento. Tampoco se piense que carecen de sentido común o habilidades para “razonar” todas estas multitudes cada día más proclives a interesarse en agendas públicas –gracias a los dispositivos electrónicos- lo que sucede es que ahora los procesos para elegir sobre cualquier cosa son más “líquidos”, según anotó Zigmunt Bauman en sus escritos sobre la modernidad. (2010) Con ello queremos decir que se ha generado una especie de show político azuzado por los medios proclives a ser tendenciosos, ahora con mayor fruición con los activismos a través de Internet. Se dejan de lado en dichos foros o “charlas”, (o los conocidos chats) los temas importantes que impactan sobre la vida de millones de ciudadanos, por asuntos triviales que no aportan ningún beneficio colectivo, existe ciertamente un espectro de frivolidades comunicativas que llegan a relativizar incluso desvalorizar totalmente la importancia de los movimientos civiles con sus legítimas demandas ciudadanas, una lamentable banalización de la política que la hace refractaria a cualquier sensibilización respecto de la urgencia de enmendar la desproporcionada repartición de la riqueza que reproduce millones de pobres e indigentes que subsisten en la miseria. Nos pareció importante tomar en cuenta que el “común de la gente” que asiste al acto cívico de votar no necesariamente es el tipo de persona que suele procesar datos provenientes de especialistas en análisis políticos o expertos que forman opinión pública, a los que ni siquiera tiene acceso, lo cual sería muy útil para comparar o reflexionar. De ahí que, en la votación a niveles tan masivos se refleje un *estatus quo* de mayorías motivadas por otro tipo de experiencias, expectativas e ideas que conllevan altas dosis de emociones. Aquí intervienen los algoritmos, por los que los balances políticos que dan ventajas a determinados candidatos se mueven de manera impresionante; la sumatoria de comentarios, señales como likes, u otros, crean flujos que se convierten en verdaderos torrentes que literalmente inundan las redes. Cambian así de posición los dígitos que marcan las preferencias con este ingrediente emocional que influye en el elector para decidir su voto; se trata de otras categorías que no resulta tan sencillo diseccionar, descomponer y analizar sus partes, solamente se ven los efectos y son determinantes.

Los mensajes de los medios son recibidos por individuos que se encuentran en contextos socialmente estructurados. No se puede asumir que exista una idéntica apropiación de mensajes por diferentes individuos en contextos específicos, en cuanto al uso de la comunicación electrónica. Por el contrario, se puede dar el caso de que haya variaciones sistemáticas en la apropiación de los contenidos, suceden cambios



asociados a diferencias de carácter económico o político dentro de los universos de electores que navegan por el universo digital. “Este principal comunicador se encuentra en forma mayoritaria en manos de los grupos más jóvenes de la población (entre 16 y 36 años fundamentalmente), que saben de comunicación digital y son más proclives a rebelarse contra lo que consideran un orden social insoportable”. (Castells, 2015)

Evidentemente en años recientes también las redes sociales han revolucionado la forma en que los candidatos se comunican con sus posibles votantes y de cómo estos transmiten sus ideas sobre la política. Internet se ha configurado como un espacio o escenario en donde las personas se comunican, se relacionan e interactúan. Es una herramienta de la participación ciudadana y de las nuevas formas de vivir en democracia.

David de Ugarte, Ugarte (2007) define el ciberactivismo como “toda estrategia que persigue el cambio de la agenda pública, la inclusión de un nuevo tema en el orden del día de la gran discusión social, mediante la difusión de un determinado mensaje y su propagación a través del “boca a boca”, multiplicado por los medios de comunicación y la publicación electrónica personal”. Afirma, a su vez, que el ciberactivismo no es una técnica, sino que es una estrategia. Según este autor, el ciberactivismo consiste en publicar en la red o en algún blog que sirve como un foro, tratando de hacer contacto con aquellos que deciden leer lo publicado y lo comparten con otros, “enlazando sus propios blogs o recomendando su lectura a través de otros medios: forman cadenas de e-mails, o utilizan la plataforma de SMS, enlazando a otras personas con la esperanza de que aquellos los reenvíen a su lista de contactos”. Se plantea Ugarte que hay dos formas de estrategia; Por una parte, la lógica de la campaña, consistente en construir un centro, proponer acciones y difundir la idea. En cuanto a la otra forma, ésta sugiere iniciar un swarming (ciberguerra), un gran debate social diseminado cuyas consecuencias, de entrada, son imprevisibles. Como dijimos, se basan en las reacciones de los internautas que no dejan de actuar, principalmente a través de Facebook, WhatsApp y Twitter. Los millones de usuarios toman en cuenta cada detalle de lo que ha ocurrido a lo largo de las campañas o de mucho antes, porque este capítulo de nuestra historia reciente comenzó hace algunas décadas.

El mundo social que nos incluye localmente, ha configurado imaginarios que se desprenden de lo que sucede. En estos dos países latinoamericanos observamos que los imaginarios que provoca el acontecer, comúnmente agitado por vaivenes



económicos y políticos, además de la violencia, las semejanzas son notables. El gran descontento popular originado por los elevados índices de corrupción a nivel gubernamental, sumando la crisis social debida a la exaltante violencia que sale de control, se ha transformado en una fuerza de inconformidad cuyo alcance de impacto aún ignoramos. Estamos en el siglo de las revoluciones en red y nos puede estallar una, como las de Tunes, Egipto, o la pequeña Islandia. Puede sobrevenir alguna otra forma desconocida de crisis de Estado, por tanta desilusión que ha dejado la secuela del tsunami neoliberal en nuestras regiones latinoamericanas, unas mucho más golpeadas que otras, y todas resentidas por los cambios de paradigmas políticos que bruscamente giraron hacia las derechas más conservadoras o se mantienen en una izquierda moderada que convive con dinámicas e impulsos neoliberales colonialistas sin mayores problemas, como el caso mexicano cuyo nuevo gobierno ha sido prudente ante los amagos arancelarios u otros que buscan mayor incidencia desde la Casa Blanca, como la política migratoria de Trump.

En México y en Brasil, en este proceso del 2018, insistimos en que las redes sociales jugaron un papel definitorio, incluso forzaron a que los candidatos reaccionaran ante oleadas de opiniones en forma de caricaturas o memes, videos truqueados con foto shop, u otros efectos que hacen que los usuarios de las redes en ocasiones se deleiten al paso de esta interminable película virtual. Los tiempos del FB, Twitter, y otras plataformas, han sido los más revolucionarios de los últimos lustros en cuanto a la magnitud de participación en los foros de discusión que reprodujeron cientos de millones de usuarios, que forman la gigantesca red de redes. “Las redes de poder en varios ámbitos de la actividad humana se conectan entre sí. Las redes financieras globales y las redes multimedia están íntimamente enlazadas, y esta meta red acumula un poder extraordinario”. (Castells, 2015)

Para seguir este orden de ideas, diremos que entre el grosso de individuos de la humanidad que tiene acceso a alguna conexión de tipo móvil, como un teléfono celular, muy pocos de éstos permanecen por fuera de una o varias redes sociales, con las que interactúan en su vida diaria. Es ya en estos espacios virtuales donde la gente prefiere “estar”. Ahí tiene lugar la mayor parte de las actividades de la acción comunicativa. Esto se logra gracias a las plataformas que son creadas para soportar y poner en circulación miles de millones de datos continuamente. “Con los “macrodatos” de 2014-nos dice Google-podrían hacerse 4 mil 500 filas de libros apilados de aquí al Sol. Cada día se crean 2.5 trillones de bytes. En esos miles de millones de datos que se obtienen de la



recolección masiva de registros, descargas, archivos compartidos, mensajes de texto e imagen, se supone que, por fin, vamos a saber más. ¿Sobre qué?” (Mejía: Proceso. 08-09-2018)

Desde el correo electrónico a la red profunda, las redes sociales se vuelven literalmente mares de navegación que reúnen internautas de la más variada condición, en cuanto a edad, nacionalidad, nivel socio cultural, preferencias, gustos, etcétera. Existe desde lo militar a lo político, sin dejar de lado cuestiones religiosas, místicas, artísticas e infinidad de temas; tantos como gustos o deseos puede haber. La mayor parte de la memoria humana; la vasta cultura universal con sus avatares históricos, que incluyen imágenes de diferentes épocas, sumadas a millones de documentos, entre otros testimonios de toda índole, se alojan en las bases de datos que alguna máquina controla y almacena. Se ha digitalizado la huella del hombre en la Tierra y con ello se creó la civilización más informada y comunicada de la historia. “Porque las personas sólo pueden desafiar la dominación conectando entre sí, compartiendo la indignación, sintiendo la unión y construyendo proyectos alternativos para ellas y la sociedad en su conjunto”. (Castells, 2015)

Todo se hace en red, porque ahora la memoria colectiva transmite generacionalmente su información. De las redes reales a las redes virtuales transcurrieron decenas de miles de años, sin embargo, los principios son los mismos. Las personas forman redes para vérselas con los problemas de la vida diaria, actuando en conjunto. Desde lo familiar a la parte laboral, al igual que en la vida académica; se vive, se aprende o trabaja, por medio de redes. Es verdad que la prosperidad lo mismo que la felicidad, dependen de cuánta interacción mutua pueden proporcionar para sus elementos estas singulares organizaciones que pueden crecer de forma exponencial, hasta convertirse en auténticos movimientos de masas, como pueden ser partidos políticos, ligas civiles o asociaciones religiosas. Siempre han existido ejemplos de grupos de amigos o discípulos, que construyen redes de poder político y económico al igual que, en distinto contexto, se pueden conseguir de esta manera significativos logros científicos. La camaradería puede evolucionar de diferentes formas, una de ellas consiste en formar acuerdos con determinado propósito que puede ser económico, o la concreción de un proyecto materializado en un beneficio común.

*“Además, es a través de estas redes de comunicación como los movimientos viven o actúan, obviamente en interacción con la comunicación cara a cara y con la ocupación del espacio urbano. Pero las redes de comunicación digital son un elemento*



*indispensable en la práctica y la organización de estos movimientos tal como los conocemos". (Castells, 2015)*

Las principales acciones o decisiones en las sociedades contemporáneas suceden en una comunidad virtual agigantada, como es una elección para presidente de una nación.

Desde luego que siempre existen liderazgos que son capaces de influir en las mencionadas agrupaciones, muchas veces con una persuasión inobjetable. La nueva comunicación permite que estas mismas ligas interactúen, además, en el mundo virtual, -se forman grupos cerrados para estos efectos- lo que da lugar a que las partes involucradas dialoguen de manera más práctica, por lo mismo con mayor fluidez, manteniendo una horizontalidad que, de cierta forma democrática, encausa los diálogos, en este sentido la plataforma de WhatsApp, fue una palanca importante para el triunfo de Bolsonaro. Hoy se estila que los altos funcionarios o personas destacadas en alguna actividad, se dirijan de manera general a los receptores virtuales, con la posibilidad de recibir respuestas de éstos de manera unipersonal y directa. El candidato tiene la opción de encontrarse en un chat con algún ciudadano y hablar sobre la situación del país o de cualquier otro asunto. Hace pocos años era impensable algo así.

En otra escala que hemos tocado, las redes movilizan el sentido, con lo cual han tenido lugar manifestaciones multitudinarias, que ponen a temblar a los regímenes que producen hartazgo en la población gobernada por sus tiranías. Como dijimos anteriormente, la llamada Primavera Árabe constituye uno de los movimientos que inauguró la época en la que la disrupción de las masas en lucha por sus derechos civiles pudo triunfar. Por medio de las redes sociales se impuso sobre la opresión del poder financiero que secuestra a gobiernos enteros, de esta forma lograron organizarse las protestas que paralizaron a dichos gobiernos enfrentados por la gente, hasta hacerlos caer. El éxito que han tenido las multitudes comunicadas en red para conseguir un propósito que parecía imposible, es elocuente como para dar razones con las cuales pensar en la Internet como el arma políticamente más poderosa que existe sobre la Tierra y, por ende, tratarán de controlarla militarmente o con otros medios según los criterios de gobierno de cada lugar.

Con estos enunciados nos acercamos a las razones que explican por qué las candidaturas tienden a hacerse del dominio de las redes sociales para lograr el triunfo, la política cabalga sobre la red a gran velocidad. Los discursos se acompañan de estrategias de difusión que utilizan estas autopistas para reproducirse, como mensajes,



en distintos formatos. Vemos que éstos adquieren las más variadas formas para transmitir información como pueden ser las animaciones en 3D, que resultan tan llamativas debido a los niveles altamente creativos que alcanzan a tener.

De su parte, los gobiernos del mundo utilizan también las redes para tener presencia en los nuevos mapas del imaginario social. Sus líderes aparecen con frecuencia, sobre todo en Facebook y Twitter, como piezas que se mueven en un tablero, evitando cometer algún error, aunque de ordinario algunos los cometen, en tanto que están al acecho de la primera posible víctima que se descuide para caer sobre ella. Los amagos que se hacen entre sí los representantes de potencias han encontrado en estos espacios de la virtualidad los sitios idóneos para disuadir o contrariar al enemigo.

Mencionamos que millones de internautas participan en las redes motivados por los asuntos de la política y que éstos compiten muchas veces con robots que se implementan para reproducir mensajes de forma algorítmica. Las avalanchas de información generada logran muchas veces inhabilitar servidores completos, hasta causarles daños serios, debido a la gigantesca saturación provocada como forma de ataque.

Diariamente se realizan millones de “disparos digitalizados” que vencen cualquier soporte, ocasionando “la caída de los sistemas”. Estas armas no son inocentadas, puesto que cumplen de forma eficiente con daños económicos u otros atrasos con las consecuentes pérdidas de tiempo y recursos que alguien deseó provocar. En tales batallas de la virtualidad existen argucias, estrategemas, al igual que tácticas, que permiten vencer al enemigo. Los recursos como propagar rumores o hacer montajes de imágenes, con la finalidad de confundir y con ello crear animadversión hacia quien va dirigido el ataque, son bastante comunes. Hablamos de lo que se conoce como “guerra sucia”, tema que merece dedicar trabajo porque está ligado con el concepto de agravio por daño moral, que es igualmente importante para tener en cuenta. Por ello, la elaboración o revisión de marcos jurídicos en esta materia se vuelve relevante en esta etapa histórica.

Qué está legalmente permitido, así como aquello otro que prohíben las leyes que tratan de normar la Internet, es motivo de importantes debates que tienen lugar actualmente en diferentes foros o congresos de los países cuyos gobiernos igualmente trabajan en estos rubros. Para los contingentes de usuarios el estar disponibles en las redes



sociales se ha convertido en un modo de vida en las grandes ciudades y aún en localidades aisladas que existen en el mundo.

En algún sentido, no sé es, si no sé está ahí; ya sea en una comunidad de Facebook, Twitter, grupos de WhatsApp, o en todas a la vez, como hace la mayoría de usuarios.

Hasta en los empleos, muchas veces se pide que sean utilizadas las redes como forma de comunicación e interacción. Atrapan gente y en eso se basa la actividad de la mayoría de las personas que comparten espacios en todos los países del orbe. No ha habido antes en la historia la posibilidad de que “una máquina de imaginar, o crear ficciones”, como son los medios, ahora superados por las redes digitales, doten de sentido a la realidad de formas muchas veces superficiales o hasta pueriles, que rozan muchas veces lo banal; por cierto, la banalidad se apropió de la vida social que experimentan las masas. Los cúmulos de conocimiento de gran parte de las personas, descansan o se formaron en su mayoría de acuerdo al canon de la cultura de la espectacularidad. Desde los melodramas hasta los noticieros, los productos audiovisuales se volvieron referentes de comportamiento e información, sobre todo para quienes por varias generaciones se formaron frente al televisor. A partir de la época de los teóricos como Marshal Mc Lujan, o de la “aguja hipodérmica”, a los “usos y gratificaciones”, pasando por el “homo videns” de Sartori, llegamos a las mediaciones analizadas por J.M. Barbero, quien nos descubre que las narrativas son reflejos de la cultura, que, en el caso latinoamericano, alcanzan a perfilar contextos históricos con cierta similitud, a la vez que heterogeneidad, que se ramifican a lo largo de esta gran porción del continente. La enorme diversidad mestizada habla a través de la novela latinoamericana u otras formas visuales tele transmitidas como son los ritos religiosos. El tapiz de las imágenes, los sonidos de las radionovelas, de voces de locutores, relatos e imaginarios compartidos, como acompañamiento de fondo de las generaciones que, a través de la historia del siglo veinte y lo que ha transcurrido de este siglo veintiuno, mediaron formas de pensar que incluyen modos de ser a través del tiempo en cada localidad, en cada país. Es representativo de ello que en los países de América del Sur se tenga tan presente en el imaginario colectivo al Chavo del 8, personaje popular que hizo su fama a través de la Televisión y es representativo de todo un país.

Esto se traduce también en el habla, como medio de expresión que configura el sentido. Los ambientes virtuales conjugan realidades con mitos, ficciones y dramas verdaderos, que acontecen sin aviso, y finalmente influyen en el comportamiento de las masas.



En el principio fueron los periódicos aquellos contrapesos de las concentraciones del poder; los movimientos liberales que cobraron fuerza en las primeras décadas del siglo diecinueve tuvieron en el papel la fuerza de la opinión de la gente. Por su parte, las resistencias conservadoras hicieron lo propio con sus prensas; atacaron a las constituciones liberales junto con sus promotores, llevándose a cabo guerras, tanto en las ideas vertidas por medio de los periódicos que circulaban, como en batallas telúricas que dejaron desolación, miseria y luto. El poder ha tenido en los medios su contención o su fortaleza. No hay poder posible sin medios, ni medios posibles sin poder.

Entreverado el camino de la historia con el andar mediático que “fabrica ideas”, las sociedades contemporáneas siguen a los medios como miradas al espejo. Saber si las cosas “van bien”, tiene relación con que se vean de esa manera a través de las pantallas o por lo que se diga en los radios o pueda leerse en diarios, y, como hemos mencionado, cada día con más fuerza en las redes sociales. Al ser estas agencias otras mediadoras de la realidad, se convirtieron en los árbitros que sentencian consecuencias favorables o negativas en los imaginarios que se tienen de la política, de la moral o de aquello que puede ser falso o verdadero - de acuerdo a sus líneas editoriales o compromisos- ya sean éstos acordados con las cúpulas de las élites hegemónicas o con el gobierno. Por esta razón, las causales de tragedias, como consecuencia del aumento de las redes del crimen organizado que operan al margen o bajo la protección de “alguien” desde las instituciones, no se tocan en las pantallas de los monopolios, que es el caso mexicano de Televisa y su competidor TV Azteca, al igual que el poderoso grupo que forma la empresa de medios O Globo, en Brasil, entre muchas otras cadenas monopólicas que operan en todo el territorio latinoamericano. Cuidémonos de esas agencias de propaganda y sus corresponsales disfrazados de intelectuales o literatos. Le han imputado errores al modelo que más ha visto por la gente en toda la historia latinoamericana, el progresismo dio ayuda como nunca antes a las masas más empobrecidas del sur de América Latina, especialmente en Brasil.

Los aludes de propaganda financiada han volcado los imaginarios de ciudadanos en contra de sus gobernantes, además de acentuar la inconformidad por distintos motivos que van desde carestías por desabastos, hasta malestares como la crisis de inseguridad, que azota en la mayoría de las capitales y ciudades de la región. Al gobierno de Nicolás Maduro le tocó en suerte lidiar circunstancia de gran adversidad por ser el continuador del endurecimiento ante todo lo que provenga del Eje de Washigton, sin embargo, la herencia no se le ha ido de las manos, mantiene el control pese a los





intentos de golpe de estado además de “bajas” entre las filas de adeptos, el pueblo le ha mantenido sin que los opositores sean capaces de construir un ariete capaz de derribar el muro madurista; esta metáfora se puede traducir como los planes hasta el momento más o menos secretos, que tiene la Casa Blanca hacia el gobierno sudamericano, donde abundan los recursos que el país norteamericano requiere.

La propaganda que llevan a cabo los medios, prácticamente sin interrupción desde que surgieron los gobiernos progresistas, incluso desde antes, de toda la historia de los movimientos reivindicativos de los pueblos a partir de crearse las democracias en el continente, es capaz de hacer resonancia en los imaginarios de la gente hasta hacerla tomar posturas contrarias a quienes se preocupan realmente por ella. Cabe decir también que no todos los líderes de las izquierdas moderadas progresistas que alcanzaron el poder formaron gabinetes con gente proba, además de mostrar capacidades para desenvolverse en los cargos. Las circunstancias políticas acomodaron “carros completos” que se conformaron con individuos que muchas veces tuvieron la “suerte” de encontrarse en la circunstancia de estar con el grupo en el poder, sin méritos, en tanto que otros más provienen de las primeras líneas de las batallas sostenidas durante los inicios de los movimientos políticos o civiles, hasta que lograron éstos la conquista del mando político.

Ha habido en los gobiernos progresistas respaldo de intelectuales, periodistas, profesores, obreros, campesinos, estudiantes, mujeres entregadas al cuidado de los hijos y el hogar, abuelas, y toda una gama de ciudadanos de toda condición, que conservan las ideas que dan sentido a su lucha; en primer lugar, tener maneras de contener el embate del neoliberalismo concentrado en transnacionales que socaban economías, devastan ambientes naturales, entre otras consecuencias del desenfreno mundial del mercado. Los programas progresistas han hecho énfasis, además, en las pensiones y la educación, junto con la salud con gratuidad.

El abasto de medicamentos, el reparto agrario, aunados a programas para dotación de viviendas, entre muchas otras asignaturas, son esenciales para el progresismo. Sin embargo, estas medidas son estériles en la óptica capitalista, por lo que en el discurso se les estigmatiza como populismos cuyos derroches llevan al caos. No conviene a los capitales la competencia de los gobiernos que logran abaratar la vida para la gente, aliviar sus bolsillos con ingresos justos, además de solventar gastos con subsidios que les permitan salir de los rezagos, principalmente educativos y culturales; en síntesis, el



progreso de la gente en los más diversos sentidos y actividades humanas estorba a la marcha de los negocios del capitalismo salvaje que impera en el mundo. A partir de esta racionalidad, surge la propaganda que satura de narrativas melodramáticas que condenan al estigma social a los hechos que han significado cambios históricos en el devenir de los pueblos de América Latina. Televisoras, radiodifusoras, periódicos y hasta redes sociales, conforman ejércitos comandados por agentes custodios de los núcleos capitalistas que saben manejar la comunicación. Financian las campañas para evitar que las cosas cambien donde pueden cambiar. Como hemos comentado, las iglesias vinculadas con la ultra derecha, muchas veces juegan un papel crucial en la construcción de estos imaginarios. Con la sujeción de las mentalidades de las masas, las opciones progresistas muchas veces sucumben sin llegar a tener los espacios mínimos necesarios para hacerse ver y escuchar; puntos de partida esenciales para obtener el lugar digno que los ciudadanos requieren y demandan por justicia. Tuvo razón el reconocido sociólogo Helio Jaguaribe cuando vaticinó para Brasil y el resto de América Latina que habían instituido gobiernos progresistas acerca del “efecto Allende”, que traería con todo su poder de regreso a las élites ultraconservadoras: “Porque hace tiempo que estamos observando la virulencia de las élites sociales más tradicionales, las de quienes en Brasil y en América Latina son los máximos responsables de sociedades en las que dos mundos viven separados por una sima cada vez más profunda”. (Alcázar et al., 2003)

Como lo constatamos a través de los años en que se han ido transformando las naciones latinoamericanas y caribeñas, no ha sido sencillo contener las narrativas de los medios. Han ido éstas sin grandes tropiezos amoldando la realidad conveniente a las élites, construyéndose junto con el poder que nada parecía capaz de controlar, mucho menos limitar. No había manera, hasta hoy, de evitar que fuesen los aliados del poder dominante del mundo capitalista, con ese dominio del imaginario capaz de doblegar una elección, hasta que llegaron las redes sociales de Internet y quizá con ello pueda llegar también la verdadera democracia.

### Referencia bibliográfica

Alcázar del Joan et al. “Historia Contemporánea de América”. (2003) Publications de la Universitat d’Alicant/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad de Guadalajara / Universitat de Valencia.

Angenot, Marc. (2010). “El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible. Buenos Aires”: Siglo Veintiuno Editores, P. 17.



- Bonilla, Claudia y Gatica, Leonardo (2006). "Una nota sobre la teoría espacial del voto". En: Estudios Públicos Núm. 102, pp. 113-146. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos-Dialnet.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic (2008). "Una invitación a la sociología reflexiva". Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, P. 167.
- Castells, Manuel (2010). "Comunicación y poder". Madrid: Alianza Editorial, P. 218.
- Castells, Manuel (2015). "Redes de indignación y esperanza". Madrid: Alianza Editorial, pp. 27-29-280-281
- Cegarra, J. (2012). "Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales". Núcleo de Investigación de Estudios y Crítica Cultural de América Latina y el Caribe. Táchira: Venezuela Bolivariana. <http://www.scielo.cl/scielo>.
- Grillner, Sten y Evers, K. (2017). "La inteligencia artificial. El camino hacia la ultrainteligencia", en Las fronteras de la ciencia, Colección RBA. Ciudad de México: National Geographic México, RBA Editores.
- Nohlen, D. (2004) (4). "Sistemas electorales y partidos políticos. Ciudad de México": Fondo de Cultura Económica.
- Otero, P. y Rodríguez, J. (2014) (5). "Vínculos ideológicos y éxito electoral en América Latina". En: Política y Gobierno. Revista digital, Volumen XXI, Número 1. Ciudad de México: Centro de Investigación y Docencias Económicas (Cide).
- Peter Berger y Thomas Luckmann "La construcción social de la realidad", Amorrortu-Murguía (1986), Madrid.
- Rojas Mix, Miguel (2006). "El imaginario. Civilización y cultura en el siglo XXI". Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Slavoj Zizek (2006). "Visión de paralaje". Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Taylor, Charles (2006). "Imaginarios sociales modernos". Barcelona: Paidós Básica.
- Thompson, John (1991). "La comunicación masiva y la cultura moderna. Contribución a una teoría crítica de la ideología". En: Versión. Estudios de comunicación y política, Núm 1, octubre-91. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Ugarte, David (2007). "El poder de las redes. Manual para personas, colectivos y empresas abocadas al ciberperiodismo". Madrid: Ediciones El Cobre.
- Villa Guzmán, Carlos (2017). "Estudio sobre intención del voto con el método basado en la Teoría de los Imaginarios Sociales", (TIS) durante el proceso electoral intermedio 2015, para la Alcaldía de Guadalajara. Ponencia. Tercer Congreso de AMECIP <http://amecip2015.cucsh.udg.mx/sites/default/files/congresoamecip2015.pdf>



### Otras fuentes

Código. Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del estado de Jalisco. Título segundo. De la participación de los ciudadanos en las elecciones. Capítulo Primero: De los derechos y obligaciones. Art. 10 (10)

Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Jalisco. Boletín informativo 60/2015. (14)

Revista Proyecto Diez. Jalisco, 8 de febrero de 2016. <http://www.proyectodiez.mx/alfaro-encabeza-encuesta-rumbo-2018/> (8)

Wikipedia. Elecciones estatales de Jalisco de 2012. [https://es.wikipedia.org/wiki/Elecciones\\_estatales\\_de\\_Jalisco\\_de\\_2012](https://es.wikipedia.org/wiki/Elecciones_estatales_de_Jalisco_de_2012) (7)



## “No ha sido prostituta, tampoco terrorista”. Ensayo sobre lo visual

Diego Edward Alvarez Inca

### Resumen

Los modos de comunicación en el contexto peruano nos remiten a jerarquías que traen implícitas normas morales, así como significados presupuestos, un porqué de la presencia del otro ligado a un para qué en la interacción. Dado que el tiempo no es únicamente estado ni suceso toma forma la complejidad en la vida social en centros urbanos receptores de personas desplazadas forzados – o no- producto del conflicto armado interno. Es en estas circunstancias que los modos de comunicación representan procesos de selección de información y acción, es decir reducción de lo problemático. Al ser actitudes las disposiciones para el establecimiento de la comunicación y susceptible de aprendizaje hemos convenido en interpretar un film nacional. Se trata de Magallanes (2015), con la cual nos limitamos a los no pocos problemas y dilemas de la vida cotidiana; dicho de otra manera, cómo se enseña y se aprende los modos de comunicación en el posconflicto para el establecimiento de un toda social tomando en cuenta los sucesos inesperados que pueden llegar a cambiar radicalmente las trayectorias de vida.

### Palabras claves

Conflicto armado interno, vida cotidiana, centros urbanos y modos de comunicación.

### Introducción

En un campo público de mayores relaciones familiares al amparo de las migraciones, los medios de comunicación electrónicos y la participación de la sociedad civil en procesos de decisión nacional se expresa como principal dificultad en las relaciones sociales la inseguridad de que las cosas no sucedan porque algunos elementos no cumplen su rol, de que se subvierta el orden establecido. Este orden de roles de un todo funcional u organismo social encubre, conscientemente o no, matices de intimidad que hacen posible distintos procesos prácticos de ejercer y recibir influencia. Es cuando toma centralidad la siguiente pregunta: ¿qué patrones garantizan la conservación de las relaciones sociales cuando el *performance* sufre variaciones no esperadas?

Seguro que en la historia de las familias sucesos no calculados cambiaron sus rumbos y con ellas nuevas formas de organizarse. Sin duda todo un tema histórico. Pero acá, en lo que sigue, nos detendremos en la película peruana Magallanes (2015)



caracterizada por justificar la cotidianidad y devenir de los personajes en los roles que le corresponde.

### **Fundamentación del problema**

Terminada la violencia política en el Perú una de las consecuencias evidentes era la masiva migración de las comunidades más afectadas hacia las capitales de provincia o de departamento. Estudios afirman que fueron alrededor de setenta mil desplazados que tuvieron que rehacer sus lazos, desplegar otro *performance* tomando en cuenta que estaban al margen de la agenda pública. En esta atmósfera se inscribe el suceso fértil de la película.

La CVR en una de sus conclusiones afirma lo siguiente: “el desplazamiento masivo desde las zonas de violencia constituyó un doloroso proceso de desarraigo y empobrecimiento ... que debieron adaptarse con distintos grados de éxito y con gran sufrimiento a las nuevas circunstancias... en muchos casos estigmatizados y discriminados en escuelas, barrios y centros de trabajo.” (CVR 2003: 40)

### **Metodología**

Este trabajo es producto del análisis del discurso de los actores. Además, toma en cuenta la propuesta interaccionista simbólica que le permite establecer las performances de los protagonistas.

### **Resultados**

Este es el relato de la degeneración de Magallanes motivado por acontecimientos imprevistos que configuran su trayectoria de vida hasta devolverlo – ¿regenerarlo? - al lugar al que pertenece.

La cinta se ambienta en un tiempo histórico posterior al conflicto armado interno en Perú y de esta rescata a sus protagonistas. La vida práctica de Magallanes –en toda la cinta se le denomina de esa manera, salvo en un acontecimiento que en adelante llamaremos la atención- parece un designio de la monotonía. Nunca pierde la cabeza. Siempre mantiene su lugar. Un chofer de taxi cuando no está al servicio de quien fuera su jefe militar en Ayacucho durante la guerra.

Inesperadamente, cuando el sol se acomodaba en las cabezas de la gente, el que ahora es un taxista se topa con una joven a la que reconoce haber visto en el cuartel



ayacuchano en tiempos de emergencia. A partir de entonces se lleva a cabo su decadencia moral.

Recurre a registros fotográficos para convencerse que se trata de quien cree. La imagen de una chica semidesnuda en las piernas del coronel ocultaba en su precaria habitación. Es el medio con el que chantajeará al hijo del coronel, un doctor que concentra poder económico. Pasará del aprovechamiento personal a pretender una ayuda a Celina cuando descubre que tiene un hijo. Secuestra al doctor. Es acusado por Celina al tratar insistentemente de dejarle el dinero producto del secuestro. Magallanes confiesa delitos cometidos mientras era soldado pero sus declaraciones no son tomadas en cuenta por la policía. Todo vuelve a la normalidad.

Estos son los hechos básicos que implícitamente expresan rutinas características de su condición social. Eso que no pensamos, pero hacemos.

La vida de Magallanes pasa de ser presentado inicialmente como un tipo prudente en sus acciones a la de un calculador que gestiona la extorsión. Este primer cambio si bien es visto como una nueva configuración de objetivos y acciones es también una primera desintegración de su círculo social a manos de su *similar*, su hermana, luego de encontrar papeles en lugar de dinero producto de la treta:

- ¿Cuál perfecto? ¿Cuándo te ha salido a ti algo perfecto? ¿Cuándo mierda te ha salido, aunque sea algo más o menos bien?
- ...
- Escúchame tú y escúchame bien: conmigo no cuentes, ¡no más!, ¿entendiste? Y déjate de jugar al chantajista que te va ir mal. Harvey, no vayas a hacer una cojudez.

De una manera contundente su objetivo de “dejar de ser pobre” no coincide con lo que es. La perfección del hecho delictivo no entra en armonía con el personaje, no por la carga moral negativa que esto representa sino porque sus acciones rehúyen a circunstancias más complejas. Es decir, una nueva rutina no puede ser asumida. Nunca estuvo preparado para más episodio que al que está acostumbrado. Su personalidad se restringe a las dinámicas entre su compañero de armas quien es el que le alquila el auto para que preste servicio de taxi y e al coronel al que le presta servicios. No puede subvertir esta configuración de su individualidad.



Merece un apunte aparte la cita de su nombre, que nunca más volverá a aparecer en la cinta. Producto de su restringido círculo social jerárquico es que el protagonista simbólicamente se encuentra encapsulado en el apellido.

Hasta este momento Celina, la que alguna vez fue la prisionera del coronel al que Magallanes continúa prestando servicios, se muestra como una mujer nerviosa, preocupada y en constante peligro ya sea porque no le va bien en las ventas y el tiempo apremia para pagar el local de peluquería. Una caracterización propia de la atmósfera social actual. Donde aparentemente las nuevas formas de relacionarse responden a la angustia por el futuro.

### **Discusión**

En los últimos años el panorama nacional estuvo impregnado de un pesimismo cultural que se expresaba en la frase popular: “aquí nada funciona”. Así también, el tema del conflicto armado interno tiene una relevancia importante en la vida política del país, muestra de ello son las constantes referencias a esta para estigmatizar a grupos sociales o partidos políticos.

Consideramos que si bien la opinión pública no construye un discurso integrador con los actores de la guerra o poblaciones afectadas el futuro nacional seguirá anclada en los recuerdos no procesados. Donde se demanda mayores responsabilidades, pero a la vez se le da poca libertad.

Es por eso que el performance de Celina guarda en su seno características de una cotidianidad democrática, donde los proyectos de vida rompan con los lugares que tradicionalmente le corresponde.

### **Conclusiones**

Concluimos que con el papel de Celina las jerarquías se ven puestas en cuestión y aunque a primera vista parezca que el mundo popular se ve sometido por un mundo de expertos letrados lo que ella consigue es la interpolación de su identidad en el campo social, el esfuerzo por la libertad como creatividad y la responsabilidad personal, componentes necesarios para una vida democrática. Nunca pasó de ser Celina a disolverse en la homogeneidad de los Malqui, contrario a Magallanes que nunca pasó a ser Harvey. Un retrato de lo que viene ocurriendo en el posconflicto peruano.





### Referencia bibliográfica

Agüero, José Carlos 2015. Los rendidos. Sobre el don de perdonar. Lima: IEP. Comisión De La Verdad Y Reconciliación, CVR 2003 Informe final. 9 vols. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Del Pino, Ponciano 1999. Familia, cultura y "revolución". Vida cotidiana en Sendero Luminoso. En Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995, editado por Steven J. Stern, pp 161-192. Lima: IEP. 2017 En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina. Lima: La siniestra ensayos.

Degregori, Carlos Iván 1985. Sendero Luminoso: I. Los hondos y mortales desencuentros. Lima: IEP Documento de Trabajo

1986 Sendero Luminoso: II. Lucha armada y utopía autoritaria. Lima: IEP Documento de Trabajo

1990 El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada. Lima: IEP

1996 Ayacucho, después de la violencia. En Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso, editado por Carlos Iván Degregori, pp 15-28. Lima: IEP/Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Gavilán, Lurgio 2012 Memorias de un soldado desconocido: autobiografía y antropología de la violencia. Lima: IEP.

Goffman, Erving 2001. La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu.

Mauss, Marcel 1925 Ensayos sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Kartz.

Nugent, Guillermo 2017. El recuerdo de hoy es la memoria de mañana. Sobre los legados generacionales. En Lienzo, pp 215-229. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima. 2010 Para llegar al suave pueblo de la memoria: la política del recuerdo y del olvido al inicio de nuestro siglo XXI. En Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana, editado por Marita Hamann y otros, pp. 13-30. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Portocarrero, Gonzalo 2012 Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso. Lima: Fondo Editorial PUCP

Gamarra, Jeffrey 2001. Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los Andes: el ejemplo ayacuchano. Ayacucho: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Documento de Trabajo N.º 1.

TARDE, Gabriel 1897. Monadología y sociología. Buenos Aires: Cactus



Theidon, Kimberly 2014. Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú. Lima: IEP.



## Transformação social na educação boliviana à luz da noção de interculturalidade crítica

Douglas Fabian S. Euzebio

### Resumo

A interculturalidade crítica é compreendida hoje como um conjunto de discursos e práticas que denunciam a colonialidade do poder, a fim de dismantelar configurações históricas responsáveis pela hierarquização dos saberes, das culturas, dos símbolos e dos corpos. O presente artigo propõe-se a evidenciar os elementos simbólicos da interculturalidade crítica presentes no processo de transformação do sistema de educação pública em curso na Bolívia hoje, um país cuja população é majoritariamente autodeclarada indígena, traçando uma linha histórica das práticas anti-coloniais neste país e relacionando seu atual projeto intercultural a uma pedagogia descolonial, no contexto da América Latina. O objetivo da investigação é compreender em que medida a crítica descolonial, em suas diversas representações, pode se refletir e ser instrumentalizada nas práticas discursivas e nas políticas públicas educacionais levadas a cabo hoje. Realizaremos para tanto uma revisão bibliográfica acerca dos apontamentos levantados no horizonte teórico da interculturalidade crítica, relacionando-os às lutas anti-coloniais bolivianas e aos elementos político-pedagógicos presentes no programa de Educacional Intercultural Bilíngue (EIB) em vigência.

### Palavras chaves

Interculturalidade crítica, colonialidade do poder, símbolos y sistema de educação pública.

### Resumen

La interculturalidad crítica es comprendida hoy como un conjunto de discursos y prácticas que denuncian la colonialidad del poder, con el fin de dismantelar configuraciones históricas responsables por la jerarquización de los saberes, de las culturas, de los símbolos y de los cuerpos. El presente artículo se propone a evidenciar los éxitos y los límites de las experiencias interculturales presentes en el proceso de transformación del sistema de educación pública en curso en Bolivia hoy, un país cuya población es mayoritariamente autodeclarada indígena, trazando una línea histórica de las prácticas anti-coloniales en este país y relacionando su actual proyecto intercultural a una pedagogía decolonial en el contexto de Latinoamérica. El



objetivo de la investigación es comprender en qué medida la crítica descolonial, en sus diversas representaciones, puede reflejarse y ser instrumentalizada en las prácticas discursivas y en las políticas educacionales llevadas a cabo actualmente. Realizaremos para ese propósito una revisión bibliográfica acerca de los apuntes planteados en el horizonte teórico de la interculturalidad crítica, relacionándolos a las luchas anti-coloniales bolivianas y a los elementos político-pedagógicos presentes en el programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) vigente.

### Palabras claves

Interculturalidad crítica, colonialidad del poder, símbolos y sistema de educación pública-

### Introdução

A Bolívia hoje apresenta uma composição sócio-político-cultural *sui generis* na América Latina e no mundo. Com uma população autodeclarada indígena que conta aproximadamente 63% dos residentes deste território<sup>1</sup>, o país é composto por 36 povos originários e um mosaico étnico-cultural diversificado, que inclui a presença de povos originários campesinos assim como de povos indígenas habitando as áreas urbanas<sup>2</sup>. Esta peculiaridade demonstra o caráter multiétnico, multicultural e multilíngue do país, a despeito da invasão e colonização hispânica e de políticas do período republicano que pretenderam, a partir de um projeto homogeneizador, aniquilar as diferenças culturais presentes na região. No entanto, os povos indígenas, em diversos graus, preservam ainda hoje suas identidades, assim como diversos componentes de suas matrizes culturais (MACHACA & LÓPEZ, 2007).

No que diz respeito à educação pública boliviana, o acesso e a permanência na vida escolar apresenta desigualdades marcantes. Os indígenas são a parcela que apresenta, até hoje, as maiores taxas de analfabetismo em relação aos não-indígenas, as menores taxas de frequência escolar, a menor média de anos de estudo e menor taxa de acesso ao nível superior. Ressalta-se, no entanto, um significativo incremento do acesso e permanência nas camadas populares e entre os povos indígenas desde 2006, sob governo do presidente Evo Morales Ayma, que levou a cabo uma reforma educativa prescrita a partir da transição constitucional de República para Estado Plurinacional (CEPAL, 2015).



Esta reforma educativa, contudo, não se situa de forma isolada na história da educação pública na Bolívia. Seu programa político-pedagógico de fato remonta a um longo contexto histórico de lutas sociais em prol de melhorias no quadro educacional do país, bem como é marcada por demandas anti-coloniais tais como a preservação das culturas, saberes, costumes, símbolos e sobretudo, as línguas originárias. Trataremos neste trabalho de contextualizar historicamente estas lutas e seus processos políticos adjacentes, a fim de delinear elementos importantes para a compreensão das relações interculturais na Bolívia e seus desafios à promoção de uma interculturalidade crítica (Walsh, 2008).

Para realizar esta tarefa, realizaremos uma revisão bibliográfica, dividindo o artigo em três tópicos. Na primeira parte, será traçado um histórico das lutas anti-coloniais, relacionando-as com as conquistas populares no âmbito da educação escolar. Em um segundo momento, examinaremos o contexto do surgimento dos projetos de Educação Intercultural Bilíngue (EIB) na região andina, bem como a formulação de modelos e sua implementação na Bolívia. No último tópico, analisaremos os desdobramentos políticos e o horizonte educativo boliviano à luz dos conceitos de interculturalidade fornecidos a partir da perspectiva crítica decolonial, relacionando-os às políticas públicas em vigência hoje no marco da Lei Educativa 070 “Avelino Siñani y Elizardo Pérez” (2010) e da Constituição Plurinacional do Estado Boliviano (2009).

### **Das lutas anti-coloniais às demandas indígenas pela educação pública**

A história dos movimentos sociais indígenas na Bolívia relaciona-se fundamentalmente à condição servil legada aos povos originários e afrobolivianos, que se estabeleceu na forma de colonato e *pongueaje*<sup>3</sup>, um sistema contestado desde as primeiras lutas anticoloniais<sup>4</sup> e que se aprofundou após a independência, com a incorporação dos moldes produtivos do capitalismo em expansão. Desde o período colonial, os chamados *criollos*, descendentes de hispânicos nascidos nas Américas, beneficiaram-se da organização territorial existente na região Andina. Os *ayllus*<sup>5</sup>, distribuídos a partir de unidades familiares de parentesco, permitiam o controle da produção agrícola, facilitando a exploração de mão-de-obra indígena mesmo após a independência da Espanha.



Com a República, a *Ley de exvinculación* de 1874 passa a reconhecer o indígena como proprietário de terras, o que na prática permitiu a transferência legítima de terras para não-indígenas, frequentemente sob uso da violência. Esta situação obrigou tanto os indígenas dos *ayllus* como os demais colonos de fazendas a lutar em defesa de suas terras contra a expansão latifundiária. Na virada do século XX encenaram-se revoltas violentas reivindicando a abolição do sistema vigente e a retomada das terras usurpadas pelas oligarquias espoliadoras, produzindo grandes mobilizações, como as rebeliões de Jesús de Machaqa em 1921 e de Chayanta em 1927 (Choque, 2005).

Os *caciques apoderados*<sup>6</sup>, como eram conhecidas as lideranças indígenas cuja principal atribuição era zelar pelos interesses das comunidades, assumiram papel protagônico ante as autoridades governamentais em defesa de suas terras e denunciando abusos das autoridades locais, muitas das quais eram os próprios *gamonales* (grandes latifundiários). Algumas destas lideranças tiveram papel protagônico no surgimento das primeiras experiências de educação indígena, que respondiam à crescente demanda por inclusão dos povos originários no incipiente sistema educativo da República (López, 2005).

Neste contexto nascem as primeiras *escuelas indigenales*, no marco das lutas pela apropriação de instituições e de ferramentas da sociedade hegemônica que contribuíssem para emancipação social do indígena e a contenção do avanço do latifúndio *criollo*. Levado a cabo por educadores camponeses clandestinos à revelia dos *hacendados*, o projeto representava, mais do que uma integração à vida republicana, uma forma de resistência comunitária que exigia a busca por instrução e a necessidade de apropriar-se da leitura, da escrita e do idioma castelhano para garantir a defesa de suas terras (Claure, 1989).

Conforme destaca López (2005), o surgimento destas escolas fora parte de uma estratégia deliberada para forçar o Estado a cumprir com sua obrigação de outorgar à população indígena, como a todos os demais cidadãos do país, uma educação pública e gratuita. Mesmo assim, ao desenvolver-se de forma autônoma, as escolas camponesas restituíram a função de reproduzir a vida e a organização do grupo social onde eram fundadas.

Como resposta a este movimento, a reforma liberal do início do século XX começa a se ocupar da educação indígena, fundando as *escuelas ambulantes*, cujos administradores



eram os representantes comunitários (jilaqatas), oferecendo mobiliário, materiais didáticos e professores selecionados cuidadosamente, com a missão de ensinar o alfabeto e a doutrina cristã (Calderón, 1994; Pérez, 1962).

Em alguns casos também por iniciativas eclesiais, a formação de indígenas passa a ser baseada no conceito “civilizatório” de educação escolar, que pretendia “castelhanizá-los” para incorporá-los à vida nacional (Ticona & Albó, 1997).

Em 1931, por iniciativa da confluência de interesses entre o professor *criollo-mestizo* Elizardo Pérez, opositor do *gamonalismo*, e do cacique e educador aymara Avelino Siñani, envolvido desde 1917 na fundação de *escuelas indígenas*, é criado o núcleo escolar campesino de Warisata, a *Escuela Ayllu Warisata*, que viria a funcionar até o fim da década de 1940. Na contracorrente dos interesses do governo liberal, a proposta de Warisata era de combater o êxodo dos estudantes para os centros populacionais, defendendo a presença do núcleo educativo no “ambiente indígena”, onde este deve “lutar para não desaparecer” (Pérez, 1962, p. 81). Sua proposta incorporou ao currículo conteúdos e atividades relacionados à organização social aimara e à produção agrícola, pecuária e artesanal, a fim de tornar a escola o centro da atividade comunitária e o motor do “desenvolvimento” campesino, inspirando sua replicação em outras localidades do país (Salmón, 1997).

Pérez considerava que Warisata deveria oferecer aos jovens indígenas todos os conhecimentos necessários ao aperfeiçoamento “del trabajo y del esfuerzo que producen bienestar y riqueza y elevan la dignidad del individuo” (Pérez, 1992, p. 89). López (2005) observa que ao mesmo tempo que esta preocupação estava relacionada à luta contra o pensamento racista da época, segundo o qual os indígenas eram indolentes e incapazes, também respondia a uma vocação *mestizante*, traduzida no desejo de incorporar o indígena ao mercado ao convertê-lo em produtor semi-industrial e também consumidor.

Outra experiência que lançou bases para as políticas de educação indígena posteriores foi o *Centro Educativo Qullasuyu*, organizado sob liderança de Nina Quispe, um professor indígena de grande atuação política, cujas tendências ideológicas lhe renderam sérias acusações, além de perseguição política durante toda sua vida. Ao reunir representantes indígenas de diversas regiões e defender a importância do ensino do idioma nativo e do castelhano, Quispe esboçou os primeiros passos para a idealização de uma sociedade pluricultural. Em um contexto no qual o sindicalismo



campesino crescia e influenciava os rumos da política nacional e o movimento indígena acentuava as lutas contra os *hacendados*, ocorre também o I Congresso Indígena de 1945, onde se discutiu, entre outras importantes demandas, a questão educativa (Choque, 2005).

A isto se segue a consolidação do *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), o primeiro partido político a representar demandas indígenas campesinas, que passou a conduzir as reformas agrária, educacional e mineradora. Estas reformas estavam associadas a um projeto de modernização estatal, à formação de uma burguesia nacionalista e a uma “ampliação da cidadania” para as populações indígenas<sup>7</sup>. A partir de 1947 o MNR passa a abarcar as pautas indígenas através do controle sindical (Rivera, 2003). A palavra “índio” não era mais que uma referência a uma estrutura “feudal” originada da colonização espanhola. A ideia de “mestiçagem” tornara-se central para o discurso do partido, a ponto de assumi-la como a essência da identidade nacional. “Não haveria nem índios nem brancos [...] os índios se converteriam em “campesinos” (Platt, 1982).

Com a Revolução Nacionalista de 1952, a educação passa a ser tratada como um mecanismo necessário para a reconstrução do país e como ferramenta de desenvolvimento econômico e social. Em 1955 é promulgado o Código da Educação Boliviana, estabelecendo definitivamente o princípio de igualdade no acesso à educação entre as populações urbana e campesina, priorizando para esta última o ensino técnico, a castelhanização, a escrita e a aritmética, e relegando o ensino de idiomas nativos apenas à etapa escolar inicial. O projeto educacional em curso enfatizava a necessidade de incorporar a população indígena à “vida nacional”, inserindo-a no mercado da “economia monetária”, através de uma educação propriamente “científica” que os qualificasse como produtores, provocando o abandono de algumas de suas práticas culturais.

Baseando-se no princípio homogeneizador do código de 1955, a escola tornou-se a partir de então pilar do projeto de “des-indigenizar” os povos originários e convertê-los em uma classe de campesinos. O uso deste termo nas salas de aula promovia o ocultamento sistemático das diferenças étnico-culturais, uniformizando um sem-número de coletividades sócio-históricas. A formação docente no período é, portanto, marcada pelo papel civilizador do professor, atingindo um dos objetivos políticos do sistema: reforçar a insegurança que a escola havia semeado entre os jovens de origem





campesina a respeito do valor de suas línguas e culturas e a conveniência de despojar as novas gerações de tais elementos que não contribuíam em nada além de reforçar o “atraso” do país.

### **As experiências de Educação Intercultural Bilingue**

A convite do então presidente Paz Estenssoro, em 1955 chegam ao país os missionários do *Summer Institute of Linguistics* (SIL)<sup>8</sup>, cuja iniciativa de desenvolver programas de educação bilíngue já havia sido implementada no México alguns anos antes. São produzidos materiais educativos em línguas indígenas, sobretudo na região do Oriente Amazônico para os primeiros anos da educação primária. (López, 1994; Castro, 1997). Durante o período que permaneceu na Bolívia, o SIL trabalhou com até 17 idiomas indígenas diferentes, elaborando alfabetos, vocabulários, descrições gramaticais e textos escritos em línguas originárias. Sua principal função era treinar falantes nativos como professores e supri-los de materiais educativos “que os linguistas da instituição preparavam de antemão” (Plaza & Albó, 1988, p. 172).

As línguas nativas passam a compor objeto de conhecimento enciclopédico e patrimonial, sendo sistematizadas e transcritas para o idioma oficial. Ao mesmo tempo, convertem-se em um veículo privilegiado através do qual se transmitiam os conteúdos oficiais do currículo nacional e se promovia também a “bolivianização” de suas populações. Como antes, buscou-se a castelhanização e aculturação dos povos indígenas, com vistas à sua integração - entendida como assimilação - a um país visto então não somente como cristão mas também como potencialmente “ocidental” (López, 2005).

Os projetos de educação bilíngue também tiveram papel central na chegada do Estado aos territórios mais afastados. A partir de sua implementação os povos amazônicos, orientais e chaquenos foram submetidos aos costumes das antigas missões coloniais e forçados a sedentarizar-se e dedicar-se a práticas agrícolas e artesanais. Até hoje muitos dos professores de escolas rurais da região oriental são parte das gerações que participaram das primeiras experiências de bilinguismo (Briggs, 1983).

Paralelamente, importantes estudos acerca da educação bilíngue surgiram e desenvolveram-se na região andina, onde predominavam as famílias linguísticas aymara e quechua. Entre os principais projetos levados a cabo estava o Instituto Nacional de Estudos Linguísticos (INEL), fundado em 1965, o primeiro periódico



boliviano sobre estudos linguísticos, *Notas y noticias lingüísticas*, que reportou entre 1972 e 1985 à comunidade científica internacional os avanços realizados na área a partir da experiência boliviana, e a obra *Lenguas y etnias de Bolivia*, fruto dos estudos do INEL, a primeira publicação que reuniu informações sobre todas as línguas faladas no país (Plaza & Carvajal, 1985).

Durante as décadas de 1950, 1960 e 1970 a educação bilíngue desenvolveu-se sem grandes questionamentos por parte das populações e lideranças indígenas. Contudo, uma vez atingido um patamar superior na cobertura escolar rural, começa a saltar à vista a ineficiência do sistema, dadas as taxas de repetência e deserção que marcavam diferenças importantes entre as áreas urbanas e rurais do país. Não havia chegado ainda o momento em que a educação bilíngue respondesse a uma demanda das populações às que se dirigia e esta não refletisse mais que o interesse e a preocupação de terceiros. Entre as experiências do período, havia uma clara coincidência em seu objetivo: promover uma “ponte” para o castelhano, desde uma perspectiva de educação bilíngue de transição (Plaza, 1989; López, 2005).

Associa-se a este contexto, o conceito de *interculturalidade funcional* (Tubino, 2005; Walsh, 2012), por meio do qual se formaliza o reconhecimento da diversidade e da diferença cultural, com o objetivo de promover através da capacitação bilíngue a inclusão e a integração das populações indígenas no interior da estrutura social estabelecida, sem com isso descaracterizar a ordem social vigente:

“[...] busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia-, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdad sociales y culturales, tampoco “cuestiona las reglas del juego”, por eso “es perfectamente compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente” (Tubino, 2005 apud Walsh, 2012, p. 91).

Esta formatação parte do que alguns autores definiram como a “nova lógica multicultural do capitalismo global”, por meio da qual se reconhece a diferença, subsidiando sua produção e reprodução, e administrando-a dentro da ordem nacional/global. Neutraliza-se e esvazia-se, assim, seu significado efetivo, tornando-a funcional a esta lógica e, por consequência, aos ditames do sistema-mundo e da expansão do neoliberalismo (Muyolema, 1998).

O termo “multicultural” remete ao relativismo cultural que evidencia a dimensão relacional e oculta a perpetuação de desigualdades sociais. Orientando políticas estatais



e de organismos multilaterais, o multiculturalismo representa uma alternativa ao modelo de sociedade nacional enfraquecido. Propõe em seu lugar o discurso do pluralismo de interesses e opiniões no campo político que, no entanto, circunscreve-se às formas de vida das “sociedades de mercado”, negando a diversidade cultural em seus termos políticos e econômicos, sob o pretexto de reconhecê-la em termos morais (Touraine, 1999).

O verticalismo, a universalização homogeneizante, o burocratismo impositivo e a tecnocracia das cúpulas consultoras haviam feito do argumento multiculturalista nada mais que uma simulação retórica. O antropólogo Ricardo Cavalcanti-Schiel (2007) sublinha a esse respeito que a inexistência de um campo intelectual relativamente autônomo nos países andinos, sobretudo na Bolívia, favoreceu um relativo consenso acrítico no meio acadêmico diante das formulações de políticas interculturais na educação, bem como, de forma mais geral, o suporte intelectual de corporações internacionais, uma vez recrutadas, impôs a incontestabilidade de sua agenda de reformas.

Mesmo assim, com a gradativa ascensão do movimento katarista, entre as décadas de 1970 e 1980, uma efetiva consolidação das políticas interculturais será proposta e impulsionada com a participação dos movimentos sociais, indígenas e camponeses, envolvidos na discussão da educação escolar indígena<sup>9</sup>. A isto coincide a reinserção do país na democracia após uma longa sucessão de governos ditatoriais. A exemplo da mobilização da sociedade civil, é criado em 1983 o *Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular* (SENALEP), como entidade descentralizada do Ministério da Educação, com respaldo e participação das principais centrais sindicais camponesas, CSTUCB e COB. A partir desse momento os ideais de interculturalidade e bilinguismo se instalam no discurso pedagógico e político boliviano e se percebe de uma maneira distinta a relação indígenas-não indígenas, especialmente a partir da esfera educativa.

Em 1988 a CSTUCB, em seu III Congresso, vota a favor de uma “EIB na área rural e em todo o sistema educativo” (CSTUCB, 1988, p. 28-9). Paralelamente, novas experiências organizadas por professores rurais da região de La Paz entre 1981 e 1992 procuravam fortalecer o aprendizado das línguas quechua e aymara, em lugar de apenas usá-las como trampolim para o castelhano. Apesar disso, as contradições persistiam: a abertura para o bilinguismo tropeçava na desconfiança do período que se



buscava superar, devido à sua adesão ao modelo de Estado-nação e ao temor de uma fragmentação do país que pudesse trazer uma descentralização da educação. Os professores das áreas rurais criticavam a imposição autoritária do castelhano, qualificando-o de etnocida (Quiroga, 1988), porém, mesmo com o intuito de revalorizar as línguas e culturas nativas, restringiam-nas ao papel de “base para compreender a língua oficial e apreender os elementos da cultura universal” (p. 29).

Importantes discussões foram levantadas no período, gerando inclusive atritos entre professores e pais de estudantes que, influenciados pela ideologia homogeneizante do período anterior e conscientes do valor social do castelhano e da necessidade de seus filhos de se apropriar deste idioma, viam com temor o uso do idioma originário em sala de aula. Mesmo assim, ao final da década de 1980, tanto no âmbito estatal como desde as organizações populares, começa-se a falar em Educação Intercultural Bilíngue (EIB) e não apenas em educação bilíngue. Determina-se deste modo a centralidade da cultura na qual estão inseridos o ato educativo e o aprendizado, e se reconhece que não basta desenhar uma estratégia linguística ou uma educação de transição. É necessário também reconceitualizar o modelo educativo vigente.

Diante da urgência por reformar o *Código de la Educación Boliviana* (COB) de 1955, institui-se na Bolívia a *Lei de la Reforma Educativa* (LRE) em 1994. Apoiada nos programas experimentais de educação popular e alicerçada nas premissas da EIB, a LRE passa a implementar um programa de longo prazo que, em última instância, procurou firmar a incorporação dos estratos alijados da sociedade a um sistema universal de educação que incluía a nuclearização de escolas rurais e a produção de materiais didáticos em espanhol, aymara, quéchua e guarani (De La Vega, 2013). Assume-se uma política de representação que, ao incorporar imagens dos povos indígenas, ainda reforçava estereótipos e processos coloniais de racialização.

O financiamento internacional, levado a cabo em um período marcado pela condução de uma agenda neoliberal, fazia dessa política de Estado uma bandeira contra a qual a oposição magisterial não teria vez. Apesar do relativo sucesso no processo de capacitação docente para o *Programa de Educación Intercultural Bilingüe*, a implementação do programa da reforma educativa obteve pouco êxito no estabelecimento de núcleos e conselhos departamentais, coincidindo a isso o retorno da instabilidade política que culminou, entre os anos de 2002 e 2005, na crise política que levou Evo Morales à presidência (Machaca, 2010). Neste contexto de intensa



politização das demandas indígenas, surge a proposta do Estado Plurinacional. O desenvolvimento de um novo projeto de nação instaurado na Bolívia implicaria então, inevitavelmente, uma “reelaboração das subjetividades”, em contraposição ao que seria pertinente ao projeto de nação homogênea (Bautista, 2005).

### **Da LRE à LE-ASEP: desafios para uma interculturalidade crítica**

Em decreto presidencial de 2006, Evo determina a necessidade de revogação da LRE. Como resultado, segue-se uma etapa de “limbo educativo” (CEBIAE, 2008)<sup>10</sup>, marcado por lacunas na orientação pedagógica oferecida pelas diretrizes da educação, até o sancionamento da Ley de la Educación 070 “Avelino Siñani y Elizardo Pérez” (LE-ASEP), quatro anos depois, sendo recebida sob críticas de educadores urbanos, que a consideraram “anti-científica”, por concentrar-se excessivamente nos saberes ancestrais, bem como das entidades da Igreja Católica, frente ao seu caráter laico e à exigência do monopólio estatal da formação docente (De La Vega, 2013).

Dentre as principais mudanças em relação à LRE, está a transição para uma Educação Intercultural e Intracultural Plurilíngue (EIIP), que assinala o reconhecimento plural das línguas constitutivas da Bolívia. Se para a LRE, o caráter intercultural e bilíngue da educação corresponde à assunção da “*heterogeneidad sociocultural del país*” (LRE, artigo 1, inciso 5, P 2), na LE-ASEP a educação “se sustenta en *la sociedad, a través de la participación plena de las diferentes expresiones sociales, culturales y formas de organización*” (LE-ASEP, artigo 3, introdução, p. 3) (grifo nosso). Destaca-se também o feito de que, pela primeira vez na legislação educativa boliviana incorpora-se a importância da cosmovisão, conhecimentos e saberes dos povos indígenas como componentes da educação, bem como a inclusão da perspectiva freiriana, segundo a qual uma desejada pedagogia libertadora se sustenta pelo processo de conscientização crítica para a transformação (LE-ASEP, artigo 3, inciso 14, p. 5). entidades da Igreja Católica, frente ao seu caráter laico e à exigência do monopólio estatal da formação docente (De La Vega, 2013).

Dentre as principais mudanças em relação à LRE, está a transição para uma Educação Intercultural e Intracultural Plurilíngue (EIIP), que assinala o reconhecimento plural das línguas constitutivas da Bolívia. Se para a LRE, o caráter intercultural e bilíngue da educação corresponde à assunção da “*heterogeneidad sociocultural del país*” (LRE, artigo 1, inciso 5, P 2), na LE-ASEP a educação “se sustenta en *la sociedad, a través*



de la participación plena de las diferentes expresiones sociales, culturales y formas de organización” (LE-ASEP, artigo 3, introdução, p. 3) (grifo nosso).

Destaca-se também o feito de que, pela primeira vez na legislação educativa boliviana incorpora-se a importância da cosmovisão, conhecimentos e saberes dos povos indígenas como componentes da educação, bem como a inclusão da perspectiva freiriana, segundo a qual uma desejada pedagogia libertadora se sustenta pelo processo de conscientização crítica para a transformação (LE-ASEP, artigo 3, inciso 14, p. 5). No entanto, Machaca (2010) argumenta que a EIIP pouco difere da EIB, pela qual os preceitos da plurinacionalidade, da autonomia indígena e da educação comunitária já eram debatidos. Embora a LRE também tivesse sido recebida com forte oposição por parte dos sindicatos de professores, sobretudo urbanos, nota-se que a participação das entidades do chamado Bloque Educativo Indígena<sup>11</sup> era intensa desde a década de 1990, bem como se havia observado uma maior participação do entorno familiar dos estudantes.

Ademais, desde a LRE já era reconhecida por lei a participação popular indígena, através dos *Consejos Educativos de los Pueblos Indígenas* (CEPOS) e seu poder de intervir na formulação de políticas educativas. Em grande medida, a LRE já tomava a interculturalidade e a participação popular como eixos da transformação educativa. No caso da região oriental, a *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG) havia ganhado destaque em termos de envolvimento na aplicação das políticas de EIB em relação às experiências das escolas quechua e aimara.

Na região andina, o modelo pedagógico tradicional (da legislação de 1955) não apenas havia sido internalizado por boa parte dos professores, como também formava parte do imaginário coletivo comum sobre o que se deve fazer na escola (López, 2005). Choque (2013) observa também que, em relação à reforma educativa de 1994, a capacitação docente decaiu nos primeiros anos da LE-ASEP, com a saída de muitos professores e redução dos incentivos salariais existentes no período do PEIB (Choque, 2013). Somou-se a isso a lentidão e a burocracia na produção de novos materiais e a opção de muitos professores por manter os materiais da LRE, enquanto outros desistiram de aplicar a EIB. Para muitos, um dos principais problemas já antes enfrentados com a LRE era a falta de materiais didáticos em línguas originárias e a dificuldade de distribuição daqueles já disponíveis, além da falta de materiais de apoio em língua originária, como



obras literárias e dicionários. Com a LE-ASEP, sobretudo em seus anos iniciais, estas questões contribuíram para dificultar ainda mais o quadro de aplicação da EIIP.

Machaca (2010) reconhece, mesmo assim, que a EIIP recupera um componente político que surge com a EIB, elevando-o ao patamar de política constitucional na esteira do Estado Plurinacional. Segundo, que a EIB era antes obrigatória apenas nas áreas rurais e voluntária nas áreas urbanas, sendo a EIIP obrigatória em todos os níveis, nacional, regional e departamental. Desenhou-se a partir da EIIP uma lógica *intercultural-intracultural*, que prevê um currículo-base de caráter *intercultural* e de alcance nacional, conduzido paralelamente aos currículos regionalizados, de caráter *intracultural*, que prevê maior autonomia à administração curricular em nível departamental, do qual dependem os municípios, núcleos e unidades educativas (LE-ASEP, artigo 69, p. 29).

Outro aspecto que diz respeito às políticas pedagógicas que se seguiram à implementação da LE-ASEP incide diretamente sobre a revalorização de saberes não-ocidentais e o questionamento da “universalidade” do conhecimento ocidental. Ao passo que a EIB defendia a valorização e incorporação dos conhecimentos e saberes dos povos indígenas no currículo da educação formal, “a EIIP dá um salto qualitativo, ao propor que os conhecimentos e saberes indígenas sejam considerados como um sistema epistemológico próprio, a fim de promover um diálogo epistemológico” e respaldar avanços epistemológicos na discussão intercultural (Machaca, 2010, p. 90).

Nesse sentido, a LE-ASEP aponta na direção de uma interculturalidade crítica, isto é, concebida como uma estratégia política e epistêmica, na qual os processos educativos são fundamentais. É por meio deles que se questiona as formas de colonialidade presentes na sociedade e na educação. Conforme denota Walsh:

*“no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. (Walsh, 2012, p. 4).*

Decorre deste horizonte teórico uma práxis que destoa dos caminhos interculturais conduzidos hoje pela maioria dos países latino-americanos, que apresentam vínculos crescentes entre a educação e as premissas do desenvolvimento humano, caracterizado pela autora como um espécie de interculturalismo funcional “maturado”. Para Walsh, este desenvolvimento humano, adotado como régua teórica pela ONU, pela



UNESCO e pela maioria dos ministérios de educação e cultura latino-americanos, responde à necessidade de melhorar a qualidade de vida e o nível de bem-estar do ser humano “em escala individual e social”, potencializando as contribuições de cada um à equidade, ao protagonismo, à democracia, à proteção dos recursos naturais e ao respeito à diversidade étnico-cultural (Walsh, 2008).

Desta maneira, subentende que o bem-estar depende dos indivíduos e não da sociedade em si, e tampouco depende de uma mudança da estrutura social. Resulta, ao contrário, da maneira como as pessoas gerenciam suas vidas, levando a crer que os indivíduos poderiam superar o problema do desenvolvimento limitado a partir de suas próprias ações individuais. Esta abordagem também sugere que o combate à exclusão se dá através do “aprofundamento da coesão social”, com vistas à “radicalização de imaginários étnicos” e o imperativo de traçar um novo “sentido comum que seja compatível com o mercado” (Walsh, 2008).

Em contraposição a este ideário, Walsh (2008; 2012) propõe que a interculturalidade seja encarada como uma ferramenta que se exerce a partir de demandas da subalternidade, gestadas “*desde abajo*”. Haja vista este imperativo, questiona-se: pode a interculturalidade crítica encontrar terreno fértil sob a tutela de um Estado, que ainda que se pretenda plurinacional e intercultural, inclusive em sua constituição, responde aos interesses e atribuições de uma unidade política diante do sistema internacional?

Os desdobramentos deste questionamento estendem-se para além das experiências educativas aplicadas na Bolívia, abarcando um tema de suma relevância nas Ciências Sociais hoje: a crise de representação do modelo de Estado-nação constituído sob as bases da violência e da opressão nas regiões colonizadas. Esta crise, que diz respeito sobretudo aos povos indígenas, mas também a outros povos destituídos de suas territorialidades, coloca em evidência a antinomia entre lutas *desde abajo* e transformações institucionais. Ora as lutas desestabilizam o *status quo* institucional, exigindo drásticas transformações, inclusive de ordem epistemológica, como vimos; ora, as novas institucionalidades resultantes adquirem relativa autonomia para conduzir processos de transformação tuteladas pelo aparato burocrático-estatal. A perda de participação popular já evidente no contexto da aprovação da LE-ASEP anuncia a recorrência desta dinâmica no cenário educativo boliviano.

As discussões realizadas nos congressos de educação ocorridos entre a data da proposta da nova lei e a de sua promulgação (2006-2010) assinalam fortes divergências





em relação ao seu desenho institucional, causando grande desconcertação entre entidades sindicais de trabalhadores da educação e governo central. Segundo Machaca (2011), um dos principais motivos foi a falta de apoio e a perda de envolvimento das entidades ligadas ao Bloque Educativo Indígena no âmbito das bases distrital e nuclear e das unidades educativas. A presença a nível micro destas organizações que anteriormente haviam contribuído politicamente para endossar as mudanças de modelo pedagógico e a implementação de um novo modelo entre a classe de professores, sobretudo nas áreas rurais, passa a decrescer no período.

A respeito disso, o autor enfatiza que na Bolívia a academia e as práticas estatais estão sempre “na retaguarda das formulações e das experiências educativas”, sendo que nas últimas décadas foram os movimentos sociais populares e indígenas que contribuíram mais significativamente neste campo (Machaca, 2011, p. 16-17). O Estado, ao tomar as rédeas da educação indígena, simultaneamente possibilita e limita a consecução de novas políticas educacionais. Possibilita porque investe na expansão do sistema educativo; limita porque passa por cima de importantes particularidades locais, impondo a homogeneização territorial típica dos Estados modernos.

### Considerações finais

Ao postular que, para a interculturalidade crítica “*se requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas*” (Walsh, 2008; 2012) (grifo nosso), Walsh reconhece e ressalta a inevitável necessidade da implementação e do avanço nas políticas *institucionais*, isto é, produzindo efeitos transformadores na educação ao fazer uso dos mecanismos estatais. Decorre disto que, de fato, o que está em jogo é a possibilidade de legitimação do próprio embate epistemológico que se propõe, em um sentido de “*procesos permanentes de relación y negociación [...], en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad.*” (Walsh, 2008, p. 4).

A autora reafirma, em alguma medida, este caminho possível, ao destacar a importância de sua construção enquanto projeto político, ademais de “social, ético e epistêmico”, a fim de evidenciar a necessidade de mudança não apenas nas relações, mas também nas “*estructuras, condiciones y dispositivos de poder*”. Enfatiza também que, em decorrência disto, o foco problemático da interculturalidade não incide somente sobre as populações indígenas e afro-descendentes, mas em todos os setores da sociedade,



principalmente, sobre os “brancos-mestiços ocidentalizados” (Rivera, 1999; Walsh, 2008).

Sem dúvida a EIPP é uma resposta e um resultado de um processo histórico de resistências e lutas dos povos originários frente à tendência à homogeneização das identidades locais sob a insígnia da identidade nacional. As diversas experiências de educação intercultural colocadas em prática enfrentaram obstáculos de ordem estrutural, em especial a dependência de mecanismos de financiamento e a dificuldade de implementação de programas duradouros. Outra grande problemática encontra-se no fato de que diversos setores da sociedade boliviana ainda carregam consigo o fardo da colonialidade, conservando a hierarquização dos saberes e dos modos de vida instituídos pela visão moderno-ocidental.

Depreende-se também que o equilíbrio de forças na política boliviana caracteriza-se historicamente pela opressão ou incorporação das demandas populares, notadamente os povos originários, por parte das instâncias de poder, em uma dinâmica onde o sistema toma para si a vida indígena, sujeitando-a a uma eterna luta pela sobrevivência em um jogo político que tende a negar ou usurpar suas identidades. Nesse sentido, os desafios para a promoção da interculturalidade residem no dissenso em relação aos projetos de nação desejados entre os vários setores da sociedade boliviana. Se para alguns é necessário “abandonar o atraso”, para outros, é necessário insurgir contra os ditames do sistema capitalista, que imprime a partir do multiculturalismo a via pela qual as populações bolivianas possam integrar-se plenamente ao “sistema global”.

Portanto, se para a superação de todos estes entraves a interculturalidade crítica requer a tomada de consciência acerca da realidade de opressão e violência dos povos originários, ela abarca necessariamente os meios de promoção de uma educação crítica, capaz de preservar as formas de vida e de conhecimento ameaçadas pela visão unívoca ocidental. Tenciona, portanto, denunciar a partir de projetos de transformação educativa as formas de colonialidade do poder vigentes ainda hoje. A promoção desta interculturalidade certamente tem lugar de destaque no cenário boliviano, onde as lutas anti-coloniais sempre se apresentaram como lutas por uma equidade intercultural, isto é, pela equalização de forças entre as diversas cosmovisões e modos de se viver que ali coexistem. Talvez por isso nunca tenham deixado de ser lutas anti-sistêmicas, já que, em um sistema global, a diferença não pode ser nada além de uma moeda de troca.



## Notas

<sup>1</sup>Segundo relatório do Comitê Econômica para a América Latina (CEPAL), o último censo realizado na Bolívia contabilizou 62,2% da população autodeclarada indígena por critérios de reconhecimento da identidade, origem comum, territorialidade e dimensão linguística e cultural (CEPAL, 2015).

<sup>2</sup>A residência em comunidades ou o uso exclusivo do idioma nativo, portanto, já não são elementos imprescindíveis para caracterizar a identidade indígena (Benito, 2010).

<sup>3</sup>Refere-se ao trabalho servil cuja mão-de-obra é indígena.

<sup>4</sup>Tupac Katari representa no imaginário boliviano a figura mais expressiva e emblemática das lutas anticoloniais. Até hoje, instiga e vivifica, enquanto herói folclórico, a resistência cultural indígena à opressão das elites crioulas.

<sup>5</sup>Según Bertonio (1612), ayllu é jatha (semente) ou “origem”.

<sup>6</sup>Estes eram nomeados pelos jiliqatas (autoridades do ayllu), quem lhes outorgava a competência de gestionar com as autoridades a defesa das terras comunitárias.

<sup>7</sup>“A ampliação da cidadania” foi parte deste processo e estava ligada à Reforma Agrária de 1953, mediante a qual se concedia a carta de ciudadanía aos indígenas, sob o estatuto de “campesinos

<sup>8</sup>A SIL propunha a escola indígena como motor de desenvolvimento comunitário, onde “através de explicações dadas na língua materna, a criança conseguiria melhor entender e transmitir para os pais os conceitos e valores da cultura nacional” (Collet, 2001, p. 77).

<sup>9</sup>O Bloque Educativo Indígena é composto por diversas entidades: Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu (CNAMQ), a Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSTUCB),

<sup>10</sup>A Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), a Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), a Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), a Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia

<sup>11</sup>“Bartolina Sisa” (CNMCIOB-BS) e os Consejos Educativos de los Pueblos Originarios (CEPOs).

## Referências

Albó, Xavier. Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones. In: Crabtree, John. Gray Molina, George; Laurence, Whitehead (ed.). Tensiones irresueltas: Bolivia, pasado y presente. La Paz, PNUD Bolivia/Plural, p. 19-40, 2009.

Bautista, Rafael. Bolivia: del Estado colonial al Estado Plurinacional. La Paz, 2005.

Bolivia. Ministerio de Educación. Ley de la Educación “Avelino Siñani – Elizardo Pérez”,



nº 70. La Paz, 20 dez: MINEDU, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3574oGz> Acesso em: 15 de outubro de 2019.

Briggs, Lucy. Bilingual education in Bolivia. In: Bilingualism. Social Issues and Political Implications. Andrew Miracle (ed.). Anthropological Society Proceedings, n. 16. The University of Georgia Press, p. 84-95. Athens, Georgia, 1983.

Calderón, Raúl. La 'deuda social' de los liberales de principios de siglo: una aproximación a la educación elemental entre 1900-1918. Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, n. 5, p. 53-84, La Paz, 1994.

Castro, María Dolores. La viva voz de las tribus. El trabajo del ILV en Bolivia, 1954-1980. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, 1997



## Populismos y neocolonialismo: Variaciones entre el sacrificio y el progreso en contextos latinoamericanos

Dra. Miriam Kriger

### Resumen

Esta ponencia propone una reflexión sobre los populismos latinoamericanos surgidos durante el auge estatal modernizador de mediados del siglo XX y los neopopulismos del siglo XXI, surgidos desde un relato nacional singular que los diferencia políticamente de los populismos europeos. Se retoma el origen profundo de las naciones neocoloniales, ligado al “descubrimiento” y conquista del continente por los europeos y al vaciamiento de su matriz etno-cultural mediante la aniquilación reiterada de sus poblaciones nativas, hasta la actualidad. Se proponen claves histórico-políticas para abordar la génesis distópica de la mirada con la que América Latina se ve a sí misma en sus construcciones hegemónicas, no solo bajo el dominio colonial sino también en las naciones independizadas y las democracias presentes. Finalmente, se propone pensar el populismo y el neopopulismo en América Latina, evaluando los alcances de su potencia liberadora a través de un análisis situado de su singular vinculación con dos grandes matrices narrativas que vertebran su devenir histórico: el dilema civilización/barbarie y la dialéctica sacrificial/autosacrificial en nombre del progreso.

### Palabras claves

Populismo neocolonialismo, sacrificio, progreso, latinoamerica.

### Introducción y fundamentación

En esta ponencia<sup>1</sup> se realiza una reflexión sobre la narrativa de los populismos latinoamericanos surgidos durante el auge estatal modernizador de mediados del siglo XX<sup>2</sup>, proponiendo que ella se vertebra de modo singular, y a diferencia de los populismos europeos, sobre el relato colonialista del origen profundo de estas naciones (Carretero y Kriger, 2011), ligado al “descubrimiento”<sup>3</sup> y conquista del continente por los europeos y a la aniquilación reiterada de sus poblaciones nativas. Nos referimos al relato que se configura como hito subyacente y no siempre explícito de tal origen, ya que en última instancia toda identidad y todo proyecto nacional plantean el problema de los orígenes, en una clave arqueológica (Kriger, 2010). Por tal motivo este tipo de relato suele activar de modo implícito (a diferencia de los de la fundación o independencia estatal, que lo hacen de modo directo) la conexión entre la nación como comunidad de origen y



comunidad de destino (Bauer, 1924), creando las condiciones para postular el *nosotros-protagonista* de la saga identitaria que la política viene a proseguir en el presente.

En América Latina partimos de lo que hoy se plantea como genocidio originario, llevado a cabo en una primera etapa en el marco de la gesta civilizatoria y católica de los siglos XVI y XVII, y reeditada durante las fundaciones estatales-nacionales entre los siglos XVIII y XIX. Se trata de modelos que construyen una historia americana en la cual los propios americanos no son sujetos activos (mucho menos protagonistas), habilitando una y otra vez en nombre del progreso como bandera de la modernización, prácticas de aniquilación, sometimiento o asimilación desigual de las poblaciones indígenas, mestizas y/o criollas (ingeniería moderna mediante). Es decir: hay un relato que retorna a lo largo de cinco siglos, no solo bajo el dominio colonial sino también en las naciones independizadas, en cuyas historias son tan decisivas las guerras a través de las cuales se van marcando las fronteras de los países -con la metrópoli primero y luego con sus vecinos (los “otros externos”)- como los conflictos territoriales entre los incipientes estados y las poblaciones indígenas (los “otros internos”).

### **Desarrollo teórico**

Comencemos entonces por el “descubrimiento”, la conquista y la colonización del “nuevo” continente, donde creemos que efectivamente se produce un encuentro. Pero no entre los pobladores nativos y los recién llegados, sino entre dos procesos centrales de la dinámica más amplia de la modernización occidental, que tiene raíces en Europa, pero cuyas condiciones de posibilidad se terminan de dirimir en estas tierras, entre la conquista y la independencia: el desarrollo del modo de producción capitalista y la configuración del mundo de las naciones. El primero está ligado al aporte sustancial de riqueza generado por las colonias a lo que Marx define como “una acumulación originaria anterior a la acumulación capitalista, una acumulación que no es resultado, sino punto de partida del régimen capitalista de producción” (Marx, 1873/1998: 654.). Esta responde a la necesidad de concentrar grandes riquezas en pocas manos, lo cual dentro de Europa genera la quiebra de los campesinos y la expropiación de la propiedad rural (que el mismo autor estudia en detalle a través del caso de los cercamientos de las tierras comunales en Inglaterra), y en las colonias se vincula con el saqueo a gran escala de recursos, como en los yacimientos de oro y plata de América.

En ambos casos, el proceso implica unos niveles brutales de violencia –un adelanto tal vez de la “barbarie de la civilización” (Adorno y Horkheimer, 1947) que seguirá



desplegándose con el progreso técnico hasta la Shoah y el ataque nuclear a Hiroshima<sup>4</sup> - que Marx describe sin eufemismos: “Si el dinero, como dice Augier, viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla, el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Marx, 1873/1998: 950). El segundo es el proceso de globalidad -que devendrá en franca globalización en el último tercio del siglo XX - acelerado por la expansión de Europa hacia un mundo que amplía sus fronteras más allá de las colonias de Asia y África, para delinear lo que Gellner (1983) llama “el primer huso del nacionalismo”, ubicado sobre la costa atlántica y mirando a América. Podemos decir que allí – en y entre ambos márgenes del océano- tiene lugar la construcción histórica del “mundo de las naciones” (Hobsbawm, 1990), surgido de la singular fusión entre dos idearios europeos antagónicos (aunque su tensión solo se hará crítica a mediados de siglo XX)<sup>5</sup>: el de la ilustración galocéntrica que erige al estado republicano, y el del romanticismo germano que crea a la nación teleológica (Carretero, 2007; Carretero y Kriger, 2004).

Capitalismo y nacionalismo son entonces los vectores de un acceso a la modernidad que en el escenario iberoamericano tiene formas y desarrollos específicos, diferentes de los de la metrópoli, pero nunca independientes ni ajenos a ella. Martín Barbero (1987) los reinterpreta en el marco de una discontinuidad simultánea que se expresa en diversos planos, planteando un desacomodamiento (destiempo, desvío) de los itinerarios locales respecto del modelo europeo; pero sobre todo nos da indicios para comprender la génesis de la propia mirada distópica con la que América Latina se ve a sí misma al forjar su historia y su lugar en el mundo. Una mirada donde lo popular puede ser tanto foco como escotoma, y aquí es precisamente donde los populismos encontrarán su impronta liberadora y reivindicatoria.

Ahora bien: dado que los primeros pobladores del continente son los indígenas. mientras que quienes fundan los proyectos estatales nacionales son europeos o hijos de europeos (por sangre o elección) regidos por un ideal de civilización que ve en los nativos la condición de barbarie a destruir o superar; la nación esencial ya no puede remitir, como en el nacionalismo romántico europeo, al motivo del “despertar de los pueblos” (*Volkheit*), según el cual: “las comunidades lingüísticas y culturales de los pueblos, tras madurar silenciosamente durante los siglos, surgen del mundo de la existencia pasiva como pueblos y adquieren conciencia de sí mismos como fuerzas con un destino histórico...”<sup>6</sup> (Renner, cit. en Hobsbawm, 1990: 111). A diferencia de él, el nacionalismo en clave americana debe acondicionar el imaginario de lo popular,



teniendo en cuenta que una escisión constitutiva compone el drama identitario y político de sus países, incluso en aquellos casos donde la nación se imagina como mestiza (México, Perú - folklorización e hibridización mediante-) pero desde una hegemonía hispanista y católica, y de modo mucho más evidente en el cono sur, en especial en Argentina donde la “mejora de la raza” configuró el proyecto sarmientino de eugenismo social al que contribuyeron las olas migratorias europeas y su impacto en las urbes, así como la auto-representación de una geografía que compone la imagen de un país de clima templado, “ideal para poblaciones blancas y europeas” (Romero et al, 2004: 123)<sup>7</sup>.

Se configura entonces, con mayor o menor fuerza y con modalidades propias para cada nación, una adecuación en clave colonial del motivo romántico europeo del “despertar de las naciones”, donde la esencia no remitirá ya a la matriz etnocultural dormida, sino que se desplaza al territorio: “primer y principal elemento unificador que garantiza la existencia material de la nación en el pasado” (Romero et al, 2004:110), de modo tal que la identidad nacional “parece preceder a la formación institucional del estado y a la definición étnica y cultural de la nacionalidad, y aparece, por esa razón, como un atributo del territorio antes que de la población” (Romero et al, 2004:111).

En Argentina estos rasgos se acentúan -no causalmente es aquí donde más tarde el populismo adquiere una potencia y un desarrollo emblemático con el peronismo- y el vacío de “pueblo” se convierte paradójicamente en el sólido espacio sobre el cual se acondiciona la fundación territorial requerida por un estado moderno, a través de la conocida Conquista del Desierto<sup>8</sup>. Eficazmente se logra inventar con ella “una nación para el desierto argentino” (Halperin Donghi, 1982), que, no obstante, deja ausente la figura originaria que, aunque *a posteriori* buscará reemplazar con otras figuras telúricas, nunca logrará suplir su densidad histórica<sup>9</sup>. De modo que hay una negación del “nosotros” originario que consideramos sintomática respecto de una violencia histórica no resuelta, que pone en evidencia el carácter “inventado” y la insustancialidad de un *folk* sin *volk*, con un repertorio desencarnado.

Pero acaso la mayor dificultad para llenar ese vacío identitario se deba a que, pese a todo, los nativos conservan un rol crucial en la Gran Narrativa (Alridge, 2006)<sup>10</sup> oficial: el de ser sujetos de un destino que exigió su sacrificio, no vano sino necesario para que la nación devenga en estado, expresión culmine del triunfo de la civilización sobre la barbarie. En esta lógica, si bien lo indígena queda históricamente relegado por fuera del estado<sup>11</sup>, en un plano implícito está profundamente anclado a la tragedia que funda la





comunidad, postulando una dialéctica sacrificial y autosacrificial (Espósito, 2003), en nombre del progreso y/o de la civilización.

Desde la transformación por vía cultural hasta el genocidio, hay diferentes modos en el continente de calificar y valorar este sacrificio en el que parece ser que la comunidad se funda, pero en todos los casos los pueblos originarios son los sujetos erigidos como objeto del mismo. Ellos son parte de la categoría que Todorov define como “otro en uno mismo” (Todorov, 1992: 259), que históricamente se relaciona con la obliteración de la extrañeza del mundo exterior a través de la expansión colonial<sup>12</sup>; y las historias nacionales toman de allí una secuencia argumental que marca su ritmo: la forma de genocidio-progreso en las más diversas variaciones, pero enmarcada siempre en el darwinismo social (que legitima la violencia primera).

Con fatalidad, pero sin culpa, el sacrificio se actualiza y resignifica con cada refundación para volver a asegurar el avance histórico en el marco de un conflictivo proceso de modernización, pese a todo en nombre del bien común y del triunfo inacabado –se trata siempre de una batalla más- de la civilización sobre la barbarie. Porque Civilización o Barbarie es –parafraseando a Svampa (2006)- “el dilema argentino”, pero también el dilema iberoamericano: la dicotomía que funda sus historias divididas y que radicaliza la ininteligibilidad de lo popular en su acepción plural y subalterna –la de la multitud (Virno, 2004)- en la figura salvaje de lo que podemos llamar la *multitud-indígena*, a tal punto inasimilable que la tierra que habita es considerada “desierto” a conquistar (por el *hombre*).

Ese dilema opera como matriz histórico-política, que se desplaza y reacondiciona el imaginario de la masa por fuera de lo popular, una vez legitimado como tal. Porque los indígenas no son destruidos sino desposeídos de todos sus bienes y transformados –sin tierras, sin identidad, sin cultura, sin humanidad- en pura fuerza bruta y viva de individuos parias, mano de obra barata, allí donde una mezcla de perversa modernización con democratización restrictivas se llevará adelante –con resistencias complejas y enriquecidas también por inmigraciones europeas mechadas con los elementos anarquistas y revolucionarios<sup>13</sup> menos bienvenidos y deseables de las inmigraciones europeas, y con brutal represión estatal mediante- sobre ciudadanías francamente deficitarias (Ruiz Silva, 2007), étnicamente segregadas y –aún así- siempre inquietantes en el paisaje político. Con este trasfondo, en sus diversas variaciones y haciendo extensivas a otros casos las palabras dedicadas al primer



peronismo en Argentina, tal vez la potencia singular del populismo latinoamericano radique en su apuesta por lograr una “vehiculización del fantasma de la barbarie” (Svampa, 2006: 283), nacido a su vez de la costilla monstruosa de la civilización y el progreso. Una vehiculización que permite la entrada de esos sujetos a la modernización en clave industrial del siglo XX, no con el reconocimiento histórico de sus identidades originarias sino en clave nacional.

¿Pero podríamos pensar a “la barbarie” como fantasma, a la manera en que Rinesi piensa al “hombre solo” como caricatura? Se trata –nos dice- de una figura residual y decisiva desde Hobbes, que tiene una función “arquitectónica” en tanto “la sociedad se construye “a partir de él, en la medida en que logra dejarlo atrás”, y una función “agonal”, porque la sociedad “se construye en contra de él, en la medida en que logra dejarlo afuera” (Rinesi, 2013 17). Dejar atrás la barbarie, dejarla afuera, son premisas de partida y llegada para la fundación del proyecto estatal decimonónico, que el populismo del siglo XX interroga e invierte al poner por delante y traer adentro de un proyecto estatal y modernizador. Allí radica la potencia de su salto y tal vez su techo: porque no es contra sino desde la propia idea de progreso que el populismo construye su apuesta, que reivindica sin emancipar, y que no es contra el estado sino desde él. A su vez –y trasponiendo lo que dice Rinesi sobre el “hombre solo”- la barbarie podría ser “la célula base de la sociedad” y también “el andarivel que conduce de la figura del enemigo del pueblo a la del chivo expiatorio de sus males” (Rinesi, 2013 17). En esta línea, el etnocidio americano nos coloca insistentemente frente a la soledad como condición básica de la fundación. La barbarie equiparada al desierto es la plataforma de lanzamiento la civilización, y al mismo tiempo la imagen que persiste como amenaza constitutiva que –a veces visible, otras agazapada- cierne su sombra sobre el proyecto blanco. La figura del hombre solo es aquí desplazada por el fantasma –mucho más violento, pero más domesticable y/o aniquilable- del indio, que deviene en sujeto de la clase trabajadora, sin identidad cultural ni comunidad, pero portando los rasgos de su etnia de origen (“cabecitas negras”). Porque precisamente allí donde el dilema Civilización o Barbarie<sup>14</sup> organiza la tragedia política en que se zanja ya no el *telos* sino la historia y el por-venir político de los llamados “proyectos comunes”, es donde la alteridad radical del bárbaro- indígena se reacondiciona en la figura igualmente disruptiva de la multitud, de los trabajadores, de los múltiples sujetos de lo subalterno y de la masa informe que a mediados del siglo XX toma la forma de “pueblo” interpelada por el populismo en la inédita clave de lo nacional, pero que no convoca a la guerra sino al trabajo.



Tal entrada de la base popular (salvaje y rural) al espacio ciudadano (civilizado y urbano) es visceralmente repelida, por razones idiosincrásicas, clasistas y étnicas, incluso en la Argentina donde durante casi todo el siglo XX se crea y se enseña en las escuelas el mito de que en este país ya no hay indígenas, mientras la relación entre rasgos étnicos y clase social resulta evidente, no solo en las minas, en el campo y en las fábricas, sino incluso en las casas de familia<sup>15</sup>. La expresión pública más vehemente al respecto fue título del diario La Nación el 18 de octubre de 1945, describiendo con el nombre de “aluvión zoológico” a quienes el día anterior habían llegado a la Plaza de Mayo desde muy diversos rincones del país para pedir que excarcelen a Perón, y con el fin de refrescarse del intenso calor de la ciudad – decía el periódico- “metieron las patas” en las fuentes de agua ubicadas frente a la Casa de Gobierno. La brutal imagen de un “aluvión zoológico” supera incluso el viejo horror al malón, porque coloca por fuera de lo humano a hombres y mujeres provenientes de sectores populares a quienes el peronismo convoca y que Evita, yendo más lejos, abraza cuando dice: “mis descamisados”.

El populismo como narrativa integra estas tensiones sin catalizarlas -por el contrario, extrayendo de ellas sus fuerzas y cimentando allí su potencia - a través de un esquema que se apoya en la imagen virtual del pueblo sacrificado, pero que encarna en el cuerpo actual de pueblo de los explotados e ignorados hasta ese momento por la historia oficial. Los enlaza y reconvierte en un nuevo colectivo popular que se refunda como matriz de una nación más inclusiva, y un estado que los llama a participar de un “proyecto histórico” que -por fuera del relato de la lucha de clases y del indigenismo, y desde adentro de la saga de esa misma nación que los había relegado- asume a partir de entonces y hasta hoy el cada vez más trágico desafío de integrar las epifanías de la resurrección con los epitafios del progreso.

## Notas

<sup>1</sup>Este trabajo cuenta con el aval del Proyecto PICT 2017-066, dirigido por la Dra Kriger en el CIS-CONICET

<sup>2</sup>En este periodo: Argentina, Brasil, Guatemala, Bolivia. Para ampliar y revisar antecedentes y comparaciones con otros contextos regionales, véase: Buchrucker, Muñoz y Sánchez, 2015. En gran medida, los populismos fueron reeditados en los llamados neopopulismos durante los primeros quince años del nuevo milenio, tras las agudas crisis dejadas por el predominio neoliberal a fines del siglo XX.



<sup>3</sup>Usamos aquí el término “descubrimiento” para referirnos a la llegada de los europeos a América en el siglo XV, porque es el que representa la tematización oficial de los estados nacionales del siglo XIX. Posteriormente, y en particular en el último tercio del siglo XX, la historiografía polemiza y cuestiona esta tematización, proponiendo otras como la de “el choque” o “el encuentro” de culturas. Véase para ampliar: Carretero et al, 1994; y Carretero y Kriger, 2008.

<sup>4</sup>Nos referimos a los genocidios del siglo XX, que tienen la singularidad de poner por primera vez en evidencia la derrota del proyecto moderno humanista en lo referido al ideal de progreso histórico, pero al mismo tiempo demuestran el triunfo colosal del progreso técnico (aunque con una significativa digresión: ya no al servicio de la historia imaginada por el positivismo sino del dominio y la destrucción). En este sentido, Adorno y Horkheimer (1947) postularon ya no el fracaso de la historia sino su disolución en un fiasco histórico, expresado en la “autodestrucción de la Ilustración”

<sup>5</sup>Sobre este punto en particular, véase Carretero, 2007, que analiza la contradicción entre estos idearios en distintos contextos y en relación con la enseñanza de la historia y las narrativas escolares.

<sup>6</sup>Renner, K. Staat und Nation, p. 89. Cit. por Hobsbawm, 1990: 111.

<sup>7</sup>En una segunda etapa, este proyecto de eugenismo devino en proyecto de homogeneización y disolución de las diferencias, cristalizado en el mito del crisol de razas o “melting pot criollo” (Grimson, 1999), en suma: en la visión de una argentinidad que se constituye en la “apoteosis de la inmigración europea” (op.cit) del siglo XIX y mediados del XX, pero rechaza y “no incluye a los inmigrantes contemporáneos como co-protagonistas del progreso de la nación ” (op.cit).

<sup>8</sup>La “Conquista del desierto” es el nombre de la campaña militar comandada por el Gral. Roca a finales del siglo XIX y que cumplió su objetivo de acabar con los dominios indígenas e incorporar sus tierras al territorio del estado nacional. Sobre el proceso de ocupación del estado nacional de las tierras

<sup>9</sup>En Argentina, entre los intentos más conocidos para componer esta figura podemos mencionar la construcción oficial del gaucho y del “estilo criollo” desde lo popular.

<sup>10</sup>Alridge (2013) utiliza el término de Master Narrative, que hemos traducido como Gran Narrativa.

<sup>11</sup>J. L. Romero explica esta escisión originaria a partir de la dinámica colonial y del contraste entre las ciudades “ideológicas” y las áreas rurales, siendo las primeras el ámbito dinámico del progreso histórico, europeas y centro del estado donde se concebirían los proyectos nacionales; y las segundas, el ámbito estable y por fuera de



la Historia, “inerte y amorfo” (Romero, 2001: 13) habitado por los indígenas, considerado tierra “vacía”, “culturalmente vacía” (op.cit.: 12).

<sup>12</sup>El “otro interno” de España para este autor son los moros y judíos, expulsados en el mismo momento en que se descubre América. patagónicas expropiadas a lo indios, véase: Delrío (2005).

<sup>13</sup>Véase al respecto: Bayer (1970, 1975) La idea de “barbarie” en la matriz narrativa de las naciones americanas se asemeja tanto a este contra-fáctico “hombre solo” europeo, que una de sus imágenes más contundentes– dominantes en la historia argentina y que hemos mencionado más arriba varias veces- es el desierto.

<sup>14</sup>Este dilema es planteado en Argentina por Sarmiento (ampliar en Svampa, 2006), quien concibe al proyecto político como proyecto pedagógico civilizatorio, al extremo de la eugenesia social, y que toma como modelo a EEUU. Desde su obra, nos dicen Devoto y Madero: “la educación pública se conceptualiza como el medio que permite alcanzar un doble objetivo. Por un lado, la adquisición del conocimiento y el desarrollo de la cultura civilizada como patrimonio universal. Y por otro, la concepción y utilización de la educación pública como medio para promover los valores propios de la nacionalidad, comprometida así en la construcción de un sujeto social y moral: el niño argentino” (Devoto y Madero, 1999: 144).

<sup>15</sup>Hacemos referencia a un resabio colonial de la servidumbre doméstica en las ciudades del Virreinato del Río de la Plata, que luego devino en la usual presencia de servicio doméstico en condiciones laborales muy precarias, con personal proveniente de las provincias y de países vecinos, en general muy pobres y de edades muy tempranas (incluso menores).

### Referencias bibliográficas

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1947): *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2001.

Alridge, D. (2006) *The Limits of Master Narratives in History Textbooks: An Analysis of Representations of Martin Luther King, Jr.* En *Teachers College Record*, vol. 108 (4), pp. 662–686.

Bauer, O. (1924), en Löwy, M. (1998): *¿Patrias o planetas? Nacionalismos e internacionalismos. De Marx a nuestros días*. Rosario: Homo Sapiens.

Bayer, O. (1970). *Severino Di Giovanni, el idealista de la violencia*. Buenos Aires: Galerna. -Bayer, O. (1975). *Los anarquistas expropiadores y otros ensayos*. Buenos Aires: Galerna



Buchrucker, C.; Carrizo de Muñoz, C. y Sánchez, N. (2015). El eterno retorno de los populismos: Un panorama mundial, latinoamericano y argentino. Buenos Aires: Prometeo.

Carretero, M. (2007). Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global. Buenos Aires: Paidós.

Carretero, M., Jacott, L., Limón, M., Lopez-Manjón, A., y León, J. (1994) "Historical Knowledge: Cognitive and Instructional Implications." En M. Carretero y J. F. Voss (Eds.) (1994). Cognitive and Instructional Processes in History and the Social Sciences. Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Carretero, M. y Kriger, M. (2004). "¿Forjar patriotas o educar cosmopolitas? El pasado y el presente de la historia escolar en un mundo global". En: Carretero, M. y Voss, J. (2005): Aprender y enseñar la historia. Buenos Aires: Amorrortu.

Carretero, M. y Kriger, M. (2008). "Historia escolar e identidad nacional: Un estudio empírico acerca de las representaciones históricas de niños y adolescentes sobre la llegada de Colón a América". En revista Cultura y Educación. Madrid: Infancia y Aprendizaje.

Carretero, M. y Kriger, M. (2011). "History teaching and the common origin: How students in the American continent think about the "nation's awakening". Culture and Psychology, 17 (2), 87-105.

Delrío, W. (2005). Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872- 1943. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. - Devoto, F. y Madero, M. (comps) (1999): "Historias de la vida privada en la Argentina" (vol. II). Buenos Aires, Taurus.

Espósito, R. (2003). Comunitas. Origen y destino de la comunidad. Amorrortu: Buenos Aires.

Gellner, E. (1983). Nations and Nationalism. Oxford, Blackwell. - Grimson, A (1999). Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires. Buenos Aires: Eudeba-Felafacs.

Halperin Donghi, T. (1982): Una nación para el desierto argentino, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Kriger, M. (2010). Jóvenes de escarapelas tomar: Escolaridad, enseñanza de la historia y formación política en la Argentina post-2001. La Plata: Editorial Universidad de La Plata.



Kruger, M. (2014). "Politización juvenil en las naciones contemporáneas. El caso argentino. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud", 12 (2), p. 583-596.

Martín Barbero, J. (1987): De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. Santa Fe de Bogotá, Convenio Andrés Bello.

Renner, K. (1899). Staat und Nation. En p. 89. Cit. Hobsbawm, E. (1990): Naciones y Nacionalismo desde 1780. Barcelona: Crítica.

Rinesi, E. (2013). Las máscaras de Jano. Buenos Aires: Gorla.

Romero L.A. (coord), Sabato H., De Privitellio L, Quintero, S. (2004). La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ruiz-Silva, A. (2007) ¿Ciudadanía por defecto? Relatos de la Civilidad en América Latina. En Schujman, G. Siede, I. (comps) Ciudadanía para armar. Aportes para la Formación Ética y Política. (pp. 89-110) Buenos Aires: Aique.

Svampa, M. (2006). El dilema argentino: Civilización o barbarie. Buenos Aires: Taurus.

-Todorov, T. (1982). La Conquista de América: el problema del otro. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Virno, P. (2003). Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas. Colihue: Buenos Aires.



## Las memorias del territorio en disputa: recuperación de tierras por ex pobladoras/res del cofomap en el sur de Chile

Nastassja Mancilla Ivaca

### Resumen

El presente trabajo corresponde a una investigación doctoral en curso, que tiene por objetivo comprender las memorias colectivas (Halbwachs, 2004) sobre territorios en disputa (Machado, 2014, 2015) en el caso de agrupaciones de ex pobladoras/res que buscan recuperar tierras del Complejo Forestal y Maderero Panguipulli (COFOMAP), creado en 1971 en la región de Los Ríos, Chile. El Golpe de Estado conllevó el cese de la producción de esta empresa estatal y el desplazamiento gradual de los trabajadores y sus familias. Diferentes grupos económicos obtuvieron la propiedad de las tierras de esta entidad en licitaciones públicas y remates en el período de la dictadura (1973-1989), quienes a principios de los 90 desalojaron a los últimos pobladores. La zona se considera reserva de la biósfera según la UNESCO (2004), donde actores empresariales concentran la propiedad de las tierras y el agua, amparados en las transformaciones neoliberales que continuaron la situación de dependencia (Faletto, 2009) del país y propiciaron el avance de la lógica extractiva (Antonelli, 2016; Svampa, 2016) pos-dictadura. En este contexto, las organizaciones de ex pobladores/ras del COFOMAP realizan diferentes usos de las memorias colectivas para dar sentido a la disputa territorial en el presente. Lo que se ha analizado desde septiembre de 2018 a través del trabajo de campo y apoyo documental. Se reflexiona sobre las narrativas que emergen de la producción de memorias para argumentar y hacer inteligible a nivel simbólico y material la recuperación de tierras.

### Palabras claves

Memorias colectivas, luchas territoriales, resistencias, dependencia, narrativas del despojo.

### Introducción

El territorio ha tomado importancia en los estudios de memoria a nivel latinoamericano, principalmente en el análisis de disputas o luchas ante el despojo que han impulsado las iniciativas del capitalismo (Aliste Almuna, 2011; Colombo & Salamanca, 2018; Merenson & Garaño, 2015; Mombello, 2002; Mombello & Cañuqueo, 2017), considerando que el espacio habitado como objeto de análisis, es el resultado de procesos sociales, políticos, culturales, económicos y también, históricos (Aliste Almuna,





2011; Carlos, 2012; Machado, 2014; Santos, 1997). En el caso del Cono Sur, la relación memorias y territorios se propone como objeto de análisis desde un potencial político transformador (Piper & Calveiro, 2015), que da cuenta de dimensiones antes no analizadas sobre los procesos dictatoriales en el campo de estudio en Chile.

En estas problemáticas aparecen relatos sobre las actualizaciones del despojo que experimentan actores locales en que dialogan y se entrecruzan relatos del pasado y también, las visiones sobre un proyecto transformador a nivel colectivo ante las urgencias del presente (Benjamin, 1989). En el caso del sur de Chile mirar hacia atrás involucra reflexionar sobre los procesos de colonización y las diferentes transformaciones de los proyectos desarrollistas impulsados por el Estado nación, que impactaron a las comunidades indígenas y campesinas de esta zona del país. Como también reflexionar en el presente sobre las iniciativas colectivas que inspiraron las reformas agrarias por la dignidad campesina.

Los ejercicios reflexivos del recordar y referirse al pasado involucran en esta perspectiva una producción de memorias colectivas, que es producto de marcos sociales (Halbwachs, 2004), como también a los usos y sentidos que se le da a éstas. Así, se reflexiona sobre la interrogante *¿Cuáles son los usos de la memoria en disputas territoriales ante el sistema extractivo neoliberal instalado en Chile?* Con base en este cuestionamiento, se propone a nivel de una investigación doctoral en curso comprender los procesos de recuperación territorial que llevan adelante agrupaciones de ex pobladores y pobladoras creadas en los últimos dos años para reivindicar los pueblos que existían en los fundos que formaban parte del ex Complejo Forestal y Maderero Panguipulli (COFOMAP) creado en 1971 en la región de Los Ríos al sur del país, empresa estatal que fue desmantelada y privatizada durante la dictadura militar.

### **Fundamentación del problema**

El movimiento campesino en Chile se remonta a principios de 1900 cuando se generan los primeros focos de protestas y sindicatos. El campo en esos años se caracterizó por el sistema de latifundio que propició condiciones de explotación y marginación hacia la población más pobre que era controlada por el patrón (Faletto, 2009). El advenimiento de las reformas agrarias a mediados del siglo XX reformuló el escenario, sustentadas por factores internos de presión social y por la particularidad de que los gobiernos contaron con el apoyo de Estados Unidos a través de la Alianza para el Progreso de 1961 para su puesta en práctica (Correa, Molina y Yáñez, 2005). El proyecto reformista



de la Unidad Popular a partir de 1970 tuvo por particularidad dar control al campesinado en el manejo colectivo de las tierras (Morales, 2015).

En este contexto se creó en 1971 el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli (COFOMAP) en la actual región de Los Ríos en el sur del país, a través de la expropiación de fundos privados, alcanzando una extensión de más de 400 mil hectáreas (Barrena, Hernando, & Rojas, 2016; Bize, 2017), controladas por trabajadores y el Estado, que lo posicionó como una de las empresas forestales estatales más grandes e importantes. La cual abarcó las comunas de Los Lagos, Panguipulli, Futrono y Río Bueno y donde llegaron a vivir 20 mil personas el año 1972 (Alfaro, 2016). En el interior existieron 21 pueblos que contaron con infraestructura social y servicios básicos, entre los que existieron 26 escuelas, 3 retenes de policía y 10 centros de salud. Esta entidad es desmantelada y privatizada posterior al Golpe de Estado por la dictadura militar, proceso que además de un centenar de desaparecidos, exonerados y detenidos políticos, conllevó la diáspora de miles de personas que vivían y trabajan al interior de la estatal.

En julio de 1979 se generó un oficio en el cual se procedió a dar instrucciones desde la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO), que establece plazos máximos para iniciar las licitaciones y remates de los predios del COFOMAP. El 7 de octubre de 1980 se generó un documento desde la Gerencia de Normalización y Subgerencia de Comercialización, que indicó la preparación de un calendario de licitaciones y venta de los predios forestales, iniciativa que se acompañó con el desalojo paulatino de las personas que vivían en estos. En la década de los 80 los predios fueron adquiridos por capitales privados en la denominada segunda etapa de licitaciones del Estado (Maquieira y Zurita, 1996) o en el período de quiebras industriales (Faletto, 2009). Los nuevos propietarios correspondieron a los reconocidos empresarios León Avayú, Wolff Von Appen, la familia Paulmann, la Familia Luksic, Víctor Petermann, por nombrar algunos, quienes además son parte o tienen relación con grandes grupos económicos. En la etapa de la transición a la democracia los dueños del Complejo procedieron al desalojo total de los últimos inquilinos en su interior.

El año 2017 grupos de ex trabajadores/as y pobladores/as comenzaron procesos de organización territorial para recuperar los poblados donde vivieron en el COFOMAP y de los cuales fueron desplazados forzosamente. A partir de este proceso, se constituyeron jurídicamente las corporaciones de ex pobladores/ras Raíces Ancestrales



de Enco, Entre Lagos y Montañas y la Agrupación Quechumalal, la primera en la comuna de Los Lagos y las siguientes en la de Panguipulli. Durante el año 2019 emergieron las últimas cuatro, resultando un total de 7 corporaciones constituidas legalmente.

En la zona, se ubica el Parque Nacional Mocho Choshuenco fundado en 1994 y la Reserva de la Biósfera de los Bosques Templados Lluviosos de los Andes Australes declarada y ratificada el año 2007 por la UNESCO, colocando de manifiesto el valor en recursos naturales que tienen estos lugares. Al crearse la segunda, se “hizo especial mención de los importantes recursos hídricos presentes, cuya conservación y manejo representan desafíos estratégicos de orden económico, social y no sólo ambiental” (Schönenberger y Silva, 2009:4).

### **Abordaje conceptual**

Las reformulaciones del capitalismo en Latinoamérica se caracterizan por una continua acumulación por desposesión (Harvey, 2005) y la aparición de un neo extractivismo, que se identifica en la entrada de los mercados financieros sobre los bienes comunes y recursos naturales (Antonelli, 2016; Svampa, 2016). Dimensión que actualmente ocupa un campo de estudio propio y que reactualiza teorizaciones sobre el desarrollo (Svampa, 2012) y la teoría de la dependencia (Acosta, 2016), colocando atención en las luchas territoriales ante la avanzada empresarial transnacional en que emergen relaciones de disputa.

En el caso de Chile, la dictadura militar a nivel nacional sentó las bases para la generación de una serie de cuerpos legales para terminar con lo que sería la Ley de Reforma Agraria 16.640 y dar paso a complejos agroindustriales o forestales (Faletto, 2009) en las tierras expropiadas. A la vez, se generó la constitución de grupos económicos que ligaron las actividades productivas del campo y sus orientaciones hacia el funcionamiento financiero (Faletto, 2009). Esta situación impactó a las comunidades subalternas a través de sobreexplotación, desempleo, retorno a antiguas formas de sobrevivencia, migración, entre otras. El panorama fue el resultado de la puesta en práctica de las políticas de libre mercado que impulsaron los denominados Chicago Boys, quienes dirigieron el paso desde un modelo de industrialización de mercado internista con fuerte participación estatal y con proyecciones colectivas, hacia un modelo económico basado en las exportaciones primarias (Quiroga, 2011).



La importancia de lo colectivo en las relaciones que existen en el espacio habitado se explica porque en él se gestan proyectos de vida y políticos. “De modo tal que toda intervención sobre los territorios involucra una afectación sobre las fuentes de vida, los medios de trabajo y las formas culturales y políticas de la reproducción social” (Machado, 2014:60). Estos elementos pueden ser tensionados y transformados por la apropiación o destrucción del espacio. El concepto de territorio en disputa se plantea como “un antagonismo respecto a quiénes y cómo definen la regulación social válida para habitar/producir en el territorio” (Machado, 2015:1). Así, se gestan tensiones y resistencias por los usos, significados, relaciones culturales y materiales, lo que provoca conflictividad entre los grupos o individuos que tienen intereses en él.

En los procesos de disputa territorial las memorias producen prácticas, interpretaciones y significados que se relacionan con la materialidad experimentada en el pasado (Mombello y Cañueco, 2017). La producción de memoria se posiciona como un elemento que da sentido a la recuperación territorial en el presente y genera focos de resistencia a través de la comprensión de los alcances de las relaciones de poder (Foucault, 1991). En esta dinámica las memorias colectivas (Halbwachs, 2004) se posicionan como una práctica social que se caracterizan por una base material, que se va transformado a medida que se desarrollan procesos sociales.

Los proyectos colectivos que de la memoria surgen, son posibles por medio de la acción discursiva (Vázquez, 2000) que produce distintas narrativas sobre una determinada problemática puesta en común (Cabruja, Íñiguez, & Vázquez, 2000; Jimeno, 2016). En la articulación de narrativas, se despliega la memoria y prácticas de resistencias que son usadas por grupos locales ante disputas territoriales. En esta perspectiva, la memoria se entiende como una práctica social que se realiza en el presente (Piper, Fernández, & Iñiguez, 2013; Piper et al., 2013; Piper Shafir, 2005; Vázquez, 2000), a través de la cual se otorga sentido a las luchas actuales con base en la experiencia material y simbólica como ejercicio de reflexividad (Cabruja, Íñiguez, & Vázquez, 2000).

### **Enfoque metodológico**

La presente ponencia, es el resultado de una primera fase de estudio in situ en el área de investigación, principalmente a través del trabajo de campo que incluyó la aplicación de observación participante (Cottet, 2006) y el análisis de contenido (Andréu, 2014; Vázquez, 1996) de escrituras públicas que dan cuenta de los procesos de ventas y trasposos de tierras de lo que fue el COFOMAP, dando origen durante la dictadura



militar y transición a la democracia al territorio como espacio de disputa. Estrategia metodológica que se posiciona desde una perspectiva reflexiva (Canales, 2006), y con énfasis en los conocimientos situados (Haraway, 1991).

La planificación del trabajo de levantamiento de información se planteó en dos fases paralelas, una correspondiente al trabajo con las organizaciones y otra consistente en la revisión de archivos. Ambas iniciadas a fines de 2018, entendiendo las limitaciones temporales que podían surgir durante el desarrollo y como forma de generar primeros contactos con las corporaciones de ex pobladores/ras involucradas. En la fase analítica de la información se propuso realizar un análisis del discurso de tipo narrativo y uno de contenido, último que se encuentra en proceso y más avanzado.

La revisión documental tiene por finalidad confrontar dimensiones del problema de estudio por medio del análisis de contenido (Dulzaides & Molina, 2004; Vázquez, 1996), haciendo dialogar fuentes documentales oficiales que sirvan de contexto con relación a la experiencia local. La identificación de archivos partió desde la definición de criterios de búsqueda para la selección del material e identificar las fuentes disponibles. Su utilidad es tanto contextual como una forma de tensionar la información que se produce con las demás técnicas. Principalmente se analizaron documentos públicos del Archivo de la Administración Pública del Estado (ARNAD), específicamente la carpeta denominada COFOMAP; y títulos de dominio y compraventa de los Conservadores de Bienes Raíces de las comunas de Los Lagos, Panguipulli y Río Bueno, que dan cuenta de los traspasos de tierras del Complejo y los diferentes propietarios desde 1970 a la fecha.

De esta forma, comenzaron a emerger algunas temáticas y tópicos generales en la revisión por medio del trabajo heurístico en la aplicación de la técnica y estableciendo parámetros desde el conocimiento bibliográfico que se tiene sobre la temática de estudio. Durante el 2019, se ha trabajado principalmente en el rastreo y análisis de las escrituras públicas existentes en los conservadores comunales, correspondientes a un total de 23 títulos de dominio analizados.

El proceso de campo por su parte, a consistido principalmente a la participación de reuniones y actividades que se desarrollan en la zona. Para lo cual se utiliza la técnica de la observación participante a modo de *raport*, para generar las confianzas y ampliar la comprensión de los procesos que se estudian. A través de estas técnicas se busca



abordar las memorias colectivas a través de una o unas narraciones en la perspectiva de distintos sujetos y sus experiencias (Jimeno, 2016).

### Primeros resultados y discusión

El año 2017 ex pobladores del Complejo Forestal y Maderero de Panguipulli (COFOMAP), específicamente del Fundo Enco, comienzan un proceso de organización territorial con la finalidad de recuperar el espacio donde se ubicó el pueblo del mismo nombre. El 2018 se agrupan en la Corporación Raíces Ancestrales de Enco bajo el lema “*Con la memoria del ayer, recuperamos Enco hoy*”. El 11 de agosto de dicho año, se realiza la toma de dependencias de un predio fiscal que se encuentra en los bordes de la actual propiedad de la Familia Luksic, reivindicando el derecho a vivir en el sector del cual fueron desalojados violentamente.

La recuperación territorial que inicia esta organización establece un precedente para ex habitantes del COFOMAP que habitaron otros pueblos, estructurándose entidades similares. En noviembre de 2018 se realiza una reunión en la toma de Enco, a la que asisten dirigentes de dos nuevas organizaciones de ex pobladores del Complejo. La Corporación Entre Lagos y Montañas correspondiente al fundo Puñire-Releco y la Agrupación Quechumalal del fundo del mismo nombre. La finalidad de este encuentro es generar procesos en común en torno a la lucha que están llevando, desde donde aparecen y se consensuan los argumentos que justifican las demandas de restitución de tierras: el desplazamiento del territorio, el despojo, y las situaciones que vivieron posterior al desalojo. En esta dinámica se cuestiona sobre las relaciones que se establecen con el territorio a nivel simbólico como productivo, en que se interroga al pretérito y al futuro como apuesta colectiva.

En estas discusiones destaca el caso de un grupo de familias que vivieron en Quechumalal y migraron a la región del Maule a la localidad de Santa Olga en los 90 para emplearse en empresas forestales posterior al desalojo. En esta zona se produjeron diferentes focos de incendios en plantaciones de propiedad de la empresa Arauco y Constitución el 2017, que arrasaron con pueblos enteros. Este suceso para las personas que se reubicaron en dicha zona, justifica la necesidad de justicia y dignidad ante el despojo empresarial y la necesidad de pertenencia.

*“Para mi volver a Quechumalal o recibir una indemnización cualquiera que sea, para mí sería algo que me compensaría lo que sufrí yo en mi vida, lo que sufrieron las más de 300 familias que vivían allí (...) Además con esto que nos*



*pasó allá en Constitución, con este desastre que fue generado, a mi forma de ver, de forma intencional por los empresarios” (J.M. 05/01/2019).*

### **Trasposos de Tierras en Dictadura**

En el análisis de contenido principalmente se han identificado los periodos por los que transitó el Complejo desde el gobierno de la Unidad Popular hasta la transición a la democracia, pudiendo establecer la temporalidad y contexto en que se producen los desplazamientos forzados de la época. En que se identificó un período de control estatal y co-manejo entre trabajadores y Estado en los periodos de reforma agraria; la intervención dictatorial en la zona que conllevó ventas de distintos tipos, de los predios que constituían los 21 fundos que conformaban la estatal, a grupos económicos e incluso a sectores de la realeza europea (ver cuadro I).

Un análisis preliminar da cuenta de diversas ventas estatales que se hacen principalmente desde la CORFO a manos del régimen militar, la que tenía a cargo algunos fundos reformados por la Corporación de Reforma Agraria (CORA) desde 1972; y otros que fueron rematados por medio de diferentes cuerpos de ley y decretos, como el DFL 278 de 1979, que otorga facultades al Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) del país sobre los predios a cargo aún de la CORA. Esto con el fin de desarticular los avances de la Reforma Agraria e intereses de los nuevos encargados de las empresas estatales.

Entre los nuevos propietarios de estos terrenos estatales, destaca la familia Luksic cuya participación se identificó por medio de diferentes entidades, como es el caso de Luksburg Foundation, Luksic Abaroa Andrónico, Forestal S.A., Compañía de Inversiones Adriatico S.A. Este grupo empresarial, concentra una gran parte de los títulos de propiedad de lo que fuera la estatal. Otra dimensión, es la creación por parte de Víctor Petermann de la Compañía Forestal y Maderera Panguipulli, cuya sigla es COFOMAP S.A., con la cual se dedica al negocio de la madera en la zona a través de 21 mil hectáreas que corresponden al fundo Arquihue Forestal, lo que cruza con el discurso de conservación que despliega en torno a su complejo turístico Huilo Huilo reconocido internacionalmente.



Fundo	Precio/has.	Total/has	Tipo Venta	Comprador	Año
Puñir-Releco	\$2.708	26.630	CORFO	Juan Dazarola Marchant	1983
Pirihueico	\$6.290	16.690	CORFO	Forestal Pirihuico S.A	1989
Arquihue ganadero	\$31.452	9.050	CORFO	Forestal Taquihue – Familia Paulman	1988
Arquihue Forestal	-	21.015	CORFO	COFOMAP S.A. – Familia Petermann	1988
Fundo Enco	\$16.425	9.802	SAG	Compañía de Inversiones Adriatico S.A. - Familia Luksic	1988

Cuadro I. Ventas y nuevos propietarios de ex COFOMAP. Elaboración propia, 2019.

### Reflexiones finales

El trabajo de campo realizado a la fecha da cuenta de ciertos lineamientos sobre los usos de las memorias colectivas como herramienta y potencial foco de resistencias, desde donde las agrupaciones de ex pobladores buscan dar sentido a un proceso de recuperación territorial en torno al COFOMAP. Lo cual es vehiculado principalmente a través de relatos sobre el pasado que portan significados, explicaciones y relaciones con el territorio que sólo son comprensibles desde la experiencia material con éste. En que los recuerdos y vivencias se propician como espacio de comprensión desde lo vivido en el entorno social. Así, uno de los principales elementos que emerge de este proceso colectivo responde a la vivencia de desplazamiento forzado como despojo, que produce legitimidad de lo que se reclama como propio ante otras situaciones de desamparo vividas con posterioridad.

En el análisis surge como interrogante cuál es la potencialidad y alcance de los usos de las memorias como construcción colectiva en el desarrollo de disputas territoriales. Atendiendo al hecho de que habitantes de la zona comenzaron un proceso paralelo siguiendo como referente a Raíces Ancestrales de Enco y el trabajo de memoria que realizó la agrupación. Las narrativas sobre el pasado se posicionan como construcción colectiva que emerge como herramienta para explicar los alcances del proceso territorial, por medio del cual se reactualizan injusticias y despojos que se ponen en común en el contexto actual. Estos discursos son inteligibles para un otro a través de





cruces y relaciones entre pasado y presente, con otras narrativas subalternas y hegemónicas, desde donde se plantean las aspiraciones del colectivo. Lo cual es menester de considerar en estudios que se cuestionen sobre el uso de las memorias en los conflictos o luchas actuales.

Por otro lado, los primeros resultados del trabajo de análisis de contenidos dan cuenta de situaciones que cuestionan los mecanismos de ventas de tierras del COFOMAP. En que se identifican principalmente a grandes grupos económicos que existen en Chile, los cuales son cuestionados actualmente por posicionarse como actores privados que poseen grandes extensiones de terrenos, ex empresas estatales y recursos naturales como agua y bosque ante las crecientes problemáticas ambientales que enfrenta el país. En ese sentido, desde los procesos de memoria colectiva que se generan, se identifican dimensiones que amplían la comprensión de la problemática y sus alcances en el presente.

### **Bibliografía**

- Acosta, A. (2016). Las dependencias del extractivismo. Aporte para un debate incompleto. *Actuel Marx*, (20), 123–154.
- Aliste Almuna, E. (2011). Territorio y huellas territoriales: Una memoria del espacio vivido en el Gran Concepción, Chile. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (23), 25–38.
- Antonelli, M. (2016). Formaciones predatorias. Fragmentos de un prisma bio(tanato)político sobre neoextractivismo y capitalismo contemporáneo. *Actuel Marx*, (20), 155–180.
- Barrena, J., Hernando, M., & Rojas, F. (2016). Antecedentes históricos sobre el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli, provincia de Valdivia, Centro-sur de Chile. *Bosque*, 37(3). Recuperado de <https://bit.ly/3bug33v>
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos*. Argentina: Taurus.
- Bize, C. (2017). *El otoño de los raulíes. Poder popular en el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli*. Chile: Tiempo Robado Editoras.
- Cabruja, T., Íñiguez, L., & Vázquez, F. (2000). Cómo construimos el mundo: Relativismo, espacios de relación y narratividad. *Anàlisi, Quaderns de comunicació i cultura*, 25, 61–94.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Chile: LOM.



- Carlos, F. A. A. (2012). Crisis y superación en el ámbito de la Geografía crítica: Construyendo la metageografía. *Revista de geografía Norte Grande*, (51), 5–19. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022012000100001>
- Colombo, P., & Salamanca, C. (2018). Introducción. Violencias de Estado, violencias de espacio. Políticas de reconfiguración territorial y urbana en América Latina. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 5(9), 6–14.
- Correa, M., Molina, R. y Yáñez, N. (2005). La Reforma Agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975. Chile: LOM Ediciones.
- Dulzaides, M., & Molina, A. (2004). Análisis documental y de información: Dos componentes de un mismo proceso. *ACIMED*, 12(2). Recuperado de [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1024-94352004000200011](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1024-94352004000200011)
- Faletto, E. (2009). *Dimensiones políticas, sociales y culturales del desarrollo*. Colombia: CLACSO y Siglo del Hombre Editores.
- Foucault, M. (1991). *La historia de la sexualidad Vol. 1. La Voluntad del Saber*. España: Siglo XXI Editores.
- Halbwachs, M. (2004). *La Memoria Colectiva*. España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. España: Cátedra.
- Harvey, D. (2005). *El “nuevo” imperialismo: Acumulación por desposesión*. Argentina: CLACSO.
- Jimeno, M. (2016). El enfoque narrativo. En M. Jimeno, C. Pabón, D. Varela, & I. Díaz (Eds.), *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. (pp. 7–22). Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Machado, H. (2014). Territorios y cuerpos en disputa. Extractivismo minero y ecología política de las emociones. *Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, (1), 56–71.
- Machado, H. (2015). Territorios y cuerpos en disputa: extractivismo minero y ecología política de las emociones. *Soberanía alimentaria, biodiversidad y culturas*, (22), 23-25.
- Merenson, S., & Garaño, S. (2015). Memorias rurales: Avances y desafíos para los estudios sobre el pasado reciente en América Latina. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 2(N° 3).
- Mombello, L. (2002). Neuquén es memoria, y memoria es Neuquén. *Revista de Historia*, 0(9), 113–123.



- Mombello, L., & Cañuqueo, L. (2017). DOSSIER “Memorias territoriales en las luchas de los pueblos indígenas”, coordinado por Laura Mombello y Lorena Cañuqueo. *Clepsidra*, 4(8), 87.
- Morales, J. (2015). El MIR en las movilizaciones de obreros agrícola-forestales en la precordillera de la provincia de Valdivia 1967-1973 (tesis de pregrado). Recuperada de: <http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2015/ffm828m/doc/ffm828m.pdf>
- Piper, I., & Calveiro, P. (2015). Políticas del miedo. Violencias y resistencias. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 15(4), 3–9. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1751>
- Piper, I., Fernández, R., & Iñiguez, L. (2013). Psicología Social de la Memoria: Espacios y Políticas del Recuerdo. *Psykhé*, 22(2).
- Piper Shafir, I. (2005). Obstinaciones de la memoria: La dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 1(8). <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n8.256>
- Quiroga, R. (2003). Comercio, Inversiones y Sustentabilidad: El Caso de Chile. Programa Chile Sustentable: LOM Ediciones.
- Schönenberger, S. y Silva, H. (2009). Los Proyectos Hidroeléctricos de SN Power en el Valle de Liqueñe Comuna de Panguipulli. Documento de Trabajo, Observatorio Ciudadano.
- Santos, M. (1997). *Metámorfosis del espacio habitado*. España: Oikos Tau.
- Svampa, M. (2012). Pensar el desarrollo desde América Latina. En *Renunciar al bien común: Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina* (Gabriela Massuh, pp. 157–191). Argentina: Mardulce.
- Svampa, M. (2016). Extractivismo, desarrollo y buen vivir: Visiones en pugna. *Actual Marx*, (20), 181–204.
- Vázquez, F. (1996). *El análisis de contenido categorial. Objetivos y medios en la investigación psicosocial*. Recuperado de <https://vdocuments.mx/felix-vazquez-ac.html>
- Vázquez, F. (2000). *La memoria como acción social: Relaciones, significados e imaginario*. España: Paidós.



## Imaginarios intersubjetivos indígenas, en el marco del turismo rural y la decolonialidad

Rebeca Osorio González  
Oliver Gabriel Hernández Lara  
Lilia Zizumbo Villarreal

### Resumen

La presente aportación tiene como objetivo, analizar como afectan las transformaciones productivas de la nueva ruralidad (NR) específicamente la inserción del turismo rural, los imaginarios intersubjetivos, que la comunidad otomí (Ñujhu) de San Pedro Atlapulco (SPA) Ocoyoacac, tiene de si misma frente a su realidad sociocultural, económica, ambiental y política trastocada y violentada.

En este marco el Estado fue un actor importante en la implementación de las políticas neoliberales, entre estas la NR, que buscó reconfigurar los ámbitos rurales para que cumplirán con las nuevas funciones que les asignaba el modelo de desarrollo neoliberal. Este neoliberalismo capitalista, de acuerdo con Walter Mignolo es el colonizador común, donde la colonialidad es la lógica de control y la máscara que la cubre: la modernidad. En este sentido, es este mismo concepto de colonialidad con el que se inicia el proceso de decolonialidad del saber y del ser; donde la decolonialidad no sólo critica la economía capitalista, sino que plantea otro tipo de economía: la comunal.

SPA, comunidad rural e indígena del Estado de México, se ha ubicado en esta lógica, hoy en día aun conserva el régimen comunal, cuenta con una diversidad de recursos naturales y culturales, mismos que le han permitido desarrollar el turismo. Sin embargo, a pesar de que la localización es una forma de resistencia hacia la globalización como argumenta Boaventura de Sousa, la comunidad se enfrenta a una ruptura en sus esquemas tradicionales, económicos, de cohesión social, vida cotidiana y cultural, ya que el turismo delineó a la comunidad hacia dinámicas individuales y de explotación, que comulgan más con el modelo capitalista-depredador.

En el apartado metodológico se utilizó un enfoque cualitativo, vía grupos de discusión. En esta NR los campesinos son vistos como empresarios, pero ¿en realidad lo son?, porque tal parece que el campesino es solo una pieza más en el engrane del sistema capitalista, como sucede en SPA.

### Palabras clave

Imaginarios intersubjetivos, indígenas, turismo rural, colonialidad y decolonialidad.



## Introducción

El turismo rural en comunidades indígenas, es un tema relativamente reciente en su investigación y análisis, debido a que su desarrollo en América Latina y México se presenta con la inserción, en la década de 1990 de la política económica neoliberal denominada Nueva Ruralidad (NR), diversificación de actividades económicas en el medio rural, tendientes a una terciarización del campo, principalmente hacia las actividades turísticas (Aguilar et. al., 2003; Aguilar, 2014; Burtnik, 2008; Pérez, 2004 en Palafox y Martínez, 2015; Rosas, 2013 y Monterroso y Zizumbo, 2009), donde para el contexto mexicano se implementa en el marco de la firma (1992) y entrada del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y el levantamiento zapatista (1 de enero de 1994). Sin embargo

¿Qué representó para las comunidades indígenas en México, esta serie de acontecimientos? ¿Llegó a modificar la manera cómo se construyen y se reconocen como indígenas? Y es que es bajo este panorama donde la colonialidad sigue presente y abre sus fauces para devorar al campesino o al indígena. El indígena no tiene otro medio de defensa más que la resistencia en sus diferentes formas como el replegarse hacia el interior de sus comunidades, reproduciendo su cotidianidad desde lo común, convocando a faenas, hablando su lengua, realizando ritos y fortaleciendo o retejiendo las relaciones en comunidad.

Sin embargo en esta resistencia también existen mecanismos para simular una adopción de las formas económicas impuestas por el capitalismo, aunque en el peor de los casos dicha adopción termina generando una ruptura del tejido social y el surgimiento de un yo individual. Es bajo este escenario que los imaginarios sociales se modifican y son el puente para comprender como se concibe y reconocen ahora los pueblos originarios que fueron en la mayoría de los casos obligados, forzados a cambiar sus formas tradicionales de subsistencia.

En este sentido el documento se organiza en fundamentación del problema donde también se aborda la zona y comunidad de estudio, el desarrollo que expone la construcción y pertinencia de abordar los imaginarios intersubjetivos decoloniales desde Edmund Husserl y los imaginarios instituyentes coloniales desde Cornelius Castoriadis. Para continuar con la metodología y los resultados, estos últimos aparecen en el apartado de desarrollo, finalmente discusión y conclusiones.



### Fundamentación del problema

El Estado fue un actor importante en la implementación de las políticas económicas neoliberales que sustentan el capitalismo, entre las que sobresalen el impulsar la economía en comunidades rurales con otra concepción productiva ajena a las labores cotidianas de los campesinos (como es el caso de los otomíes en San Pedro Atlapulco, Estado de México), es así que el Fondo Nacional de Apoyo a Empresas Sociales (FONAES) fue el pionero real del turismo rural en México y durante los 90's apoyó en forma directa a once estados de la república, la mayoría de ellos con altos índices de población indígena y pobreza rural (De la Torre, 1999 en Garduño et. al., 2009).

Sin embargo es hasta el 2001 que el segmento del Turismo de Naturaleza con sus respectivas tipologías (ecoturismo, turismo de aventura y turismo rural) figura como tal dentro de la política turística nacional, por ello la Secretaría de Turismo de México profundiza en el conocimiento del mismo realizando el "Estudio Estratégico de Viabilidad del Segmento de Ecoturismo en México" (Secretaría de Turismo, 2006). Y a la par en la administración 2000- 2006 se impulsó el Programa Especial Concurrente (PEC) para el Desarrollo Rural Sustentable (en el participó la Secretaría de Turismo y 13 secretarías más), mismo que se creó como una estrategia de desarrollo integral para el sector rural mexicano; pero en realidad fue la respuesta del gobierno a las expectativas creadas y a la desleal negociación del TLCAN. En este sentido parte de su presupuesto fue ejercido en las zonas rurales, en programas relacionados con apoyos a la actividad productiva agropecuaria, al ecoturismo y turismo rural (Garduño et. al., 2009).

En consecuencia el turismo rural, lleva en México poco más de dos década desarrollando proyectos en esta modalidad, sobre todo de corte comunitario e indígena, presentes en pequeñas cooperativas en estados como Oaxaca, Chiapas, Colima, Veracruz, Puebla,

Yucatán, Michoacán, Jalisco, Hidalgo y el Estado de México, en este último en municipios y comunidades principalmente indígenas, como San Francisco Oxtotilpan, Temascaltepec, con población matlatzinca; la región que alberga las Lagunas de Zempoala (tlahuicas) y los municipios de Temoaya y Ocoyoacac, con población otomí (Amaya, 2005; Thomé- Ortíz, 2007; Garduño et. al, 2009; Zizumbo, 2008; Pérez y Zizumbo, 2014; Lamudi, 2016; Thomé, 2016; Osorio, 2013; Osorio et. al., 2015; González y Palmas, 2016 y Enríquez et. al., 2017). En este último y particularmente en San Pedro Atlapulco (comunidad de estudio):



*“La población de origen indígena [...] sobresale entre muchas otras por conservar hasta el día de hoy el régimen comunal. Su privilegiada localización geográfica, la hacen susceptible a una riqueza extraordinaria natural de paisajes alpinos, esplendorosos valles y una abundancia de recursos acuíferos, que le permitieron a sus habitantes incursionar en el turismo, en las primeras décadas del siglo pasado. El desarrollo de las actividades recreativas activó la economía local para la comunidad pero también rompió los esquemas tradicionales de las actividades, ya que el turismo se delinea bajo una dinámica individual de las familias campesinas, propiciando paulatinamente formas de acumulación desde el seno de la comunidad que ponen en riesgo su organización y el futuro de sus recursos ante el actual contexto neoliberal” (Enríquez, 2017, p.545).*

Y es que este tipo de proyectos derivan casi en su totalidad de mecanismos capitalistas; de las políticas públicas económicas que atienden al turismo rural; de nociones teóricas que intentan darle soporte y de la información en papel que dicta el contenido de documentos como programas o estudios de viabilidad hechos desde escritorio, sin embargo ¿qué sucede en la realidad inmediata de las comunidades rurales e indígenas donde se implementó el turismo rural? Les vendieron una nueva forma de subsistencia económica donde se buscó cambiar las actividades agropecuarias por los servicios y la agroindustria, generar una producción orientada al mercado internacional y la posibilidad de enajenación de tierras comunales y ejidales, con ello ahora el campesino-indígena se convierte en *empresario*.

### **¿pero en realidad lo es?**

Porque el indio se encuentra sometido, en su realidad misma, a un extraño proceso. Juega y se transforma su ser al pasar de mano a mano. “Español, criollo, mestizo llaman en sus luchas propias al indígena, pero no esperan su respuesta; lo hacen responder según el tono que cada uno busca. El indio queda plasmado en distintas formas según sea el grupo que solicite su ayuda [...] Lo aderezan desde fuera, desde fuera lo arreglan, lo presentan, le hacen decir discursos y representar papeles” (Villoro, 1998,p.293).

Por ello “el indio se encuentra envuelto por un mundo que lo acecha, lo absuelve o lo acusa, y determina su suerte sin que él lo sepa” ( Villoro, 1998,p.294). Muy a pesar de los acuerdos o convenios internacionales que en papel supuestamente buscan protegerlo y *permitirle* que sea dueño de sus recursos naturales y culturales. Uno de estos convenios es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que anuncia: “los pueblos indígenas y sus comunidades tienen el *derecho a decidir sus*



*propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo*, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y *de controlar*, en la medida de lo posible, *su propio desarrollo económico, social y cultural*" ( Oficina Internacional del Trabajo y Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014 p.8). Sin embargo ¿en la cotidianidad esto procede? ¿permiten al indígena tomar sus propias decisiones en cuánto a su forma de vida, sus actividades económicas, su organización o sus creencias?

Todo parece indicar que es más complejo que responder un si o un no, y es que para responder hay que evidenciar, mostrar. De ahí que es justo en este contexto donde cobra sentido la presente investigación que busca develar ¿cómo afectan las transformaciones productivas de la NR, los imaginarios intersubjetivos, que las comunidades tienen de si mismas en SPA Ocoyoacac (área de estudio), frente a su realidad sociocultural, económica, ambiental y política, que esta siendo trastocada o violentada?

Ya que las comunidades indígenas de nuestro país han vivido diversas transformaciones económicas y políticas, que han trastocado sus estructurales internas, muestra de ello es la pérdida de la lengua materna, la migración, la fractura de vínculos comunitarios, el abandono de sus referentes gastronómicos, el despojo de sus recursos naturales, territoriales y la disolución de los identitarios. Ello en un plano de imposición del modelo económico imperante que busca modernizar el campo mexicano y homogeneizar actividades económicas al tiempo de diversificarlas (pluriactividad) y para el caso que nos ocupa dicha diversificación descansa bajo la inserción del turismo rural, como alternativa de desarrollo para las debilitadas áreas rurales.

Sin embargo como en la mayoría de proyectos con orientación vertical, la imposición no siempre genera resultados adecuados, por el contrario da evidencia de la invisibilidad en la que se encuentran las comunidades indígenas, usadas como herramienta para implementar programas gubernamentales, cumplir metas administrativas, atender intereses privados y transnacionales.

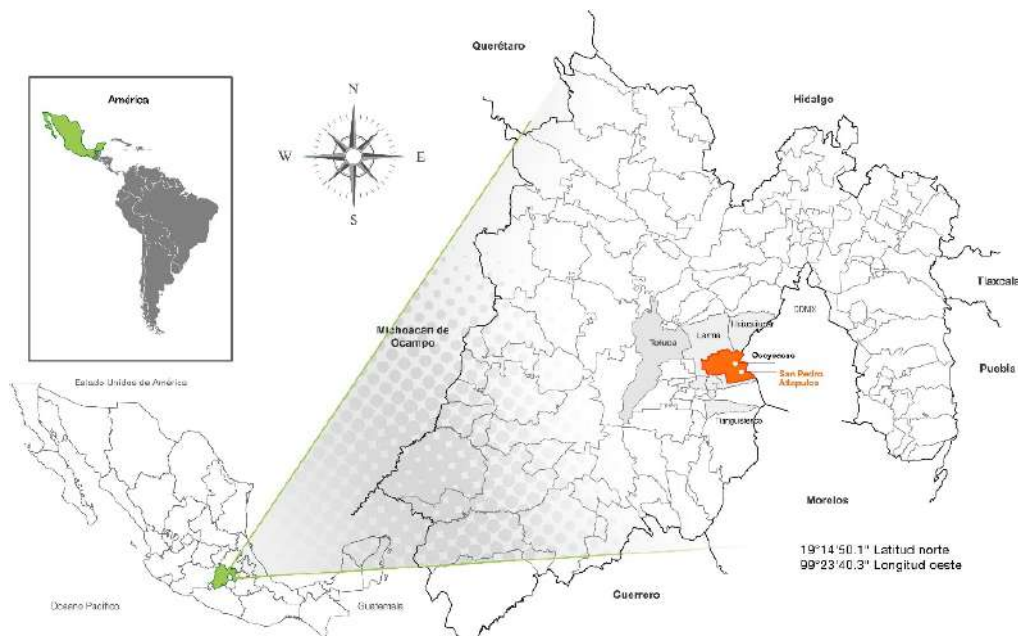


Olvidando lo que representa para los campesinos está introducción de proyectos turísticos en su territorio. Donde los olores, los sonidos, los animales y plantas de la selva tienen un nuevo significado para transmitir y heredar a sus hijos y también para comunicar y enseñar al visitante, en una lucha casi invisible por cuidar un patrimonio universal que es indiferente a la gran mayoría de los mexicanos (Paré y Juárez, 2001 en Paré y Lazos, 2003, p.311).

Por tanto la necesidad de visibilizar los procesos históricos que han despojado de identidad a las poblaciones históricamente discriminadas, como es el caso de los indígenas, que en el paso de la imposición de *la modernidad* y el *desarrollo* han sido saqueadas desde sus bases culturales, construyendo sujetos de derecho subordinados al sistema jurídico dominante y facilitando los procesos de epistemicidio<sup>1</sup>, que sólo permiten entender la realidad a partir de un dualismo hegemónico (Correa y Saldarriaga, 2014).

### Ubicación y descripción del área de estudio

Los pueblos que integran el municipio de Ocoyoacac -con asentamientos de origen otomí- son: San Juan Coapanoaya, La Asunción Tepexoyuca, San Pedro Cholula, San San Jerónimo Acazulco y San Pedro Atlapulco (Albores, 1998; Carrasco, 1987; Soustelle, 1993 en Cervantes, 2010).



Mapa. San Pedro Atlapulco, Ocoyoacac  
Fuente: Archivo de investigación, 2019

La comunidad se ubica en los límites de dos de las zonas metropolitanas de mayor crecimiento residencial e industrial: la Ciudad de México y Toluca, Edo. Mex., además SPA está comunicado con estas urbes a través de la autopista y carretera federal al Cd. de México

<sup>1</sup> Definido por De Sousa (2010, en Correa y Saldarriaga, 2014) como la destrucción de los conocimientos propios de los pueblos causada por SPA es una comunidad que cuenta con 7,110 hectáreas de terrenos comunales, este territorio se divide en cuatro zonas: urbana, agrícola, turística y forestal. El territorio cuenta con tres valles turísticos principales “El Potrero”, “El Conejo”, “El Silencio”, y tres secundarios “Rancho Viejo”, “Las Monjas” y “Las Carboneras”(imagen 1).

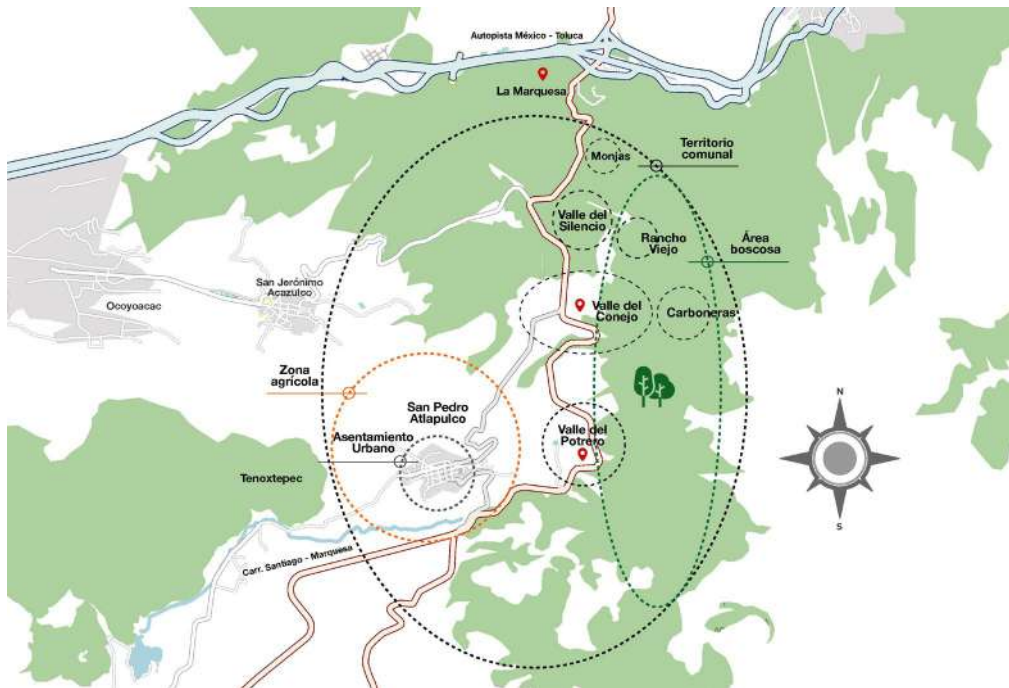


Imagen 1. Territorio de Atlapulco, vista aérea. Ejemplificación de las áreas que lo conforman

Fuente: Con base en trabajo de campo, 2019

### Contexto social, político y económico

Como menciona Gilberto Giménez, “el origen indígena explica la forma comunal de la propiedad de la tierra (en San Pedro Atlapulco) [...] No quisieron adoptar la forma del *ejido moderno* y prefirieron seguir siendo *comuneros*, como sus antepasados, lo que implica la posesión y el usufructo de la tierra, de los montes y de las aguas dentro de los límites territoriales del pueblo, pero no la propiedad, que pertenece de forma inalienable al pueblo como entidad colectiva” (1978, p. 88-95 en Cervantes, 2010).



Lo *comunal* se diferencia del *ejido moderno* porque la tierra disponible no ha sido fraccionada y distribuida individualmente a cada beneficiario conforme a la norma legal vigente en la materia; y también porque ofrece mayor autonomía de la gestión colectiva con respecto a la tutela de los organismos agrarios oficiales. Se trata de una notable remanencia de algunos elementos característicos del modo de producción campesino pre-capitalista que se caracterizaba, como sabemos, por los siguientes rasgos: 1) formas comunales (coexistentes con formas privadas) de propiedad de la tierra; 2) trabajo a base de cooperación y ayuda mutua; 3) distribución intracomunitaria de los excedentes; 4) distribución para sostén de las instituciones del sistema (Giménez, 1978, en Cervantes, 2010).

En la actualidad, la principal actividad económica de la mayoría de los comuneros de Atlapulco es la prestación de servicios turísticos, a partir de la consolidación del turismo como primera fuente de ingreso, la siembra del maíz ha descendido. Ya que casi todos en Atlapulco prestan servicios turísticos: rentan sus caballos, cuatrimotos, venden alimentos como trucha, sopa de hongos, quesadillas, tlacoyos, tacos de cecina; también cervezas y pulque (Cervantes, 2010).

Sin embargo una de las situaciones que llama la atención en Atlapulco de acuerdo con Pere y Monterroso, (2016), es el contraste entre esa conciencia de sus comuneros que les lleva a defender su territorio y la tendencia a favorecer la apropiación privada del beneficio derivado de la mercantilización de esos mismos recursos comunes. Los problemas que se viven en el día a día en esta localidad parecen ser muestra de esa tensión. Es en los valles turísticos donde más se ha exacerbado la apropiación individualizada del beneficio del uso del común, sin que haya posibilidades de corregirlo, al menos en el corto o mediano plazo. Es también donde los conflictos internos de la comunidad se manifiestan de forma más acuciante.

En este panorama vale argumentar que SPA inicio con la actividad turística antes de la NR, ya que la actividad turística en los valles se desarrolla en los años sesenta, pero es durante los ochenta que se expande y ya en los años noventa se convierte en el principal giro económico de la población, en el marco de esta nueva ruralidad, como política económica neoliberal. Esto nos da un escenario completo de la actividad antes, durante y después de la NR.



## Desarrollo

### Imaginario intersubjetivos indígenas y decoloniales versus imaginarios instituyentes coloniales

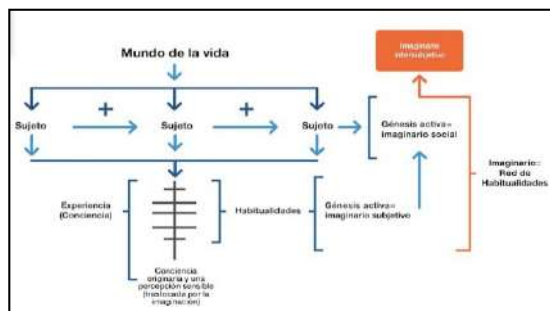
En este apartado se busca primero delimitar de una forma muy general, como surgen los imaginarios intersubjetivos desde Edmund Husserl y los imaginarios instituyentes desde Cornelius Castoriadis. Posteriormente se ejemplifican los imaginarios instituyentes, enmarcados desde lo colonial y los intersubjetivos para demarcar los decoloniales.

Decoloniales	Coloniales
Proceso de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades subalternas, la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras; la limpieza de la colonialidad del ser y del saber, es decir no reducida a la descolonización como acontecimiento jurídico político (Quijano y Mignolo, en Castro-Gómez, y Grosfoguel, 2007).	Relación directa de dominación, política, social, económica y cultural de los europeos –y los países desarrollados– sobre los conquistados de todos los continentes (Quijano, 1992).
<b>Imaginario intersubjetivos (Edmund Husserl)</b>	<b>Imaginario instituyentes (Cornelius Castoriadis)</b>
Justificación	Justificación
Desde Husserl el sujeto nace en un mundo de la vida pre-dado y pre-dado culturalmente, delineado en los horizontes de significación colectiva, por ello el sujeto construye su subjetividad primera desde lo social-colectivo, es decir el imaginario nace social y se valida desde las intersubjetividades para compartir el mundo en común. De ahí la necesidad de retomar a Husserl para distinguir los imaginarios sociales en las comunidades rurales, indígenas u originarias.  Y es que se aprehende y se construye a totalidad desde el sujeto-social y colectivo la cosa, de ahí resulta un imaginario primero o bien subjetivo – esto es un vacío por ejemplo desde Castoriadis, quien argumenta que el imaginario radical se convierte en social por la necesidad humana de establecer relaciones sociales en su existir, cuando desde el imaginario que delimitamos como primero, es social, nace en lo social- que posteriormente en la génesis activa se valida y surge un imaginario social, un imaginario intersubjetivo.	En este interés de reconocer los imaginarios sociales dominantes (coloniales) y por tanto instituidos es que se recurre a Castoriadis, ellos representaron el insumo a través del cual se confrontaron los imaginarios intersubjetivos de los dominados, desde una referencia más bien decolonial.
Delimitación filosófico-teórica	Delimitación sociológico- teórica
Para trabajar los imaginarios sociales en SPA se retoma el mundo de la vida y las habitualidades desde Edmund Husserl, la primera categoría entendida como suprema	En este marco Castoriadis (2013) divide al imaginario en dos vertientes: el imaginario social y el radical. El imaginario social es posición, creación, dar existencia en lo histórico- social; mientras que el imaginario radical es posición,



realidad construida, subjetiva e intersubjetivamente y por ello definida desde múltiples realidades, donde existe correspondencia continua de significados porque se comparte sentido común de la realidad dada. En este marco el yo de Husserl, es un yo personal dotado de historia, cuyas experiencias por tanto constituyen un pasado particular, a ello se delimita como habitualidades. En este sentido en el mundo de la vida existen sujetos y cada uno posee experiencia originaria. Esta experiencia originaria si se piensa como una suerte de edificio con diferentes niveles, el esqueleto que lo sostienen son las habitualidades, el sótano es la conciencia originaria, donde se ubica la percepción sensible, que es trastocada por la imaginación.

Ahora bien las habitualidades son el resultado de la génesis pasiva y activa pero a su vez, la génesis pasiva es imaginario subjetivo-social, que da paso a la génesis activa, donde la génesis activa crea ya no el imaginario social sino ahora el imaginario intersubjetivo visto desde



la mirada de la fenomenología husserliana, vía el cual se trabajará ahora los imaginarios. Lo anterior queda representado en el siguiente esquema:

creación, dar existencia en lo psique/soma para la psique/soma.

Por tanto lo imaginario social, o lo social instituyente, es creación de significaciones imaginarias sociales y de la institución, pues como institución es presentificación de significaciones tal como están instituidas. Por su parte, el imaginario radical o último es creación como presentificación de sentido siempre figurado-representado, "la capacidad de hacerse surgir como imagen algo que no es, ni fue, de sus productos, que podría designarse como lo imaginado" (Castoriadis, 2013, p. 204). El imaginario radical es entonces un fenómeno individual antes que social, que se presenta relativamente libre e irreductible a cualquier tipo de racionalidad. Luego este imaginario individual pasa a ser social por la necesidad humana de establecer relaciones sociales en su existir y se colectiviza no como una suma de imaginarios individuales, sino gracias a condiciones históricas dadas y sociales favorables para lograr ser instituidos (Cegarra, 2012). En consecuencia Castoriadis (2013) argumenta que todo intento de derivación exhaustiva de las significaciones sociales a partir de la psique individual parece abocada al fracaso, ya que desconoce la imposibilidad de aislar esta psique de un continuo social que no puede existir sino está siempre ya instituido. Y, para que se dé una significación social imaginaria, son necesarios unos significantes colectivamente disponibles, pero sobre todo unos significados que no existen del modo en el que existen los significados individuales (como percibidos, pensados o imaginados por tal sujeto).

*Tabla 1. Imaginario subjetivo e intersubjetivo  
Elaboración propia con base en Husserl (1962;1979;1980;2005 y 2008)*



	<p>Sin embargo se retoma a Castoriadis para dar cuenta de los imaginarios sociales coloniales a través de la categoría imaginarios instituidos o sociales, que dan la funcionalidad a cada sistema institucional, su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; “este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individualidades y colectivos-este elemento no es otra cosa que lo imaginario de la sociedad o de la época considerada” (Castoriadis, 2013, p.234).</p>
<b>Resultados</b>	<b>Resultados</b>
<p>Por lo anterior se reconocen ciertos imaginarios intersubjetivos, derivados de un primer ejercicio en SPA, que dan cuenta su estructura social y del papel que representa el turismo rural en la comunidad.</p> <p><b>Tópico 1 Historia del pueblo</b></p> <p>Primera intervención A: San Pedro Atlapulco es un pueblo originario, marcado desde hace 150 años por su organización comunal y la defensa de su territorio.</p> <p>Segunda intervención B: Existe en la comunidad, un sistema de vida comunal aunque algunos ciudadanos prefieren la privatización del territorio.</p> <p>Tercera intervención B: Hay 6,000 habitantes en el pueblo.</p> <p>Cuarta intervención D: Se ha abandonado la producción agrícola y se ha descuidado la producción ganadera.</p> <p>Quinta intervención B: Los créditos para turismo se utilizaron en la primera pista de motos en el Valle del Silencio. El crédito llegó en los años 1980.</p> <p>Sexta intervención B: En los Valles el mayor ingreso económico es dado por el pago del estacionamiento.</p> <p>Séptima intervención A: A partir del 2010 se instauro en Atlapulco, el gobierno comunal.</p> <p>Octava intervención B: En 1936 en Parque Miguel Hidalgo (Marquesa) se ofreció por primera vez, la posibilidad de vender algo para el turista.</p> <p>Novena intervención B: En 1967 se abre acceso a la carretera de Ocoyoacac y con ello se dispersa la actividad.</p> <p><b>Imaginarios intersubjetivos:</b> SPA pueblo originario con organización comunal;</p>	<p>Esta dominación se expresa para el caso que nos ocupa desde las instituciones creadas para la organización y funcionamiento de la sociedad, como lo es el Estado y sus diferentes organismo públicos, llámense Secretarías, Direcciones, Ayuntamientos o Regidurías, permeados por políticas internacionales, dictadas desde organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO, por sus siglas en inglés) y en la región latinoamericana por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y el Instituto Interamericano para la Cooperación Agrícola (IICA) entre otros, quienes dictan, marcan y reproducen las directrices que debe seguir la política económica primero en la escala mundial y luego para la escala regional caso latinoamericano.</p> <p>En este marco es importante además mencionar que las formas de colonialismo son formas de dominación, de extractivismo y de acumulación por desposesión. Pero especialmente de dominación económica (capitalismo, neoliberalismo e imperialismo), donde el capitalismo actual, en su fase de despojo y guerra contra los pueblos, pretende destruirlos para convertir la naturaleza y su cultura en mercancía (Zibechi, 2017). Bien argumenta Pineda (2016) desarticular las formas no capitalistas de relaciones comunales con la naturaleza</p>



SPA marcado por la defensa de su territorio; SPA a abandonado la producción agrícola; Turismo llego por créditos, 1980 y el acceso por carretera, dispersa la actividad.

### Tópico 2 Turismo

Primera intervención A: El turismo es una forma de aprovechamiento común

Segunda intervención B: El aprovechamiento turístico provoca la existencia de grupos que vean por sus propios intereses

Tercera intervención B: A Bienes Comunales les toca, custodiar el bosque, es necesario la regulación de establecimientos que ocupan tierra y agua, así como revisar el tema de las sustentabilidad.

Cuarta intervención B: Las actividades de los Valles están definidas por los restaurantes, pista de motos, tirolesa, gotcha, tiro de arco etc

Quinta intervención B: Cada Valle cuenta con un reglamento interno y una mesa directiva, misma que dura un año y esta integrada por un presidente, secretario y tesorero, sin embargo nadie de ellos recibe un ingreso por esta labor.

Sexta intervención B: En 1980 inicia la actividad turística en los Valles. Fue un buen proyecto solidario pero ahora en 2019, genera conflicto y competencia interna.

Séptima intervención C: El turismo surge de la creación de la carretera hacia Tenango, con ello aumenta la afluencia de personas.

Octava intervención C: El turismo afecta porque índice al individualismo

Novena intervención D: Eramos autosuficientes y ahora con el turismo ya no.

Nos involucramos porque era más fácil que sembrar. Nosotros hemos sido causantes de nuestro deterioro.

Décima intervención E: La comunidad esta sosteniendo a los Valles. Los ingresos de la Comisaría deben estar más enfocados a la comunidad no tanto a los Valles. Debemos buscar la forma en que el turismo no afecte más.

Décimo primera intervención F: Debemos buscar otras formas de economía.

Diversificar actividades económicas.

Décimo segunda intervención B: El 80% de la población de San Pedro Atlapulco participa del turismo pero también se beneficia.

Décimo tercera intervención B: Se debe transitar de los aprovechamientos individuales y pasar a los común. Este proceso lleva de 10 a 15 años en la comunidad.

Imaginario intersubjetivos: Turismo, forma de

y la cultura es indispensable para la expansión del capital. Estos

procesos de separación, de nuevos cercamientos y de monopolización son la forma de concentración que permite el dominio sobre lo natural objetivado como recurso que, en manos de colectividades no capitalistas, es medio de sobrevivencia y de reproducción material y cultural.

En este marco si el proyecto neoliberal consiguiera transformar el campo mexicano en el paraíso neoliberal, estaríamos ante la construcción de un escenario dicotómico de ordenación del territorio.

Por un lado, el escenario de la agricultura productivista basada en modelos de economía de escala altamente tecnificada e instrumentadora de biotecnologías como la transgenia (Pechlaner y Otero, 2008); y por otro, la creación de espacios de consumo simbólico definidos por el modelo posproductivista, que promueve territorios rurales idílicos donde la ruralidad se transforma en un performance basado en hibridaciones culturales que responden a la percepción de lo rural de ciertos grupos de consumidores urbanos (López y Thomé, 2015). En este modelo neoliberal se fomenta el "consumo del campo a nivel material (agricultura intensiva, productivista y altamente tecnificada) y simbólico (paisajes culturales, productos territoriales, eco y agroturismo). Esto facilita la capitalización del campo, la comoditización de realidades externas a los mercados tradicionales y locales, así como la creación de nuevos mercados de articulación global. La tendencia hacia una u otra tarea se construiría según las formas de interacción con lo urbano, no desde la potencialidad o el ethos de los territorios" (Moreno, 2017, p.221).

De lo anterior surge la Nueva Ruralidad, como política económica neoliberal, que buscó transformar los espacios rurales en zonas de producción de actividades terciarias, entre las cuales destaca principalmente el Turismo Rural.

En esta coyuntura, el Turismo Rural constituye uno de los elementos centrales de las políticas de desarrollo y, lo que resulta aún más importante, "es que la cultura local se convierte en un componente fundamental de dicha oferta turística. Una cultura que en los numerosos textos oficiales sobre desarrollo local es concebida como un recurso social y como tal puede actuar como motor de dinamización económica" (Aguilar, et. al.,



aprovechamiento común; turismo genera grupos de intereses propios; actividades en los valles restaurantes, pista de motos, tilolesa, gotcha, y tiro de arco; 1980, turismo como proyecto solidario; 2019, turismo genera conflicto y competencia interna; creación de carretera, aumenta la afluencia de personas; turismo, induce individualismo; turismo, nos quita la autosuficiencia; turismo, es más fácil que sembrar; nosotros, causantes de nuestro deterioro; comunidad, sostiene a los valles y 80% de la población de SPA participa y se sostiene del turismo.

### Tópico 3 Retos de la comunidad

Primera intervención B: El primer reto es ¿ cómo conservar los recursos? , seguir generando el ingreso económico de las familias y que prevalezca el bien común sobre el individualizado.

### Tópico 5 Territorio

Primera intervención B: Existe una desvinculación hacia el territorio, de algunos sectores de la comunidad, específicamente los jóvenes, ya que se dedican a estudiar o a trabajar.

Segunda intervención C: El terreno es prestado porque es de uso común.

Tercera intervención C: Los jóvenes dicen, para que estudio, si ya me agarro un pedazo del Valle y de ahí me mantengo. Pero ya no hay espacio en los Valles y además algunos compañeros tienen de más (terrenos).

Cuarta intervención D: Buscamos la individualidad y descuidamos el cuidado del territorio en general.

Sexta intervención B: El cultivo del maíz estaba asociado a las festividades. El bosque daba carne de conejo o de otros animales.

Octava intervención A: Se mira al futuro como dueños de la tierra, viviendo bien y viviendo con la tierra.

Imaginarios intersubjetivos: jóvenes, desvinculados del territorio; terreno(tierra), prestada porque es de uso común; ya no hay espacio en los valles, compañeros tienen terrenos de más; buscamos la individualidad; descuidamos el territorio; cultivo de maíz, asociado a festividades; bosque, daba carne; dueños de la tierra, viviendo bien viviendo con la tierra (imaginario futurista).

### Tópico 6 Lengua

Primera intervención D: Se ha perdido la identidad porque

2003, p.163). Se perfilan así las novedosas funciones de una ruralidad dispuesta, además, a satisfacer recientes demandas sociales, no sólo de consumo directo, sino también de calidad ambiental, paisajística y cultural. El diseño propicia el relanzamiento de una oferta que consolida a estos lugares "como espacios de ocio a partir de un cuidadoso descubrimiento de su potencialidad turística, y por tanto, de su paulatino desplazamiento desde el sector primario hacia el terciario" ( Aguilar, et. al., 2003, p.166).

En este sentido observamos imaginarios coloniales y por tanto instituidos del turismo rural desde los organismos internacionales como el Banco Mundial, el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) y el Estado Mexicano por mencionar algunos, que apuntan a imaginarios de crecimiento económico, privatización, empresarios campesinos, modernización del campo y desruralización. Y más específicamente como: naturaleza y cultura son mercancía; expansión del capital con cercamientos y monopolización; campo mexicano, es agricultura productivista y permite la creación de espacios simbólicos; ruralidad, es performance basado en hibridaciones culturales; consumo del campo, mediante lo simbólico y lo material; el campo es capitalizable; producción de actividades terciarias en espacios rurales; cultura local, es recurso social y motor de dinamización económica; funciones de la ruralidad: satisfacer demandas sociales, calidad ambiental, paisajística y cultural.





<p>ya no se habla la lengua. Y es que se decía antes, que el otomí era la lengua del diablo.</p> <p>Imaginarios intersubjetivos: Pérdida de la identidad, ya no se habla la lengua y el otomí, lengua del diablo.</p> <p><b>Tópico 7 Comunalidad</b></p> <p>Primera intervención B: Los mayores nos enseñan y nos transmiten el bien común como modo de vida</p> <p>Segunda intervención B: Para acceder a los dos usufructos ( permiso de beneficiarse con la venta de servicios turísticos [giros turísticos]: rentar caballos, vender comida, rentar motos etc ) por familia se debe ser originario y cumplir con las obligaciones que la comunidad le solicite.</p> <p>Imaginarios intersubjetivos: Mayores, enseñan transmiten el bien común, como forma de vida.</p> <p>Por lo anterior se delimita los imaginarios intersubjetivos sobre SPA en tanto pueblo originario con organización comunal, marcado por la defensa de su territorio pero que ha abandonado la producción agrícola. Por su parte el turismo llegó por créditos, en 1980 y el acceso por carretera, dispersó las actividades en SPA y aumentó la afluencia de turistas.</p> <p>El turismo, es una forma de aprovechamiento común pero también genera grupos que defienden sus intereses individuales. En 1980, el turismo era un proyecto solidario pero en 2019, genera conflicto y competencia interna. El turismo les quitó la autosuficiencia, porque dedicarse a esta actividad era más fácil que sembrar.</p> <p>Ellos, los pobladores originarios, se perciben como causantes de su deterioro. La comunidad sostiene a los Valles turísticos de forma económica y no al revés. El 80% de la población de SPA participa y se sostiene del turismo. Asimismo se imaginan a los jóvenes, como desvinculados del territorio. El territorio es prestado porque es de uso común, sin embargo ya no hay espacio en los Valles, puesto que existen comuneros que tienen terrenos de más. Se buscamos la individualidad; se descuida el territorio sin embargo se siguen viendo como dueños de la tierra, viviendo bien viviendo con la tierra (imaginario futurista).</p> <p>Y cerramos colocando un imaginario intersubjetivo, que llamo especialmente la atención: Los mayores, enseñan y transmiten el bien común, como forma de vida.</p>	
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

*Tabla 2 Imaginarios intersubjetivos decoloniales e instituyentes coloniales*

*Fuente: Elaboración propia, 2019*



## Metodología

### Imaginarios intersubjetivos Ñahñú, en San Pedro Atlapulco

Para la delimitación de los imaginarios intersubjetivos se propone como una primera propuesta metodológica, utilizar la técnica del trabajo experiencial ( involucrarse en los paisajes complejos de los mundos experienciales de las personas) (Rowles,1978); narrativas de vida espaciales (Lindón, 2011) y mundo de la vida cotidiana; mapas mentales (De Castro,1997), y mapas cognitivos (De Castro, 1999); el dibujo como evocación del espacio (Licona, 2000) y el mundo de la vida; la fotografía acompañada de entrevista a profundidad (miradas entrevistadas) (Corona, 2002) y grupo de discusión (entrevista colectiva) (Barral, 1998).

Este último recurso se utilizó en un primer acercamiento ( 11 de septiembre, 2019) a la comunidad de San Pedro Atlapulco, donde los asistentes (Autoridades Comunales, Consejo de Mayores y Consejo de Participación Ciudadana [COPACI]) llamaron mesas de diálogo e intercambio de experiencias (Imagen 1).

En este sentido Barral (1998) argumenta, que si lo que vamos buscando es tener acceso (por mínimo que sea) a lo esencial que explique una opinión o un comportamiento, necesitamos acudir a una técnica no directiva. Aquí la persona que entrevista crea un ambiente favorecedor de la comunicación para que el discurso fluya y el entrevistado pueda así expresar en su forma las opiniones, ligando con su lógica unos razonamientos con otros.

El entrevistador por tanto continúa Barral (1998), ha de permitir (dependiendo de su habilidad) el establecimiento de vías para la fuga de lo oculto. En las técnicas no directivas no existe cuestionario pero sí guía de entrevista o discusión, que se limita a recoger los objetivos que se han de tratar en la entrevista. Nada más. Ni su orden, ni la forma en que deben ser enunciadas las preguntas, ni la redacción de las mismas.



*Imagen 1. Reunión con Autoridades Comunales, de COPACI y Consejo de Mayores Trabajo de campo, 2019*

En consecuencia, la formación y desarrollo del grupo de discusión debe asumir dos principios esenciales:

#### **Facilitar el afloramiento de las motivaciones**

Los participantes en el grupo deben tener la oportunidad de no ver constreñido su discurso. Es decir, sus opiniones no deben ser encorsetadas por la necesidad de una batería de preguntas (cuestionario) que conlleve a respuestas «forzadas». Sólo así, se podrán sentar las bases para que puedan aflorar los aspectos ocultos. Por ello, se emplea una técnica no directiva en la conducción del grupo, que deje la suficiente holgura al sujeto para sentirse cómodo, y así, poder expresarse (Barral, 1998).

#### **Facilitar la interacción grupal**

Se coloca frente a frente a personas para que debatan y maticen las posiciones propias y las de los demás participantes. Es decir, se trata de que el discurso de los participantes salga a escena, con ello además se pueda desentrañar su lógica y se ponga a prueba su consistencia en la «arena» de la discusión (Barral, 1998).

Por ello, en el grupo no hay jerarquías. La comunicación es horizontal y hay una relación de simetría entre todos los participantes. La persona que modera ha de adoptar una postura que roza el anonimato.

A la par argumentar que no se busca representatividad numérica, ya que el objetivo no es la inferencia estadística. Se busca los diferentes discursos sobre los imaginarios intersubjetivos en el marco del turismo rural en la comunidad de San Pedro Atlapulco. Ello significa que no es necesario tomar información de un número «n» de sujetos de



cada estrato para que la información obtenida sea representativa de todos los integrantes de ese estrato (Barral, 1998). Por el contrario, se toma información para detectar los distintos posicionamientos posibles ante un mismo hecho, con independencia de cuántas personas se inscriban en uno u otro estrato.

## **Resultados (ver tabla 1 )**

### **Discusión**

#### **Imaginarios intersubjetivos indígenas decoloniales frente o respecto a los imaginarios instituyentes coloniales**

La pertinencia de analizar los imaginarios intersubjetivos indígenas decoloniales radica en poder reflexionar pero básicamente develar como se crean los imaginarios y como se reproducen o se revierten a raíz de los cambios en el mundo de la vida, generados por las intersubjetividades –desde los dominados, subordinados o los de abajo- en contacto con modos de explotación de la cultura y la naturaleza (capitalismo), demarcados para este caso por el turismo rural.

Asimismo la presente aportación busco esbozar un primer acercamiento hacia las epistemologías de los imaginarios sociales desde la fenomenología husserliana, con el propósito de alimentar los marcos interpretativos y de análisis (sociológico y geográfico incluso) desde la perspectiva de las comunidades receptoras y desde posiciones en primera persona, que nos permitan dar cuenta de los hábitos y nuevas sedimentaciones de sentido que operan a la base de estos “imaginarios” intersubjetivos.

Ahora bien si en el mundo de la vida como mundo pre-dado, se ubican las habitualidades, que son el resultado de la sedimentación de las experiencias. Por tanto los imaginarios intersubjetivos indígenas frente al turismo rural en el marco de la familia, la religión, el sistema de cargos y el territorio, solo podrán delinarse -como observamos a lo largo del texto- en el marco de estas habitualidades pero además, únicamente tendrán sentido en ellas.

Desde esta óptica los imaginarios instituyentes coloniales del turismo rural en el neoliberalismo, entendidos como significaciones imaginarias sociales y de la institución, muestran matices diferentes, ya que son impuestos por instituciones internacionales, nacionales y estatales encasillados en el libre mercado, crecimiento económico, terciarización del campo y en el campesino o indígena empresario.



Lo anterior no comulga con los imaginarios intersubjetivos indígenas en tanto redes de habitualidades construidas en la intersubjetividad en un mundo de la vida particular, como lo representa ciertas comunidades originarias, donde existen y se construyen imaginarios de resistencia que permiten asegurar la reproducción de la vida comunal. “Las comunidades existen porque funcionan los trabajos colectivos, que son los que producen la vida comunal [...] los trabajos colectivos son relaciones sociales, los modos en que las comunidades se reproducen como relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, creando y sosteniendo lo común” (Zibechi, 2017, p.54).

A pesar de que sus estrategias de resistencia “son como hilos sueltos de un enorme telar que los pueblos están empezando a tejer, mientras los Estados y el capital los destejen de muchos otros modos, implementando políticas asistenciales, instalando empresas extractivistas en sus territorios” (Zibechi, 2017, p.50) o imponiendo nuevas actividades económicas como el turismo rural. Estos sujetos siguen luchando y muestra de ello es que las subjetividades de los pueblos en movimiento han contribuido paulatinamente a deconstruir las nuevas formas de dominación auspiciadas por las agencias internacionales y los gobiernos conservadores y progresistas (Zibechi, 2017).

### **Conclusiones**

Los imaginarios sociales se han analizado desde diferentes campos de investigación como la sociología, antropología, geografía, historia y arquitectura. Sin embargo, para la dimensión turística no hay análisis o antecedentes de investigación que permitan conocer la forma en la que los estudios turísticos harían uso de teorías sobre imaginarios sociales para dar cuenta de una temática propia. En este sentido ciertamente existen algunas investigaciones que utilizan la noción de imaginarios turísticos, sin embargo, en su mayoría trabajan sus análisis desde la perspectiva del turista, olvidando la dimensión local, es decir de la comunidad receptora. En aras de cubrir dicho vacío en los estudios turísticos, la presente aportación busco esbozar un primer acercamiento hacia las epistemologías de los imaginarios sociales desde la fenomenología y la sociología. Por tanto se generó una propuesta teórica - que sigue en construcción-, retomando conceptos centrales de Husserl, las habitualidades y el mundo de la vida (Lebenswelt), así como el de lo social instituyente de Castoriadis, con el fin de dirigirlos al análisis de las experiencias de la comunidad originaria de SPA frente al turismo rural y hacia los imaginarios hegemónicos del capitalismo.



Lo que se encontró fueron posturas sino polarizadas, si distantes, mientras desde los imaginarios coloniales (capitalistas) y por tanto instituidos del turismo rural desde los organismos internacionales como el Banco Mundial, el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) y el Estado Mexicano (como brazo que opera los mandatos coloniales) se apuntan a imaginarios de crecimiento económico, privatización, empresarios campesinos, modernización del campo y desruralización. A la naturaleza y a la cultura local se les instituye como mercancía. El campo mexicano, es agricultura productivista, permite la producción de actividades terciarias y la creación de espacios simbólicos, por tanto además es capitalizable, y la ruralidad, es performance basado en hibridaciones culturales, pero la ruralidad también debe cumplir funciones como: satisfacer demandas sociales, brindar calidad ambiental y paisajística.

Lo anterior si bien ya perforó a la comunidad otomí de SPA, aun existen resabios que se resisten a desaparecer, no sin antes haber luchado, como este imaginario intersubjetivo heredado a los jóvenes y adultos por parte de los abuelos: Los mayores, enseñan y transmiten el bien común, como forma de vida.

Aunque se reconoce que los principales imaginarios intersubjetivos en SPA se expresan en ser un pueblo originario con organización comunal, marcado por la defensa de su territorio pero que ha abandonado la producción agrícola por el turismo. Esta última actividad económica es una forma de aprovechamiento común pero también genera grupos que defienden sus intereses individuales. En 1980, el turismo era un proyecto solidario sin embargo en 2019, genera conflicto y competencia interna (se busca la individualidad, se descuida el territorio). El turismo les quito la autosuficiencia, afirman. Por ello el tejido comunal y social se disuelve paulatinamente, sus recursos y su territorio se convirtieron en mercancía, donde el negocio turístico no esta generando las ganancias esperadas, ya que se comenta que la comunidad sostiene a los Valles turísticos, puesto que el mantenimiento de los Valles es solventado por la comunidad pero además la principal entrada económica por el turismo, es dada por lo que se paga de estacionamiento, ni siquiera por las propias actividades o alimentos que se ofrece en los Valles. De ahí que se manifiesta un imaginario intersubjetivo contrario a los anteriores, en tanto se comenta que el 80% de la población de SPA participa y se sostiene del turismo. Sin embargo se siguen viendo como dueños de la tierra, viviendo bien, viviendo con la tierra (imaginario futurista), debido a que en últimos testimonios mencionaron que deben regresar, transitar de los aprovechamientos individuales y a lo común.



Finalmente argumentar que la riqueza y pertinencia de trabajar los imaginarios intersubjetivos, es que permite centrar al sujeto de los procesos culturales como tema y dimensión fundamental de la descripción y el análisis social, histórico, cultural, económico, etc. La dimensión subjetiva de la vida que valora, aprehende o rechaza, crítica o asume, de la vida biográfica que se prefigura pero también da continuidad a su tradición a través de actos, ya siempre intersubjetivos y culturales.

### Referencias bibliográficas

- Aguilar Criado, E., (2014). Los nuevos escenarios rurales: de la agricultura a la multifuncionalidad. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, No 33, 2014, pp. 73-98. UNED, Madrid.
- Aguilar Criado, E., Merino Baena, D. y Migens Fernández, M. (2003). Cultura, Políticas de Desarrollo y Turismo Rural en el ámbito de la Globalización. *Horizontes Antropológicos*, 9(20), p.p. 161-183.
- Barral González, L.M (1998). El empleo de grupos de discusión en la investigación social. En García Ballester, A (Coordi) (1998). *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Castoriadis, C. (1997). *El Imaginario Social Instituyente*. Zona Erógena. No.35.
- Castoriadis, C.(2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Cervantes Hernández, W. (2010). *Comunalidad y plantas medicinales en San Pedro Atlapulco, la importancia de las plantas medicinales en una Comunidad Ñujhu del Alto Lerma*. Tesis de grado. INAH. Escuela Nacional de Antropología e Historia [En línea]: <https://atlapulco.wordpress.com/historia-de-atlapulco/> (06 de octubre, 2018).
- Correa Muñoz, M. E. y Saldarriaga Grisales, D. C. (2014). El epistemicidio indígena latinoamericano. Algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial. *Revista CES Derecho* Volumen 5 No.2
- Enríquez Pérez, D., Zizumbo Villarreal, L. y Monterroso Salvatierra, N. (2017). El turismo rural como factor de acumulación, en la comunidad Indígena de San Pedro Atlapulco. Estado de Mexico. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol. 15 N.o 3. p.p 545-559.



Garduño Mendoza, M., Guzmán Hernández, C., Zizumbo Villarreal, L., (2009). Turismo rural: Participación de las comunidades y programas federales. *El Periplo Sustentable* No.17 p. p 5-30 [En línea]: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193414420001>> ISSN (21 de enero, 2018).

Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM y Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E.(1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM.

Husserl, E.(1979). *Meditaciones cartesianas*. España: Ediciones Paulinas

Husserl, E.(1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: UNAM.

Husserl, E.(2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Argentina: Prometeo Libros.

Monterroso Salvatierra, N. y Zizumbo Villarreal, L. (2009). La reconfiguración neoliberal de los ámbitos rurales a partir del turismo: ¿Avance o retroceso? *Convergencia*, 16(50), p.p 133- 164. [En línea]: <https://bit.ly/2Z9KZAZ>

Oficina Internacional del Trabajo y Oficina Regional para América Latina y el Caribe (2014). Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe. [En línea]: <https://bit.ly/2EZUk7C> (5 de noviembre, 2018).

Palafox, A. y Martínez, M. (2015). Turismo y nueva ruralidad: camino a la sustentabilidad social. Letras verdes, *Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales* No. 18, pp. 137-158.

Pere Sunyer, M. y Monterroso Salvatierra, N. (2016). Luces y sombras en la gestión comunitaria: el caso de San Pedro Atlapulco (Ocoyoacac, Estado de México). XIV Coloquio Internacional de Geocrítica Las utopías y la construcción de la sociedad del futuro Barcelona, 2-7 de mayo de 2016

Rosas, M. (2013). Nueva ruralidad desde dos visiones de progreso rural y sustentabilidad: Economía Ambiental y Economía Ecológica. *Polis*. No. 34, pp. 1-13.

Villoro, L.(1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México, El Colegio Nacional y El Fondo de Cultura Económica.





Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El mundo otro en movimiento.*

México: Bajo Tierra Ediciones.

Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías en América Latina.* México: Bajo Tierra Ediciones



## Imaginarios nacionales y extractivismo en América Latina: el caso del petróleo en México

Josafat Morales Rubio

### Resumen

Tradicionalmente, el nacionalismo ha sido visto como una ideología surgida de la Revolución Francesa. Sin embargo, la caída de las ideologías a finales del siglo XX hace necesario el análisis del nacionalismo desde otras perspectivas. Ante esta situación, ya en otro sitio he propuesto la conceptualización de “imaginarios nacionales” que, siguiendo la teoría de Cornelius Castoriadis, buscan analizar el nacionalismo no como una ideología, sino como un imaginario. (Cfr. Josafat Morales (2018), “¿Se puede pensar el Nacionalismo desde los imaginarios sociales?” en *Revista Imaginación o Barbarie*). Ahora bien, dicha conceptualización resulta especialmente útil cuando se analizan fenómenos latinoamericanos, pues se trata de un planteamiento surgido en parte desde la epistemología del sur, propuesta por Boaventura de Sousa Santos.

Retomando dicha conceptualización, lo que la presente ponencia busca es analizar la relación que existe en el subcontinente entre el imaginario nacional y el extractivismo, pues al ser los países Latinoamericanos históricamente fuentes de extracción de materias primas para los países desarrollados, la relación establecida entre dichos productos y la nación en si misma resultan muy interesantes. Como ejemplo, se utilizará el petróleo en México, donde se puede observar la relación que dentro del imaginario nacional mexicano existe entre los hidrocarburos y el sentido de la nacionalidad.

Es importante mencionar que este planteamiento surgió como consecuencia de las discusiones que se realizaron dentro del Grupo de Trabajo de Identidades de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR) en el II Workshop realizado en la Ciudad de Concepción, Chile, el año pasado. Así mismo, lo que en esta ponencia se presenta busca ser el punto de partida para un estudio mucho más amplio que abarque casos específicos de la relación entre productos de extracción y el nacionalismo en diversos países de América Latina.

### Palabras claves

Imaginarios nacionales, el extractivismo, petróleo y México



## Introducción

Desde la época Colonial hasta la actualidad, América Latina ha sido fuente de materias primas para los países industrializados, situación que le ha colocado en un lugar específico del sistema-mundo moderno que, aunque en crisis, sigue siendo vigente hasta nuestros días. Además de la situación de dependencia económica que esto ha generado, en los países de la región se ha establecido una relación especial entre algunos de los productos de exportación y la propia nación que exceden el simple vínculo de la importancia macroeconómica. Sin embargo, para poder entender dicho vínculo, las teorías sobre nacionalismo que existen en la actualidad, principalmente provenientes de la tradición moderna occidental, resultan insuficientes. Ante esta situación, la presente ponencia busca ofrecer un nuevo acercamiento al nacionalismo a través de la propuesta teórica de los imaginarios sociales, que pueda dar cabida a dicho fenómeno, partiendo de la búsqueda de las epistemologías de las Sur propuestas por Boaventura de Sousa Santos.

Para poder llevar a cabo nuestro objetivo, la ponencia se encuentra dividida en tres partes: la primera, busca presentar la forma en que el extractivismo en América Latina ha generado una relación poco usual entre algunas materias primas y el sentido nacional en el subcontinente, debido en buena medida al papel que el sistema-mundo moderno le ha otorgado a la región; un segundo apartado buscará presentar algunos de los elementos teóricos que dan sustento a la propuesta de “imaginarios nacionales”, que permitirían explicar dicha relación, partiendo como decíamos de la noción de epistemologías del Sur de De Sousa Santos; por último se utilizará como ejemplo el caso del petróleo en México, como muestra de la propuesta.

## América Latina, extractivismo y el orden mundial

De acuerdo con la teoría de sistemas-mundo de Immanuel Walerstein, (2004) el actual orden mundial, capitalista, surgió en el siglo XVI en Europa y América, expandiéndose posteriormente al resto del planeta. En lo político, dicho sistema-mundo no surgió con una estructura política unitaria, sino como un sistema interestatal conectado a través del intercambio de bienes básicos, capital y trabajo. Dichas estructuras políticas, fueron centralizando la toma de decisiones a través del crecimiento de la burocracia, primero al servicio de un monarca absoluto, después del Estado-Nación. Por esos mismos años, surge la teoría política moderna, de la mano de Nicolás Maquiavelo, misma que se irá desarrollando hasta alcanzar las principales teorías del Estado moderno en el siglo XIX.



En el terreno económico, el intercambio al que hacíamos alusión se estableció a través de una división del trabajo entre el centro, la Europa capitalista, y la periferia, la América recientemente descubierta. En dicha división, al continente americano le correspondió proveer de materias primas y a Europa de los capitales y el consumo. De acuerdo con Anibal Quijano, “el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América” (p. 220). En pocas palabras, podemos decir que el capitalismo desarrollado en el mundo occidental a partir del siglo XVI se dio, en buena medida, gracias a las materias primas que salieron de América rumbo a España y Portugal, las metrópolis coloniales, y que posteriormente fueron transferidas a los países del norte del continente europeo en donde facilitaron la acumulación de capitales.

En este sentido, el surgimiento del Estado moderno se da al mismo tiempo que la división del trabajo entre el centro y la periferia entrega a América la función de generar materias primas que sustenten el modelo capitalista. En respuesta a esta necesidad, las diversas regiones del vasto imperio español, así como las regiones de Brasil para el caso portugués, iniciarán un proceso de especialización en aquellos productos que, debido a su existencia o su posible producción, van a ser entregados al sistema-mundo. Oro, plata, café, azúcar, algodón o frutas tropicales, por citar solo algunos ejemplos, van a ser productos que marcarán la economía e incluso las relaciones sociales de las zonas en que se producen.

Una vez convertidas dichas regiones en países independientes, la especialización y el monocultivo, o monoproducción, se va a hacer evidente. Para quienes seguían las teorías económicas más liberales, como la de David Ricardo, la especialización sería lo que permitiría el desarrollo de los países recientemente independizados, y si bien a corto plazo esto permitió la acumulación de importantes fortunas en manos de una pequeña élite, la falta de diversificación generó una suerte de dependencia a dichos productos, siempre a merced de los precios internacionales, establecidos por los países consumidores.

Pero más interesante para nuestro objetivo es la forma en que dicha dependencia marcó en el *imaginario* a las naciones recientemente constituidas. De acuerdo con Eduardo Galeano, “a lo largo del proceso, desde la etapa de los metales al posterior suministro



de alimentos, cada región se identificó con lo que produjo, y produjo lo que de ella se esperaba en Europa: *cada producto cargado en las bodegas de los galeones que surcaban el océano, se convirtió en una vocación y en un destino*” (p. 48). Como ya decíamos, la producción en cada zona marcaría no sólo su desarrollo económico, sino también las relaciones sociales que se daban en dichas zonas. La población local se identificará con el producto que exportaba, y su vida se verá marcada por sus éxitos o fracasos.

Muchos son los ejemplos que de esto se pueden dar. El azúcar en el nordeste de Brasil y Cuba favorecieron la importación de mano esclava negra, generando un sincretismo cultural y racial muy interesante. Al mismo tiempo, mientras los precios internacionales fueron altos, el desarrollo económico llegaría a las zonas azucareras, mientras que cuando estos caían las poblaciones locales sufrirían escases de alimentos a pesar de los suelos tan fértiles en los que vivían. El café es otro buen ejemplo en la agricultura. Traído desde África, se convirtió rápidamente en un producto importante de exportación para Brasil, El Salvador, Guatemala, Costa Rica y, por supuesto, Colombia. Tal es la relación entre la producción de café y la población colombiana que se dice que “en Antioquia, la curva de matrimonio responde ágilmente a la curva de los precios del café.” (Galeano, p. 135)

Al igual que la producción agrícola, la extracción de minerales ha marcado la vida de diversas zonas de América Latina. Desde la extracción de oro y plata en la época colonial hasta la producción de estaño en Bolivia y de cobre en Chile, nacionalizados en 1952 y 1971 respectivamente, los minerales han estado íntimamente ligados a la conciencia nacional. El estaño boliviano, dice Galeano, es “un dios de lata que reina sobre los hombres y las cosas, y está presente en todas partes” (Galeano, p. 194), mientras que el cobre chileno se puso “poncho y espuelas”, según Allende, el día de la dignidad nacional, en que fue nacionalizado.

El petróleo en Venezuela y México merece también una mención. La historia de ambos países en el último siglo se ha visto marcada por la producción del llamado oro negro, y aunque los procesos en ambos casos han sido diferentes, es innegable que su impacto ha trascendido a lo puramente macroeconómico. Por citar un ejemplo, Galeano nuevamente nos dice que en la cuenca del lago Maracaibo, la mayor zona petrolífera del mundo, “el petróleo tiñe de negro las calles y las ropas, los alimentos y las paredes, y hasta las profesionales del amor llevan apodos petroleros, tales como ‘La Tubería’ o



‘La Cuatro Válvulas’, ‘La Cabria’ o ‘La Remolcadora’.” (Galeano, p. 215) Del caso mexicano hablaremos más a detalle más adelante.

### ¿nacionalismo o imaginarios nacionales?

En el año de 1882 el escritor francés Ernest Renan dictó una conferencia en la Sorbona que buscaba responder a la pregunta ¿qué es una nación? En ella, Renan analiza los diversos elementos que históricamente se habían considerado como parte de la nación: la raza, la lengua, la religión, la comunidad de interés y la geografía, para concluir que, en realidad la nación no era ninguna de ellas, sino “un plebiscito cotidiano, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida.” El argumento del francés estaba enmarcado en un acontecimiento específico, el conflicto entre su país y el recientemente unificado Imperio Alemán sobre los territorios de Alsacia y Lorena, sin embargo, trascendería en el tiempo como una de las principales formas de entender el nacionalismo, el nacionalismo “voluntarista”, enfrentado al “orgánico”. El nacionalismo voluntarista se entiende en países como Francia y Estados Unidos, donde los ciudadanos de manera “libre” eligen unirse en una nación, basados en una ley común. En el caso orgánico, característico de Alemania, la nación depende de cuestiones étnicas, es decir de las características previamente establecidas en las sociedades, como son raza, lengua, religión, etc.

Una segunda concepción que podemos retomar de nacionalismo es la de Anthony D. Smith, quien lo caracteriza como “un movimiento ideológico para alcanzar y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población que algunos de sus miembros consideran constituye una ‘nación’ presente o futura.” (Smith, 2004, p. 23) Así, si partimos de la primera connotación que en el Diccionario de la Lengua Española aparece de ideología, definiéndola como un “conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, un movimiento cultural, religioso o político, etc.” (RAC, 2019), entenderíamos que el nacionalismo es un conjunto de ideas fundamentales que buscan alcanzar y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población que se considera una nación.

Si revisamos detenidamente tanto las concepciones cívica y étnica, como la definición de Smith, podemos ver que en ninguna de ellas encontramos elementos que den un marco conceptual al fenómeno del que hablábamos en la primera parte de la ponencia. La relación entre el extractivismo y la nación en América Latina no se puede analizar desde ninguna de las teorías modernas, y occidentales, del nacionalismo, pues fueron



pensadas para Europa y los Estados Unidos, y no para, y desde, América Latina. La de Renán, como decíamos, surge en medio del conflicto europeo que en buena medida va a determinar la historia del viejo continente a finales del siglo XIX y principios del XX: el enfrentamiento entre Alemania y Francia. El segundo, parte de la noción de ideología, que nuevamente nos remite a los enfrentamientos en la Europa de la primera mitad del siglo XX, así como al enfrentamiento entre capitalismo y socialismo en la segunda mitad.

De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, “la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante” (De Sousa, p. 99), por lo cual nos invita a buscar nuevos caminos, las epistemologías del sur, para evitar que ese conocimiento se pierda. Si, como decíamos, la relación entre los productos de extracción en América Latina y las naciones de la región es algo que no se puede interpretar desde las actuales teorías sobre el nacionalismo, quizá valdría la pena buscar nuevas formas de conocimiento que si le den posibilidad de interpretación. Para el autor portugués, esta nueva interpretación parte del cuestionamiento de la racionalidad occidental pues, “sin una crítica de dicho modelo [...], dominante al menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito.”(De Sousa, Pp. 99-100) Partiendo de dicha idea, retomaremos ahora el planteamiento de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis, el cual nos permitirá hacer una propuesta diferente para el análisis del nacionalismo.

De acuerdo con Castoriadis, como bien apunta De Sousa Santos, desde la época de Parménides, la humanidad se ha centrado en algo que llama la “lógica-ontológica heredada”, dejando a un lado la cuestión imaginaria. Así, todos los autores clásicos, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel e incluso Marx, han puesto la razón por encima de lo imaginario al tratar de analizar las sociedades humanas. Basados en esto, su texto *La institución imaginaria de la sociedad*, busca reivindicar el estudio de lo imaginario en los procesos sociales.

Uno de los elementos centrales en la obra de Castoriadis es la relación que existe entre lo histórico y lo social, pues el autor considera que es imposible separar lo uno de lo otro. Así, se plantea el concepto de lo *histórico-social*, que representa la unión de elementos ya constituidos y aquellos que se van constituyendo, por lo que es central conocer lo que pasó en el pasado, pero al mismo tiempo lo que se va construyendo en



el presente. Es importante mencionar que es precisamente en lo histórico-social en dónde se manifiesta lo imaginario social (Castoriadis, p. 376).

Ahora, a la pregunta cómo es lo histórico-social, Castoriadis responde con una imagen que también es central en su trabajo: el magma de significaciones. Un magma, de acuerdo con Castoriadis, "es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones." (Castoriadis, p. 543) Si se atiende a la imagen del magma volcánico se puede entender lo que el autor quiere decir. No se trata de algo estático, de una "teoría", sino de una serie de elementos que van surgiendo, que se mezclan entre sí y que forman una masa casi líquida. Pensemos en este sentido en el nacionalismo. Si en lugar de verlo como un "conjunto de ideas fundamentales", como proponía Smith, lo visualizamos como un magma de significaciones, podríamos pensar que uno de esos elementos sea el azúcar en Brasil, el café en Colombia, el cobre en Chile, o el petróleo en México.

### **Concluyendo: el petróleo en el imaginario nacional mexicano**

En México el petróleo se encuentra íntimamente ligado al nacionalismo. Dicho producto, que para otros países es solamente un *commodity*, es considerado por una parte importante de la sociedad mexicana como un elemento propio, como algo que es "de todos los mexicanos", aunque nunca obtengan ganancias de manera directa por su venta. Dicho sentir no es producto de la mera casualidad, sino del proceso histórico que tiene su momento fundacional en la expropiación petrolera de 1938. Ante esta situación, resulta importante comprender el lugar que tiene el petróleo dentro del imaginario nacional mexicano, pues como decíamos desde otras perspectivas del nacionalismo difícilmente se podría comprender.

Ahora bien, para entender esto, es importante comenzar por definir que es un imaginario nacional. En este sentido quisiera retomar la siguiente definición, que previamente, retomando a Cornelius Castoriadis y Charles Taylor, había propuesto en otro lado:

*Los imaginarios nacionales son la unión de ciertos pensamientos, conceptos, palabras e imágenes tomados por una parte de la sociedad y que les permite la comunicación y realizar prácticas compartidas, dotándolas de sentido y legitimidad. Dichos imaginarios no tienen un sentido teórico-racional, pues se trata de elementos obtenidos de un magma de significaciones. (Morales, p. 64)*





Así, si pensamos en el caso mexicano, el imaginario nacional son precisamente aquellos elementos que, unidos, dan sentido a la comunicación y a ciertas prácticas comunes que tendrían los mexicanos. El tequila, los mariachis y el cielito lindo, serían algunos de los elementos que unidos dan sentido a la mexicanidad, que facilitan la comunicación entre los mexicanos y permiten llevar a cabo ciertas prácticas comunes como, por citar un ejemplo, el festejo del día de la Independencia. Por su parte, el petróleo también se encontraría presente dentro de este imaginario, pero contrario a los ejemplos antes citados no es un elemento que salga a relucir en las fiestas, sino que acalora el debate político nacional.

Como ya decíamos, el que el petróleo se encuentre dentro del imaginario nacional mexicano se debe a un importante desarrollo histórico, el cual convendría recordar brevemente. El 18 de marzo de 1938 el presidente Lázaro Cárdenas anunció por radio al pueblo mexicano su decisión de expropiar la industria petrolera, mayoritariamente en manos de empresas extranjeras. Dicha decisión, recibió el apoyo masivo por parte de la población mexicana, e incluso de grupos tradicionalmente opuestos al régimen, como la Iglesia católica y los jóvenes. Como bien dice el historiador inglés Alan Knight: "Nunca, ni antes ni después, desplegó la nación una solidaridad comparable" (Knight, p. 286) convirtiéndose rápidamente en una fecha para recordar en el calendario cívico nacional. Después de las dificultades iniciales, el petróleo mexicano, manejado de manera exclusiva por el Estado a través de su paraestatal, Petróleos Mexicanos, fue dedicado mayoritariamente para el mercado interno, llegando al grado de considerarse cualquier venta al extranjero como "vender la patria".

A mediados de los años setenta, la situación cambió. Como consecuencia del embargo de la OPEP, los precios internacionales del petróleo subieron de manera exorbitante, al mismo tiempo que en México se encontraron grandes riquezas petroleras, las sextas en el mundo en ese momento. Así, con grandes reservas de petróleo y precios exorbitantes, el presidente López Portillo aseguró al pueblo de México que su problema a partir de dicho momento sería el aprender a "administrar la abundancia". Sin embargo, y dado al peso simbólico del petróleo en el imaginario nacional, el gobierno tendría que buscar la manera de convencer a los mexicanos de la conveniencia de regresar al modelo exportador, existente antes de 1938, sin ser tachado de vendepatrias. Para lograrlo, el gobierno caracterizó al petróleo como "palanca del desarrollo", generadora de otras industrias. Así, el proyecto de Pemex fue elevar la producción de crudo tres veces, de 700 mil a 2.2 millones de barriles diarios para 1982, así como aumentar las



exportaciones en 1.1 millones de barriles diarios (Meyer y Morales, p. 187). Contrario a lo esperado por el gobierno mexicano, el precio internacional del petróleo disminuyó de manera moderada en 1981 y de manera drástica en 1982. Los problemas estructurales de México, ocultos por la bonanza petrolera, aunados a la corrupción existente durante estos gobiernos, llevaron al país a una situación límite, prácticamente a la bancarrota. El petróleo, que antes era sinónimo de bonanza, ahora era signo de crisis.

A la llegada al gobierno del presidente Miguel de la Madrid (1982-1988), se empezaría a utilizar el modelo conocido como neoliberal, el cual "implicaba favorecer los mecanismos de mercado en actividades económicas, reduciendo su participación [del estado], regulación y tamaño" (Pardo, p. 82). La campaña de éste se basó en una 'renovación moral', puesto que el pueblo mexicano se encontraba cansado de los escándalos de corrupción que rodearon al gobierno de López Portillo. En el caso específico del petróleo, la corrupción era más que evidente, por lo que el gobierno buscó limpiar la imagen de la paraestatal. Pero a pesar del cambio en imagen, la realidad del petróleo en el orden macroeconómico del país ya era inalterable, aunque su función cambió de "palanca de desarrollo" a sustento económico para el pago de la deuda externa. Durante estos años, el petróleo continuó siendo parte esencial de los ingresos de divisas para el país y de recaudación fiscal para el Estado, el cual recibió en 1985 el 70% de sus ingresos de la paraestatal petrolera (Meyer y Morales, p. 228). Así, su lugar dentro del imaginario nacional no pudo variar mucho a pesar de los cambios en el modelo económico que se presentaron en estos años. Es importante comprender que, a pesar de que PEMEX siguió siendo una empresa paraestatal, a diferencia de la mayoría de las empresas paraestatales que en esos años fueron cerradas o vendidas, con la llegada del Neoliberalismo su existencia se tornó sospechosa, por no decir mal vista, para aquellos que se formaron bajo esta ideología. El hecho de que el gobierno, considerado en la época como poco eficiente, mantuviera en su poder una empresa tan grande, hacía que, en la mente de altos funcionarios públicos, portadores de esta nueva ideología, resonaran las sospechas de baja productividad y malos manejos, no sin razón. La idea de privatización de la empresa empezó a correr dentro de algunos funcionarios, aunque, por su peso simbólico en el imaginario nacional, siquiera sugerirlo resultara imposible.

Durante los siguientes años, y en parte gracias al crecimiento sostenido de los precios internacionales del petróleo, la posibilidad de una apertura dentro del sector dejó de ser objetivo de los gobiernos en turno. Finalmente, en 2008, el presidente Felipe Calderón (2006-2012) decidió enviar una iniciativa de ley que permitía la participación de



particulares en la industria petrolera, sin embargo, la oposición bloqueó dicha posibilidad. Aunado a esto, la izquierda, encabezada por el posterior presidente de la República, Andrés Manuel López Obrador, organizó diversas marchas y plantones en contra de la reforma, contando con un importante apoyo popular. Sin el apoyo de los partidos políticos y de la población, la propuesta terminó en una modificación menor que brindó cierta flexibilidad administrativa a la paraestatal, pero sin ningún cambio de fondo.

Cinco años después, el 20 de diciembre de 2013, tras casi cinco meses de discusión en el Congreso, finalmente se aprobó la modificación a los artículos 25, 27 y 28 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, permitiendo así la entrada de capitales privados a la industria petrolera, tras prácticamente 75 años de monopolio estatal. Para poder lograr dicha modificación, el gobierno tuvo que llevar a cabo una costosísima campaña de mercadotecnia, mil 181 millones de pesos, (Proceso), en la que el presidente aseguró que su propuesta retomaba "palabra por palabra" el texto constitucional de la época de la expropiación. Si se revisa la propuesta de modificación, resulta que, efectivamente, la redacción constitucional es la misma existente en 1938, sin embargo, el espíritu de la reforma era contraria al pensamiento Cardenista. El imaginario nacional, como decíamos, se haría presente en la discusión política de ese año.

Tras haber realizado el breve recorrido de los 75 años que separan la expropiación petrolera de la Reforma Energética de 2013, podemos darnos cuenta que la constante es que el petróleo es un elemento simbólico del nacionalismo mexicano, que hace que importantes sectores de la población lo consideren como algo propio. Por supuesto, la Constitución Mexicana marca que los hidrocarburos, al igual que los minerales por citar un ejemplo, son propiedad de la Nación, sin embargo, el sentimiento que existe hacia el petróleo parece ser aún más profundo que un formalismo constitucional. Como ya adelantábamos desde un inicio, esta relación entre nacionalismo y petróleo en el caso mexicano no puede ser explicado desde las teorías tradicionales del nacionalismo, por lo que los imaginarios nacionales, en el sentido aquí propuestos, pueden ser una herramienta útil para caracterizarlos.

### Referencia Bibliográfica

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets Editores.

Galeano, E. (2015). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.



Knight, A. (2001). La última fase de la Revolución: Cárdenas. En T. Anna, J. Bazant, F. Katz, J. Womack, J. Meyer, A. Knight y P. Smith, *Historia de México* (pp. 250-320). Barcelona: Editorial Crítica.

Meyer, L., Morales, I. (1990). *Petróleo y nación. La política petrolera en México*. México: PEMEX.

Morales, J. (2018) ¿Se puede pensar el Nacionalismo desde los imaginarios sociales? en *Revista Imaginación o Barbarie*, p.p. 59-66. Universidad de Santo Tomás, Número 11, enero y febrero.

Pardo, M.C. (2010). *El estado mexicano ¿de la intervención a la regulación?* en S. Loaeza y J-F. Prud'homme (Coord.), *Instituciones y procesos políticos. Los grandes problemas de México, tomo XIV* (pp. 71-119). México: El Colegio de México.

Proceso. (4 de enero, 2016) Gobierno federal gastó mil 181 mdp en promoción de la reforma energética. *Proceso online*. <http://www.proceso.com.mx/?p=425170>

Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en Lander, E. (Ed.) *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.

Smith, A. (2004) *Nacionalismo*. Madrid: Alianza.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistema-mundo, una introducción*. México: Siglo XXI Editores.



## Imaginarios sociales: Tecnología, nueva socialidad y sustituciones afectivas

Lidia Girola

### Introducción

En esta presentación se aborda una cuestión que es propia de las sociedades actuales, independientemente de si son metropolitanas o subalternas, aunque se reconoce que la extensión y profundidad de los cambios en las formas de relación humana debida a los avances tecnológicos es notoriamente diferente en unas sociedades y en otras. Se intenta mostrar cómo la asunción del imaginario tecnológico por parte de la mayoría de las personas, independientemente de su clase social, sexo o edad (dimensiones que influyen pero que no son absolutamente determinantes), ha modificado las formas de interacción entre humanos y no humanos y artefactos, llevando a nuevas formas de socialidad, impulsadas por las empresas tecnológicas y el avance de la ciencia y la tecnología en el mundo. Estas nuevas formas de socialidad implican procesos de sustitución afectiva, humanización de no humanos y artefactos, proyección de emociones, virtudes y defectos en no humanos, y finalmente, ha retroalimentado a los negocios.

Para desarrollar el tema, se parte de una definición con fines heurísticos de las siguientes nociones: imaginarios sociales, socialidad, imaginarios tecnológicos, relación humana/no humano. Se toman como fuentes diversos artículos de publicación reciente, datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México, videos y entrevistas de la BBC, HBO go, el periódico inglés The Guardian y la red social Facebook, aparte de sitios específicos.

Los ejemplos a partir de los cuales se intenta mostrar la plausibilidad de la hipótesis de trabajo son dos: la importancia creciente de las APPS de citas y el incremento en la tenencia de mascotas en las ciudades.

Uno podría preguntarse qué tiene que ver el tinder con las mascotas y la tecnología. Y, sin embargo, creo poder mostrar cómo los imaginarios tecnológicos presentes en nuestras sociedades permiten entender mejor el papel que los desarrollos tecnológicos tienen en nuestras vidas. Pretendo mostrar cómo la aceptación del valor y el uso de la tecnología por parte de la mayoría de nosotros ha modificado, ya desde hace bastante



tiempo, pero sobre todo en las últimas décadas, las relaciones entre las personas, y entre las personas, los animales no humanos y los artefactos cotidianos. Mi presentación se organiza en varios pasos.

Primero, quiero proponer la hipótesis de que los imaginarios sociales son supuestos de trasfondo en las mentes de las personas, que como estructuras de significado socialmente construidas nos permiten comprender el mundo y manejarnos en él y, como ha señalado Alicia Lindón, los imaginarios no sólo brindan inteligibilidad al mundo, sino que proporcionan instrumentos de percepción y comprensión de la realidad (Lindón, 2008). Los imaginarios pueden ser identificados y aprehendidos a través de un ejercicio hermenéutico. Ese descubrimiento/desvelamiento/interpretación de los imaginarios podemos hacerlo a través de las representaciones sociales.

Entiendo a las representaciones sociales como aquellas concreciones de los imaginarios que aparecen como estereotipos, imágenes, prejuicios, discursos y artefactos; que además nutren y conforman universos de opinión (Maric, 2018), que al igual que las tipificaciones propuestas por Alfred Schutz, son construcciones de sentido común referidas al mundo y a los que habitamos en él.

En segundo término, propongo que una modificación de la noción de socialidad formulada por Michel Maffesoli a principios de los años 90 del siglo pasado, es más eficaz para entender las relaciones interpersonales que la tradicional noción de sociabilidad. Ésta última se refiere a la “aptitud especial para vivir en grupos y para consolidar los grupos mediante la constitución de asociaciones voluntarias”. y a “la inclinación de las personas a relacionarse con otras, en buena armonía y costumbres. Quizás para diferenciar su propia propuesta con respecto a las formas que las relaciones humanas mostraban en las últimas décadas del siglo XX, Michel Maffesoli propuso llamar socialidad a las formas que asumían dichas relaciones y que implicaban el deseo de estar juntos, la búsqueda de la proximidad emocional, desligadas de las instituciones establecidas que según veía estaban en crisis: la familia, el trabajo, la escuela. Esas nuevas formas de relación humana se caracterizaban por la labilidad (no exigencia de membresía formal), la posibilidad de participar o no, de entrar y salir, con objetivos difusos, con énfasis en la proxemia (cercanía emocional con el prójimo).<sup>1</sup>

Lo que según Maffesoli caracterizaba a las últimas décadas del siglo XX era la fluidez de la participación en agrupaciones con convocatorias puntuales, que podían



deshacerse de un momento a otro, signadas por la afectividad, y, como espero mostrar, por la soledad y la dificultad para establecer relaciones emocionalmente satisfactorias.

Tanto el término más común de sociabilidad como el de socialidad se refieren al contenido emocional, afectivo, de las relaciones humanas.

Socialidad se refiere entonces, en esta acepción en que la estoy proponiendo aquí, a las redes complejas de interacción entre humanos, no humanos (animales, plantas), objetos tecnológicos tales como tablets, teléfonos móviles y plataformas y aplicaciones tecnológicas diversas. Y, además, a los automóviles, carreteras, bicicletas, computadoras, aviones, instrumentos nanos para la intervención del cuerpo, medicamentos basados en ingeniería genética, y un largo etcétera, más los constructos simbólico-culturales que han generado y generalizado esas redes de interacción.

Las formas de la socialidad humana, a fines del siglo XX y en estos comienzos del siglo XXI, están cada vez más ligadas a la tecnología. Obviamente, el descubrimiento del fuego, la rueda, los microbios y los componentes del átomo, cada uno en su momento, transformaron no sólo nuestra vida en comunidad sino nuestra percepción del mundo. Los distintos artefactos y los sistemas tecnológicos de los que formaron parte, a lo largo de la historia de la humanidad, han estado inextricablemente unidos a esa historia. Pero quizás por los cambios tan vertiginosos que los desarrollos tecnológicos de las últimas décadas han supuesto en nuestra vida diaria, ahora estamos más predispuestos a considerar que las formas de socialidad actuales son “nuevas”, en la medida en que reconocemos que no podríamos entender la vida cotidiana actual sin ese cúmulo de artefactos que a la vez que nos facilitan la vida, son el objeto de nuestros deseos, miedos, ansiedades y adicciones<sup>2</sup>. Podemos decir que la “nueva socialidad” es un entramado de relaciones donde lo material, lo emocional-sensible, lo simbólico, lo imaginario, están inextricablemente unidos.

Si bien toda sociedad humana (también las de algunos animales no humanos) supone desarrollo de instrumentos (cognoscitivos y materiales), y como decía Castoriadis, “no se puede separar el sistema tecnológico de una sociedad de lo que es esa sociedad” (Castoriadis, 1980:202); es en las últimas décadas que el desarrollo tecnológico ha revolucionado nuestra vida cotidiana de tal manera que es impensable vivir sin los artefactos, conocimientos y dispositivos que la tecnología nos provee.



Los artefactos tecnológicos, a los que los sociólogos llamamos “actantes”, han dejado de ser una mera mediación “externa” a los procesos de interacción, ya que inciden en, transforman y suplantán funciones humanas.

Según señala Noah Harari, un autor cuyas obras de análisis de la cultura contemporánea son actualmente best sellers, todos los días, millones de personas deciden conceder a su teléfono inteligente un poco más de control sobre su vida. Nos hemos convertido en nodos de redes manejadas por algoritmos que nos indican cómo trasladarnos de un punto a otro, alimentan nuestras preferencias de compra, e incluso nos dicen a quién contactar y cómo establecer relaciones afectivas con los demás. Esto puede parecer muy drástico y apocalíptico, y espero poder explicarlo aquí. (Harari, 2018).<sup>3</sup>

Actualmente, el trato entre humanos, cara a cara o virtual, está por lo general acompañado de artilugios tecnológicos; basta pasear la mirada por cualquier plaza, café o calle de alguna de nuestras ciudades para ver a las personas enviando mensajes o “selfies” por su celular, o leyendo los últimos chismes de alguna de las redes sociales en su Tablet, o incluso procurando un vínculo afectivo y/o sexual a través del *Tinder*, *Match.com* o alguna otra red de encuentros. Y a la vez que se generaliza el uso de tecnología, ésta genera nuevas formas de inclusión y de exclusión social: si estás conectado ya eres parte del sistema, si no lo estás, entonces estás excluido y sufres por ello. Si tienes las habilidades tecnológicas, los conocimientos que la nueva organización social del trabajo requiere y eres capaz de adaptarte a un mundo en el que lo nuevo es regla, entonces estás dentro. Si no los tienes, o lo que sabes hacer ya no es demandado por este nuevo orden socio técnico, estás excluido.

El sistema tecnológico en el que vivimos se ha transformado en imaginario. Porque a pesar de que en sus orígenes pudo haber sido la propuesta de un grupo avanzado de científicos, tecnólogos y emprendedores visionarios, y en la actualidad hay intereses poderosos detrás de cada invento, conocimiento nuevo o avance, conforma nuestra manera de vivir de tal forma que es impensable para nosotros prescindir de él.

En tercer lugar, quiero señalar que comprender la tecnología no es sólo conocer los artefactos y el know how necesario para el desarrollo de los conocimientos y aparatos, sino que implica desentrañar la red de múltiples factores (siguiendo a Bruno Latour) los llamaré nodos, redes, actantes) que inciden en su desarrollo: empresas y empresarios, intereses políticos y comerciales, luchas de poder, conflictos, agentes





varios y usuarios, insumos primarios, conocimientos desarrollados y /o robados, publicidad, marketing, etcétera.

Un elemento crucial son las actitudes hacia lo tecnológico, la propaganda que hace que esas actitudes se originen, las emociones que están detrás y por supuesto los imaginarios que nutren y a la vez son nutridos por las relaciones entre los múltiples nodos de la red de la tecnología.

Para mostrar la aceptación de la tecnología en nuestras vidas, quiero poner un ejemplo latinoamericano cuya fuente es el INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México).

Los datos que presento permiten evaluar el incremento en el uso de tecnología en la sociedad mexicana, y la percepción que la población tiene acerca de la utilidad e importancia de la tecnología. Si bien no son estudios que tengan por objetivo detectar la presencia de un imaginario tecnológico en el país, se puede inferir de ellos la preeminencia creciente de la creencia en los beneficios e importancia de los artefactos y conocimientos ligados al mismo.

A título meramente ilustrativo, ya que un análisis en profundidad de la información contenida en esos estudios es algo que escapa a los objetivos de este trabajo, y que además hay que tener en cuenta que la disposición a la tecnología que se nutre de, e instituye el imaginario tecnológico, es algo que va mucho más allá de la utilización y la percepción positiva con respecto a su uso, es importante señalar que con una población total de más de 120 millones de habitantes, los usuarios de computadora, de 6 años o más, que eran 15 millones aproximadamente en el año 2001, pasaron a más de 50 millones en 2017.

Los usuarios de internet son, en 2017, más de 71 millones, que usan esa tecnología para buscar información, para comunicarse, para participar en redes sociales, y para entretenimiento, fundamentalmente, quedando en lugares más distantes los que las usan para leer revistas o libros o para ordenar o comprar productos.

Los usuarios de teléfono móvil celular, son casi 81 millones de personas.

Con un crecimiento de la población de 2010 a 2015 de aproximadamente 1.4 %, la población de menos de 15 años representa el 27 % del total, mientras que la población de edad avanzada (64 años y más), es del 7.2% del total. La población de México



muestra una distribución donde predominan los jóvenes y los adultos jóvenes, al menos por ahora, lo que puede tener influencia en la percepción acerca del papel de la ciencia y la tecnología, y mostrar, por inferencia, el impacto que el imaginario tecnológico puede tener en el conjunto de la sociedad mexicana. El 71% de la población de 6 años o más, dice tener información acerca de nuevos inventos, descubrimientos científicos y desarrollo tecnológico. Los más involucrados son los jóvenes de 18 a 29 años y lo que más les interesa son fundamentalmente los desarrollos en medicina y ciencias de la salud. Lejos queda el interés por las matemáticas, ciencias de la tierra, biología o química y la ingeniería. También es ese grupo etario el que dice leer más artículos de ciencia y tecnología en revistas y periódicos en línea semanalmente.

En cuanto a la percepción sobre afirmaciones con respecto a la investigación básica, el mismo grupo etario manifestó estar de acuerdo o muy de acuerdo con que la investigación científica y tecnológica juega un papel fundamental en el desarrollo tecnológico; en que siempre la investigación básica produce desarrollo tecnológico, y en que debe ser apoyada por los gobiernos, aunque no brinde beneficios inmediatos, y que con base en la investigación básica, aplicada y el desarrollo tecnológico, la economía podrá ser más competitiva.

También señaló que internet es esencial para el desarrollo de nuevas actividades económicas, que ayuda a mejorar la calidad de vida de las personas (en este ítem, los grupos etarios de 30 a 59 años están aún más de acuerdo que los jóvenes).

Los productos industriales, con la investigación básica, aplicada y el desarrollo tecnológico son más baratos y los desarrollos tecnológicos son útiles o prácticos. Todos los grupos etarios dicen estar de acuerdo o muy de acuerdo en que el crecimiento económico de un país está estrechamente ligado con la cantidad y calidad de su investigación básica (27 millones de personas piensan eso, contra 5.5 millones que están en desacuerdo o muy en desacuerdo, y 4.5 millones que no saben), y casi 25 millones piensan que los beneficios generados por la investigación científica son mayores que los daños asociados a dicha investigación, contra 6 millones que están en desacuerdo o muy en desacuerdo, y casi 6 millones que no saben.



¿Qué porcentaje de los hogares mexicanos cuenta con cuáles artefactos<sup>4</sup> tecnológicos?

Computadoras-----conexión a Internet-----televisión

2001----11.8%----- 6.2 %-----91.9 %

2017----45.4%----- 50 %-----93.2 %

Televisión de paga-----Telefonía-----Radio-----energía eléctrica

2001---13.5-----40.3%-----ND/NA----ND/NA

2017---49%-----91.9 %-----58.6%-----99.4 %

De 18 a 34 años es el grupo etario que más utiliza internet, pero todos los grupos muestran su uso, incluido el de 6 a 11 años. Si en 2001 los valores según lugares de acceso a internet (hogar/ fuera del hogar) eran similares, con una leve preponderancia de éste último, para 2017, el uso en el hogar había aumentado notoriamente (83 % frente a 16.7 %).

Voy a detener esta ilustración aquí, para no aburrir y por razones de tiempo, pero lo que quiero mostrar es la aceptación por parte de la población mexicana de la tecnología en sus vidas, considerando tan sólo lo más evidente, como son las computadoras, el internet y demás. La tecnología se ha convertido en un imaginario social moderno de inmensa relevancia en la vida cotidiana, que implica la aceptación colectiva por lo general acrítica de lo que el mercado, la industria y los centros de investigación y enseñanza proponen. El incremento en la posesión y uso de aparatos, internet, etc. en la sociedad mexicana, que ni siquiera pertenece al llamado primer mundo, muestra cómo la aceptación de la tecnología, deriva de y a la vez nutre constante y consistentemente el imaginario tecnológico.

Por supuesto que hay voces discordantes, sin embargo, el temor con respecto al desarrollo robótico, la deshumanización, la cyborgnización de los humanos, los conflictos éticos con respecto al uso de células madre, la clonación, etc., no han logrado detener el desarrollo tecnológico en áreas tan diferentes como la medicina, la ergonomía doméstica y la industria de los cosméticos.

Y aquí van entonces los ejemplos de la prevalencia del imaginario tecnológico en dos áreas aparentemente distantes: el amor, el sexo, las relaciones afectivas, por un lado; y la tenencia creciente de mascotas en las urbes del mundo entero, aunque obviamente hay diferencias: en los Estados Unidos y en México se prefieren los perros, en Francia



los gatos; en China, salvo por las rémoras de una tradición en zonas campesinas de comerse a los perros, en las ciudades más industrializadas, también se está dando un aumento en la tenencia de animales de compañía.

Vamos primero entonces con las formas que se presentan actualmente en las relaciones sexuales y amorosas, sobre todo, en cómo han variado las formas de iniciarlas.

En la época de mis abuelos, mis papás y en mi lejana juventud, ¿cómo se hacía para ligar? Uno iba a fiestas, a bares, a eventos deportivos, a los museos; los hermanos, hermanas y conocidos presentaban a sus amigos/as, y obviamente en el trabajo o en la escuela uno podía conocer gente; e incluso miradas en la calle (que ahora probablemente se considerarían políticamente incorrectas o incluso muestras de acoso) podían ser vías para conocer posibles parejas. En la actualidad, quien más quien menos ha utilizado o está considerando utilizar aplicaciones electrónicas de citas, que están lo suficientemente diferenciadas como para que cada uno/a sepa a qué le tira cuando usa Tinder, Bumble, o match.com, o la infinidad de sitios que surgen como hongos después de la lluvia de primavera, y que permiten contactarse (ya no digamos conocer) con personas que estén en la misma onda: sexo casual, pareja estable, compañía para ir al cine, o lo que a uno/a se le antoje. La tecnología ha invadido el espacio íntimo; el imaginario tecnológico ha sido completamente incorporado al ámbito más personal y privado casi sin que nos diéramos cuenta.

Existen también voces críticas, basadas en experiencias personales, pero también en un análisis crítico de lo que significa brindar a las apps de citas los datos personales.

Según un estudio de The Competitive Intelligence Unit (CIU), casi una tercera parte de los internautas en México utilizan apps de citas. De ellos, el 42,1% los descargan inmediatamente después de haber terminado una relación. (en mayor proporción los hombres que las mujeres).

Uno de los descubrimientos más interesantes que he hecho al estudiar las apps de citas, es que, por una parte, no son utilizadas sólo por los jóvenes, sino que su uso se da en “constelaciones generacionales cruzadas”, para usar el término propuesto por Beck y Beck Gersheim. (2008)

El otro descubrimiento es que según sea el interés, los sujetos emplean una u otra aplicación: Tinder para sexo; bumble para mujeres que quieren decidir ellas y no el



hombre; Match.com para una relación más tradicional y estable. Pero el reconocimiento de su uso, aún se toma como algo privado, no se dice públicamente. De hecho, por ejemplo, cuando se realizan grupos focales, o se entrevista a los usuarios de redes sociales y plataformas diversas, éstos difícilmente reconocen que usan las redes no sólo para entretenerse, platicar con amigos o informarse, sino que también las utilizan para encontrar a su alma gemela o tener sexo casual. (Crovi, 2016) De allí que las fuentes para estudiar el comportamiento de los usuarios sean escasas y sólo relativamente confiables. Dicho esto, y siguiendo con la información proporcionada por el estudio de CIU, entre los usuarios de estas aplicaciones, el 25,3% reportó acceder al menos una vez al día. El 32,2% lo usan para tener un encuentro sexual, el 36,6% buscan al amor de su vida y el 31,2% sólo desea conocer gente con quien salir a tomar un café o conocer la ciudad.<sup>5</sup> En México 106,3 millones de líneas telefónicas son usadas en smartphones. El 80,2% de ellos se conectan a internet permanentemente. 91,1 millones de mexicanos mayores de 15 años usan las herramientas tecnológicas para “romancear” en línea.<sup>6</sup>

De este brevísimo panorama, ¿qué podemos extraer como reflexión inicial? Que las formas de socialidad, y específicamente las formas de entablar una relación emocional, sentimental o sexual con otro u otra, están influidas notoriamente por el imaginario tecnológico. El papel fundamental de la tecnología en la vida de las personas no sólo es aceptado mayoritariamente, sino que el uso de la tecnología ha modificado aún los espacios más íntimos.

Y hablando de espacios íntimos, quiero comentar cómo en el espacio familiar también el imaginario tecnológico ha influido con respecto a algunos de sus miembros. El incremento notorio en la tenencia de animales no humanos, ya sea que se consideren mascotas, o animales de compañía, sobre todo en las grandes urbes modernas, es un fenómeno evidente.

Cada vez más, las personas consideran a los animales no humanos con los que conviven, como miembros de su familia. Esto tiene en el saber popular, varias explicaciones: la vida moderna ha hecho disminuir drásticamente el número de hijos, o ha postergado el momento en el que las parejas tienen hijos. Así, es frecuente ver tanto en internet como escuchar en las pláticas cotidianas, a personas que dicen tener perrhijos o gatijos, ya sea como sustituto o como preparación para el momento en que decidan agrandar la familia con hijos humanos. Tener mascotas es tanto una manera de capear la soledad, como una manera de entablar relación o al menos conversación



con otras personas en la misma situación. Pero los cambios en la socialidad también se manifiestan en el creciente número de personas que muestran a sus animalitos en videos chistosos o sentimentales, y que, a partir de compartir un chat o un grupo en el Facebook con otras personas en similar situación, han encontrado una manera de ocupar su tiempo libre, sentirse parte de una comunidad especial, en resumidas cuentas, la tecnología ha hecho que las personas encuentren en las redes sociales una manera de construir o apoyar su identidad. Pero no sólo eso: el imaginario con respecto a los animales también ha cambiado. Se ha pasado del predominio de la ética de la utilidad a la ética de la compasión. Siempre han existido personas que tenían y amaban a ciertos animales. Pero durante siglos, al menos en el mundo occidental, la relación con los animales era sobre todo utilitaria. En la actualidad, aunque el uso y abuso en relación con los animales es aún una práctica común, (México y Brasil son los dos países de América Latina donde existen más perros callejeros y/o abandonados y maltratados), el patrón en la convivencia de los humanos con los animales, y sobre todo con los animales de compañía, está cambiando notoriamente. No sólo por la existencia de regulaciones y leyes de protección, que más bien son derivadas de los cambios en el imaginario sobre los animales, sino porque la cohabitación cotidiana con las mascotas es parte de los profundos cambios en la socialidad. ¿Y qué tiene que ver la tecnología con eso?

Por empezar, la alimentación, los medicamentos, los gadgets que se utilizan son productos tecnológicos. El inmenso negocio de las empresas, muchas de ellas transnacionales, que producen alimento seco o enlatado para mascotas, el desarrollo de la medicina veterinaria, las empresas que guían los gustos del consumidor humano y lo convencen de la “necesidad” de proveer al animalito de juguetes, ropa, correas y mochilas especiales, collares y demás artilugios para mejorar su vida y dotarlo de confort y entretenimiento, utilizan la tecnología para producir y para comercializar sus productos. A nivel global, la industria que produce comida y artículos para mascotas se ha triplicado de tamaño entre 2009 y 2017. En México, de 2015 a 2017 se ha incrementado en un 6,5 %. Mucho más que el aumento en el PIB. Las campañas donde se anuncian las ventajas de tener un animal para la salud de los niños y adultos, se extienden por internet, muchas veces financiadas por las mismas compañías que producen alimento o medicinas para perros y gatos. El imaginario tecnológico ha copado, invadido nuestra relación con los animales, y nos ha convertido en usuarios dependientes de sus innovaciones. Sin llegar a los extremos europeos o estadounidenses, en los que se producen desde líneas de muebles especiales para



perros y gatos hasta bebidas especiales con y sin alcohol para mascotas (por ej. el pumpkin spice latte en Starbucks o un champagne especial de la marca Moët & Chandon) en México existen restaurantes pet friendly, y también, en las grandes ciudades, restaurantes exclusivos para mascotas, con pizzas, donas y muffins para perros y gatos, donde los dueños de los animalitos sólo pueden llevarlos como acompañantes. El lugar es para el animal. La tecnología y los mercados han incidido en los cambios acerca de cómo vemos a los animales y nos relacionamos con ellos. O sea, que el imaginario tecnológico y los imaginarios sobre los animales han variado concomitantemente, mostrando, en ambos casos, un incremento importante en las últimas décadas, lo mismo que la tenencia.

Para poner el caso de México: de una población de aproximadamente 120 millones de habitantes en 2014, con más 80 millones de adultos, casi 46 millones tenían mascota en su casa. Aproximadamente el 53 % de las personas en México, tienen mascota. Pero lo más sugerente, es que, en una encuesta del INEGI, sobre qué tan satisfechos con la vida estaban, los poseedores de mascotas se declaraban mucho más satisfechos con la vida que los que no tenían mascotas: 32,5 millones se declaraban satisfechos y casi 35 millones se declaraban muy satisfechos.

Los mecanismos psico-sociales que nutren los cambios en la socialidad humana con respecto a los animales no humanos con los que cohabitamos, implican la humanización del animal (comprándoles ropitas, llevándolos a restaurantes y spas especializados, festejándoles los cumpleaños con alimentos que tienen la apariencia de pasteles, donas, muffins, helados y pizzas, gastando en regalos especiales para navidad). Esa humanización no sólo supone la proyección de virtudes y defectos propiamente humanos en los animales, sino también proyectamos en ellos nuestras propias emociones, deseos y gustos. La humanización/proyección se manifiesta también en las dietas que se imponen a la propia mascota: veganismo, gluten free, raw food. Casos extremos de desnutrición del animal por hacerle seguir una dieta estrictamente vegana (¡los perros son carnívoros!) han aparecido en los medios junto con casos de desnutrición infantil por las mismas razones.

Otro proceso socio-psicológico es la sustitución afectiva: se les brinda amor y se espera retribución, ya no de otras personas, sino del animalito que hemos tomado como propio. La sublimación, es otro de los mecanismos presentes en la actualidad en nuestra relación con las mascotas: les asignamos cualidades extraordinarias (¡es taaan



amoroso!; tan gracioso!; tan fiel!; no guarda rencor!) y trasladamos el afecto de un objeto no accesible (un nuevo amor, un nuevo trabajo) al animal que poseemos. Todo esto avalado por un imaginario que reivindica los derechos de los animales, la compasión, nuestra responsabilidad con la naturaleza y el medio ambiente. Imaginario que ha sido nutrido por el inmenso negocio que la tenencia de animales de compañía supone en las sociedades capitalistas; sumado a los cambios demográficos que el propio capitalismo ha generado: familias sin hijos, personas que viven más y solas, postergación del momento de tener pareja e hijos y, por lo tanto, la mascota es un ser donde depositar nuestra ternura y nuestras ansias de compañía y afecto. El imaginario sobre los animales ha cambiado junto con la noción de naturaleza, la preocupación (totalmente válida, por cierto) acerca del cambio climático, la huella de carbono, etcétera. Imaginario animal que es exaltado a través de redes sociales, aplicaciones diversas, y los medios tradicionales de información.

Que conste, no critico a las personas que tienen animalitos. Sólo trato de explicar y explicarme el aumento exponencial de la tenencia de mascotas en nuestras sociedades, y cómo el imaginario tecnológico ha influido en ello; modificando la visión acerca del mundo animal y especialmente el mundo de los animales de compañía; y transformando las relaciones interpersonales de modo que creo, puede hablarse en la actualidad, de una nueva socialidad.

### Notas

<sup>1</sup>Para Maffesoli la religiosidad popular, con sus peregrinaciones, los cultos de los santos y otras múltiples formas de superstición, es ante todo expresión de socialidad, que vendría a ser la energía que argamasa a los pequeños grupos y comunidades. (1990:113)

<sup>2</sup>La televisión y el cine han retomado este tema, por ejemplo, en la serie “Black mirror”, o en películas como “Frank y robot”, “Ex machina” o “Blade Runner”; la literatura de ciencia ficción ha presentado sugerentes perspectivas acerca de nuestra relación de amor-odio con las máquinas, sobre todo con las máquinas humanoides, como es el caso en los libros de Isaac Asimov o incluso en la serie de Bruna Husky de Rosa Montero.

<sup>3</sup>Un algoritmo es un conjunto metódico de pasos que pueden emplearse para hacer cálculos, resolver problemas y alcanzar decisiones. Un algoritmo no es un cálculo concreto, sino el método que se sigue cuando se hace el cálculo. (Harari, 2018: 100)

<sup>4</sup>Utilizo el término artefacto porque quiero enfatizar el carácter construido, tanto del aparato como de los conocimientos necesarios para su uso y la disposición actitudinal





que lo tecnológico implica. Según Wikipedia (un artefacto en sí misma), los artefactos son productos de sistemas de necesidades sociales y culturales, y yo agregaría que son también constructos simbólicos.

<sup>5</sup>Ver el video de una mujer transexual que en sus viajes usa tinder para esto último, aunque sin descartar las otras dos posibilidades.

<sup>6</sup>Esta nota apareció en diversos medios mexicanos como periódicos y revistas. <http://www.N+1>, tecnología que suma (consultado el 12-9-2019)

## Bibliografía

Beck, U. y E. Beck-Gersheim (2008). *Generación Global*, Barcelona: Paidós.

Castoriadis, C. (1980). "Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad", en Attali et alli, *El mito del desarrollo*, Barcelona: Kairós.

Crovi, D. (2016). *Redes sociales digitales. Lugar de encuentro, expresión y organización para los jóvenes*, Ciudad de México: UNAM/Ediciones La biblioteca

Harari, Y.N. (2017). *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Ciudad de México: Grupo Editorial Penguin Random House.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2014) "Población adulta por sexo y disponibilidad de mascota en casa, según el nivel de satisfacción con la vida", México, *INEGI* <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/investigación/bienestar/ampliado>

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2017) *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH)*, México.

Lindón, A. (2008). "El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción socio espacial de la ciudad" en *Revista Iztapalapa*, Núm. 64-65, enero-diciembre, pp.39-62

Maric, M.L. (2008). "Estado del arte sobre imaginarios y representaciones sociales en Bolivia" en Aliaga, Maric, Uribe (editores) *Imaginarios y Representaciones Sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica*, Bogotá: USTA. pp. 101-124.

Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Icaria

The Competitive Intelligence Unit (CIU) (2019) <http://www.N+1>, tecnología que suma.



## **Prensa e imaginarios nacionalistas en Chile. El caso del diario La Tercera en torno a la inmigración extranjera en Chile**

Teresa Pérez  
Jaime González

### **Resumen**

El trabajo analiza la opinión del diario La Tercera en su versión digital en torno a los imaginarios sobre Chile y *el otro* en el contexto de la inmigración extranjera al país. Sobre esta base se contemplan como unidades de análisis las notas periodísticas entre 2014 y 2018. La metodología empleada fue el análisis de contenido temático, más el marco teórico sobre los imaginarios.

Se sostiene como hipótesis que el imaginario nacionalista presente en esta opinión da cuenta de una visión del migrante regional en calidad de grupo subalterno. Con esto nos referimos a que los tópicos discursivos de esta opinión adscriben al migrante en condición de: “la migración como problema”, “la inferiorización del inmigrante” y “la racialización de éste”.

Se concluye que esta opinión del diario equipara a ciertos segmentos migrantes, mientras que, a otros, los adscribe a una condición subalterna en función de un criterio de etnicidad.

### **Palabras clave**

Prensa, opinión, imaginarios, nacionalismo, migrante.

### **Introducción: El imaginario del inmigrante en la prensa chilena**

A partir de una revisión bibliográfica, desde los trabajos sobre la construcción del imaginario del inmigrante y extranjero en Chile (Baeza 2008, 2009; Larraín, 2001), este trabajo parte de la idea que en el universo simbólico en el que se construye la imagen del migrante existe un doble proceso de etnodiferenciación y sociodiferenciación (Baeza, 2008: 407) o segmentación social a partir de la asociación entre los inmigrantes y la acentuación y el incremento de problemas sociales. De ahí se salta a mirar a la inmigración como un problema en sí mismo, lo que contribuye a su clasificación sociopolítica en los márgenes de la normalidad de las sociedades receptoras, como una alteridad amenazante del orden.

Existen diversas instituciones sociales que se involucran en la construcción de ese universo simbólico en torno al inmigrante, estableciendo imaginarios dominantes e



imaginarios no dominantes. Entre estas instituciones están desde las leyes hasta las prácticas cotidianas en espacios escolares, por ejemplo. Se considera un imaginario social dominante:

*[...] sólo en la medida en que sus contenidos han sido naturalizados, por lo tanto, adoptados por el conjunto de la sociedad y transformados en habitus, en el sentido de Bourdieu, y en mentalidad cuando dichos contenidos perduran por un largo tiempo y devienen estructuras mentales muy estáticas” (Baeza, citado en Baeza y Silva, 2009: 31)*

Según el mismo autor, este imaginario es una estructura que “ajusta” (Baeza, 2000), de acuerdo con cambios en el entorno social que sostiene al imaginario, reestableciendo la estabilidad socio-imaginaria de ese mismo colectivo social.

En este sentido, en este trabajo abordamos la representación que los medios de comunicación y, en específico del diario La Tercera, hace de la figura del inmigrante en el periodo de 2014 a 2018<sup>1</sup>, para verificar si en este periodo y, a propósito de dos nuevos movimientos migratorios de alto flujo, inmigrantes haitianos y venezolanos, esta representación dialoga con el imaginario dominante en la etapa anterior, tensionando hacia un ajuste al imaginario dominante que respondía, sobre todo, a flujos fronterizos y en el que se marcaba claramente el componente nacionalista de tal estructura sociosimbólica.

En un trabajo bibliográfico previo Pérez (2017) analiza la representación de la inmigración en la prensa chilena. Este trabajo señala que los ejes de análisis que permitían la reconstrucción de la representación de la inmigración y los inmigrantes en lo general y, en particular de la población andina entre el 2005 y el 2010<sup>2</sup>. Estos ejes son: la inmigración como problema, la inferiorización cultural y la racialización.

### **La migración como problema**

Esta visión empieza a articularse con el abordaje de las causas de la migración en donde se incluyen los factores de expulsión tanto como los de atracción. En el discurso de los medios, los inmigrantes llegan a Chile porque son expulsados de sus países, o deciden salir de ellos por las condiciones económicas deficientes que, o los hacen caer en desempleo, o los ubican en situaciones socioeconómicas sin expectativas de mejoría en sus condiciones de vida y en su bienestar. Otros deciden salir por crisis políticas, situaciones de violencia y elevada concentración poblacional. Estas explicaciones configuran así, una imagen de los inmigrantes saliendo de situaciones de



ingobernabilidad, desorden y atraso (Doña, 2002: 78; Póo, 2009: 5; Rebolledo, 2010: 9)<sup>3</sup>.

Esta imagen, a su vez, configura los contornos de la elección de Chile como país de destino: estabilidad económica y política, orden institucional y administrativo, a lo que se suma la existencia de redes o cadenas migratorias que potencian e incitan la migración. En tanto que los inmigrantes provienen de situaciones de desorden, es altamente probable que tengan incorporadas respuestas y soluciones a problemas, también “desordenadas”. Eso, en sí mismo, ya puede ser un problema. Estas imágenes se coronan con encabezados y la utilización recurrente de expresiones que magnifican el número de inmigrantes, refiriendo un Chile “asediado” por “olas” o “avalanchas” de inmigrantes (Doña, 2002; Rebolledo, 2010; Stefoni, 2001). Es decir, no sólo pueden traer conductas problemáticas, sino que, además, son muchos. Esta idea de “desorden” y de comportamientos “desordenados” puede entenderse, tanto desde el terreno de la cultura política de la élite chilena, como desde el terreno de la identidad nacional (Ramírez y González, 2018). En este sentido, para Ana María Stuvan (1997), la idea de “orden” constituye el principal aspecto definidor de la cultura política de esta élite. En otro plano, la identidad nacional en Chile se ha forjado desde modelos culturales fundados en Occidente.

El paradigma sarmientino—centrado en la dicotomía civilización/barbarie—, configuró a Chile como una nación ligada culturalmente a Inglaterra, Francia, Alemania y, a partir del siglo XX, a Estados Unidos. En este terreno, todo lo que no encajara en este modelo cultural quedaba fuera de la identidad nacional, tal como ocurrió con las etnias indígenas en Chile<sup>4</sup>.

La idea de la inmigración como problema también se nutre del discurso que aborda la situación de los inmigrantes en Chile. En este sentido, según los análisis, el discurso de los medios tiende a destacar: la condición de irregularidad o indocumentación de muchos inmigrantes que es denominada como *ilegalidad*; la situación de (des)empleo, las condiciones de vida y la exposición de delitos cometidos o asociados con inmigrantes (Doña, 2002; Póo, 2009; Rebolledo, 2010; Stefoni, 2001).

Respecto a la situación de (des)empleo y las condiciones de vida de los inmigrantes en Chile se destacan tres cosas. Primero, que en muchos casos vienen a aumentar las filas de cesantes y, por tanto, a presionar el mercado de trabajo. En segundo lugar, se



subraya que los inmigrantes aceptan condiciones de empleo precarias y con ello presionan el mercado de las remuneraciones, compitiendo deslealmente con los chilenos<sup>5</sup>. En tercer lugar, suele ser acentuada la ocupación de nichos de mercado de trabajo por algunos grupos.

La criminalización de la inmigración parte desde el uso de la expresión de ilegalidad en lugar de irregularidad o indocumentación. A esto se sumarán muchas veces las condiciones del traslado, asociadas al tráfico de personas y al abuso de organizaciones criminales que cobran por el servicio de internarles en suelo chileno, ya sea a través de las fronteras y aduanas establecidas, o bien, a través de vías no establecidas como puntos de entrada al país. En este punto, los inmigrantes son vinculados con lo criminal, como víctimas. La criminalización más directa de los migrantes con actos delictuales (Doña, 2002: 84).

### **Inferiorización y racialización de la inmigración**

La tendencia a la trasgresión del orden y la legalidad chilenos, por parte de los inmigrantes, no es sino la típica contraposición civilización – barbarie, que ha permeado la historia de la región como marco de referencia de la distancia social. Esta contraposición es uno de los ejes que configuran el estereotipo del inmigrante como inferior o *inferiorización* de la migración. El otro eje es la necesidad de protección y apoyo que pueden llegar a suponer las condiciones de vulnerabilidad de los inmigrantes, registradas cuando se presentan como víctimas del crimen organizado, de los empleadores y/o de arrendadores abusivos, de las condiciones de hacinamiento y pauperización o cuando son orillados a delinquir sólo para sobrevivir. Es decir, la distancia social como *inferiorización* se construye a partir de concebir al inmigrante como bárbaro y, al mismo tiempo, como sujeto de protección.

Este estereotipo es complementado con imágenes que folclorizan al inmigrante (Doña, 2002; Póo, 2009; Rebolledo, 2010; Stefoni, 2001). Así, las costumbres de los oriundos de aquellos países de donde provienen principalmente los inmigrantes, aunque no sean religiosas, son presentadas de tal manera que son vistas como “atraso” y, en este sentido, la imagen del “otro” se plantea como “otro lejano”, personas con quienes no se comparte hábitos, conductas e incluso visiones de mundo (Rebolledo, 2010: 9; Póo, 2009). Pero aún más, este atraso es explicado por las características étnicas de quienes sostienen y practican dichas costumbres (Póo, 2009; Rebolledo, 2010; Stefoni, 2001), con lo que la inferiorización, en tanto distancia social entre los chilenos y los inmigrantes,



se racializa. De esta manera, la ilegalidad, la pobreza, la criminalidad, el atraso, o sea, “el problema”, termina vinculándose a lo étnico y lo étnico a lo nacional y a lo regional.

Los tópicos mencionados constituyen categorías propias de lo que la literatura llama “etnicidad” e “identidad étnica” (Barth, 1972; Malesevic, 2004; Díaz-Polanco, 2007; Sen, 2008). El adscribir al otro —extranjero o inmigrante— una serie de características negativas en contraste con la población del país receptor constituye un fenómeno propio de interacción interétnica ligado a la historia, a procesos de coyuntura o a situaciones intersubjetivas (Gundermann et al, 2018). Esta interacción implica la construcción de una frontera simbólica entre colectividades, que permite tanto la administración de personas, como la identificación de lo propio y la discriminación de lo ajeno. En este sentido, la mirada sobre el inmigrante como “lejano”, “atrasado”, “bárbaro”, “ilegal” o “pobre”, constituye una forma de etnificación de esta población en Chile

### **Los nuevos inmigrantes y su representación en la Tercera**

Entre los nuevos movimientos migratorios hacia Chile, con un crecimiento exponencial en el flujo están los provenientes de Haití y de Venezuela. De acuerdo con datos del Departamento de Extranjería y Migración, entre 2013 y 2016 la tasa de crecimiento anual promedio de la población haitiana en el país fue de 152,7. Respecto a la inmigración venezolana en el mismo período, la tasa de crecimiento anual promedio ha sido de 176,4 (Vedoya, S; 2017 y 24horas.cl; 2017)<sup>6</sup>.

Respecto a estos dos flujos, además, se observa que, por ejemplo, en servicios públicos, en la sociedad civil e instituciones religiosas, el aumento en la oferta de talleres de español para haitianos, así como una preparación incipiente en creóle de funcionarios de la Policía Internacional. También, a partir de la participación del Chile en la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití, continuó la cooperación en el área de seguridad interior hacia Haití<sup>7</sup> y se suscribió un Convenio especial de reconocimiento de estudios básicos y medios para los haitianos en Chile<sup>8</sup>, facilitando la postulación a empleo y la continuidad de estudios. Para el caso de los venezolanos, haciendo una observación no sistemática en las redes sociales, los noticieros en televisión abierta, en la calle y las zonas de comercio de la comuna de Santiago, se percibe: un seguimiento de la situación política y, sobre todo, de la escasez en Venezuela, lo que sitúa a esa población en una urgencia de migrar por razones políticas.



Además, parece tratarse de una población de emprendedores<sup>9</sup> y que se ocupa en labores de sectores medios. A simple vista, podríamos pensar en un recibimiento o una “integración amable” con estas poblaciones de rápido crecimiento. Todo esto, ¿tensiona el imaginario vigente en el lustro 2005-2010, referido a la población inmigrante de países con fronteras que han marcado el nacionalismo chileno?

### **La estructura de representación de la inmigración en La Tercera**

Según Díaz y Mellado, “Chile es el país que presenta una de las mayores concentraciones de la propiedad de los medios de comunicación” (2017: 108). La Tercera pertenece a uno de los dos grandes conglomerados que mantienen el monopolio de la prensa, COPESA. Este grupo es considerado como “liberal de derecha”, diferenciándose de su principal competidor, El Mercurio, considerado como “más de derecha” (Lagos, 2013).

Respecto a la audiencia que apunta, La Tercera “ha aspirado a públicos que van ascendiendo en la caracterización socioeconómica pasando de C3, C2 a ABC1” (Lagos, 2013).

Esta característica de “liberal” sugeriría que puede tener una mirada más integradora de la inmigración, en especial, de esta inmigración que, observamos, ha tenido una recepción “más amable”. Sin embargo, no se debe descuidar que este periódico, al igual que el resto de la prensa escrita chilena, presenta una “episteme” tributaria del paradigma sarmientino, tal como es mencionado en un reciente estudio (Jiménez y González, 2019).

Esta investigación trabajó con la Base de Datos de Seguimiento a Medios digitales y migración (2010-2018) de la Escuela de Ciencia Política y Administración Pública de la Universidad Miguel de Cervantes, misma que se actualizó para el año 2018, sólo para la edición On Line de La Tercera. La base de datos carecía de información para este medio entre 2010 y 2013. De este modo se trabajó con información entre 2014 y 2018, recopilando un total 63 noticias. La búsqueda se hizo por palabras clave: Migración e Inmigrante. Se seleccionaron aquellas notas que hablaran sobre inmigración e inmigrantes en Chile y, en específico, para población haitiana y venezolana. De estas notas, 47 hablaban de inmigración y migrantes en Chile; 12 de inmigración e inmigrantes haitianos en Chile y 4 de inmigración e inmigrantes venezolanos en Chile.

En primer lugar, se hizo un análisis descriptivo de 2 asuntos relevantes para la construcción de la representación de la inmigración y los inmigrantes en La Tercera.



Como se dijo anteriormente, los imaginarios y las representaciones son estructuras simbólicas en las que participan distintos actores. En este sentido, para operacionalizar la noción de estructura, se analizó la sección en que están ubicadas las notas sobre la inmigración y los inmigrantes. En el caso de la operacionalización de actores, se analizó la fuente que ocupan los periodistas de la Tercera.

Respecto a la sección, encontramos que el 50% de las noticias se ubican en la sección Nacional, el 14% en Economía y Dinero; y 8% está en opinión y en reportajes. El resto se distribuye de manera homogénea en las otras secciones: política, mundo, deporte, La Tercera PM, Tendencias, Mundo (Tabla 1).

<b>Tabla 1. Distribución de noticias sobre inmigración y migrantes por secciones en La Tercera, 2014-2018</b>	
<b>Sección</b>	<b>%</b>
Nacional	50
Economía y Dinero	14
Opinión	4
Reportajes	4
Otros	38

*Fuente: Elaboración Propia*

Las fuentes de información que ocupan los periodistas de La Tercera son, sobre todo, fuentes oficiales: Organismos gubernamentales (60%) e internacionales (40%); Organizaciones de inmigrantes (20%) o de trabajo con inmigrantes (80%); académicos, preferentemente de universidades públicas (40%) y privadas (60%) de reconocimiento nacional (con mejor acreditación de calidad); actores del mundo político como diputados, senadores, alcaldes. En menor medida, usan como fuentes a los inmigrantes (10%) Tabla 2.





Tabla 2. Distribución de noticias sobre inmigración y migrantes por fuente de información, La Tercera, 2014-2018						
Organismos		Organizaciones		Universidades		Inmigrantes
Gubernamentales	Internacionales	De inmigrantes	Que trabajan con migrantes	Públicas	Privadas	
60%	40%	20%	80%	40%	60%	10%

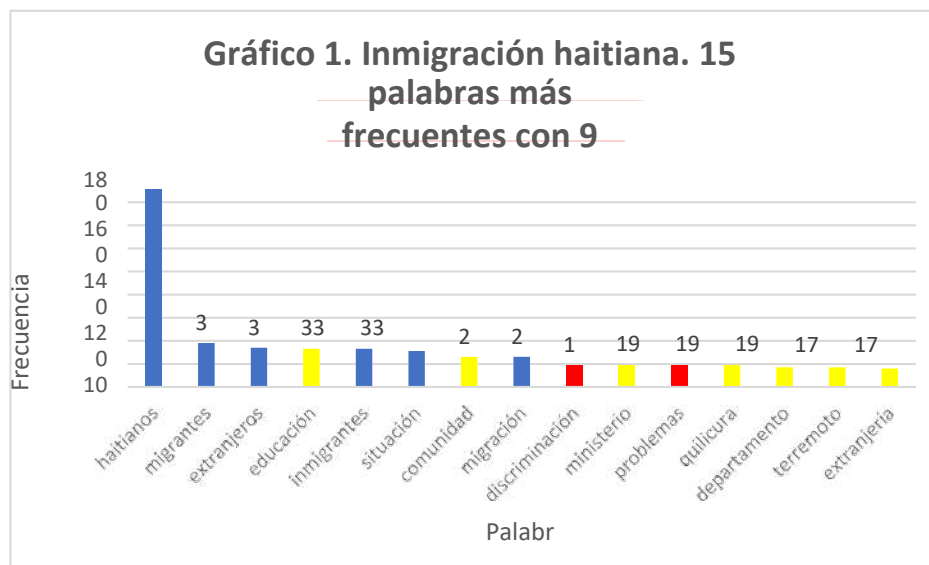
Fuente: Elaboración Propia

### Análisis de contenido

Una primera aproximación exploratoria al análisis de contenido de la Base de datos, diferenciando entre inmigrantes venezolanos y haitianos, se realizó a través del Software NVivo 12, considerando 15 palabras con nueve letras más frecuentes. El resultado se expresa en los Gráficos 1 y 2.

De este primer análisis, llama la atención las palabras que no se repiten para ambos colectivos y que, en una primera aproximación, los diferenciaría. Para el caso del colectivo haitiano, parece acentuarse su relación con instituciones estatales y servicios públicos, lo que se denotaría en las palabras *Ministerio* que hace referencia al Ministerio de Interior, al Ministerio de Educación y el Ministerio de Salud, principalmente. Lo mismo sucede con la palabra *Departamento*, que hace referencia al Departamento de Extranjería; *Quilicura* que es el Municipio que ha recibido a la mayor cantidad de población haitiana y pionero en programas de integración y acceso a servicios sociales de ese colectivo.

El sentido de esta relación, en la revisión de las notas de La Tercera, acentúan la vulnerabilidad de este colectivo y cómo ésta tiene que ser resuelta por la vía del acceso a servicios básicos y beneficios públicos. Es decir, un colectivo que necesita del Estado para poder resolver sus condiciones precarias de vida en el país.



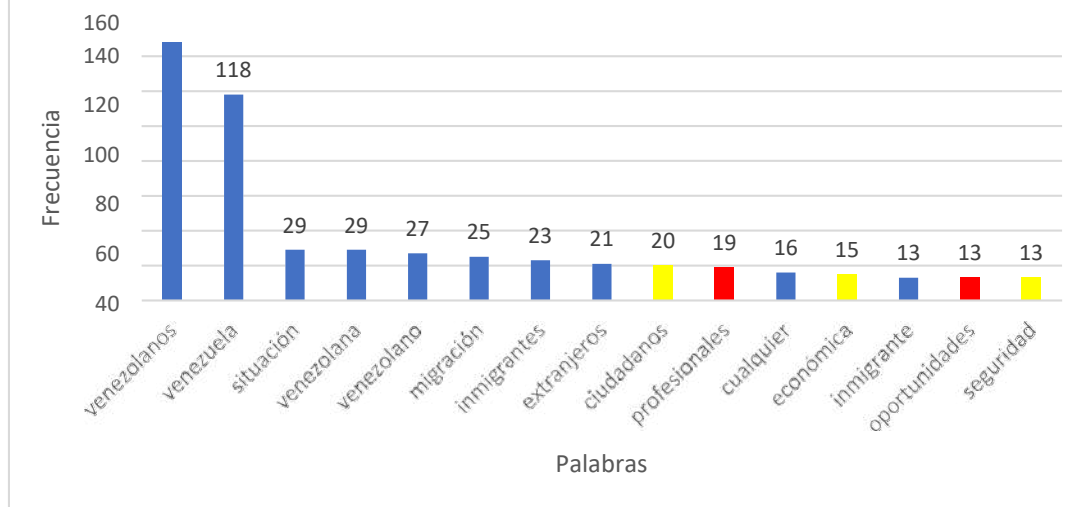
Fuente: Elaboración Propia

También sobresalen las palabras *discriminación* y *problemas* para este colectivo. En las notas de La Tercera, se ponen de relieve las experiencias de discriminación vividas por inmigrantes haitianos. Suelen partir con una descripción física, racial del informante, ya que es en estas notas y reportajes en los que la fuente suele ser el inmigrante en primera persona, pero normalmente acompañado de otras fuentes que analizan la experiencia referida, preferentemente, académicos y, por supuesto, agentes gubernamentales y de organizaciones que trabajan con inmigrantes.

Respecto a los *problemas*, al igual que como se hacía en la prensa en el periodo 2005-2010, esta palabra, asociada a la inmigración haitiana, tiene dos formas. Los problemas que los traen a Chile y los problemas que tienen y que provocan a Chile. Los primeros, se reitera, este colectivo proviene de condiciones de pobreza, violencia y desastres naturales; en relación con los segundos, se trata sobre todo de discriminación y de no dominar el idioma español; finalmente, los problemas que provocan en Chile, nuevamente, tienen que ver con la necesidad de acceso a servicios públicos.



**Gráfico2. Inmigración venezolana. 15 palabras más frecuentes con 9 letras, La Tercera 2014-2018**



Fuente: Elaboración Propia

Las palabras que diferencian al colectivo venezolano, en esta primera exploración, son muy relevantes. Primero, la palabra *ciudadano* y la diferenciación entre venezolano y venezolana hablarían de un colectivo que se mira en un estatus distinto, en simetría con el ciudadano chileno, aún cuando al mismo tiempo se le reconoce como ciudadano de otro lugar. En este sentido, se observa una disyunción entre inmigrantes que, si bien ambos son considerados ajenos a Chile (etnificación), presentan étnicamente estatus diferentes.

Las palabras *económica* y *seguridad* refieren, sobre todo, a las condiciones de deterioro en estas áreas de Venezuela que provocaron la emigración de venezolanos hacia Chile. Sin embargo, no son planteados como algo estructural o problema, sino como algo reciente y no inherente al migrante venezolano, sino a la circunstancia política actual del país caribeño.

En relación con *profesionales* y *oportunidades*, éstas están contenidas en las notas que caracterizan al colectivo por sí mismo o en aquellas que comparan colectivos. También en aquellas notas que dan voz a inmigrantes venezolanos, algunas de ellas, en solitario y otros acompañados de datos de fuentes oficiales, pero prácticamente sin compañía de otra voz que analice o confirme la experiencia relatada por el inmigrante. Un inmigrante profesional que mira a Chile como un territorio de oportunidades que la circunstancia actual de su país, no le brinda.



## Conclusiones

La exploración que se ha hecho de la representación que hace La Tercera de la inmigración haitiana y venezolana dialoga sin tensión con el imaginario vigente en el lustro 2005-2010, especialmente para el caso haitiano, en el que se reproduce de manera gruesa la representación que se hacía de la inmigración andina. Por supuesto, con algunos matices. En el caso venezolano, aunque no tensiona el imaginario, el diálogo no es tan fluido.

## La migración como problema

### El problema de origen

En el caso de la inmigración haitiana es clara la representación que de ésta se hace, asociada a las condiciones del país de origen como condiciones estructurales que provocan la migración hacia Chile como territorio de oportunidades. En este sentido, se observa una etnificación hacia esta población en torno a la dicotomía atrasado/avanzado.

En el caso venezolano, si bien se aborda la problemática del país de origen, ésta no es representada como algo estructural e histórico, sino como algo circunstancial y reciente, lo que podría llevarnos a inferir que esta población es etnificada en condición de “extranjero” y no de “inmigrante”.

### El problema en Chile

El principal problema de los inmigrantes haitianos en Chile está representado por la falta de empleo, el hacinamiento, el no manejo del idioma, la precarización, la vulnerabilidad y la necesidad de acceso a servicios públicos

En el caso venezolano, el problema está representado, sobre todo, por el desempleo y el acceso a la documentación requerida para poder acceder al mercado laboral en condiciones formales y esto se matiza con el capital cultural que el inmigrante venezolano trae consigo.

### El problema para Chile

La inmigración haitiana se representa como un problema para Chile por la necesidad de acceso a servicios y beneficios públicos para lidiar con los problemas que el inmigrante trae consigo desde el país de origen y aquellos que enfrenta en el país receptor. También se representa el problema como el aumento constante y exponencial del flujo. En



cambio, el inmigrante venezolano, si bien puede requerir apoyos estatales, se confía en que estos sean por un lapso breve, por las herramientas que trae para desempeñarse en el mercado. Lo que sí se presenta como un problema es el aumento constante y exponencial del flujo.

### **Inferiorización y racialización**

El colectivo haitiano es representado como inferior, en tanto que los problemas que representa son estructurales, asociados a su ser haitiano, a esto se suma la

racialización vía la representación de la discriminación de que son víctimas, fenómeno en que resalta el color de piel. La representación que se hace es de un inmigrante tutelado y que necesita esa tutela.

En tanto, la asimetría con el colectivo venezolano se representa como momentánea, producto del deterioro de sus condiciones en el lugar de origen y se tiende a la simetría al representarlo como ciudadano de otro lugar, con suficiente capital cultural para desempeñarse en el mercado laboral y se justifica el apoyo que puede recibir, también de manera simétrica, refiriendo el apoyo al exilio chileno. El componente racial no se observó en la representación de La Tercera, para este colectivo.

Concluyendo, se puede sostener que las opiniones analizadas etnifican a ambos colectivos en forma diferente. Mientras la población haitiana es vista como un grupo culturalmente atrasado, precarizado y necesitado de tutela estatal, la colectividad venezolana es observada como un grupo que se encuentra en Chile por una situación accidental y episódica. En este sentido, La Tercera emite un discurso sobre los haitianos etiquetándolos como “inmigrantes”, mientras genera una opinión diferente sobre los venezolanos con base a la etiqueta de “extranjeros”. Ignoramos si esta condición se mantendrá para esta última colectividad considerando tanto el aumento constante y exponencial del flujo, como la actual contingencia política de Chile. Será el curso que siga el actual contexto político nacional y mundial el que tendrá la última palabra.

### **Notas**

<sup>1</sup>Originalmente, el trabajo planteó revisar entre 2010 y 2018, sin embargo, la base de datos carecía de información para el periodo 2010-2013 del diario La Tercera, pues solo contenía información de radios on line y diarios alternativos.



<sup>2</sup>Estos ejes se diseñaron de acuerdo con la revisión de fuentes secundarias que la investigadora realizó para su tesis doctoral Pérez. T (2017) *Imaginarios de Ciudadanía de Inmigrantes Latinoamericanos en Chile*, Usach, Santiago.

<sup>3</sup>Vukov, en su trabajo sobre Canadá, encuentra justo los mismos patrones, en especial lo referente a la generación de un clima de necesidad de protección del Estado para con sus nacionales frente a la amenaza de la inmigración que se articula y retroalimenta con el discurso de los medios de comunicación, la lógica de las leyes de extranjería y migración y la percepción de la opinión pública (2003: 339)

<sup>4</sup>Lo antes mencionado se observa claramente en lo que la literatura en Chile ha llamado proceso de “chilenización” de las áreas indígenas. Para profundizar en esto ver (Gundermann, 2001; Vergara y Gundermann, 2012; González et al, 2014; González y Valenzuela, 2017; González y Berríos, 2019).

<sup>5</sup>Es justo decir que los medios en muchas ocasiones también refieren el papel abusivo de los empleadores chilenos o extranjeros, incluso connacionales de los inmigrantes, en la generación de este círculo vicioso (Por ejemplo, Póo, 2009: 6).

<sup>6</sup><https://n9.cl/pfwc1>

<sup>7</sup>Existen programas de formación de policía haitiana que envía personal a capacitarse a Chile

<sup>8</sup>Firmado en marzo de 2017

<sup>9</sup>Han instalado tiendas de abarrotes, cadenas de comida, restaurantes

## Bibliografía

Baeza, Antonio Manuel (2008), *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*, Santiago de Chile, RIL Editores.

Baeza, Manuel Antonio y Silva, Grace (2009), *Imaginarios sociales del Otro: el personaje del forastero en Chile (de 1845 a nuestros días)*, Sociedad Hoy, 17.

Barth, Frédrik, (1972), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.

Díaz, Maureen y Mellado, Claudio (2017), *Agenda y uso de fuentes en los titulares y noticias centrales de los medios informativos chilenos. Un estudio de la prensa impresa, online, radio y televisión*. Cuadernos Info (40)

Doña, Cristián (2002) *Percepción de la migración reciente en Chile a través de los medios de prensa*, Tesis para obtener el grado de sociólogo, Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Díaz Polanco, Héctor, (2007), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.



- Larraín, Jorge (2001) *Identidad chilena*, Santiago, LOM.
- Lagos, Claudia (2013) *Transformaciones y continuidades en los diarios nacionales chilenos en la postdictadura (1990-2011)*, VIII Congreso Internacional ULEPICC: Comunicación, Políticas e Industria, Universidad de Quilmes, Buenos Aires, Argentina 10-12 de julio.
- González, Héctor, Gundermann, Hans y Jorge Hidalgo, (2014), *Comunidad indígena y construcción histórica del espacio entre los aymara del norte de Chile* [Versión electrónica]. *Chungara*, 2, (46), 233-246.
- Gundermann, Hans, (2001), *Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina* [Versión electrónica]. *Estudios Atacameños*, 21, 89-112.
- Gundermann, Hans; González, Héctor y John Durston, (2018), *Interetnicidad y relaciones sociales en el espacio atacameño*, *Estudios Atacameños*, N° 57, pp. 161- 179.
- González, Jaime y Esteban Valenzuela, (2017), “Mapa de demandas etnoterritoriales indígenas en Chile: mapuches-rapa nuis-diaguitas rebeldes, aymaras-atacameños consociativos”, En *Revista Iberoamericana de Estudios Municipales*, N°16, Año VIII, pp. 79-107.
- González, Jaime y Adolfo Berríos, (2019), “Escuela nacionalista e interculturalidad. Los casos de México y Chile desde la voz de docentes indígenas”. En *Revista SpécificITÉS*. Vol 1, N°13: pp, 49-88.
- Jiménez, Marión y Jaime González, (2019), “¿Etnia o nación? Los aymaras desde la opinión de la prensa de Chile y Bolivia”. En *Revista Encrucijada Americana*. Año 11, n°1, pp, 5-23.
- Malesevic, Sinisa, (2004), *The Sociology of Ethnicity*. USA: Sage Publications.
- Pérez. T (2017) *Imaginario de Ciudadanía de Inmigrantes Latinoamericanos en Chile*, Usach, Santiago
- Póo, Ximena (2009) “Imaginario sobre inmigración peruana en la prensa escrita chilena: una mirada a la instalación de la agenda de la diferencia”, en *Revista F@ro Monográfico*, Año 5, No. 9, Valparaíso, Universidad de Playa Ancha
- Ramírez, Rubén y Jaime González, (2018), “Ruta crítica para el estudio de las culturas políticas en América Latina”. En *Revista Encrucijada Americana*, Año 10; N°2, pp, 25-46.



Rebolledo, Loreto (2010), "Migrantes andinos en Chile. Entre la ilegalidad y la victimización", en *Revista Al sur de todo*, No. 3, agosto, FACSO, Universidad de Chile

Stuven, Ana María, (1997), Una aproximación a la cultura política de la elite chilena: concepto y valoración del orden social (1830-1860), *Estudios Públicos* N° 66, 259- 311.

Sen, Amartya, (2008 [2007]), *Identidad y Violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores.

Stefoni E, Carolina (2001) "Representaciones culturales y estereotipos de la migración peruana en Chile" Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.

Vergara, Jorge Iván y Hans Gundermann, (2012), Conformación y dinámica interna del campo identitario regional en Tarapacá y Los Lagos [Versión electrónica]. *Chungara*, 1, (44), 115-134





## Buen vivir en un contexto migratorio de Yucatán: una mirada decolonial

Georgina Elidé Yon Valencia  
María Teresita del Niño  
Jesús Castillo León

### Resumen

El Neoliberalismo impera en la mayor parte del mundo, promoviendo la hegemonía del capitalismo, la modernidad y el eurocentrismo, e invisibilizando los saberes, costumbres e imaginarios de los pueblos originarios. Uno de los fenómenos frecuentes en este modelo es la migración, a través de la cual se intenta alcanzar ese modelo hegemónico, aún a costa de transformaciones sociales y culturales en las comunidades de origen. En América Latina han surgido alternativas que cuestionan la existencia de un camino único y progresivo hacia el desarrollo, como la decolonialidad y el buen vivir. En Yucatán, la presencia de comunidades mayas, así como el incremento en los índices de migración internacional sugieren la necesidad de analizar de qué manera estos procesos civilizatorios han impactado las manifestaciones del buen vivir, por lo que se plantea como objetivo comprender los elementos del buen vivir que se han mantenido a pesar de la modernidad y la migración, así como aquellos que se han visto amenazados. Para lograrlo se realizó un estudio cualitativo con grupos domésticos de un municipio con presencia de población maya, alto grado de migración y marginación social; utilizando diarios de campo y entrevistas semi estructuradas que fueron sometidas a análisis de contenido y análisis de estadísticas descriptivas. Se encontraron prácticas y saberes tradicionales relacionados con la agricultura, la alimentación y la medicina, aspectos que generan la percepción de una vida tranquila y saludable, sin embargo, se identifican rupturas y cambios en las relaciones familiares, problemas ambientales y un sentido comunitario debilitado.

### Palabras claves

modelo hegemónico, migración, imaginarios, pueblos originarios decolonialidad y el buen vivir

### Introducción

Uno de los principales focos de atención en los debates políticos y científicos de los últimos años ha sido la necesidad de generar nuevas alternativas teóricas y políticas ante la primacía de propuestas desarrollistas como el neoliberalismo en los países de América Latina (Lander, 2000). El libre mercado tiene un papel central, otorgándole valor



a las cosas, personas y bienes materiales e inmateriales como si se tratara de mercancías o medios de transacción, asimismo existe un adelgazamiento de las funciones del Estado y debido a la tendencia a imponer la visión hegemónica del mundo y la realidad, se terminan ignorando las múltiples diferencias y particularidades de cada región que enriquecen el panorama multicultural de nuestra sociedad (Marañón, 2014).

En América Latina, como en otras partes del mundo, el campo de las ciencias sociales ha sido parte de las tendencias neoliberales, imperiales y globalizantes del capitalismo y de la modernidad. Estas tendencias suplen la cultura y saberes locales por formulaciones teóricas universales que posicionan el conocimiento científico occidental como central, relegando al estatus de no conocimiento a los saberes derivados de lugares distintos a los occidentales y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales diferentes (Walsh, 2007). De este modo, los valores de la sociedad moderna son vistos como la forma más avanzada de la experiencia humana, menospreciando a otro tipo de sociedades (Lander, 2000).

México se ha sumado a la tendencia mundial del modelo económico neoliberal, el cual ha priorizado la acumulación de riquezas, el consumo y el individualismo. Como señala Baños (2000) “existe una insistencia generalizada por parte del gobierno y de los grupos económicamente poderosos, de unificar a la población en torno a un proyecto de modernización urbano-industrial de tipo capitalista”. El estado de Yucatán no ha sido la excepción, sin embargo, los procesos civilizatorios y globalizadores han perpetuado la desigualdad, manteniendo a los pueblos originarios de la región en una situación de desventaja social y económica, a pesar de ser un estado con gran riqueza y diversidad ambiental y cultural. Ante esta situación muchos de sus habitantes han optado por buscar en otros estados o países alternativas de subsistencia que resulten más satisfactorias para sí mismos y para sus familias, por lo que, en los últimos 30 años, el fenómeno migratorio ha incrementado de manera significativa.

Con base en este contexto, surge el interés de aproximarnos a la realidad de una comunidad con alto índice migratorio, y cuestionar las aparentes ventajas que las remesas han traído en términos económicos para las familias de los migrantes y la comunidad en general y visibilizar de qué manera los elementos del buen vivir que se han mantenido a pesar de la modernidad y la migración, o bien si éstos se han visto amenazados.



Para ello se realizaron registros de observación de la vida cotidiana, entrevistas semi estructuradas a agentes clave y un cuestionario a 32 grupos domésticos sobre sus condiciones de vida, las problemáticas familiares y comunitarias, así como los valores y costumbres asociados al buen vivir.

### **Fundamentación del problema**

La globalización ha alentado y acompañado importantes cambios estructurales de tipo económico, tecnológico, político, social y laboral, poniendo a prueba la capacidad de las economías, las instituciones y el conjunto de actores sociales para adaptarse a las nuevas circunstancias (Mochi, 2006).

Uno de los fenómenos característicos asociados a la globalización es la migración, generalmente hacia contextos donde el desarrollo económico es más avanzado, con la expectativa de alcanzar mejores ingresos y por ende, mejores condiciones de vida.

En México, la migración ha ido en aumento desde hace varias décadas y ha trascendido a los estados fronterizos del norte, extendiéndose por todo el territorio. Tal como señala el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2007): “La migración de los países de América Latina y el Caribe ha ido creciendo desde los años 70’s, y en el sureste de México, desde los 80’s con la migración hacia Cancún y hacia los Estados Unidos de forma paralela con el crecimiento de la industria turística”. Así, los últimos 30 años han mostrado un incremento significativo de migración desde los municipios de Yucatán hacia Cancún o los Estados Unidos, convirtiéndose en una de las principales fuentes de ingreso del estado. Según cifras del Banco de México en agosto de 2015, 34.28 millones de dólares fueron enviados a Yucatán (INDEMAYA 2018), lo cual suele ser motivo de peso para mantener esta opción como una alternativa válida y bien reconocida, tanto por las personas de las comunidades de origen como por las instituciones gubernamentales.

Los emigrantes suelen ser originarios de los municipios rurales, y dado que Yucatán concentra cerca del 55% de la población indígena de la península, la dimensión sociocultural de la migración internacional en Yucatán adquiere mayor relevancia al estudiar este fenómeno. (Cornelius, Lewin y Fitzgerald 2008). Sin embargo, el énfasis en las ventajas económicas de la migración ha invisibilizado cómo el desplazamiento de la población maya hacia los Estados Unidos ha transformado el contexto sociodemográfico de las comunidades y las familias de los migrantes. De este modo,



los valores hegemónicos occidentales se encuentran permeando cada vez más los diferentes espacios de la vida cotidiana, y con ello han impactado de maneras diversas las esferas individual, familiar y comunitaria de los migrantes.

Esta situación apremia la necesidad de visibilizar los múltiples problemas sociales que han resultado de este fenómeno, más allá del aparente desarrollo económico. Por ello, consideramos que hoy están planteadas importantes preguntas sobre la pertinencia de las formas que hasta hace poco tiempo se habían considerado las únicas.

En América Latina se ha impulsado con gran esfuerzo la búsqueda de perspectivas del conocer no eurocéntrico, entre las cuales se encuentra la propuesta decolonial. La decolonialidad es una de estas alternativas que buscan romper con los saberes preestablecidos desde la óptica occidental y deconstruir las relaciones de poder que mantienen bajo opresión a comunidades originarias o autóctonas, y de esta forma comprender que se pueden presentar diferentes concepciones acerca de una misma realidad, sin considerarse que una es superior o menos válida que la otra, es decir, comprender de más amplia de los fenómenos sociales desde una perspectiva intercultural (Álvarez, Pemberty, et.al 2012).

La decolonialidad no consiste en una nueva forma de ver la realidad e imponerla como la única verdadera, superando todos los previamente existentes, por el contrario, plantea la resignificación de un conjunto de ideas y conceptos proponiendo un nuevo vocabulario más fiel a la multiplicidad cultural y la inclusión. Su objetivo es la recuperación de formas de vida y pensamiento descalificados por inválidos (Quero, 2015).

Dentro de estas tendencias, se encuentra el buen vivir, descrito por Gudynas y Acosta (2011) como una reacción a las limitaciones y contradicciones de las ideas y aplicaciones contemporáneas del desarrollo, en el que se prioriza el consumo y el crecimiento económico como sinónimos de bienestar. Bajo ese nombre se han incorporado elementos como los derechos a la alimentación, ambiente sano, agua, comunicación, educación, vivienda, salud, a la energía, participación, libertad, derechos de la naturaleza, protección, siguiendo los principios de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, respeto a la biodiversidad y recursos naturales (Gudynas y Acosta, 2011).



De manera más amplia Contreras (2007) vincula el Buen Vivir con el enfoque de Derechos Humanos, argumentando que la cosmovisión del Vivir Bien / Buen Vivir es una expresión anticipatoria de la formulación sistematizada de los Derechos Humanos integrales. De este modo, construir la sociedad del Vivir Bien/Buen Vivir es construir una sociedad de plena vigencia de los derechos humanos y de los derechos de la naturaleza, sin embargo, hay quienes cuestionan que este planteamiento implica definir lo que es vivir bien, de acuerdo con estándares occidentales, por lo que consideramos que el eje central es el goce de una vida digna, basada en los preceptos de la propia cosmovisión originaria y que busca el bienestar individual y colectivo.

En Yucatán, Rodríguez (2017) describe y aterriza los preceptos del buen vivir surgidos en las comunidades indígenas sudamericanas, ahora en el contexto yucateco, distinguiendo aquellas características particulares que se relacionan con el buen vivir. En Ek Balam, el buen vivir no aparece como un movimiento de reivindicación de derechos indígenas, sino como aquello que forma parte del conocimiento y de la mirada de los habitantes a su propia vida y cómo les gustaría mantenerla. Para ello se deja a un lado el pensamiento antropocéntrico, ya que la relación con la naturaleza es fundamental, incluso a través de la relación con otros seres no humanos (como los aluxes, los dioses y los señores del campo) que le permite a la gente mantener la vida tranquila que poseen. Este modo de vida, se expresa a través de cuatro elementos: poseer autonomía alimentaria, salud, cercanía con la familia y la tranquilidad del pueblo.

Estos elementos resultan semejantes a los propuestos por Gudynas y Acosta (2011), pero con las particularidades de la cultura y cosmovisión maya, por lo que resulta de nuestro interés profundizar sobre los saberes tradicionales y los elementos idiosincráticos que puedan contribuir a un vivir bien desde la propia cultura, aprovechando y respetando los recursos naturales tan abundantes y diversos en nuestra región, pero sin un afán de sobreexplotación o enriquecimiento, sino de promover mejores condiciones de vida para la población local en un sentido más amplio de lo que se propone comúnmente como metas de desarrollo.

De este modo, hemos intentado comprender los elementos del buen vivir que se han mantenido a pesar de la modernidad y la migración, así como aquellos que se han visto amenazados y visibilizar la riqueza de otras formas de entender y estar en el mundo cuyas aportaciones pueden ser alternativas viables al desarrollo que permitan mayor armonía entre las personas y con la naturaleza.



## Metodología

El primer paso fue realizar una revisión documental de los indicadores de desarrollo social utilizado por instituciones como el Instituto Nacional de Geografía e Informática (INEGI), el Consejo Nacional de Población (CONAPO) y en Consejo de Evaluación de la Política Social (CONEVAL), respecto a las comunidades de Yucatán que tienen los más altos índices de migración.

A partir de los resultados encontrados, seleccionó el municipio de Mama, por contar con las siguientes características: Es el municipio con mayor índice de migración internacional y un alto índice de migración regional (INEGI, 2010 e INDEMAYA, 2018), un alto porcentaje de población considerada indígena (INEGI, 2010), además de contar un alto índice de marginación social y un nivel de rezago social medio.

Características	Datos
Población total	3,210
Población Indígena (INEGI 2010)	3123
Número de Hogares (INEGI 2010)	754
Migración Internacional (INEGI 2010)	1er Lugar Estatal
Migración Regional (INEGI 2015)	18° Lugar Estatal
Marginación Social (CONAPO 2015)	alto= 0.66
Rezago Social (CONEVAL 2015)	medio=0.01059
Número de hogares	754
Hombres	1,534
Mujeres	1,676
Personas menores de 14 años	844
Personas de 15 a 60 años	1,998
Personas mayores de 60 años	279

*Tabla 1. Datos sociodemográficos del municipio de Mama*

Una vez seleccionada la comunidad se realizaron continuas visitas a lo largo de dos meses que permitieron el primer acercamiento con la comunidad y realizar entrevistas con actores clave de la comunidad. Estas visitas fueron registradas en un diario de campo como una contextualización previa y general sobre la organización de la comunidad, las costumbres y la vida cotidiana que más adelante permitieron planear y diseñar la aplicación de los cuestionarios a las familias. El cuestionario utilizado estuvo conformado por 72 reactivos distribuidos de la siguiente manera: 20 de opción múltiple en los que se indagó sobre las características sociodemográficas de la familia, las



características físicas de la vivienda, la dieta diaria y la presencia de algún migrante en la familia, 7 preguntas de respuesta breve sobre las características sociodemográficas y económicas de la familia, 21 respuestas abiertas o de ensayo, en las que se indagó sobre la presencia de los elementos del buen vivir que se perciben en la comunidad y en la familia, y por último 24 preguntas escalares que indagan la percepción que las personas tienen de posibles efectos sociales y familiares de la migración.

Los cuestionarios fueron realizados de manera verbal a un integrante de cada familia y las respuestas registradas en el instrumento por la investigadora para agilizar su aplicación. Posteriormente, se realizaron análisis estadísticos descriptivos, así como una categorización de las respuestas cualitativas que permitió obtener las tendencias en las percepciones de las personas en cada rubro.

### Resultados

La muestra final estuvo conformada por 32 núcleos familiares, a partir de los cuáles se obtuvo información sobre 125 personas. El número promedio de miembros por familia fue de 4.6 con una edad promedio de 31.7 años. De los miembros de estas familias el 51% fueron mujeres y el 49% hombres, de los cuales 51% se encuentran solteros (en su mayoría niños y adolescentes), 47% casados, 2% unión libre y 1% separado. En cuanto a la religión el 85% son católicos, el 10% son católicos evangélicos y el 5% manifiesta no practicar ninguna religión. En cuanto a la lengua, el 95.2% de los informantes declara hablar maya y español, y el 5% sólo español, ninguna familia refirió hablar únicamente maya. Por último, el 43.75% (13) de los encuestados refirió tener un familiar directo migrante, es decir, residente en otro municipio, estado o país.

Después de la sección sociodemográfica se indagó la percepción de las personas respecto a diversas problemáticas a nivel comunitario y familiar, así como su evaluación sobre la gravedad de cada una. En la tabla 2 se presentan los resultados obtenidos en este rubro, se señalan los puntajes promedio otorgados a cada situación según la percepción de su gravedad.

Situaciones	Gravedad Antes	Gravedad Ahora	Diferencia
Disminución de la variedad y calidad de los cultivos	0.3	5.15	4.85
Problemas de Conducta en NNA	1.75	5.4	3.65
Pérdida de Tradiciones	0.85	4.5	3.65
Dificultades en la Crianza de NNA	1.95	5.15	3.2



Escases del Agua	4.05	7.05	3
Contaminación	2.85	5.25	2.4
Desintegración Familiar	2.25	4.47	2.22
Inseguridad	2.25	4.45	2.2
Problemas Emocionales	1.7	3.45	1.75
Consumo de Alcohol	6.5	7.9	1.4
Violencia de género	3	3.6	0.6
Conflictos entre Vecinos	1.6	1.95	0.35

*Tabla 2. Percepción de situaciones problemáticas en el municipio de Mama.*

Así, las familias identifican como situaciones problemáticas que han incrementado significativamente con el tiempo: la escasez del agua, las dificultades en la educación de los hijos, la pérdida de las tradiciones y la pérdida de la variedad y calidad de los cultivos de la región. Llama la atención que las familias con algún familiar migrante otorgan puntuaciones más elevadas en general a todas las problemáticas presentadas en el instrumento, por lo que la percepción de las situaciones parece ser más negativa.

El siguiente rubro que se evaluó fueron los indicadores del buen vivir, considerando la propuesta de Gudynas y Acosta (2011), así como los indicadores de Rodríguez (2017). A continuación, se presentan los indicadores del buen vivir que se mantienen de manera sólida en la comunidad, de acuerdo con las percepciones de las familias encuestadas y que permiten cuestionar la categorización de las instituciones gubernamentales sobre el rezago y la marginación social que han invisibilizado otras formas de vida como dignas y válidas.

Seguridad Alimentaria	La mayoría de las familias recibe una dieta balanceada con alimentos de todos los grupos alimenticios, basada en la gastronomía local. Un número reducido familias reportaron el consumo regular de alimentos procesados, bebidas embotelladas y golosinas.
Aprecio y cuidado de la naturaleza	Las actividades agrícolas son reconocidas como un valor a través del cual no sólo se obtienen beneficios materiales y económicos sino el desarrollo de virtudes como el esfuerzo, el trabajo y la transmisión de conocimientos de generación en generación.
Equidad	Los roles de género dentro de la familia tienden a ser tradicionales (Hombre proveedor y mujer ama de casa) pero se observa un sentido de reciprocidad y colaboración mutua.
Conservación de tradiciones y costumbres	Se reconocen festividades comunes que son importantes para las familias de la comunidad. Existen algunas diferencias asociadas con prácticas religiosas o con rituales asociados a la agricultura.





Reconocimiento y uso de saberes tradicionales	Algunas familias emplean los servicios de médicos tradicionales, realizan prácticas agrícolas tradicionales (tumba, roza y quema) así como rituales para favorecer la cosecha y la fertilidad de la tierra (chaac-chac, paap'ul, etc).
Vivienda	La totalidad de entrevistados cuenta con vivienda propia y en su mayoría se encuentra contruida con materiales firmes. Además, muchos hogares mantienen la vivienda maya tradicional como anexo, conservando parte del patrimonio cultural.
Servicios, Energía	La totalidad de familias participantes cuenta con servicios de electricidad, agua potable, sanitario y drenaje en su vivienda. Algunos cuentan también con gas, internet y sistema de televisión.
Vida Tranquila	Se reconoce la importancia del descanso, la convivencia familiar. Existe una orientación temporal regulada por el sol, el clima y las estaciones del año que permiten flexibilizar las rutinas laborales y familiares en la comunidad, priorizando el bienestar tanto individual como colectivo sobre la productividad y el crecimiento económico.

Tabla 3. *Aspectos del buen vivir presentes en Mama, Yucatán.*

Por otra parte, se identifican algunos aspectos asociados con los cambios en el estilo de vida, la imposición de un modelo económico cuyo objetivo es la acumulación de bienes materiales y la imposición de una perspectiva individualista, esto sugiere la amenaza a aspectos primordiales de la propuesta del buen vivir como la búsqueda del bien común, la solidaridad y colaboración, así como el acceso a una vida digna con educación y salud de calidad.

Acceso a Servicios de Salud	La mayor parte de las familias cuentan con el servicio de IMSS Prospera, aunque refieren que la atención no siempre es oportuna o adecuada, cuando no se resuelve la situación a través de dicha institución recurren a médicos particulares cuyo servicio tiene un alto costo. Son pocas las familias que recurren a la medicina tradicional, ya que en los últimos años se ha privilegiado la medicina occidental como la única válida.
Acceso al agua potable	Aunque la totalidad de las familias encuestadas refiere tener agua potable en su domicilio, señalan que hay sectores del municipio donde el servicio es limitado e irregular, poniendo en riesgo su salud y bienestar. Las instituciones proponen cobrar el servicio para mejorar la situación, pero las personas se niegan a pagar por un bien básico.
Ambiente Sano	Las familias reportan un alto índice de alcoholismo, no cuentan con servicio de recolección de basura y aunque la frecuencia de enfermedades aparentemente es baja, reconocen la presencia de contaminantes por la quema de basura, el uso de pesticidas y fertilizantes.



Cuidado de la biodiversidad	Las personas identifican pérdida de algunas especies vegetales y dificultades en la cosecha de algunos productos, asociando esta situación con los productos proporcionados por el gobierno para incrementar la productividad y son pocas las personas que han intentado regresar a las formas tradicionales de cultivo para proteger las especies endémicas y la fertilidad de la tierra.
Cercanía con la familia	La familia sigue siendo el centro de la organización económica y social de la comunidad. Sin embargo, se reconoce con frecuencia la desintegración familiar, asociada principalmente a la migración, dificultades en la crianza, y problemas de conducta en los hijos. Asimismo, mencionan que las relaciones dentro de la familia se han distanciado por el constante uso de la tecnología. una mentalidad consumista e individual.
Participación	Las familias y las autoridades de la comunidad reconocen apatía y falta de organización e iniciativa para la realización de actividades o la solución de problemas comunes. Solamente reconocen que logran organizarse y participar activamente durante la fiesta patronal, en la que participan los gremios, se realiza una feria y vaquería.
Colaboración/Solidaridad	Únicamente en situaciones adversas (abandono de adultos mayores, desastres naturales, fallecimientos, enfermedades terminales) existe apoyo entre vecinos, colaboración y solidaridad, sin embargo en la cotidianidad no se observa esto, refieren que cada quien se hace cargo de su familia y sus asuntos.
Protección	Las familias reportan poca intervención de las autoridades en la regulación de la venta clandestina de alcohol, los límites de velocidad de los motociclistas, lo que genera una sensación de inseguridad, aunque no identifican otros peligros en el municipio.
Búsqueda del Bien Común	La generalidad afirma que no hay un sentido de comunidad que les permita resolver los problemas más urgentes como la basura y la falta de provisión de agua en algunos sectores.

*Tabla 4. Aspectos del buen vivir que se ven afectados en Mama, Yucatán.*

A partir del análisis anterior podemos afirmar que existen aspectos del buen vivir que se conservan, dejando ver la importancia que tiene para las personas conservar su cultura, defender la naturaleza y mantener un estilo de vida que provea bienestar físico y emocional. Como afirma Acosta (2008), los bienes materiales no son los únicos determinantes, sino que hay “otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, entre otros”.



*“A mí me gusta hacer hilo contado, mi esposo va al monte a trabajar con su papá, vivimos tranquilos” (Mujer 40 años, ama de casa)*

*“Me gusta hacer siesta en la tarde, cuidar el patio, arreglar cosas de la casa, mi esposo toma cerveza cuando sale de trabajar, viene descansa y ya”. (Mujer 70 años, comerciante)*

Sin embargo, también se encuentran aspectos relacionados con la visión occidental de lo que supone el bienestar, asociándolo con la capacidad de consumo, y, por lo tanto, con el nivel de ingresos. Se concibe al desarrollo como crecimiento económico continuado, y con ello, el bienestar humano se reduce al consumo material (Grosfoguel y Mignolo, 2008):

*“Hay poco tiempo libre, la situación económica es difícil, dejas de hacer una cosa y te pones a sacar extras para que alcance el dinero, sino no alcanza, hay que trabajar mucho para vivir bien” (Mujer 45 años, ama de casa y costurera).*

*“Ahora todo es dinero, los muchachos quieren todo lo que ven en la tele, celulares, tabletas y como ahora hay dinero, eso es lo que les interesa, antes te conformabas con lo que te podían dar tus papás” (Mujer 40 años, ama de casa y esposa de migrante).*

En relación con los hábitos y actividades cotidianas de las nuevas generaciones se identifica la coexistencia de los valores tradicionales con las prácticas de la modernidad:

*“(los niños...) vienen de la escuela desesperados por ver su celular, a veces descansan un rato, ven televisión o salen a jugar pelota, mi nieto juega fútbol”. (Mujer, comerciante 48 años)*

*“Los niños ayudan a su papá en la milpa, salen al parque, andan corriendo por todos lados, cazan pájaros o iguanos”. (Hombre, 50 años, campesino)*

Asimismo, se reconoce cada vez menor participación comunitaria orientada al bien común, proliferando un estilo de vida orientado por el bienestar individual y poco interés en asuntos comunes.

*“Sólo cuando hay algún evento especial o desastre natural nos organizamos y ayudamos entre todos, en la vida diaria cada quien hace su vida.” (Mujer 35 años, profesora)*

*“Las decisiones las toman más bien los líderes del ayuntamiento, por eso la gente no sale y no participa, porque no toman en cuenta su opinión, nos avisan de las actividades, pero la gente no va” (Hombre 28 años, exmigrante)*



López (2014) señala que ante la crisis civilizatoria por la que atravesamos, resultado de la irracionalidad del capitalismo, se perfilan nuevos proyectos sociales que rechazan las relaciones de dominación y explotación impuestas por el capitalismo y plantean la búsqueda del bienestar colectivo, el autogobierno y el respeto a la naturaleza, donde la reciprocidad sea la relación social básica. En ese sentido, señala que la reciprocidad puede volver a emerger y expandirse como resultado de las tendencias recientes del capitalismo, por lo que se trata de una novedad sociológica que puede contribuir a la construcción de una sociedad basada en la reciprocidad.

Adicionalmente, existe una percepción de que las problemáticas en la comunidad han aumentado con el paso del tiempo, siendo las situaciones más relevantes una disminución de la variedad y calidad de los cultivos endémicos, problemas de Conducta en los niños y niñas, asociados también a dificultades en la crianza por parte de los adultos. Estos aspectos parecen estar vinculados con los programas productivos y sociales del estado, así como los esfuerzos por incorporar las legislaciones nacionales e internacionales al contexto local:

*“Antes había más cultivos, se daba bien, por ejemplo, la calabaza, este año no se dio, pero es por los químicos y esas porquerías que nos dicen que le pongamos, yo no lo hago, eso enferma a la tierra.” (Hombre 65 años, campesino)*

*“Los niños ya no obedecen, quieren hacer lo que sea, con eso de los derechos humanos es lo que te dicen, te voy a demandar, pégame y te denuncio con la maestra, tu no me puedes pegar. Ya ni eso puede hacer uno, por eso los niños ya no respetan” (Hombre 30 años, obrero, exmigrante)*

Las personas señalan que poco a poco se han ido perdiendo valores y costumbres que fomentaban una relación comunitaria más estrecha y solidaria, con lo cual podemos hipotetizar que una consecuencia de la migración, y la proliferación de los valores occidentales y modernos, es la fragmentación en el tejido social. Esto se observa en la falta de participación, de búsqueda del bien común y de toma de acuerdos comunitarios en problemáticas urgentes como el acceso al agua potable para todos y el manejo de la basura, además de las diferencias surgidas por intereses políticos y económicos en los habitantes de Mama.

## Conclusiones

Se puede observar que aunque Mama es considerado por CONAPO y CONEVAL como un municipio con media y alta marginación respectivamente, existen componentes que



dejan ver una mejoría significativa en los rubros de educación, vivienda, servicios en la vivienda, acceso a la salud y a la alimentación, tomando en cuenta que los datos proporcionados por estos organismos son del año 2010 y 2015, podemos hipotetizar que ya sea por el envío de remesas de los migrantes o por las acciones de los programas sociales ha habido un incremento en estos indicadores que pudieran reflejar una disminución de la pobreza, la marginación y el rezago social.

Sin embargo, considerando los aspectos relacionados con el buen vivir se encontró mayor diversidad al tomar en cuenta no solamente elementos medibles y observables de manera directa, sino que se incluye la percepción y experiencias personales de cada familia, e incluso esto podía variar entre un miembro y otro.

En general se encontró que existe una percepción positiva de las costumbres y tradiciones, así como de la seguridad de la comunidad y un reconocimiento de la familia como el medio por el cual se inculcan valores como el trabajo, el respeto y el acercamiento a labores agrícolas y domésticas.

En las familias se prioriza la salud, la alimentación saludable, el descanso, el tiempo con la familia y en las nuevas generaciones la educación. A pesar de esto, ahora se reconocen dificultades en la crianza de los hijos, desintegración familiar y problemas de conducta especialmente en los adolescentes. Llama la atención que estas últimas características son reportadas de manera más frecuente en las familias de migrantes, por lo que valdría la pena profundizar al respecto más adelante.

Asimismo, existe una preocupación por la contaminación que origina la basura, la falta de acceso al agua en algunos sectores y la pérdida paulatina de la biodiversidad y las tradiciones, sin embargo, hasta el momento ni las figuras gubernamentales ni la población han tomado acciones contundentes al respecto, culpabilizando unos a otros y dejando a la comunidad estancada con esta situación.

La falta de participación social y política les resulta incómodo y molesto y consideran necesario movilizar a la gente para resolver los problemas, sin embargo, prevalece la desesperanza y la indefensión, y muchas veces la dependencia de los programas sociales o la intervención de las autoridades municipales para su resolución.

Ante la complejidad de esta situación y las limitantes de tiempo, método y recursos para este estudio, se propone continuar investigando con respecto a las problemáticas



identificadas, poniendo énfasis en los elementos configuradores del tejido social desde la mirada de diferentes actores de la comunidad, incluyendo diversas generaciones e incluyendo tanto a personas con experiencia migratoria como sin esta. Resulta también de nuestro interés los cambios reportados en la conducta e intereses de los más jóvenes y las dificultades en la crianza, asociadas por los participantes con la exposición a elementos externos a su cultura, el materialismo ocasionado por un mayor poder adquisitivo y el conocimiento de la declaración de los derechos de la infancia como una forma de defensa que ni jóvenes ni adultos identifican con claridad.

El presente trabajo es una primera aproximación al municipio de Mama, con el cual logramos identificar un sincretismo entre los valores de la cosmovisión maya que promueven el buen vivir, y la adopción de pensamientos y prácticas en la vida cotidiana asociados al neoliberalismo y la modernidad, que probablemente inciden en las primeras manifestaciones de una fragmentación en el tejido social. De igual forma, despierta nuestro interés las reiteradas afirmaciones respecto al papel que los ingresos económicos juegan dentro de las familias migrantes y las dificultades en la crianza, que incluso pudieran relacionarse con las fragmentaciones en el tejido social descritas por los habitantes de Mama. Así, desde una mirada decolonial, es imperante denunciar las rupturas ocasionadas por el modelo neoliberal, la modernidad y la alternativa migratoria; así como visibilizar los recursos y aportaciones de la cosmovisión maya en tanto constructora del bien común y el buen vivir y que aún pueden reivindicarse.

### Referencias

- Acosta, A. 2008. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. Ecuador Debate, Quito, 75: 33-47.
- Álvarez, J. Á., Pemberty, A., Blandón, A., & Grajales, D (2012). *Otras prácticas de crianza en algunas culturas étnicas de Colombia: un diálogo intercultural*. (Spanish). El Ágora USB, 12(1), 89-102.
- Baños-Ramírez, O. (2000). *La península de Yucatán en la ruta de la modernidad (1970-1995)*. Revista Mexicana del Caribe, vol. V, núm. 9, 2000. Universidad de Quintana Roo Chetumal, México. 164-190
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, CONEVAL (2015) Indicadores de Rezago Social por Entidad, Municipio y Localidad. Recuperado de: [https://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Indice\\_Rezago\\_Social\\_2015.aspx](https://www.coneval.org.mx/Medicion/IRS/Paginas/Indice_Rezago_Social_2015.aspx)



- Consejo Nacional de Población, CONAPO (2010) Índice de marginación social por estado y por municipio. Recuperado de: <https://bit.ly/359JnuU>
- Contreras, A. (2007). Derechos humanos y vivir bien / buen vivir. REVISTA ESMAT ANO 9 - N° 12 JAN. A JUN. 2017. Pp. 135-152
- Cornelius, W., Fitzgerald, D. y Lewin, P. (2008) Caminantes del Mayab. Los nuevos migrantes de Yucatán a los Estados Unidos. México: Instituto de Cultura de Yucatán.
- Grosfoguel, R., & Mignolo, W. (2008). Intervenciones decoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa*, (9), 29-37.
- Gudynas, A. y Acosta, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. Centro Latino Americano de Ecología Social. América Latina en movimiento, ALAI, 462, 1-20.
- INDEMAYA (2018) Comunicación personal con Lic. Jorge Carlos Dzib Leon Jefe De Departamento De Proyectos Estratégicos (marzo 2018).
- Lander, E. (2000) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: gallegos, C. Lince, R.M. y Gutiérrez, D. (2013). Lecturas de metodología de las ciencias sociales. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Chiapas.
- López, D. (2014) *La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal*. En: Marañón, B. (2014) Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. Primera edición. – México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Marañón, B. (2014) Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. Primera edición. – México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Mochi, P. (2006) Globalización, Desarrollo Local Y Descentralización. La importancia del conocimiento y la formación de recursos humanos en estos contextos.
- Quero, J. (2015). Descolonialidad y pensamiento fronterizo: Walter D. Mignolo, desobedeciendo la razón moderna. Revista CIDOB D'afers Internacionals, (111), 197-200.
- Rodríguez, Y. (2017) *Ni ricos ni pobres, vivimos bien*. La lógica del desarrollo y el buen vivir en Ek Balam, Yucatán. Revista Pueblos y fronteras digital 12(23). Junio-noviembre 2017. Pp. 22-45
- UNICEF (2007) The impact of international migration: children left behind in selected countries of Latin America and the Caribbean. Division of Policy and Planning Working Papers.



Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas (Col)*, (26), 102-113.





## **Línea Temática 5**

**Poder e imaginarios  
coloniales/descoloniales**



## O pioneirismo desde o sul do Brasil: entre o imaginário social e o discurso científico

Carlos Eduardo Bao

### Resumo

A noção de “origens comuns” no mundo moderno colonial é compreendida como construção de “nações imaginárias” e relatos históricos dos imaginários que compõem essas origens. Na região sul do Brasil, composta pelas unidades federativas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, povos europeus não ibéricos, particularmente imigrantes oriundos da região da Itália, Alemanha e Polônia durante o século 19, há certa expressividade do discurso do “pioneiro colonizador” como o princípio da história e das civilizações humanas nesse local. O objetivo do trabalho é evidenciar o eurocentrismo do discurso do pioneirismo desde o sul do Brasil. Para observar esse processo foram selecionadas literaturas memorialísticas e pesquisas científicas regionais, a partir das quais indico o viés eurocêntrico de tais discursos. Foi possível evidenciar como o imaginário do pioneirismo foi apropriado pela literatura memorialística regionalista e por uma parcela das ciências humanas e sociais durante o século 20, praticando um discurso de poder baseado num imaginário etno-euro-cêntrico e voltado à consolidação do Estado-nação brasileiro. Como consequência, contribuindo para a invenção de um “sul do Brasil” em simulacro ao imaginário europeu de “civilização” e, supostamente, “de origem” superior ao restante do país.

### Palavras-chave

Imaginário social; discurso do pioneirismo; colonização y sul do Brasil.

### Introdução

O argumento central do trabalho aborda a imbricação entre o imaginário do pioneirismo e discurso acadêmico-científico no sul do Brasil como um indicativo da conformação intersubjetiva do construto científico nas ciências humanas e sociais. Para evidenciar a intersubjetividade entre imaginário social e discurso acadêmico/científico, analiso literaturas memorialísticas, biográficas e científicas, entre outras fontes, indicando como as disciplinas das ciências humanas e sociais acabam, em alguns casos, reproduzindo imaginários eurocêntricos como o do pioneirismo.



O discurso caracteriza-se por ser o ponto de articulação entre os fenômenos linguísticos e os processos ideológicos, entre a linguagem e a enunciação, pois “a linguagem enquanto discurso é interação, e um modo de produção social; ela não é neutra, inocente nem natural” (Brandão, 2004, p.11).

Considerando a permeabilidade entre juízo dos fatos e juízos de valor, a categoria discurso permite salientar a troca profunda entre o campo do saber e o das identidades, uma vez que todo e qualquer sujeito, por mais que se submeta a regras metodológicas complexas e sofisticadas está parcialmente à sua situação social e/ou lugar e fala.

Conforme Brandão (2004) a análise do discurso, “ao falar em “posição” do locutor, [...] levanta a questão da relação que se estabelece entre o locutor, seu enunciado e o mundo” (p.14). De qualquer modo, é importante lembrarmos que quem procede ao exorcismo do discurso muitas vezes é quem escreve o idioma... A metodologia de análise mobilizada para isso não é tanto a interpretação do sentido implícito das práticas discursivas, mas, também, de como essas práticas criam a exterioridade a partir da diferença com a qual descrevem.

Como veremos, é possível observar uma abordagem marcadamente essencialista em torno do tema da colonização e do pioneirismo, na quais está ausente uma reflexão sobre a gênese das categorias e seus vínculos sociais e epistêmicos, ou seja, tomando-as como “categorias puras”.

O discurso do pioneirismo no sul do Brasil pode ser observado em espaços públicos, monumentos, nomes de ruas e prédios de cidades (Colognese, 2011; Guilherme, 2013), nas histórias de livros didáticos, em periódicos impressos, discursos de agentes políticos, na literatura memorialística e também nos saberes oriundos das ciências humanas e sociais. Como veremos a seguir, essas formas de produzir conhecimento, complexamente articuladas à realidade social, contribuem na definição e na consagração do pioneirismo, isto é, da história e do conjunto de valores que representa.

A postura metodológica aqui mobilizada implica uma análise discursiva a contrapelo do discurso do pioneirismo, não estritamente para analisar o que pode estar ou não oculto sob a letra, mas particularmente a própria diferença implicada na classificação e na descrição criativa da realidade, permitindo que emergjam seus silêncios e aspectos eurocêntricos. Portanto, a proposta é analisar o discurso do pioneirismo desde sua interioridade, mas em relação com sua exterioridade, pois “*el pensamiento desde la*



*exterioridad es pensamiento fronterizo y abre las posibilidades a la diversidad*” (Mignolo, 2002, p.235).

Selecionei textos literários-memorialistas e biográficos que versam sobre os “pioneiros colonizadores” no Sul do país e trabalhos acadêmicos oriundos das ciências humanas e sociais, a maioria proveniente da ou concentrado na região em questão. Esse material detém caráter exemplar com relação aos pressupostos contidos no discurso do pioneirismo

### **O discurso do pioneirismo na literatura memorialística sulista**

Nas primeiras páginas da obra memorialística “Semblantes de Pioneiros: vultos e fatos da colonização italiana no Rio Grande do Sul”, de Fidélis Dalcin Barbosa (1995 [1961]), há uma descrição bastante representativa do pioneirismo:

*A nossa quota para a formação do capital social do Estado [brasileiro] não foi apenas de natureza econômica, material. Foi também étnica, religiosa, intelectual, moral, espiritual. [...] na partilha do espólio dos Pioneiros, a parte que nos coube e que nós mais apreciamos, não são as suas casas, as suas terras, o seu bem corpóreo. É, sobretudo, o seu acervo moral. É o seu amor de Deus, da Pátria e da Família. É o seu gosto de trabalho. É o seu sentido de ordem. É o seu respeito à autoridade. É o seu espírito de iniciativa e economia, a sua honradez, a sua fidelidade à palavra empenhada, o seu instinto de solidariedade social. Em suma, todo aquele conjunto de virtudes que constitui o núcleo, o cerne, a substância da personalidade humana. [...] o seu maior legado foi, e continua sendo para nós, aquele complexo de virtudes cristãs acima referido. Numa palavra, é o fermento, a energia, o dom divino da sua religião e do seu sangue. (Barbosa, 1995, p.14)*

Eis um exemplar sintético e representativo da autoimagem do colonizador pioneiro. Todos os elementos do poder destacados por Quijano (2002) aí estão. O trabalho, como forma eticamente válida de relações de troca; a família, como controle dos recursos e produtos sexuais; a ordem, a pátria e o Estado como formas de controle da autoridade social; e o cristianismo como controle da subjetividade. Trata-se de um padrão de poder eurocêntrico, fundamentado na cosmovisão de modernidade. Além disso, é possível observar um discurso marcado pela retórica da determinação, da força e da “boa moral” baseada na verdade maior, extra-humana de Deus. De uma “raça” superior, portanto, por deter o conhecimento da verdade (divina). O autor tangencia as realizações materiais dos pioneiros, mas concentra-se nos triunfos morais/culturais/simbólicos. A parte mais apreciada do espólio dos pioneiros, afirma, não são suas casas e terras, mas



seu legado moral. O que isso pode significar? Esse discurso em tom missionário, comum ao civilizador cristão, é um traço recorrente na história da colonização do continente americano (Mignolo, 2003).

A descrição do “acervo moral” a que se refere o autor é iniciada pela categoria “etnia”. Que é “etnia”? Basicamente (e abstratamente), uma “etnia” é um tipo de identidade cultural. Mesmo a categoria científica “etnia”, segundo sociólogos como Weber (1999) e Bourdieu (2008), detém resíduos da categoria “perigosa”<sup>1</sup> que veio substituir: raça.

A etnia nesse caso remete a uma noção etnocêntrica de “origens comuns” e à “raça” como imagem aglutinadora da superioridade dos imigrantes “de origem”, particularmente por meio de uma “construção trinar” (Weber, 2002) do imaginário sobre a colonização não ibérica no sul do país. Trinar porque considera que a região foi colonizada por descendentes de “alemães”, “italianos” e “poloneses”, em suma. Tais classificações passam ao largo da heterogeneidade interna das coletividades sociais que pretendem descrever, classificação que promove um imaginário unificado entre grupos que por vezes nem sequer falavam a mesma língua. Os primeiros “alemães” e “italianos” a chegarem ao Brasil saíram de suas terras de origem antes das respectivas unificações nacionais, por exemplo.

O arremate é explícito, embora sutil. O caráter do pioneiro colonizador define-se “em suma, [por] todo aquele conjunto de virtudes que constitui o núcleo, o cerne, a substância da personalidade humana”. Somos induzidos a pensar que o que destoa desse padrão de “personalidade humana”, quem não detém essa “substância” (no sangue?) Está excluído da humanidade. Aqui se manifesta explicitamente o aspecto desumanizador desse discurso. Fica visível a diferença colonial e a colonialidade do poder/saber subjacentes ao discurso do pioneirismo.

Começam a emergir os laços entre o discurso do pioneirismo e a cosmovisão de modernidade, respaldados num lugar epistêmico em comum: o pensamento eurocêntrico, cujo sujeito é o “indivíduo civilizado”, objetivado no cidadão. A categoria “civilização” é baseada em todo aquele conjunto de valores que faz com que o ocidente se julgue superior a outras civilizações. Como reconhece Elias (1994, p.23), a categoria civilização “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo”, a própria “consciência nacional”. Assim, “resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’”.



Na chamada região Oeste do Paraná, mais especificamente na cidade de Toledo, local de povoamento do tipo colonização racional/sistemática, fomenta-se o discurso do pioneiro colonizador. Praticamente toda a narrativa histórica da cidade e da região é calcada tanto no evento da colonização não ibérica como no discurso do pioneirismo (Lângaro, 2012). Segue abaixo fragmento de texto sobre a cidade de Toledo, extraído da obra “Toledo e sua história”, financiada pelo poder público na década de 1980.

*De faces cansadas e muitas vezes ocultas, esquecidos em sua grandiosidade discreta, de mãos ágeis e calejadas de desconhecidos pioneiros também se construiu a história de Toledo. A esses homens, que com sofreguidão e coragem lutaram e morreram por objetivos comuns, que foram até, quem sabe, deixados no anonimato, se deve a consolidação do progresso e desenvolvimento de toda uma região. (Silva; Bragagnollo; Maciel, 1988, p.67)*

Malgrado o tom romântico que colore a “condição heroica” da imagem dos pioneiros, cabe destacarmos as noções de “progresso” e “desenvolvimento” que justificam tamanha penitência do colonizador. Articuladas em princípios eurocêntricos, tais categorias por um lado justificam a dominação exercida globalmente pelas nações ocidentais mais poderosas e, por outro, legitimam um discurso histórico linear e ocidentalista (Mignolo, 2003). O pioneirismo está ligado à ideia de progresso que, por si só já é uma ideia abstrata criada a partir de uma realidade sócio-histórica determinada. O progresso, assim como o pioneirismo, são discursos fundamentados numa perspectiva evolucionista, no triunfo da fábrica e do capitalismo, do moderno Estado-nação como joia da secularização. No otimismo dos filósofos de que a “iluminação racional” traria o desabrochar da consciência humana.

Assim, baseados em determinado ideal de “progresso” e “modernidade”, as nações ocidentais desenvolvidas definem o devir das outras civilizações do planeta, estabelecendo o seu grau de “desenvolvimento” a partir de seu desempenho com referência ao Primeiro Mundo. Lander (2005) argumenta que

*a partir do estabelecimento do padrão de desenvolvimento ocidental como norma, ao final da Segunda Guerra Mundial, dá-se a “invenção” do desenvolvimento, produzindo-se substanciais mudanças nas formas como se concebem as relações entre os países ricos e pobres. (p.42)*



Lângaro (2012) afirma que “ambos os termos [‘colonização’ e ‘pioneirismo’] procuram firmar domínios nos lugares ‘colonizados’ e realimentar relações sociais e de poder que ali se estabeleceram” (p.15).

O discurso do pioneirismo é duplamente regionalista: integra tanto a representação de “Sul do Brasil” como região “desenvolvida” no interior do país, como a de “Europa” como origem da “civilização” e da “modernidade”. Além disso, é uma forma de projetar-se para o passado e para o futuro, pois institui o início de algo que deve continuar. O passado é coincidente com o início da “civilização”, do “progresso” e da “modernidade”, importadas diretamente da Europa ocidental.

Antes de continuar o argumento, gostaria de me deter um pouco mais sobre a obra de Fidélis Dalcin Barbosa (1915-1997), jornalista e escritor sobre a colonização italiana no Rio Grande do Sul. Essa espécie de literatura memorialística, com narrativa basicamente descritiva sobre fatos da colonização italiana, é embalada por um elogio à “odisseia dos imigrantes”. Maciel (2007) argumenta, a partir das obras “Semblantes de Pioneiros” (1995) e “O campo dos bugres” (1975), do mesmo autor, que os textos condensam a manifestação discursiva de uma italianidade bem definida (família, religião, trabalho) e a heroicização da história dos chamados pioneiros. O imigrante não ibérico passa a se distinguir e a ser distinguido do português, dos afrodescendentes e dos povos originários/indígenas e desponta como o segmento sociocultural destinado a dirigir o processo de modernização do país a partir do sul. Sua vocação histórica é tingida com as cores do destino na condução da nação à modernidade.

“Semblantes de pioneiros” é composta por uma narrativa descritiva do que Fidélis Barbosa chamou de “odisseia” e “epopeia” do imigrante não ibérico. No capítulo cinco, “Bugreiros”, descreve o “índio feroz”, “crudelíssimos selvagens” de “olhos negros e mongólicos” (Barbosa, 1995, p.76) que perambulavam pelos locais de colonização. Narra como os imigrantes italianos na região de Tubarão e Criciúma, em Santa Catarina, viram-se acuados pelos chamados botocudos depois de certo tempo de penetração nos territórios por eles ocupados. Narra ataques a plantações de milho e a animais, provocados pelos ditos selvagens com “cruel fereza” (*Idem*, p. 78).

Barbosa lembra-se que, como não possuíam conhecimento necessário para encontrar os povos originários na floresta, os colonizadores criaram os grupos de “Bugreiros”, agentes especializados na execução sumária desses povos. Eram eficazes em “surpreender o bugre dormindo na ocara, como bicho na toca” (Barbosa, 1995, p.80).



Encurralavam-nos em suas moradias e provocaram carnificinas, nas quais cortavam as orelhas das pessoas para tê-las como evidências do êxito e receber o pagamento pelo trabalho. Assim, conseguiram diminuir a “aparição desses implacáveis inimigos da civilização” (*Idem*, p.81).

Ribeiro (1995) anotou que “vastas áreas entregues à colonização estrangeira, principalmente alemã, viviam convulsionadas por bugreiros pagos pelos colonos para limpar suas terras do incômodo invasor” (p.146-147).

No romance “Te arranca alemão-batata”, de Rui Nedel (1986), o autor retrata as dificuldades da colonização alemã em São Leopoldo (1824) e a vida nem sempre disciplinada de outra colônia no Rio Grande do Sul em inícios do século 20. Afora a exposição das fraquezas e vícios de suas personagens e sua inadequação para o trabalho intenso, sempre tema importante na colonização, o olhar sobre o pioneirismo mantém o tom apologético e laudatório, distinguindo-os inclusive do “caboclo”, que surge no texto sob o estereótipo da preguiça e da inferioridade sociocultural e étnico-racial.

A obra de Cristina Baumgarten, “A geografia da esperança: um romance dos pioneiros de Blumenau” (2002), considerada um “romance histórico” pela autora, também é representativa do discurso acerca da colonização (nesse caso alemã) e do pioneirismo no sul do país. O texto do romance se confunde com o relato histórico, divisado pela ótica dos pioneiros. O prefácio, escrito pelo então prefeito de Blumenau, Décio Lima, tece loas ao pioneirismo relacionado à colonização da cidade, ou a “saga dos colonizadores alemães”, a “trajetória dos pioneiros”, indicando como é “impossível descartar nossas modernas conquistas da herança de persistência dos primeiros blumenauenses”, considerada a “razão para nosso progresso” e contribuindo para o “fortalecimento de nossas convicções e valores mais puros” (Lima *in* Baumgarten, 2002, p.03). A associação do pioneirismo com o progresso e a modernidade é invariavelmente o canal de ligação com o legado universalista histórico ocidental, mais precisamente europeu.

Além de romances há literaturas memorialísticas e biografias escritas e publicadas por todo o sul do país. Elas ajudam a contar partes da história da colonização e do pioneirismo. Conforme destaca Santos (2014), “ao construir o lugar do pioneiro, colonizador e civilizador para si, os imigrantes italianos e seus descendentes determinaram também o lugar dos outros moradores da terra” (p.44-45).





## O discurso do pioneirismo desde as Ciências Humanas e Sociais

De acordo com a perspectiva aqui delineada o discurso das Ciências Humanas e Sociais também comportam imaginários. Na medida em que o dito “prever para prover” pode ser lido como uma das máximas científicas, por exemplo, podemos perguntar, juntamente com Bachelard (1998), como prever sem mobilizar a imaginação? Ou ainda “como elaborar hipóteses, diretrizes para as investigações, sem o recurso da imaginação?” (Teves, 2002, p.60). Concordo que “imaginação” não é o mesmo que “saber científico” – produto dos filtros da lógica e da empiria; porém a imaginação está na raiz do fazer científico, como pulsão criativa, como especulação do (im)possível.

No Brasil, o discurso do pioneirismo emerge nos campos literário e científico em meados do século 20. Na década de 1940 o discurso geográfico operacionalizou a categoria “zona pioneira” ou “frente pioneira”, considerando pioneiros os agentes das frentes promotoras da expansão da sociedade nacional, em detrimento dos que já habitavam o território. “Quando difundiram no Brasil o conceito de frente pioneira, os geógrafos mal viam os índios no cenário construído por seu olhar dirigido” (Martins, 2009, p.135).

Os estudos sobre questões relacionadas à colonização e pioneirismo chegaram ao Brasil por meio da sociologia rural. Esse campo da sociologia se desenvolveu a partir da década de 1920, majoritariamente na academia estadunidense. Um dos sociólogos rurais que ficou conhecido por suas pesquisas na “América Latina”, principalmente em Brasil e Colômbia, foi Thomas Lynn Smith (1903-1976). Seus trabalhos influenciaram outros tantos no Brasil, como o de Manuel Diegues Júnior, um exemplo visível hoje da orientação eurocêntrica e desenvolvimentista de parte da sociologia rural brasileira. Martins (2001) comenta sobre as mazelas sociais provocadas por uma sociologia rural que estava a serviço da inovação e não do conhecimento e das populações rurais. Segundo ele, uma das grandes falácias da sociologia rural é “a da função emancipadora da modernização técnica e econômica” (Martins, 2001, p.31).

Pouco antes de Diegues Jr. – mais precisamente em 1955 – Vianna Moog havia publicado “Pioneiros e Bandeirantes: paralelo entre duas culturas” (2000). A obra de Moog é indicativa do imaginário subjacente ao discurso do pioneirismo e sua posição eurocêntrica, onde o processo de colonização é divisado a partir do lugar do colonizador europeu. O que está em jogo é, comparativamente, a eficiência dos modelos de colonização inglês/protestante e português/católico e os tipos de ação social singulares a cada um, isto é, o predomínio da racionalidade para fins dos bandeirantes em



contraste com o predomínio de uma ação racional voltada à valores dos pioneiros estadunidenses. Mas seria mesmo essa a opção correta, ou a única, para se interpretar nossa nação? Porque os EUA são considerados a referência ideal? Qual o sentido epistemológico dessa metodologia comparativa?

O método comparativo é comum ao pensamento eurocêntrico, por meio do qual se define um modelo métrico/universal de “civilização”, baseado na cosmovisão de modernidade, e, a partir disso, mede-se a distância entre as civilizações “atrasadas” e a referência métrica, representada basicamente por Europa ocidental e Estados Unidos da América – ou Norte global. Ou seja, o “hemisfério Sul” é definido em termos de suas supostas ausências com relação à norma, instituída pelas nações colonialistas.

Todos esses discursos, sejam literários ou científicos, contribuem para edificar e legitimar o imaginário do pioneirismo. É possível perceber como esse imaginário social é construído tanto pelo discurso mais popular como pela academia, vinculado ao imaginário nacional. O imaginário social pode estimular a criação de identidades e instituir visões que tendem à legitimação do poder, por meio de imagens/identidades tais como o “guerreiro valente”, o “cidadão de bem”, o “militante comprometido” ou “pioneiro colonizador” (etc.).

Há obras de historiografia que se apropriam de determinados agentes da colonização para traçar o relato histórico. Ermembergo Pellizzetti é uma dessas “personagens” que emergem nos discursos sobre a colônia Blumenau (Santa Catarina, Brasil), fundada em 1850 por imigrantes alemães. Na obra “Pioneirismo italiano no Brasil meridional” (1981), Beatriz Pellizzetti conta a história do pioneirismo a partir de documentos que remontam à trajetória desse “pioneiro líder”.

Em 1939 Ermembergo escreveu este elogio aos pioneiros no sul do Brasil: “minha admiração e simpatia se estende a todos os pioneiros de qualquer raça, a começar pelo intrépido caboclo”. A raça marca a diferença colonial por detrás da categoria “pioneirismo”. O “intrépido caboclo” já não é mais um “indígena”, pois caboclos eram consideradas os sujeitos chamados miscigenados, nesse caso entre “indígenas” e “brancos”, em geral portugueses oriundos das missões jesuíticas ou da expansão bandeirante. Os povos originários são mantidos fora da definição de pioneirismo. Pioneiros são os primeiros povos “civilizados” a habitar a floresta. Isso fica evidente na continuação do discurso: “[...] dos pioneiros que vieram primeiro habitar essa *floresta virgem*”. Isto é, absolutamente selvagem. Desprovida de civilização, de humanidade. O



pioneirismo é visto como o marco inicial de civilização no sul do Brasil. Os povos originários ficam excluídos, pois a emissão histórica/cultural da civilização é atribuída aos estrangeiros europeus. Ao fim do trecho, o elogio: “E estes filhos, e seus filhos, devem orgulhar-se de serem os descendentes de rudes, laboriosos e honestos pioneiros” (Pellizzetti, 1981, p.III).

A história do pioneirismo não é a história dos imigrantes europeus, apenas. É a história de um encontro onde um dos lados ficou invisibilizado pelo discurso do “pioneiro colonizador”. O encontro é como uma “encruzilhada” na qual entram em relação ontologias distintas. Assim, o pioneirismo é simultaneamente a história do desenvolvimento de uma determinada civilização no sul dos trópicos e da decadência de outras. Decadência historicamente impulsionada pelo processo colonizador do qual o discurso do pioneirismo é uma das consequências atuais. Como uma reverberação histórica e sociocultural, e também como forma de dar legitimidade histórica e cultural à dominação e exploração.

Vemos como o discurso literário e científico contribuem para a construção e legitimação do imaginário pioneirismo no sul do Brasil. Conforme Carola (2010) em Santa Catarina a historiografia sobre a colonização “está solidamente edificada sobre os fundamentos da ideologia do progresso. A vertente conservadora destaca a ‘saga dos pioneiros’, o sacrifício e o sucesso das primeiras gerações” (p.562).

Na obra “A colonização de Santa Catarina”, publicada em 1982 pelo historiador Walter Fernando Piazza, as categorias “colonização” e “pioneirismo” recebem uma abordagem metodológica mais atenta e reflexiva, embora o autor deixe transparecer a colonialidade do saber subjacente. A começar pelos títulos dos itens. Assim, o item dois intitula-se “A rivalidade luso-hispânica e o vazio demográfico” (Piazza, 1982, p.27). O conflito com os povos originários/indígenas fica invisível. De um lado, competição entre nações ibéricas. De outro, um “vazio demográfico”. Não houvesse favorecimento epistemológico do pioneiro, seria desnecessária a mobilização de termos como “saga” (p.50, 58), “epopeia” (p.58, 61, 249) e “odisseia” (p.58) para descrever os colonizadores e suas ações.

Em determinada passagem o autor refere-se da seguinte forma a três homens náufragos ao sul da ilha de Santa Catarina: “[...] os primeiros habitantes europeus recenseados: Henrique Montes, português, Melchior Ramires, espanhol, e Francisco Pacheco, negro, além de outros seis” (p.32). Francisco Pacheco é desprovido de



nacionalidade, a marcação social é sua “raça”, um traço evidente da colonialidade do poder/saber subjacente à análise.

Na medida em que o relato historiográfico produz realidades e efeitos de poder (Rodríguez, 2016, p.166) e a produção de verdade é fundamental para o Estado como instância de dominação, a apropriação essencialista e/ou eurocêntrica da categoria “pioneirismo” por uma parcela da historiografia do pioneirismo no sul do Brasil torna-se um instrumento do poder. O mesmo ocorre com as demais disciplinas das Ciências Sociais, onde a categoria “pioneirismo” e afins – colonização, imigração – contribuem para a criação de uma realidade conveniente ao Estado, que utiliza a legitimidade científica como ferramenta política de legitimação da razão de Estado e das políticas estatais como modelo geral e único de “organização legal” das relações sociais. Assim, o pioneirismo é um imaginário social que interessa ao poder, pois tem o perfil nacionalista e regionalista condizente, pondo em relevo uma história eurocêntrica relatada a partir das fronteiras internas do mundo colonial moderno.

### **Considerações finais**

Há uma gama de obras que apresentam o mesmo padrão eurocêntrico nas inflexões sobre e/ou a partir do pioneirismo. Considerando que a Academia é um espaço de poder, o poder de classificar, definir e legitimar práticas e valores sociais como verdades. A inflexão do discurso acadêmico/científico sobre o pioneirismo acaba construindo esse “objeto” em retroalimentação com a identidade cultural de “pioneiros colonizadores”, gerada a partir do pensamento eurocêntrico ligado à cosmovisão de modernidade. Assim, o discurso do pioneirismo, articulado a formas de conhecimento e legitimação de “verdades”, pode auxiliar a gerar e manter padrões de comportamentos e convenções sociais mobilizando a construção de uma identificação cultural para melhor definir os sujeitos incluídos nessa classificação, contribuindo para a manutenção de determinada organização social.

O discurso disciplinar sobre o pioneiro colonizador tende a reproduzir o imaginário social “sulista” sobre a colonização não ibérica no sul do Brasil. Isso contribui para gerar um relato histórico oficial laudatório, essencialista cujo conteúdo, além de registrar unilateralmente a história da civilização humana no local, contribui para invisibilizar as histórias dos povos originários assim como a violência perpetrada contrastais povos.



## Referências

- Bachelard, G. (1998). *A poética do espaço*. São Paulo, Brasil: editora martins fontes.
- Barbosa, F. D. (1975). *Campo dos bugres: a vida nos primórdios da imigração italiana no rio grande do sul*. Porto Alegre, Brasil: Sulina.
- Barbosa, F. D. (1995). *Semblantes de pioneiros: vultos e fatos da colonização italiana no rio grande do sul*. Porto Alegre, Brasil: Edições est.
- Baumgarten, C. E. (2002). *A geografia da esperança: um romance dos pioneiros de blumenau*. Blumenau. Brasil: hb, cultura em movimento.
- Brandão, h. H. N (2004). *Introdução à análise do discurso*. (2° ed.) Campinas, brasil: editora da unicamp.
- Bourdieu, p. (2008). *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. (2° ed.) São paulo, brasil: editora da universidade de São Paulo.
- Carola, c. R (2010). Natureza admirada, natureza devastada. História e historiografia da colonização de santa catarina. *Varia historia*, 26, 44. Belo Horizonte, Brasil.
- Colognese, s. A. (org.). (2011). *Ruas de toledo*. Cascavel, Brasil: Edunioeste.
- Elias, n. (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Vol. 1. (2ª edição). Rio De Janeiro, Brasil: Zorge Zahar.
- Guilherme, c. A. S. A. (2013). A memória sobre o “pioneiro”: como os nomes das ruas e prédios públicos legitimam o discurso do “pioneirismo”. *História & ensino*, 19, 2. Londrina, Brasil.
- Lângaro, j. F. (2012). *Quando o futuro é inscrito no passado: “colonização” e “pioneirismo” nas memórias públicas de toledo-pr (1950-2010)*. Tese de doutorado – ppg em história – puc-sp. São Paulo, Brasil.
- Maciel, m. B. (2007). *A pátria sem fronteiras: imigração italiana na ficção de fidélis dalcin barbosa*. Dissertação de mestrado em letras e cultura regional – Universidade De Caxias Do Sul; Caxias Do Sul, Brasil.
- Martins, j. De s. (2009). *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo, Brasil: contexto.
- Mignolo, w. D. (2002). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. In: Castro-Gomes, S., Schiwy, F., Walsh, C. (orgs.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Equador: Abya Yala.
- Mignolo, w. D. (2003). *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo horizonte, brasil: editora ufmg.



- Moog, v. (2000). *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. Rio De Janeiro, Brasil: Graphia.
- Nedel, r. (1986). *Te arranca alemão batata*. Porto Alegre, Brasil: tchê! Editora.
- Pellizzetti, b. (1981). *Pioneirismo italiano no brasil meridional: estudo de caso*. Curitiba, brasil: instituto histórico, geográfico e etnográfico paranaense.
- Piazza, w. F. (1982). *A colonização de santa catarina*. Porto Alegre, Brasil: Palloti.
- Quijano, a. (2002). El regreso del futuro y las cuestiones de conocimiento. In: Castro-Gomes, S., Schiwy, F., Walsh, C. (orgs.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Ribeiro, d. (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do brasil*. (2° ed.) São Paulo, Brasil: Companhia Das Letras.
- Rodríguez, c. J. N. (2016). Genealogia del estado desde américa latina: la invención del estado nación. Ciudad De México, México: Universidad Nacional Autónoma De México.
- Santos, m. De o. (2014). A emergência discursiva do conceito de “pioneiro italiano” como marcador identitário e delimitador de fronteiras étnicas. *Tessituras*, 2, 1, jan./jun. Pelotas, Brasil.
- Silva, o., bragagnollo, r., maciel, c. F. (1988). *Toledo e sua história*. Toledo, Brasil: Prefeitura Municipal De Toledo.
- Teves, n. (2002). Imaginário social, identidade e memória. In: ferreira, lucia m., orrico, evelyn g. D. (orgs.). *Identidade e memória social*. Rio De Janeiro, Brasil: Dp&A.
- Weber, m. (1999). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. (4° ed.) Brasília, Brasil: Editora Universidade De Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial Do Estado De São Paulo.
- Weber, r. (2002). A construção da “origem”: os “alemães” e a classificação trinária. In: *rs 200 anos: definindo espaços na história nacional*. Passo Fundo, Brasil: Ups Editora.



## El lugar que no sucumbió: Materializaciones de la resistencia en las cartas de la ¿conquista? de Chile

Eric Francisco Salazar Lisboa<sup>1</sup>

La instauración de la *colonialidad del poder*<sup>2</sup> en Chile, entendida como la homogenización de todas las formas básicas de la existencia y de todos los planos de la realidad bajo el único control de una autoridad (Quijano 2000a: 345), respondería a un largo proceso político, social, económico y cultural iniciado con la llegada de Pedro de Valdivia en 1541 a la “mal infamada”, pero que no habría sido desarticulado con los procesos independentistas del siglo XIX, por el contrario, el fuerte posicionamiento de la *lógica colonial*<sup>3</sup> en el imaginario habría repercutido en que la *colonialidad* perviviera incluso hasta nuestros días.

Los primeros antecedentes a la existencia de un territorio llamado “Chile” en la conciencia europea aparecen en las fuentes historiográficas de la conquista del Perú a manos de Francisco Pizarro (Medina citado en Pérez 2018: 67). Su socio, Diego de Almagro, no se habría visto beneficiado con la repartición del Tahuantinsuyo, por lo que en 1535 emprendería el viaje hacia el sur, a la gobernación que por repartición le pertenecía, pero regresaría al Cuzco en 1537 luego de un desastroso paso que implicó la muerte de gran parte de su expedición (Pérez 2018: 68).

A diferencia del primer adelantado, Pedro de Valdivia sí logró asentar a un grupo de españoles en el territorio, por lo que el *colonialismo* en Chile estaría ligado a esta figura, al igual que la instauración de la *colonialidad del poder* por cuanto las cartas de relación de la conquista, escritas por el extremeño entre 1545 y 1552, evidencian el *patrón de poder* que Valdivia cree haber impuesto en Chile, el cual está sustentado en la tríada dominación, explotación y conflicto (Galcerán 2012: 62; Puyol 2015: 34).

En este registro se evidencian los planos de realidad que en la visión del primer gobernador fueron controlados para la instauración de la *colonialidad del poder* y que son los mismos que Aníbal Quijano ha identificado en múltiples lecturas, a saber: (1) control de la economía, (2) control de la autoridad, (3) control de la naturaleza, (4) control del género y la sexualidad y (5) control de la subjetividad y el conocimiento<sup>4</sup>.

En lo que compete a la economía, el primer ámbito en disputa, se refiere específicamente al control del trabajo, mediante el cual es posible delimitar al grupo que será explotado, es decir, los indígenas de Chile, quienes son considerados por Pedro



Valdivia como mano de obra en el sistema comercial. Esto queda de manifiesto en innumerables cartas, por ejemplo, en la II se señala que los indígenas siguen enviados a trabajar a minas (Valdivia 1970: 43).

En este sentido, la instauración de la *colonialidad del poder* a través del control de la economía tiene como fundamento un sentido mercantil, pues la irrupción de la ruta comercial del atlántico fortaleció, por una parte, el mercantilismo; de otra, propició el despliegue de un nuevo orden mundial, el cual aparecería bajo la lógica capitalista que se vio favorecida con la acumulación de riquezas que tuvieron los primeros imperios de la modernidad (Mignolo 2001: 22).

Sobre el segundo dominio que fue controlado, la autoridad, este se relaciona directamente con las estructuras sociales y políticas que fueron utilizadas para mantener la supremacía de los conquistadores. Piénsese por ejemplo en las cartas V (enviada al Consejo de Indias) o VII (enviada a los apoderados de la Corte), que no son dirigidas a un individuo en particular, sino a las instituciones a las cuales se les debe rendir cuenta de la realidad en el Nuevo Mundo.

En muchas de las cartas se consigna que las instituciones coloniales son consideradas las únicas y más consagradas estructuras organizativas en este continente. Por este motivo, Valdivia reconoce rápidamente no solo la necesidad de fundar ciudades en Chile, sino también la de consolidar instituciones que propicien el orden y la instauración de la *colonialidad del poder*, como el Cabildo, que fue quien lo nombra Gobernador.

Sobre la naturaleza y el control de los recursos naturales, la usurpación de los territorios de los indígenas tiene por objeto la explotación de los mismos en pos de la obtención de beneficios mercantiles para la Corona y la hueste de conquista. Cuando en múltiples ocasiones se hace alusión a los *trabajos* que los conquistadores deben sortear, estos se vinculan directamente con lo que los españoles pueden lograr en el Reino de Chile, por ejemplo: transformar la naturaleza hostil e inclemente de la “mal infamada” en la “tierra de la abundancia”<sup>5</sup>.

En lo que atañe al control del género y la sexualidad, las mujeres se ven reducidas a la abstracción. El grupo femenino no es considerado un pilar para el desarrollo del Reino, ni siquiera si se considera que en algunos eventos son las mujeres quienes ostentan el protagonismo, me refiero específicamente a la aparición de Inés de Suárez como conquistadora. El caso de las mujeres indígenas es todavía más complejo; estas no





tienen cabida en el registro epistolar, piénsese por ejemplo en la carta I y II en las que se menciona que los hijos de Francisco Pizarro han quedado huérfanos aún cuando estos tienen una madre, Quispe Sise (Inés Huaylas Yupanqui), hermana de Huáscar y Atahualpa<sup>6</sup>.

Finalmente, en lo que respecta al control de la subjetividad y el conocimiento, Valdivia concentra sus esfuerzos en delimitar bastante bien las categorías de “conquistador” y “conquistado”, esto para la *diferencia colonial* y la praxis violenta de conquista<sup>7</sup>. Los conquistados, en la óptica valdiviana, carecen de la “razón” necesaria para el desarrollo, además de que no pertenecen a la “fe verdadera”, por tanto, sus subjetividades y conocimientos quedan reducidos a la *doxa*, pues la *episteme* solo puede ser occidental (Castro- Gómez 2007: 88).

De esta manera, la instauración de la *colonialidad del poder* en el Reino de Chile se llevó a cabo a través del control de los distintos ámbitos de la realidad, sin embargo, una contra lectura realizada en clave descolonial tensionaría el proyecto explicitado por Valdivia, pues lo que se expone como un “éxito”, es decir, la conquista de Chile como una empresa que se concretó, no sería más que un hecho que está ocurriendo en la conciencia escritural del primer gobernador, esto debido a que en el plano de la realidad existe una tenaz resistencia que Valdivia reconoce, pero que a través de su retórica pretende eludir.

La *matriz narrativa (des)colonial*, que complementa las nociones de la herramienta teórica diseñada por la Dra. Silvia Tieffemberg: la *matriz narrativa colonial*, permite criticar desde perspectivas “otras” lo que se relata en este registro epistolar. En otros términos, la *lógica colonial* logró instaurarse en el imaginario de aquellos que continuaron la herencia colonial española (y que lamentablemente representa en la actualidad un número importante de la ciudadanía), pero esta no logró imponerse por sobre las poblaciones autóctonas, principalmente las del sur del territorio, que no se vieron doblegadas ante el invasor.

De esta manera, la instauración de la *colonialidad del poder* en Chile tendría un cariz muy interesante: del plano retórico fue traspasada a la realidad. Primero los españoles, luego sus descendientes, luego los criollos y ahora los ciudadanos, replican los mismos discursos emitidos por Pedro de Valdivia para presentar su empresa como “exitosa”, aún cuando lo cierto es que conquistador no logra hacer frente a los legítimos habitantes del territorio.



Cualquier imaginario en torno a la superioridad de los conquistadores por sobre las poblaciones autóctonas de Chile se originó gracias a la retórica y desde este ámbito la *colonialidad del poder* pudo desplegarse. Por lo que la paradoja ante la que nos enfrentamos es esta: la descripción que se realiza en las cartas sobre cómo fueron controlados todos los planos de la realidad en Chile, devela en su estructura profunda justamente lo contrario.

Son varios los episodios que se relatan en las cartas como grandes triunfos (tanto bélicos como morales) que en realidad no lo son, sino que, por el contrario, demuestran cómo se produjeron las diferentes materializaciones de la resistencia. La descripción de estos eventos, que retóricamente buscan mantener la hegemonía peninsular, exhibe en su estructura profunda la tensión del proyecto advenido con los conquistadores ya que los indígenas no logran ser sometidos, aún cuando toda la construcción discursiva pretende decir que esto ocurrió.

Piénsese por ejemplo en la narración del incendio de Santiago del 11 de septiembre de 1541, que textualiza un “triumfo” peninsular aún cuando este evento es probablemente la primera gran subversión del proyecto expansionista. Las tropas picunches, lideradas por Michimalonco, queman por completo la primera ciudad fundada en el territorio y de no ser por la decapitación de los caciques prisioneros a manos de Inés de Suárez, seguramente la conquista habría terminado en ese momento.

Pero la resistencia que se materializa no solo tiene que ver con la guerra constante que se vive en el territorio, también está dada por la incapacidad de los conquistadores para convertir a los indígenas al cristianismo. Esto cobra mucha importancia, pues se debe tener presente que la justificación de las conquistas en el Nuevo Mundo se desarrolla en función de la conversión de los infieles y la erradicación de las prácticas “demoniacas” que realizan las poblaciones autóctonas del continente.

El lugar privilegiado de enunciación que ostentan los conquistadores en comparación con el “otro”, jamás es puesto en duda. La *matriz narrativa descolonial*, en muchos casos, provee lecturas tan insólitas como la narración del cautiverio de Monroy en la carta VIII: el capitán es tomado prisionero durante tres meses por los indígenas en Copiapó (Valdivia 1970: 119), sin embargo, jamás se pone problematiza el lugar hegemónico que ostenta el conquistador, aún estando cautivo y considerando que apenas logra escapar de su cautiverio.



Tal vez una respuesta al porqué la *colonialidad del poder* se asentó primero en el plano retórico y de ahí se traspasó a la realidad de los que continuaron la herencia de los conquistadores, es debido a que otros territorios conquistados en el Nuevo Mundo (como en el valle del Anáhuac o el Tahuantinsuyo) poseían gobiernos centrales, pero en Chile no, por lo que la *lógica colonial* no podía ser impuesta de manera más o menos inmediata, pues la caída de un grupo de indígenas significaba inevitablemente el levantamiento de otro.

La resistencia ante los peninsulares tensiona la imposición inmediata de la *colonialidad del poder* en el plano de la realidad, pues lo que Valdivia explicita como la “conquista” de Chile, no está ocurriendo más que en su conciencia escritural. En otros términos, el primer gobernador cree que ha logrado posicionar su autoridad y la de Corona en estos territorios, pero su gobierno, en ningún caso, es capaz de hacer frente a las rebeliones de las poblaciones autóctonas.

En el sur de Chile es donde con mayor ahínco se va a producir esta oposición. Al respecto, Jorge Pinto señala que aquí se habría originado a una de las agrupaciones que mayor resistencia impuso en contra del invasor: el “Estado indómito” (denominado así por Alonso de Ercilla), que proveyó a la historia de personajes tan renombrados como Caupolicán y Lautaro, entre otros, y que tensionó por completó el proyecto expansionista a través de la resistencia (1996: 17).

Lo paradójico en las cartas es que a través de la retórica se juega con la idea de que la conquista de Chile es una empresa “exitosa”, que ha logrado imponer la *colonialidad del poder* gracias a la abnegada labor de los conquistadores. Pero la “conquista” solo está ocurriendo en la conciencia escritural de Valdivia, quien – paradójicamente – termina siendo asesinado en Tucapel (1553) por los indígenas que declara haber conquistado.

Con esto adscribimos a la resignificación de la idea misma de una “conquista” de Chile, pues lo que retóricamente pretende ser demostrado como un “éxito”, no logra llevarse a cabo. Esto constituiría en sí una estrategia política en pos del despliegue de la *colonialidad del poder*, pues le permite posicionarse en el imaginario aún cuando en el plano de la realidad los indígenas mantuvieran las formas económicas que conocían, no se dejaran someter ante las autoridades y las instituciones coloniales, se opusieran tajantemente a la usurpación de sus territorios, no se sometieran ante los roles designados por los conquistadores, y continuaran con sus tradiciones en contra de la voluntad del invasor.



El “otro” sobre el cual se imponen los conquistadores - escrituralmente hablando-, se ve resignificado si la lectura se hace en clave descolonial. En tal sentido, la malla de relaciones que provee la *colonialidad del poder* y que se despliega en favor de los invasores, se ve auxiliada en la actualidad por gran parte de la población de chilenos, que cree ingenuamente continuar un supuesto “legado peninsular”.

En otros términos, cualquier idea en torno a la superioridad de los conquistadores por sobre el “otro”, solo representa la realidad colonial que intentó ser impuesta y que al parecer habría conseguido su propósito gracias a la retórica utiliza, pues un número no menor de chilenos siguen propugnando discursos sobre la inferioridad indígena, no sienten pertenencia a los pueblos originarios (solo un 12,8% según el CENSO 2017) y creen firmemente que estos deben someterse ante los términos de una única autoridad: el Estado.

Este ente es el nuevo invasor, y aunque nada tiene que ver con los antiguos conquistadores, la lógica con la cual se impone sigue siendo la misma que construyó Valdivia. El Estado es quien se ha encargado de hacer pervivir la *colonialidad del poder*, a través de mecanismos como la negación de las identidades y subjetividades indígenas, la negativa propaganda que se hace en los medios de comunicación con respecto de las poblaciones autóctonas, los planes de educación que solo instrumentalizan al “ser” indígena, los programas de conservación cultural que son insuficientes para la difusión y mantenimiento de las tradiciones nativas, y por sobre todo la represión que hacen las fuerzas armadas en las localidades que siguen resistiéndose al control de todos los planos de la realidad, que el primer gobernador creyó haber conseguido.

En cualquier caso, la *colonialidad del poder* persiste a día de hoy en Chile gracias a quienes han replicado los discursos y discursividades coloniales, haciendo que el patrón de dominación siga vigente y se haya naturalizado en el imaginario. Sin embargo, la resistencia que tensionó la conquista ya en el siglo XVI, sigue desarticulando hoy el proyecto de control totalizante del Estado, que al igual que los antiguos invasores sigue persiguiendo un único objetivo: el sometimiento de las poblaciones indígenas ante una única autoridad, aquella a quien responde *la colonialidad del poder*.



## Notas

<sup>1</sup>Becario CONICYT de Doctorado Nacional, Chile.

<sup>2</sup>Según propone el sociólogo peruano, la colonialidad – en general - presenta tres componentes constitutivos en su diseño: (1) el capitalismo como el patrón universal de explotación social de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo, donde el capital las articula para producir mercancías destinadas al mercado mundial; (2) el Estado como forma universal de control de la autoridad colectiva (el Estado-nación es una de sus variante predominante); (3) y el eurocentrismo, impuesto en el mundo entero como la única forma legítima de racionalidad, en particular, como la forma de producir conocimientos (citado en Germana 2010: 216).

<sup>3</sup>Las relaciones violentas y discriminadoras forjadas sobre la base del poder, podrían considerarse como la lógica colonial por antonomasia, en la que el elemento que aparece preponderante es la dominación que ejerce el grupo categorizado como “superior” en desmedro de su contraparte (Quijano 2000a: 342). Sin embargo, es justamente este específico universo el que ha sido encubierto por la retórica moderna del progreso, el desarrollo y la emancipación.

<sup>4</sup>Véase Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems research*, N°7, Vol. 2 (2000a): 342-386; & Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

<sup>5</sup>Para ampliar este tema, véase: Salazar, Eric. “De la tierra mal infamada a la tierra de la abundancia: la transformación del territorio en la segunda carta de la conquista de Chile”.

<sup>6</sup>Para ampliar la discusión sobre la primera carta de relación de la conquista de Chile, véase: Salazar, Eric. “Lloro con el corazón lágrimas de sangre: Reminiscencia y encomio en la configuración retórica de la primera carta de relación de la conquista de Chile”. *ArtyHum Revista de Artes y Humanidades* N° 59 (2019).

<sup>7</sup>Para ampliar esta discusión sobre la construcción de las categorías “conquistador” y “conquistado” en las cartas de la conquista de Chile, véase: Salazar, Eric. “Pretensiones pseudo racionales de la (in)humanidad en las cartas de la conquista de Chile”. VI Congreso Nacional de Filosofía (2019). Universidad de la Frontera.



## Referencias

- Castro- Gómez, Santiago. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ed.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007: 79- 92.
- Galcerán, Monserrat. "El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial". *Tabula Rasa*, N° 16 (2012): 59-77
- Germana, César. "Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano". *Nómadas*, N° 32 (2010): 211-220.
- Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: del signo, 2001.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.
- Onetto, Mauricio. "Reconsideraciones sobre la "mala fama" de Chile durante el siglo XVI". *Sophia Austral* 20 (2017a): 5-29.
- Pérez, Ezequiel. "Territorios del discurso. Representaciones del Reino de Chile en Pedro de Valdivia y Jerónimo de Vivar (1545-1558)". *Celehis* 35, 2018: 65-78.
- Pinto, Jorge. "Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900". En *Araucanía y Pampa. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Ed. Jorge Pinto. Temuco: Universidad de la Frontera, 1996, pp. 11-46.
- Puyol, Juan. "¿Colonialidad o colonialidades del poder? Hacia un enfoque metódico alternativo". *RevIISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, N° 7, Vol. 7 (2015): 33-42.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems research*, N°7, Vol°2, 2000a: 342-386.
- Tieffemberg, Silvia. "Matrices coloniales: de Lucía Miranda al "encuentro de Cajamarca"". En *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*. Laura Catelli y María Elena Lucero (eds.). Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2012: 345: 353.
- Valdivia, Pedro de. *Cartas de Relación de la Conquista de Chile*. Ed. Mario Ferreccio Podestá. Santiago: Universitaria, 1970.



## Descolonização e revolução no movimento cinema novo

Irma Viana

### Resumo

O objetivo aqui é desvelar o movimento Cinema Novo da perspectiva de Glauber Rocha, seu organizador e principal teórico, e do ponto de vista da Crítica Pós-Colonial, em relação ao contexto sócio cultural e político da década de 1960 no Brasil e na América Latina. Procura-se observar as ações (e suas circunstâncias) que conduziram ao processo de configuração de um espaço social específico no campo cultural, onde atuaram diversos grupos, entre eles o grupo dos cinemanovistas (liderado por Rocha), levando-se em conta as afinidades e divergências ideológicas desses grupos em suas relações com o poder. Não somente o poder político (representado pelo Estado) mas, principalmente, aquele poder, que, segundo Foucault (1979), não se encontra somente nas instâncias superiores de censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. E considerando o movimento cinema novo, ele próprio, como parte da Crítica Pós-Colonial, vez que o objetivo principal foi propor um novo modo de fazer cinema (mais adequado aos cineastas do Terceiro Mundo) em oposição ao modelo hegemônico hollywoodiano.

### Palavras chaves

movimento Cinema Novo, Crítica Pós-Colonial, 1960, Brasil y América Latina.

### Introdução

*Jamais havia ocorrido antes no país um processo coletivo com a amplitude, o valor e o sentimento de Brasil que o Cinema Novo passou a exprimir. Foi sobretudo por este aspecto que se constituiu num movimento único, embora, lamentavelmente, muito mal avaliado. (GOMES, 1997, p. 142.)*

Antes de iniciar-se na prática da organização do movimento Cinema Novo, quando já exercia a profissão de crítico e escritor, o jovem cineasta Glauber Rocha registrou:

*Em 1957-58, eu, Miguel Borges, David E. Neves, Mario Carneiro, Paulo Sarraceni, Leon Hirszman, Marcos Farias e Joaquim Pedro de Andrade (todos mal saídos da casa dos vinte) nos reuníamos em bares de Copacabana e do Catete para discutir os problemas do cinema brasileiro. Havia uma revolução em curso no teatro, o concretismo agitava a literatura e as artes plásticas, em arquitetura a cidade de Brasília evidenciava que a inteligência do país não encalhara. E o cinema? (ROCHA, 2004, p. 50)*



Àquela época ele já havia realizado *Pátio* (um ensaio fílmico em forma de curta-metragem) e jovens cineastas, como Nelson Pereira dos Santos, Luiz Paulino dos Santos, Walter Hugo Khouri, entre outros, começavam a produzir seus filmes (independentes, por ocasião do fracasso da produtora nacional Vera Cruz), sob a influência do *Neorealismo* italiano e das novas vanguardas cinematográficas europeias, mas voltados para a realidade brasileira e por meio de uma nova linguagem, refratária ao modelo da *chanchada* – cujo *modo de fazer*, imitava o modelo industrial hollywoodiano. Em discussões com seus pares, buscava Glauber, naquele momento, o caminho, o horizonte:

*O que queríamos? Tudo era confuso. Quando Miguel Borges fez um manifesto disse que nós queríamos cinema-cinema. Paulo [Sarraceni] respondeu que aquilo era como a história do menino que pediu ao pai uma bola-bola e o pai ficou sem saber o que era. Deu em briga e o movimento do cinema-cinema entrou pelos canos, com muito romantismo. (ROCHA, 2004, p. 50/51)*

Alguns anos depois, com o sucesso (de bilheteria e premiações) de filmes como *Aruanda*, *O Poeta do Castelo*, *Arraial do Cabo*, *Mandacaru Vermelho*, *Vidas Secas*, etc. e o início da produção de longas-metragens, na Bahia, como *Barravento*, *A Grande Feira*, configurou-se, segundo Glauber, uma nova era, não somente para o cinema brasileiro como também para a crítica, alçada a um patamar mais elevado. Entretanto, ainda era preciso fazer mais, uma vez que a cultura cinematográfica brasileira, de modo geral, continuava precária e marginal.

Assim, no início dos anos 1960, surgiu o movimento Cinema Novo, momento em que, pela primeira vez, dava-se no cinema brasileiro, conforme Raquel Gerber (1977, p. 10-39), uma relação entre uma posição crítico-teórica e a realização cinematográfica. Para tanto, reuniam-se, no Rio de Janeiro, Glauber Rocha, Alex Viany, Nelson Pereira dos Santos, Leon Hirszman, Luís Carlos Barreto, Zelito Viana, Walter Lima Jr., Joaquim Pedro de Andrade e Rui Guerra, aos quais se juntaram outros, como David Neves, Caca Diegues, Gustavo Dahl, Paulo César Sarraceni, Eduardo Coutinho e Arnaldo Jabor, com a ideia de realizar um cinema *descolonizado*, que fizesse parte integrante da *cultura brasileira*, e não fosse uma simples imitação de um produto industrial importado. E ainda que fosse, fundamentalmente, um *cinema de autor*.

O *cinema de autor* teve suas primeiras manifestações na França, no final dos anos 1950, sob a denominação de “política dos autores” cujo expoente mais conhecido foi François





Truffaut e seus companheiros de geração, que conseguiram imprimir um estilo próprio aos seus filmes mesmo trabalhando dentro do processo industrial de produção cinematográfica, onde o diretor era apenas parte da equipe de produção e não era ele que controlava o processo de produção filmica. Já o percurso de Glauber para chegar à questão da autoria da obra cinematográfica é diverso do de Truffaut e seus companheiros.

A noção de *autor*, em Glauber, além de estabelecer uma relação intrínseca entre *cinema de autor* e *cinema independente* (na esteira da *Nouvelle Vague*, especialmente de Godard, por sua vez, fruto dos desenvolvimentos da “política dos autores”) estava, na prática, vinculada ao jogo de poder no interior do processo de produção cinematográfica. Ou seja, diz respeito à defesa prática política do diretor-autor nas suas relações com os grandes produtores capitalistas, uma vez que o Cinema Novo já nasce como uma *revolução* no campo da produção cinematográfica (que inclui produção, distribuição e exibição), na medida em que não dependeu de uma empresa produtora. Foi, segundo Glauber, justamente no momento da falência da Vera Cruz, produtora brasileira, em São Paulo, que surgiu no Rio de Janeiro, o *cinema independente* de Nelson Pereira dos Santos, com o filme *Rio, 40 Graus*, de 1957: “tardamente influenciado pelo *neo-realismo*, uma resposta, a primeira, à mentalidade parafascista industrial.” (Rocha, 2004, p. 85).

Partindo da noção de *cinema independente*, procurou conferir um caráter político ao *cinema novo* brasileiro que permitisse que este se desenvolvesse em outra direção e pudesse “enfrentar o subdesenvolvimento econômico e cultural e defender-se da ditadura da distribuição americana.” (Rocha, 2004, p. 85). Glauber chamava a atenção para o fato de que, no mundo capitalista, “o ponto pernicioso do processo cinematográfico é a distribuição”, portanto, para lutar contra isso, “é necessário que os cineastas se transformem em produtores e distribuidores.” Logo, a concepção defendida por ele do *cinema de autor* estava menos ligada à “política dos autores”, embora tenha sido por ela influenciada, e mais associada, pode-se dizer, ao modelo do chamado *cinema independente*, surgido do movimento *Underground* norte-americano, onde os próprios diretores exerciam também a função de produtores e distribuidores.

Ao classificar o *cinema novo* como *cinema de autor* e *cinema independente*, Glauber tornava ainda evidente que: “O cinema de autor é um cinema livre! Essa liberdade, fundamentalmente, é intelectual” (Rocha, 2004, p. 62). Não que fosse livre no sentido de



admitir qualquer coisa, mesmo porque, sendo a liberdade de cunho *intelectual*, era necessário um conhecimento da *cultura cinematográfica* além de uma consciência clara da *realidade* a ser retratada, na medida em que o *cinema novo* era concebido por Glauber e seus pares como *forma de conhecimento*, ou ainda, *meio de produção de conhecimento*. Considerado aqui também como arte de vanguarda (Reis, 2006), que, retomando o espírito da chamada *vanguarda histórica* (Burger, 1984) que, reunindo cultura e política, arte e vida, acreditava no poder da arte de transformar a sociedade.

Portanto, no projeto do *cinema novo*, *autoria* significava não só “anti-indústria” (o exemplo da Vera Cruz e seu colapso demonstrou a ineficácia da incipiente indústria cinematográfica brasileira) como também postura crítica, engajamento político (não partidário), mesmo porque, conforme afirma o próprio Glauber: “a única opção do intelectual do mundo subdesenvolvido entre ser um 'esteta do absurdo' ou um 'nacionalista romântico' é a cultura revolucionária.” (Rocha, 2004, p. 99)

Considerando ainda que, para Glauber, inicialmente, “o cinema é uma cultura da superestrutura capitalista” (Rocha, 1963, p. 37), num momento em que o capitalismo industrial avançava, tornando-se global, no *cinema novo* (arte moderna, de vanguarda, anti-industrial) que se prestava principalmente à crítica da sociedade, o autor deveria ser um inimigo dessa cultura: “ele prega sua destruição, se é um anarquista como Buñuel; ou o destrói, se é um anarquista como Godard” (Rocha, 1963, p. 37). Ainda ecoando o pensamento glauberiano, no Brasil, “onde se consolida uma estrutura capitalista às contradições do submundo agrário e metropolitano”, o cinema tem sido, até então, “uma desastrosa aliança entre autores imaturos e capitalistas amadores.” (Rocha, 1963, p. 38)

Caberia, assim, ao movimento Cinema Novo mudar essa realidade, transformando todo o *modo de fazer* da cinematografia brasileira e latino-americana (sistematizado no manifesto *Uma Estética da Fome*) cujo objetivo principal seria divulgar a verdade:

*O que fez do cinema novo um fenômeno de importância internacional foi justamente seu alto nível de compromisso com a verdade; foi seu próprio miserabilismo, que, antes escrito pela literatura de 30, foi agora fotografado pelo cinema de 60; e, se antes era escrito como denuncia social, hoje passou a ser discutido como problema político.*  
(Rocha, 2004, p. 65)

O *autor* passaria a ser, no movimento cinema novo, o maior responsável pela verdade. Sua estética seria necessariamente ética, sua *mise-en-scène*, política. Nesse sentido,



além de relacionar a liberdade de ação do *autor* cinematográfico à verdade, à ética e à política, o definia em oposição às leis que regiam a *política dos diretores*, situada ao nível do mercado, portanto, do reificado. Assim, sua noção de *autor*, na qual estava fundado seu *cinema novo*, realizou a crítica da “política dos autores” (oriunda do movimento vanguardista francês que resultou na *Nouvelle Vague*, com a qual Glauber dialogou diretamente e depois refutou, veremos por que razão ou em que sentido) ao tempo em que aproximou-se do *cinema-verdade*, apontando para uma aceção muito específica de *cinema independente*, surgida nos Estados Unidos, mas que se tornara, no Brasil da época, de acordo com Ortiz Ramos (1983, p. 28), aquele cinema “que se inseria numa via de desenvolvimento autônomo do capitalismo brasileiro na direção de uma alternativa *socialista*.”

De acordo com Glauber, no cinema do *Terceiro Mundo*, de indústria incipiente, o *autor* seria visto como idealizador e responsável pela condução de todo o processo de produção (Cf. *Diario espagnolo di Glauber*, Documentário realizado em Barcelona, Espanha, por ocasião das filmagens de *Cabeças Cortadas*, Espanha, 1970 e encontrado nos arquivos da TV italiana, RAI, em Roma):

*O diretor tem que pensar nos mínimos detalhes. Eu, por exemplo, não me defino como um diretor cinematográfico, massou também produtor, diretor de publicidade, diretor de fotografia, faço tudo, todas as etapas da produção de um filme. Não exerço apenas, como na Europa e nos Estados Unidos, a função de diretor. O mais importante não é que o cinema brasileiro, o cinema novo, tenha feito belos filmes, mas é que não formamos fotógrafos e técnicos especializados para se adequarem à realidade. Um diretor no Brasil tem que ser capaz de organizar toda uma estrutura capaz de realizar um filme. Isso significa uma liberdade sobre o desenvolvimento econômico e técnico do país.*

A teoria estética glauberiana defendida no *Revolução do Cinema Novo* (Rocha, 1981) evoca, principalmente, a noção de *cinema independente*, porém, nos termos de uma prática cinematográfica empenhada em articular o problema social com a estética (entendida como ética) dentro de uma tradição que vem do modernismo dos anos 20 – onde o fundamental é a forma nova, a cristalização de um novo modo de olhar, relacionado à consciência da particularidade local, e seus desafios como caminho de inserção num debate internacional. Visto que o cinema é uma arte universal e seus autores independentes estão inseridos num campo de luta igualmente cósmica:

*Para o cinema independente não existem fronteiras culturais e ideológicas. Desde que o cinema é um método e uma expressão internacional e desde que este método e essa*



*expressão estão dominados pelo cinema americano associado aos grandes produtores nacionais – a luta dos verdadeiros cineastas independentes é internacional. (Rocha, 2004, p. 101)*

Depois do manifesto-símbolo do Cinema Novo, *Uma Estética da Fome*, onde defende o cinema de autor, e o cinema independente, comprometido com a *verdade*, Glauber propõe aos cinemanovistas uma Intentona Internacional, por ele denominada de *Internacional Cinematográfica* (que irá resultar no projeto do *Cine Tricontinental*, que acabou sendo levado a cabo por ele, no final dos anos 1960). Modelo capaz de revolucionar o modo de produção fílmica, lançando um novo modo de fazer cinema para refutar o modelo hollywoodiano que dominava o mercado cinematográfico mundial.

Para isso, seria necessário transformar, primeiro, o próprio conceito de produtor capitalista em produtor criador, que Glauber (Rocha, 2004, p. 102) delineou como sendo um profissional especializado em organizar a produção de um filme em termos de participação distribuída de forma equivalente aos técnicos e artistas especializados; para que, por sua vez, o contato do produto, o filme, com o exibidor se tornasse uma relação direta. Em consequência desse primeiro passo para a mudança no *modo de produção* cinematográfica, as distribuidoras passariam a ser controladas por, ou postas a serviço dos novos produtores *nacionais*.

Ou seja, só a partir da transmutação das empresas produtoras (cujo modelo é copiado das norte-americanas em toda parte) em *novos produtores criadores* a nível local, ou ainda, a partir do que Glauber considerou como o “desenvolvimento nacional das produções”, é que se tornaria possível uma *Internacional Cinematográfica*. Que teria como objetivo construir uma estrutura (ou um *modo de produção*) adequada e capacitada para enfrentar “em quantidade e qualidade o cinema americano – *instrumento político de colonização global*” (Rocha, 2004, p. 102). Logo, a *Internacional Cinematográfica*, uma ação internacional organizada, deveria partir de uma organização local, mas, para que se constituíssem, em toda parte, *movimentos nacionais de cineastas independentes*, pois, para Glauber (Rocha, 2004, p. 102), o cineasta não pode ser considerado um artista isolado como o poeta ou o pintor; deve ser um técnico, um economista, um publicista, um distribuidor, um exibidor, um crítico, um expectador e um polemista; deve ser um homem de ação, física e intelectualmente preparado para a luta.

No plano local, e de acordo com Glauber (2004), o *cinema novo, cinema de autor*, “não surgiu por acaso” – “no momento em que o concretismo decretou a falência da nossa



poesia, surgiram os autores de cinema” (Rocha, 2004, p. 60) – mas resultou “de toda uma crise na arte brasileira” – crise que antecede a toda transformação social, de acordo com o marxismo, que Glauber pretende utilizar, enquanto método:

*Como, diante de determinado fato, o autor vai se comportar? Para mim, existe um método válido de análise que é o método marxista, isto é, um método de abstração para uma análise histórica de um fenômeno. Não creio que no momento exista um outro método de desmistificação se não a aplicação de um método dialético claro, objetivo, desestetizante, e estético na medida em que ético. (Rocha, 2004, p. 75)*

Para caracterizar o *cinema novo*, *cinema de autor*, como *cinema independente*, Glauber tomou como referência o *Cinéma vérité* Jean Rouch. De início, ele elegera certos traços do *cinema-verdade*, que já estavam presentes nos novos cinemas ou nas vanguardas europeias (especialmente, a *nouvelle vague*) como, por exemplo, o uso do som direto, que interessou a Glauber como instrumento de maior eficácia para a exposição da realidade, conforme argumenta: “Um tipo de documentário que procura pelo som e pela imagem refletir uma verdade, uma realidade. (Rocha, 2004, p. 75)

Praticamente, considera o *cinema-verdade* útil, “do ponto de vista informativo e educativo para uma sociedade subdesenvolvida, como forma de levantamento de problemas” (Rocha, 2004, p.75), mas, o questiona do ponto de vista teórico, colocando um problema que considera básico para a concepção do *cinema-verdade*:

*O problema é o seguinte: um documentário desse tipo passa a ser válido a partir do momento em que aborda um problema, realiza uma ideia, expõe ao espectador um problema. Isso é válido. Creio que a simples entrevista, a simples câmera na mão, o simples corte fora de continuidade, se não utiliza uma ideia, Não Faz Sentido. (Rocha, 2004, p. 77)*

Entretanto, para Glauber não se tratava apenas de um problema de método, ou melhor, ele considerava o *cinema-verdade* (classificado como documentário, e que deu origem ao filme etnográfico) enquanto um *modo de fazer* útil ao cinema novo. Assim, elegera certos traços dessa técnica para caracterizar o *cinema novo* como *cinema de autor*, ao mesmo tempo em que sugeria que o cinema “só é importante quando autoral, um cinema que reflita sobre a realidade, que pense que aja sobre a realidade. [...] na medida em que vê essa realidade, informe sobre ela, a discuta e faça agitação política em torno dela”. (Rocha, 2004, p. 76). Portanto, não basta simplesmente mostrar, documentar a realidade, como o fez, por vezes, o *cinema direto* (chamado também de *cinema-verdade*,



ou *filme etnográfico*), uma forma de documentário. Para Glauber, para se tornar *cinema de autor*, o que o *cinema verdade* necessita, não só o cinema verdade, mas o cinema moderno, o verdadeiro cinema, é o rigor intelectual e a aplicação exata das ideias. Só assim seria capaz de “desalienar”, tanto o público quanto os próprios cineastas dos vícios do cinema industrial: objetivo principal dos *novos cinemas latino-americanos*.

Para esboçar as principais características do *cinema novo*, Glauber não adota totalmente nem o *cinema de autor* nem o *cinema independente* nem o *cinema-verdade* assim como se apresentavam no movimento dos novos cinemas mundiais, no qual estava imerso, mas, de início, elege os traços (técnicos) mais importantes, para ele, e vai adaptando de acordo com as exigências do momento. Na sua prática artística e intelectual vai e volta do *cinema-verdade* (voltado para documentar a realidade) ao *cinema de autor* (anti-industrial e *estético*). E reafirma que o cinema não é apenas uma técnica, é antes uma poética.

Quanto à questão técnica do cinema moderno, na perspectiva teórica de Gilles Deleuze (1990), o cinema clássico era constituído por uma convergência ou conexão de séries, a exemplo do *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (conforme o próprio Glauber: “*Deus e o Diabo* é um filme narrativo, é um discurso...”), já o cinema moderno era constituído por séries divergentes, por uma divergência ou disjunção de séries (de planos, numa linguagem fílmica) como é o caso do *Terra em Transe*. Ou seja, enquanto o cinema clássico encadeava as “imagens- movimento” na filmagem; o cinema moderno organizou a coexistência ou as relações não cronológicas das “imagens-tempo”, através da montagem, como uma colagem de sensações desconectadas, que Deleuze chamou de “mostragem”. E que provoca o *transe*, segundo o próprio Deleuze (1990).

É através da utilização desse recurso da montagem que Glauber realizou uma revolução na linguagem cinematográfica. Os filmes do Cinema Novo, do qual foi o organizador e teórico principal, eram até então *narrativos*, procurando expor a realidade social, a miséria *do povo*, de forma *realista*. Diferiam, contudo, do restante da produção cinematográfica brasileira até o momento, pelo *modo de produção*, com poucos recursos, e, principalmente pelo tema voltado para a realidade de miséria social do *povo*, retomando o ponto de vista de denúncia da literatura regionalista de 1930.

Já o cinema novo de Glauber analisaria o processo histórico, em termos de conflito social, de forma *dialética*, ou seja, “por contradição e não por “narração” – que passou a utilizar, como aspecto privilegiado da linguagem cinematográfica no *Terra em Transe*. A mesma



técnica de montagem que será aplicada no *Der Leone Have Sept Cabeças*, como desenvolvimento, por sua vez, do *Terra em Transe*, e como aplicação do manifesto do *Cine Tricontinental*, rumo à *Eztetika do Sonho*. O objetivo de seu cinema (político) *em processo* sempre foi o de apresentar novas questões, prementes, por meio de novas formas, como ensina o método do teatro épico, que rompeu com o *expressionismo – vanguarda histórica*, em cujo âmbito surgiu o teatro político de Brecht (Chiarini, 1967).

É importante ressaltar que o movimento Cinema Novo, reunia cineastas com propostas estéticas e políticas muito diferenciadas embora com um mesmo propósito, a saber: o de fazer filmes anti-industriais, filmes de autor; quando o cineasta passou a ser um artista comprometido com os grandes problemas de seu tempo: “para nós a câmera é um olho sobre o mundo” (Rocha, 1981, p. 17), e o autor “é um individualista feroz e agressivo, mas sua sobrevivência depende de integração numa prática coletiva” (Rocha, 1981, p. 61). Podendo, portanto, ser considerado como um movimento cultural coletivo, mas não uniforme.

O cinema de Glauber Rocha divergia do cinemanovista mais conhecido internacionalmente, Nelson Pereira dos Santos, não somente por aquilo que Ivana Bentes (1997, p. 25) chamou de “classicismo humanista” de *Vidas Secas*, mas, principalmente, pelo realismo excessivo. Era um objetivo comum aos cinemanovistas mostrar a realidade social, a miséria do povo, mas Glauber acrescentava a esse aspecto realista a utopia mítica, lançando mão sempre da mitologia e do misticismo, além de utilizar-se da *alegoria* como linguagem privilegiada. Devido à forte influência do *Neorealismo* italiano (movimento que Glauber admirava, embora se colocasse de maneira crítica) a cinematografia de Nelson Pereira dos Santos afasta-se da glauberiana, que reflete sobre a realidade, mas por meio de uma estética que incorpora o mito. Seu cinema *épico* é diferente do cinema *realista* de Nelson Pereira. Como esclareceu o próprio Glauber: “Evidentemente, os cineastas que formamos o movimento temos pontos de vista comuns de interesse estético, artístico ou cultural, mas os filmes de cada um são diferentes. E não existe tal ou qual tendência predominante.” (Rocha, 2004, p. 177)

Como mentor e organizador do movimento Cinema Novo, Glauber Rocha exerceu, no entanto, a função de aglutinador de opiniões junto aos cineastas de sua geração, expressava suas aspirações no campo cinematográfico, pois sabia traduzir os objetivos comuns:



*Nossa geração tem consciência: sabe o que deseja. Queremos fazer filmes anti-industriais; queremos fazer filmes de autor, quando o cineasta passa a ser comprometido com os grandes problemas de seu tempo; queremos filme de combate, na hora do combate e filmes para construir um patrimônio cultural. (Rocha, 2004, p. 51)*

Além disso, a maioria dos estudiosos concorda que o movimento se dividiu em três fases: a primeira, de organização do movimento, de 1960 a 1964, poucos filmes foram produzidos; foi o momento de estabelecer as bases de um *novo cinema* nacional e latino americano. A segunda, de 1965 a 1968, foi de reestruturação e redimensionamento das metas, após o Golpe – que tornou inviável o processo *revolucionário* em curso – e foi, no entanto, quando o Cinema Novo se tornou conhecido internacionalmente, com vários filmes premiados em Festivais; e quando, apesar da censura instaurada pela Ditadura Militar, fundaram a própria distribuidora e tornaram-se realmente independentes. E a terceira, a partir de 1968, momento em que Glauber, já se afastando dos cinemanovistas, decreta, em entrevista, na França, o fim do movimento, enquanto tal, mas continuou a defender o *cinema novo*, como *modo de fazer* cinema na América Latina.

As relações do grupo Cinema Novo com o Estado *Nacional*, ao menos nas duas primeiras fases, ou seja, até 1968, eram não só de total independência, nas esferas da produção e distribuição (levando em conta que o cinema é uma arte industrial que inclui três etapas independentes, mas intimamente relacionadas no processo de produção fílmica: produção, distribuição e exibição), assim como, de luta político-cultural, no campo econômico. O Cinema Novo era formado por um grupo de cineastas que atuava no campo cultural, não apenas por meio de sua prática cinematográfica, mas lutando no campo econômico pela conquista de um espaço e para estabelecer um mercado para seus produtos, fora do âmbito do Estado e em oposição às políticas culturais estatais da época da Ditadura.

Conforme Suzana Soares (Mansilla, 2004, p. 131), havia, naquela ocasião, uma “total unanimidade” sobre a necessidade de garantir a autonomia do campo intelectual e dos próprios intelectuais e artistas em face do Estado e dos grandes grupos econômicos, pois aí residia a condição que lhes permitiria a liberdade de expressão necessária para exercer plenamente sua função de intelectuais críticos. Como atestou Glauber em entrevista aos *Chieres du Cinéma*, em 1969:

*Goulart nomeou Nelson Pereira dos Santos para a presidência do Grupo Executivo da Indústria Cinematográfica (GEICINE). Nelson recusou essa nomeação, dizendo: “Não é*





*necessário trabalhar com o Estado...”. Trabalhamos, então, fora de tudo isso, financiados por bancos que pertencem a burgueses progressistas e que nos emprestavam dinheiro, a juros muito altos. Empréstimos, não subvenções. (Rocha, 2004, p. 207)*

Assim, o grupo Cinema Novo criou, em sua segunda fase, como foi visto, sua própria distribuidora, a DIFILM, com 11 sócios produtores, quando já existia a MAPA de Zelito Viana, que trabalhava em cooperação com os cinemanovistas, possibilitando o lançamento de seus filmes. Tanto que, durante esse período (entre 1964 e 1968) os cineastas independentes produziram muito, segundo Glauber: em 1969, haviam lançado 67 filmes: proeza considerada aqui como a principal *revolução do cinema novo*. Conforme Luiz Carlos Barreto, a DIFILM era, no nível privado, o que depois foi a EMBRAFILM. E segundo Cacá Diegues, foi a primeira vez na história do cinema mundial que um grupo de artistas se transforma em empresários de si mesmos.

Embora não se adequassem à política do Instituto Nacional do Cinema, criado pelo Governo Militar, em 1966, que substituiu a GEICINE, os cinemanovistas contavam, para exibição de seus filmes, com uma Lei que obrigava o exibidor a projetar o filme nacional, numa percentagem de um para um. Mas, especialmente, dispunham das cinematecas para exibir seus filmes, espalhadas por todo o país. Foi, de fato, a grande época da maciça presença das cinematecas no mundo, exercendo forte influência sobre os estudantes e que culminou no movimento de maio de 1968, em Paris, como lembra o próprio Glauber (então diretor do ICAIC, em Cuba) em longa carta a Alfredo Guevara:

*Quando os estudantes da Sorbonne apresentavam uma tese demonstrando que Weekend [Godard, França, 1967], Prima della Rivoluzione [Bertolucci, Itália, 1964] e Terra em Transe tinham sido os filmes que mais influenciaram os estudantes no movimento de maio de 1968, a revista direitista Fatos e Fotos publicou a notícia em tom de denuncia política. (Rocha apud Bentes, 1997, p. 407)*

Assim, o ano de 1968 ficou caracterizado como o *das revoluções* em todo o mundo, enquanto no Brasil foi um ano de *rupturas* entre o cineasta Glauber Rocha e seus pares cinemanovistas, e entre os artistas e intelectuais de esquerda com os quais dialogava e compartilhava a utópica *arte revolucionária*. E, ao mesmo tempo, é também o momento em que a trajetória glauberiana, no intento de elucidar essa circunstância, cruzou com a chamada *cultura marginal* (Coelho, 2010) e dialogou com o *Cinema Marginal*, quando realizou, no Rio de Janeiro, o curta-metragem *Câncer*, filmado no Brasil, em 1968, com a



participação de um dos ícones da cultura marginal, o artista plástico Hélio Oiticica e montado em Roma em 1970.

Apesar de o *Cinema Marginal* ser fruto da disseminação da *estética da violência* glauberiana, irá, em seguida, entrar em conflito com Glauber, que voltará a defender o cinema *épico-didático* no *processo revolucionário*, já desacreditado pelos *marginais* do final dos anos 1960. Glauber passou a criticá-los por sua descrença, “dominada pelo complexo de impotência intelectual”, “pela admiração inconsciente da cultura colonial” e “esterilidade criativa”, que seria combatida com seu cinema *épico-didático*. Porquanto o *Cinema Marginal*, surgido em 1968, como fruto da *estética da fome cinemanovista*, foi progressivamente afastando-se dos princípios estetizantes do Cinema Novo, como advertiu Fernão Ramos: “os dilemas de consciência altruísta, tão característicos do Cinema Novo, são substituídos no caso do *Cinema Marginal* por um individualismo mesquinho.” (RAMOS, 1987, p. 81)

O ano de 1968, em que Glauber “decreta” o fim do Cinema Novo, enquanto movimento, é considerado também o marco histórico do declínio e esgotamento da “estrutura de sentimento da brasilidade revolucionária”, cunhada por Marcelo Ridente (2006), calcada na interpretação do *modernismo* e da *modernidade* de Perry Anderson e na qual estava inserido o movimento Cinema Novo:

*Parece que as coordenadas históricas do modernismo propostas por Anderson estavam presentes na sociedade brasileira, do final dos anos 1950 até 1968: era significativa a luta contra o poder remanescente das oligarquias rurais e suas manifestações políticas e culturais, havia um otimismo modernizador com o salto na industrialização a partir do Governo Kubitschek, sem contar o imaginário da revolução brasileira – fosse ela democrático-burguesa (de libertação nacional) ou socialista –, impulsionado pelos movimentos sociais de então. O quadro mudaria após o fechamento político com a promulgação do Ato Inconstitucional N.5 (AI- 5), 13 de dezembro de 1968, seguido da derrota das esquerdas brasileiras, esmagadas pela ditadura. (Ridente, 2006, p. 246)*

Um dos que se expressaram de forma mais divergente dentro do grupo do Cinema Novo, Gustavo Dahl (1966), chega a declarar, em flagrante contradição com os princípios iniciais do movimento, que “O sistema de produção isolada”, a que teve de submeter-se o grupo Cinema Novo, a partir de 1968, com o fechamento da distribuidora própria, DILFIM, “revelou não só sua ineficiência econômica (inicialmente, o cinema novo não se voltava para as leis do mercado capitalista, ao contrário, se opunha a elas, como *cinema de autor, cinema independente*) mas também sua impossibilidade de romper as



barreiras que mantém nossa indústria no estiolamento” (DAHL, 1966). Alguns membros do grupo Cinema Novo endossaram as ideias explicitadas no artigo de Gustavo Dahl e partiram para o “cinema-espetáculo” (criticado por Glauber) como uma tentativa de atingir o grande público.

O posicionamento, por parte dos cinemanovistas, cada vez mais a favor de um cinema espetáculo, associado a esquemas industriais de produção, não será tomado sem profundas divergências internas e acusações de “adesão ao inimigo”. Nessas circunstâncias, é que Glauber declarou, em entrevista, na França, o fim do movimento, enquanto tal, e passou a defender o *cinema novo* enquanto *modo de fazer*. Naquele momento, o Cinema Novo ia perdendo suas conotações políticas, passando a sofrer forte influência do Tropicalismo, dando ênfase ao exotismo brasileiro e utilizando-se de símbolos a ele relacionados, como plantas, aves, frutas e índios, a exemplo do filme *Macunaíma* (1969), de Joaquim Pedro de Andrade, que foi financiado em boa parte pelo capital estrangeiro e prestigiava a figura de Grande Otelo, ícone das “Chanchadas”, principal inimigo do movimento cinemanovista em seus primórdios.

O Cinema Novo teve suas repercussões posteriores, porém, para Glauber Rocha, seu mentor e teórico por excelência, depois do movimento vitorioso do novo cinema brasileiro, nos anos 1960, “*Cinema novo* virou indústria. Mercantilizou-se. Devemos nos negar a vender a miséria alheia por bom preço. Não é possível coexistência entre o cinema-ideia e o cinema-comércio. Não tenho nenhum compromisso com esse falso *cinema novo*. Meu compromisso é com o ser humano.” (Rocha, 2004, p. 57)

A despeito do sucesso de alguns filmes dos cinemanovistas no exterior, eles não agradavam mais ao público no Brasil. A maioria das realizações dos cinemanovistas foram verdadeiros fracassos de bilheteria – havia o aumento das exigências econômicas em relação à produção cultural, já que os filmes passaram a ser coloridos – e, por último, mas não de menor importância, a censura política e as novas formas (estatais) de incentivo à indústria cinematográfica brasileira, levaram o movimento Cinema Novo ao seu fim.

### **Bibliografia**

Bentes, Ivana. Glauber Rocha, Cartas ao mundo. São Paulo, Cia das Letras, 1997.

Burger, Peter. *Theory of the avant-gard*. Minneapolis: University of Minesota Press, 1984.



- Chiarini, Paolo. Bertold Brecht. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- Coelho, Frederico. Eu, brasileiro, confesso minha culpa e meu pecado: Cultura Marginal no Brasil das Décadas de 1960 e 1970. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- Coutinho, Carlos Néelson. Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- Dahl, Gustavo. Cinema Novo e estruturas econômicas tradicionais. *Revista Civilização Brasileira*, n. 5/6, Rio de Janeiro, 1966.
- Deleuze, Gilles. Cinema 2- A Imagem-Tempo. São Paulo: Brasiliense, 1990. Foucault. Michel. Microfísica do Poder. 8ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979. Gerber, Raquel. Glauber Rocha. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- Huysen, Andreas. *Memórias do Modernismo* (Rio de Janeiro: UFRJ, 1997
- Gomes, João Carlos Teixeira. Glauber Rocha, esse vulcão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- Mansilla, H. C. F. et al. Os Intelectuais e a Política na América Latina. Rio de Janeiro: Fundação Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004.
- Ortiz Ramos, João Mário. Cinema, Estado e lutas culturais (anos 50-60-70). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- Ramos, Fernão. Cinema Marginal – a representação no seu limite. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.
- Reis, Paulo R. O. Arte de Vanguarda no Brasil – os anos 1960. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- Ridente, Marcelo. Artistas e Política no Brasil Pós-1960: Itinerários da Brasilidade. In: Ridente, Marcelo; Bastos, Elide Rugai e Rolland, Denis (Orgs). Intelectuais e Estado. Belo Horizonte: UFMG, 2006, pp. 229-261.
- Rocha, Glauber. Revolução do Cinema Novo. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2004.
- Rocha, Glauber. Revisão Crítica do Cinema Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.



## **Fray Martín de Valencia y Hernando de Saavedra en el código Cuetlaxcohuapan; intermediarios del poder colonial en el Centro de México durante el Siglo XVI. Una perspectiva decolonial.**

Jairo Eduardo Jiménez Sotero

### **Resumen**

El estudio de los códices coloniales de tradición mesoamericana en general y los del Centro de México en particular, atienden en la mayoría de los casos a las persistencias y continuidades de patrones culturales y simbólicos de tradición prehispánica, pero dejan de lado en ocasiones el papel de los actores sociales españoles dentro de los ámbitos de negociación del siglo XVI novohispano. El presente trabajo tiene como objetivo, analizar en términos iconográficos a dos personajes españoles presentes en el *código Cuetlaxcohuapan*; Fray Martín de Valencia y el corregidor del Ayuntamiento de Tlaxcala Hernando de Saavedra. Los personajes mencionados se abordarán iconográficamente para entender su posición dentro del discurso mayor del documento, esto como un primer paso para determinar la connotación y perfil del aparato discursivo contenido en el código. Los resultados obtenidos son de carácter simbólico-iconográfico y se insertarán dentro de la discusión teórica decolonial. En este sentido, se propone concebir a los personajes aquí señalados como agentes legitimadores del poder imperial español entendido éste, como una de las facetas donde opera la colonialidad del poder. Para lo anterior comenzaremos discutiendo el concepto de diferencia colonial y colonialidad del poder como referentes teóricos, después, esbozaremos brevemente el contexto y contenido del documento aquí estudiado para luego centrarnos en la vida y hechos fundamentales de nuestros personajes y así, proceder a la descripción de la naturaleza iconográfica y formal de los mismos. Cerraremos nuestro escrito con el apartado de conclusiones.

### **Palabras clave**

colonialidad del poder, Nueva España, Centro de México, siglo XVI, Código

### **Colonialidad del poder y diferencia colonial**

Uno de los temas centrales abordados por el grupo de investigación modernidad/colonialidad, es la creación de elaboraciones teóricas que permitan entender los mecanismos sobre los cuales se instauraron las jerarquías étnico- culturales que posibilitaron la expansión del proyecto imperial europeo durante las últimas décadas del siglo XV e inicios del siglo XVI. En los inicios de dicho proyecto, portugueses y españoles comenzaron con la implantación de una lógica histórico- cultural propia de lo



que algunos han llamado el primer momento de la modernidad europea (Dussel, 1994, p.11). En ese periodo comprendido entre los años de 1492 y 1636 asistiremos a la construcción de una subjetividad particular “moderna” propia del “yo” (Dussel, 1994, p.11) y que asumirá como referente fundacional, la creación de un “enemigo” que constituirá una frontera ideológica y cultural, un límite entre lo europeamente construido y aquello susceptible de ser eliminado y/o subsumido. Se procederá a colonizar no solo territorios, ríos y planicies, sino que se hará lo propio también con la mente y cultura del conquistado. La colonialidad del poder trata de la matriz de poder que permitió establecer y justificar la colonización (2003, p.39). La colonialidad y la colonialidad del poder por tanto pueden ser definidas como la base ideológica que justificará el dominio militar, político y económico del proyecto imperial europeo sobre América, bajo la premisa de una superioridad física y cultural amparada en la creación de un imaginario moderno. Por tanto, la colonialidad del poder permite historizar y desnaturalizar las formas de dominación político-social desplegadas por el imperialismo europeo en América y reconceptualizar la función del poder en el contexto del siglo XVI. Dicha dominación se fundó -a la par de las armas- en la naturalización e instauración de mecanismo taxonómicos que permitieron a los conquistadores, conceptualizar y formular las identidades de los sujetos sociales conquistados. Se procedió, por tanto, a clasificar a las sociedades “descubiertas” para subsumirlas dentro del discurso colonial. Es aquí cuando hablamos de la diferencia colonial.

La *diferencia colonial* consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos lo cual marca la diferencia e inferioridad respecto a quien los clasifica (Mignolo, 2003, p.33). La *diferencia colonial* alude al lugar y experiencias de aquellos que han sido objeto de inferiorización por quienes, en medio de la empresa colonial, se consideran como superiores (Restrepo y Rojas, 2010, p.132). Los dispositivos de conocimiento, seres, territorios y poblaciones son epistémica y socialmente inferiorizados por la mirada colonialista. Se trata de lugares y experiencias que son constituidos como exterioridad y contraparte a la modernidad, en una lógica de negación e inferioridad (Dussel, 1994, p.11). Las identidades y modos de vida de las sociedades indígenas del centro de México serán ahora, categorizadas como poco complejas y carentes de un sentido lógico. Sus razones de ser estarán dadas en función de un mejoramiento mediante la implantación y yuxtaposición de una dinámica cultural (la europea del siglo XVI) externa y que imposibilitará en buena medida, la interlocución recíproca entre sociedades indígenas y la estructura imperial.



## El códice Cuetlaxcohuapan

El documento que aquí abordaremos es también conocido como *códice Valencia*, *códice Xochitecatl* o *Introducción de la justicia española en Tlaxcala* (Reyes, 1993, 197). Fue realizado en el siglo XVI en una hoja de papel europeo.



Imagen 1. Códice Cuetlaxcohuapan (Reyes, 1993)

La pictografía sigue la tradición del dibujo occidental por lo cual, se piensa que el manuscrito fue hecho por algún dibujante con cierta influencia europea (Sepúlveda, 2013, 42). El documento muestra una escena en la que, en la parte media superior, se observa a seis personajes con indumentaria europea. De izquierda a derecha vemos inicialmente a cuatro personajes entorno a un escritorio. Se observa primero al escribano mayor *Juan Sánchez* y tras él, aparece únicamente el rostro de un personaje que aparece sentado y del cual se desconoce su identidad. Frente a ambos vemos a un individuo masculino sentado con una glosa que lo identifica como *Alonso de Saucedo* y sobre él, observamos la efigie de un tercer individuo, identificado como *Gonzalo Casco*. A un costado de la escena descrita se observa la secuencia principal del



documento: el diálogo entre Fray Martín de Valencia y Hernando de Saavedra. Hacia el lado derecho del documento se aprecia un inmueble a manera de torre con ventanas y una puerta de acceso, en su costado derecho. Se completa el documento con la aparición en la parte baja del manuscrito, de seis indígenas (tlacuiloques, véase nota 1) vestidos con calzón, camisa y tilma. Frente a ellos vemos un personaje indígena de mayor tamaño que por su glosa es identificado como *Diego Nahuatlato*, intérprete náhuatl-español. Este último hace un gesto de diálogo con once personajes ricamente ataviados, se trata de los nobles indígenas de la ciudad de Tlaxcala. En general el documento trata sobre una inconformidad que tenían los escribanos indígenas del área de Tlaxcala quienes pedían un pago justo por su trabajo y quienes, con la ayuda de Fray Martín de Valencia, finalmente pudieron mejorar su situación (Hernández, 1997, pp.312-314).

### **Fray Martín de Valencia y su labor misional en el México del siglo XVI**

La vida y obra de fray Martín de Valencia es clave para entender el proceso de evangelización durante los primeros años de la colonización en el siglo XVI novohispano. Como parte de la utopía franciscana, la iglesia indiana (Morales, 2001, p. 334) construida desde los primeros tiempos de la conquista de México fue uno de los pilares de la estructura eclesiástica virreinal. Uno de los biógrafos de Valencia, fray Francisco de Jiménez apunta que el religioso nace a fines del siglo XV en la provincia de Valencia, en don Joan, tierra de Campos (Rubial, 1996, p.224) en la provincia de León y morirá en México en el año de 1534 (Rubial, 1997, p.1). Valencia llega a lo que se conocerá como Nueva España en el año de 1524 dirigiendo el arribo de los célebres doce franciscanos (Wright, 2012, p.1998) que emulando el afán apostólico de los doce discípulos de Cristo comenzarán con la labor religiosa en el territorio novohispano. La pobreza evangélica como ejemplo y método para la salvación de las almas promovido por la orden de San Francisco desde sus orígenes (Rubial, 1996, p.19), fue el fundamento ideológico sobre el cual, se configuró su labor misional y religiosa en el siglo XVI y fray Martín de Valencia como primer líder del proyecto franciscano en Nueva España, encarnó mejor que nadie dichos ideales. El recuerdo que guardaron sobre su figura las sociedades indígenas del periodo es una muestra del profundo respeto que inspiró su labor (León-Portilla, 1985, p.44) y a su vez, de la admiración que le profesaron ciertos grupos indígenas del centro de México muchos años después de su muerte (Ragon, 1998, pp. 285 y 286). Como líder de la primera empresa franciscana en México, fray Martín fue el primer custodio de la provincia del Santo Evangelio (Ashwell, 2002, p.42) que, desde la llegada de las órdenes mendicantes a Nueva España, fue la mayor y más





importante provincia franciscana del virreinato. Valencia y sus compañeros consideraban a los naturales como potenciales sujetos donde sembrar las semillas de una nueva iglesia primitiva y en una visión paternalista, se asumían como intermediarios, defensores e interlocutores válidos en las disputas entre las autoridades civiles, españoles encomenderos y pueblos indígenas (Rubial, 1978-79, pp.117-118)

### **Hernando de Saavedra y su figura como funcionario español**

Aunque ciertamente es poco lo que se sabe de la vida de Hernando de Saavedra, por los hechos relatados en algunos pasajes de su vida, sabemos que gozó de un prestigio y autoridad incuestionables en el periodo. Tenemos noticias por ejemplo de que le fue entregada en encomienda mancomunada junto a su hermano una serie de pueblos como Atoyac, Cocula y Teocuitatlán en el Occidente de México e igualmente, Hernán Cortés lo nombrará su apoderado para vigilar sus intereses mineros en los pueblos de Tamazula y Motín, en el actual estado de Jalisco (Munguía, 1996, 227). Sin embargo, un hecho impórtate en su vida, le impedirá desempeñar de manera inicial dichas funciones: su participación junto a Cortés en la expedición a las Hibueras, en la actual Centroamérica.

En su quinta carta de relación, Cortés narra los sucesos de su expedición organizada con el objetivo de capturar y castigar a Cristóbal de Olid quien lo había traicionado en su misión de la conquista del actual territorio hondureño (Reichert, 2017, pp.16 y 17). El extremeño relata que, en determinado momento, debe volver a la capital novohispana para defenderse de ataques hacia su persona y autoridad y deja como encargado del recién fundado asentamiento de Trujillo a un *“primo mío que se dice Hernando de Saavedra”* (Cortés, 1957, p.304). Mediante esa misiva sabemos que Cortés habla en particular sobre la expedición a la actual Honduras (Valle, 1953, p.561) y en el documento, se muestra y hace patente la confianza y autoridad de que gozaba Saavedra, pues una vez nombrado gobernador de la provincia fue instruido en diversas funciones administrativas que el propio Cortés relata (Cortés, 1957, p.311). En dicha empresa Saavedra luchó contra los españoles de Pedrarias Dávila que venían de Nicaragua cometiendo numerosas atrocidades y en enero de 1527, fue capturado en Trujillo por Diego López de Salcedo y enviado a Santo Domingo. Finalmente queda libre y en 1528 está ya de vuelta en Nueva España (Munguía, 1996, p.228). Otro cronista y soldado de la época, Bernal Díaz del Castillo, hace un recuento de los personajes que acompañaron al marqués del Valle en su expedición a las Hibueras y apunta que formaban parte de la comitiva *“[Alonso de] Ávalos y [Hernando de] Sayavedra, que eran hermanos”*



(Díaz,1983,p.691) que como ya mencionamos, a la par, fugían como poderosos encomenderos en la zona costera centro-occidental de México (véase notas 2 y 3). Saavedra entonces, estuvo en Honduras entre 1525 y 1527 y es probable que allí practicara cuestiones relativas a mandos administrativos y políticos (García, 2005, p.149). Previamente, en el año de 1526 Bartolomé de la Celada funda a su nombre (Saavedra ostentaba el cargo de Teniente y justicia mayor de Trujillo de la Natividad) la Villa de la frontera de Cáceres ( Meléndez, 1977, p.59).Ya en Nueva España, Saavedra será designado como corregidor del Ayuntamiento de Tlaxcala y con este cargo, fungirá como pieza clave para la fundación de un asentamiento que será importante en la historia novohispana: Puebla de los Ángeles (López, 2005, p.89). La Audiencia de México ordenó al corregidor Saavedra que distribuyera los solares de la naciente Puebla a los primeros pobladores y que vigilará el trabajo de los indios (Hirschberg, 1978, p.199). La fundación y desarrollo de la nueva ciudad fue un proyecto prioritario para las autoridades novohispanas pues fue pensada en sus inicios como un punto de congregación para ciudadanos de origen europeo y que serviría a su vez, como un punto intermedio entre la capital novohispana y el Puerto de Veracruz, el más importante de la Nueva España y principal puerta de entrada y salida para personas y mercancías de la colonia. En este contexto, Saavedra fue pieza clave en el nuevo asentamiento.

### **Descripción de los personajes en el código y comparación con otros elementos**

En esta sección del escrito describiremos brevemente la morfología e indumentaria de los personajes tal y como aparecen en el documento tratado. Después, haremos una serie de comparaciones con imágenes de otros documentos contemporáneos y luego haremos algunas precisiones. Comenzaremos por fray Martín de Valencia. En el documento (figura 2 tabla 1) se aprecia a un personaje masculino sentado sobre un banco de madera. Muestra una calvicie evidente pues únicamente vemos cabello en los costados y parte trasera de su cabeza. Su mano derecha se halla levantada a la altura del pecho y con el dedo índice señala al cielo. Viste como única ropa un sayal de cuerpo completo, ceñido a su cintura con una cuerda y en sus pies lleva sandalias de cuero. Este tipo de vestimenta estaba confeccionada en una tela áspera, sencilla y sin ningún adorno. Esto se acomodaba muy bien al ideal de pobreza, desapego material y austeridad de la orden franciscana pues como ya mencionamos anteriormente, en la época la pobreza era un mecanismo que, en la óptica religiosa, ayudaba a redimir pecados y a salvar las almas. Por tal motivo, es recurrente la representación de este tipo de vestimenta en las obras del periodo. En la tabla 1 elemento 3, se observa una



imagen en la que aparecen los doce frailes franciscanos que llegaron a México en 1524. En ella se observa a los personajes en evidente actitud de rezo en torno a la primera cruz cristiana que erigieron los frailes en los territorios y que es asediada por demonios (León-Portilla, 1985, p.12). Como se observa, los religiosos visten igualmente sayales como los usados por Valencia en el *códice Cuetlaxcohuapan*. En la siguiente imagen de la misma tabla, se aprecian a dos frailes franciscanos predicando en casa de un grupo de nobles tlaxcaltecas. Los personajes están de pie y usan sayales de cuerpo completo. No llevan calzado alguno y en claro ademán levantan sus manos izquierdas, señalando al cielo demonios (León-Portilla, 1985, p.12).

En cuanto a Hernando de Saavedra debemos decir que, pese a que su indumentaria denota una posición social importante, ésta remite en esencia a modelos propios de los siglos XV y XVI más genéricos, una norma, y que *grosso modo* tendían a remarcar un carácter más sobrio y moderado al que aspiraba la monarquía española en lo particular y pensamos, la sociedad civil en general. Se concebía en el siglo XVI a valores como la humildad y el decoro como un referente cultural normativo (Albaladejo, 2013, p.1) de comportamiento y conducta social y en lo general, la conquista de América se vio enmarcada dentro de ese *ethos*. Vemos primeramente que nuestro personaje porta en su cabeza un sombrero ancho que le cubre la cabeza hasta la parte media de la frente. Utiliza un jubón con botones en su parte media, desde el abdomen hasta el vientre (tabla 2 imagen 3). El jubón remata en faldón liso de corte recto que cobija una parte de los muslos del personaje, los cuales están cubiertos por un tipo de calzas ceñidas y en la parte baja de las piernas se aprecia el uso de medias. Del jubón sobresalen unas mangas acuchilladas o abullonadas comunes en la vestimenta de este tipo de personajes y en su mano izquierda, porta Saavedra una vara de mando, que denota autoridad y es un elemento común a otro tipo de cargos relativos con la impartición de justicia (García, 2005, p.145). Descansa el corregidor sobre una silla de cadera que como explicaremos, es también un artefacto recurrente en las representaciones de individuos de su estatus en el virreinato.

En la tabla 2, imagen 6 se observa como primer punto de comparación una escena correspondiente al denominado *Manuscrito del Aperreamiento* en el que como su nombre lo indica, se ilustra un proceso donde utilizaron perros para ejecutar a nobles indígenas de la región de Puebla por supuestos cargos de “idolatría”. En la escena, el personaje que nos interesa (el aperreador) presenta el rostro barbado y con bigotes largos a ambos lados de la boca; viste un jubón rojizo de mangas largas abullonadas,



que está ceñido en la cintura y se alarga con un faldón tableado (Valle, 2015, p.112). Otro ejemplo de esta vestimenta la vemos en el *Lienzo de Tlaxcala* (imagen 7). En la lámina 29 de dicho documento se observa nuevamente a Hernán Cortés, recibiendo alientos y recursos de la población tlaxcalteca. Aquí vemos al conquistador de pie, vistiendo un jubón sin botones que remata en un faldón con tablonos y sus piernas las cubre con calzas de una tela lisa. En el elemento número 8 de la misma tabla y como siguiente elemento de referencia, vemos una escena perteneciente a la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra firme* de fray Diego Durán. En ésta el religioso ilustra en su lámina 29ª capítulo 74 (Durán, 1880) el encuentro entre Hernán Cortés y la comitiva de Moctezuma II en su llegada a Tenochtitlan en el año de 1519. En la imagen se observa al Marqués del Valle en actitud afable, recibiendo de los enviados imperiales un collar de flores. Cortés se encuentra de pie y es claro que se acaba de descubrir la cabeza, pues en su mano derecha tiene un sombrero. Porta un jubón abotonado por su parte media que termina en un tipo de faldón abullonado. Sus piernas están cubiertas por calzas largas que le cubre completamente las piernas. Completa la escena en la sección izquierda del documento, un hombre con un caballo que porta una lanza y tras de ellos, se aprecian los soldados españoles que acompañaban al conquistador.

Finalmente, no centraremos en la silla de cadera (imagen 9) en la que reposa Hernando de Saavedra. Volviendo nuevamente al padre Durán y su obra citada, en la imagen 10 tabla 2, tenemos el momento en que Hernán Cortés desembarca en las costas de la futura Nueva España. Allí, se observa en la escena al extremeño dialogando con la célebre *Malintzin* quien a su vez traduce lo que le dice el enviado de Moctezuma, *Tlillancalqui*. Mientras el conquistador escucha a su intérprete, descansa en una silla de cadera probablemente hecha de madera. Ésta se compone de dos cuerpos ovalados unidos en su centro por una pieza esférica de madera (Durán, 1880, lámina 27ª capítulo 71). Dicho mobiliario como denotativo de estatus y preeminencia política y social aparece de manera persistente en los documentos del periodo como a continuación veremos. Tomamos como referencia únicamente, un ejemplo más presente en el *Lienzo de Tlaxcala* (imagen 11). Se trata de la escena de la que ya hablamos en la cual Cortés recibe alimentos y recursos de los nobles tlaxcaltecas. El conquistador se halla flanqueado por sus soldados a caballo y dos personajes indígenas que dialogan con él. Frente a estos, se encuentra la representación de una estructura arquitectónica a la tradicional usanza de la imagen mesoamericana, que probablemente nos esté remitiendo a la existencia de un palacio. Dentro de éste, se observa una silla de cadera como la ya descrita. Es interesante la ubicación del objeto dentro de un recinto de



tradición indígena, pues en nuestra opinión esto denota ya una asimilación e incipiente integración de Cortés a la dinámica cotidiana indígena.

### Conclusiones

La indumentaria, vestimenta y demás elementos que porta el ser humano contribuyen a crear imágenes y subjetividades sociales. Marcan el camino y mentalidades de la época en que se desarrollan y señalan la identidad del grupo en función de la representación de diferencia sociales, económicas y culturales (Martínez, 2006, p.345). De ahí que en muchas ocasiones el color y tipo de ropa reflejaban la ocupación y posición de los portadores (Martínez, 2006, pp.356-357). La indumentaria y demás ejemplos de cultura material son el reflejo de las estructuras sociales imperantes de un espacio y tiempo determinado (Martínez, 2006, p.343). Por consiguiente, concebimos en este trabajo cualquier elemento de la cultura material como una expresión de herencia social acumulada (Childe, 1954, pp.42 y 43), en la cual, se expresan perspectivas de mundo, sociedad y entramados culturales.

Para el caso de los personajes descritos, el franciscano fray Martín de Valencia y Hernando de Saavedra presentes en el *códice Cuetlaxcohuapan*, es de notar primeramente la centralidad y jerarquización de sus figuras representadas con respecto a los demás sujetos mostrados en el manuscrito. Nos referimos entonces al tamaño mayor de los personajes con relación a los otros individuos, tanto indígenas como españoles que podemos apreciar. Esto por sí mismo es un indicativo de la importancia que el *tlacuilo* atribuyó a Valencia y Saavedra. Los datos reseñados líneas arriba sobre su preeminencia en la historia novohispana del siglo XVI los ubican como referentes políticos y sociales claves en la dinámica del centro de México y es natural que fueran representados con una dimensión mayor, con el objetivo claro de magnificar su importancia. El objetivo del documento como vimos tiene que ver con un pleito por pagos injustos que algunos escribanos indígenas estaban recibiendo por su trabajo. La disputa inferimos, llegó a niveles que requirieron la intervención de un personaje como Hernando de Saavedra, a la sazón Corregidor del Ayuntamiento de Tlaxcala. Por lo explicado en el documento (tanto en la transcripción del texto ubicado en la parte superior del manuscrito) los afectados acudieron a los oficios de fray Martín de Valencia para que sus quejas adquirieran legitimidad y validez a los ojos de las autoridades virreinales. El discurso colonial presente en la colonialidad del poder y la diferencia colonial, que como señalamos tiende a jerarquizar perspectivas cognitivas y modos de vida y existencia era en la época, un impedimento para el desahogo de procedimientos que incluían disputas



entre indígenas, españoles y demás sectores sociales. La participación, por tanto, de actores sociales como Valencia en el rol de intermediario en favor de los escribanos indígenas legitima los reclamos de éstos. Debemos señalar que, en el pleito reseñado en nuestro documento, eran los propios señores indígenas quienes se negaban a pagar de manera igual a los escribanos en letras latinas y a los antiguos tlacuilos o pintores de códices (quienes recibían mejores retribuciones). El problema no era directamente españoles-indígenas pero la resolución de éste se dio por intermediación de las autoridades españolas en nuestro caso, Valencia y Saavedra, cosa que de no haber sucedido así pudo haber resultado desfavorable para los agraviados. La colonialidad por tanto en este sentido, niega a los sujetos indígenas su carácter de interlocutores válidos dentro del discurso colonial y sus voces sólo adquirirán presencia en tanto se encaucen dentro de la propia estructura hegemónica (en nuestro caso por intermediación de Valencia). Se niega, por tanto, razón de ser a las subjetividades indígenas y se jerarquiza el papel de los personajes españoles e indígenas, asignándoles mayor importancia mediante la asimetría de sus representaciones y el lugar central que ocupan unos y otros dentro del código. La colonialidad se hace visible en el discurso del documento tanto en forma y contenido del discurso construido mediante la disposición de las imágenes.






Tabla 1	Elementos de comparación
 <p data-bbox="352 633 475 667">Imagen 2.</p>	 <p data-bbox="1058 371 1426 607"><i>Imagen 3.-Llegada de los doce Franciscanos a Nueva España, tomado de Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo, fol. 239,v. (León- Portilla, 1985)</i></p>
	 <p data-bbox="986 889 1426 1124"><i>Imagen 4.- Predicación de loa franciscanos en la casa de nobles Tlaxcaltecas tomado de Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo, fol 238, (León- Portilla, 1985)</i></p>

Tabla 2	Elemento de comparación
 <p data-bbox="352 1744 456 1778">Imagen 5</p>	 <p data-bbox="608 1682 1382 1756"><i>Imagen 6.- correspondiente al Manuscrito del aperreamiento, tomado de <a href="http://amoxcalli.org.mx/zoom.php?ri=codices/374/laminas/374_1.jpg">http://amoxcalli.org.mx/zoom.php?ri=codices/374/laminas/374_1.jpg</a></i></p>



		<p>Imagen 7.- Lámina 29 del lienzo de Tlaxcala  <a href="https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-persona-de-hernan-cortes-0">https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-persona-de-hernan-cortes-0</a></p>
		<p>Imagen 8.- lámina - capítulo 74 del código Durán  <a href="https://www.codigotlaxcala.com/disgusta-que-usen-mi-ancestro-con-fin-politico-conde-de-moctezuma/02-">https://www.codigotlaxcala.com/disgusta-que-usen-mi-ancestro-con-fin-politico-conde-de-moctezuma/02-</a></p>
<p>Imagen 9</p>		<p>Imagen 10.- capítulo-lámina 71 código Durán  <a href="https://mxcity.mx/2018/05/codice-duran-libro-mexicas/">https://mxcity.mx/2018/05/codice-duran-libro-mexicas/</a></p>
		<p>Imagen 11.- lámina 29 del lienzo de Tlaxcala  <a href="https://arqueologia-mexicana.mx/mexico-antiguo/la-persona-de-hernan-cortes-0">https://arqueologia-mexicana.mx/mexico-antiguo/la-persona-de-hernan-cortes-0</a></p>

## Notas

1 Se trata de individuos que representaban al gremio de tlacuilos de la región. Los tlacuilos en la tradición mesoamericana eran las personas encargadas de pintar los códices y que, en el contexto del México antiguo, gozaban de gran prestigio. Véase, Hill, Boone, Elizabeth, *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*,





EUA, Universidad de Texas, 2000, p.24

2 Por la Composición de dos sitios de estancia para ganado menor y dos caballerías de tierra en el pueblo de Teocuitatlán, Archivo general de la Nación, México (AGN) Instituciones coloniales/ Archivo Histórico de Hacienda/1ª serie/Volumen 1292/25111/541/Expediente 541, foja 130

3 Por la composición de un sitio para ganado en el pueblo de Macamitla, Provincia de Ávalos, Archivo general de la Nación, México (AGN) Instituciones coloniales/ Archivo Histórico de Hacienda/1ª serie/Volumen 1292/25111/600/Expediente 600, foja 136.

### Bibliografía

Albaladejo, Martínez, María, (9 de septiembre de 2019) "Vestido y contrarreforma en la corte de Felipe II, Las virtudes del traje femenino español a través de la literatura de Trento". *Tonos digitales*, España No.24, Universidad de Murcia, 2013. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4457580>

Ashwell, Anamaría "El camino hacia los libros". *Elementos*, México, número 45, volumen 9, marzo-mayo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp.41-49. Recuperado de <http://www.elementos.buap.mx/num45/pdf/41.pdf>

Childe, Gordon (1954). *Los orígenes de la Civilización*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica

Cortés, Hernán (1957) *Cartas de la conquista de México*, Ciudad de México, México: Espasa-Calpe

Díaz, del Castillo, Bernal (1983) *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Ciudad de México, México: 1983

Durán, Diego (1880). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra firme*, Ciudad de México, México: Imprenta de Ignacio Escalante

Dussel, Enrique (1994). *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés

García, Hernández, Rodolfo (2005) *El alguacil mayor en el nuevo mundo (siglo XVI)*. En A. Sánchez Flores (comp.), *Memoria XVIII, Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*. San Luis Potosí, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Hernández, de León-portilla, Ascensión (1997) *El código Cuertlaxcohuapan y los primeros escribanos nahuas*. En S. Rueda, Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (edits.), *Códices y documentos sobre México. II Simposio*, Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia



Hirschberg, Julia (1978). La fundación de Puebla de los Ángeles. *Historia Mexicana*, México, Vol. 28, Núm. 2 (110) octubre-diciembre, El Colegio de México.

Jiménez, Francisco, *Jhesus, Maria, Franciscus. Vita fratris Martini de Valencia*. En Rubial, García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad media a la evangelización novohispana*, Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México

León-Portilla, Miguel (1985) *Los franciscanos vistos por el hombre nahuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. Recuperado de <https://bit.ly/3ISU6jp>

López, Guzmán, Rafael. (7 de septiembre de 2019) Ciudades administrativas o de españoles en México (siglo XVI). *Atrio*. Recuperado de <https://www.upo.es/revistas/index.php/atricio/article/view/300>

Martínez, María. (5 de septiembre de 2019). La creación de una moda propia en la España de los Reyes católicos. *Aragón en la Edad media*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/revista/138/A/2006>

Meléndez, Chaverri, Carlos. (18 de agosto de 2019). Ciudades fundadas en la América central en el siglo XVI (Sinopsis alfabética). *Anuario de estudios centroamericanos*. Recuperado de <https://bit.ly/31Z5Dpt>

Mignolo, Walter. (2003). *Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico*. En *Historias locales diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Editorial Akal

Morales, Francisco (5 de agosto de 2019). Dos figuras en la Utopía Franciscana de Nueva España: Fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia. Recuperado [https://www.persee.fr/doc/carav\\_1147-6753\\_2001\\_num\\_76\\_1\\_1311](https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2001_num_76_1_1311)

Ragon, Pierre (1998). La colonización de lo sagrado: la historia del Sacromonte de Amecameca. *Relaciones*. Volumen XIX (no.75), pp. 281-300

Reichert, Rafal (2017). El golfo de Honduras: estrategias geopolíticas y militares de una frontera imperial, siglos XVI-XVIII. *Tzintzun*, núm. 65, pp. 9-37

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Bogotá, Colombia: Universidad del Cauca, Universidad Javeriana

Reyes, García, Luis (1993). *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*. Tlaxcala, México: Universidad Autónoma de Tlaxcala. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Rubial, García, Antonio (1977-78) Evangelismo y evangelización. Los primeros franciscanos en Nueva España y el ideal del cristianismo primitivo. *Anuario de Historia*.



Universidad Nacional Autónoma de México.

----- (abril de 1997) *Los rituales de la esperanza. culto y hagiografía de los venerables y siervos de dios novohispanos. Ponencia presentada en el XX Congreso internacional LASA (Latin American Studies Association Guadalajara, México.*

Sepúlveda, Herrera, María Teresa (2013) Códice Cuetlaxcohuapan. *Arqueología Mexicana*, México, No.48, pp.42-45

Valle, Perla (2015). Manuscrito del aperreamiento. Suplicio ejecutado por perros de presa contra los caciques cholultecas. *Dimensión Antropológica*, México, Vol. 65, pp.101-123

Wright, Carr, David, Charles (1998) *Los franciscanos y su labor educativa en Nueva España (1523-1580)*. Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia



## **Mas allá o mas para aquí de la legislación: sobre gestion de combate al racismo en medio ambiente escolar**

Leonardo Borges

El presente trabajo se desdobra de las investigaciones de iniciación científica que he orientado en el ámbito de los programas del Instituto Federal de Educación (IFSP) y del PIBIC-CNPq. Se realizaron entre febrero de 2017 y hasta hoy están en marcha con previsión de ser conducidas hasta diciembre de 2020. Las encuestas se ajustan a los trabajos del Núcleo de Estudios Afrobrasileños e Indígenas del IFSP y del Grupo de Estudios e Investigaciones Afrobrasileños e Indígenas (GEPEABI)

La propuesta surgió de la constatación de que muchos estudios<sup>i</sup> recientes (aproximadamente en los últimos quince años) se centra en el impacto de la Ley Federal 10.639/03. Esta ley establece como obligatorio y evidente el tratamiento de cuestiones raciales y que valoren la presencia y contribuciones de las poblaciones de orígenes africanos en Brasil. En el marco de la constatación por parte de movimientos sociales antirracistas y de especialistas en educación y temas afines que la Ley de Directrices y Bases de la Educación Brasileña (LDB), publicada en 1996, no estaba siendo respetada en lo que se refiere a considerar las contribuciones de las poblaciones de matriz africana en la formación, el desarrollo y la cultura nacionales. Una infinidad de prácticas y concepciones racistas en perjuicio directo a las poblaciones negras e indígenas eran registradas en el día a día escolar.

Así, aún lejos de solucionar la cuestión arriba, leyes como la citada y otras que de ella transcurren viene sirviendo de base legal y ética para el combate al racismo en los más diversos ambientes escolares en Brasil. Los estudios sobre los impactos de la legislación sobre el tema han sido comunes por todos los rincones del país y sirven para fundamentar correcciones y ajustes de políticas y programas en educación.

Sabidamente el tema de la educación, aunque de varias maneras, ha sido tema de la articulación entre los grupos de movimiento negro en Brasil desde, al menos, el siglo XIX. Por lo tanto, dado que los estudiantes negros, los profesionales y los militantes se han organizado de una manera muy específica desde la década de 1980, han logrado construir debates que culminaron en acciones gubernamentales y estatales sucesivas y articuladas para combatir el racismo a través de los sistemas educativos oficiales.



La cuestión que planteo inicialmente se refiere a la ausencia de estudios sobre la interfaz entre gestión escolar y la lucha contra el racismo. Hay muchos trabajos sobre docentes, libros didácticos, sistemas de enseñanza, medios en sus relaciones con la legislación de combate al racismo en Brasil. Sin embargo, la gestión escolar es raramente abordada en estos estudios.

Entonces, considerando que soy servidor del IFSP y eso me aproxima a un universo poblacional a ser investigado, propuse la investigación sobre cómo la gestión del IFSP se ocupa de la legislación de combate al racismo. Se trata de una escuela federal centenaria y en cierta medida elitizada (sobre todo en la Enseñanza Media Integrada a la Enseñanza Técnica), que cuenta con una parte significativa de sus docentes y demás servidores con alta titulación (maestros, doctores, profesor titular), donde hay programas de becas de incentivos a la investigación, enseñanza y la extensión para estudiantes (además de otras modalidades de asistencia estudiantil). Por lo tanto, reconozco que he escogido un punto fuera y por encima de la curva en términos de estructura para el desarrollo educativo, teniendo en cuenta los numerosos indicadores de baja calidad de enseñanza en Brasil y de las bajas inversiones financieras en el sector.

Los coordinadores de curso, coordinadores de sectores y directores componen la lista de entrevistados (actualmente sumando un total de veintitrés individuos). En todos los casos, son servidores efectivos que desempeñan lo que llamamos Función Gratificada y los Cargos de Dirección. Son ocupaciones temporales y, en algunos casos, son conducidos por elecciones entre sus pares.

En este sentido, en el presente trabajo he puesto la mano de las entrevistas, así como de los planes de gestión que se publicaron desde el segundo semestre de 2016 en las ocasiones que la investigación se hizo necesaria. La idea es la de componer una lista de material de investigación que dé sentido a lo que se encuentra en las narrativas elaboradas por los entrevistados, a fin de sostener los argumentos aquí presentados.

Considerando que los diversos actores sociales involucrados comprenden su participación como democrática, casi siempre considerando que las acciones gestoras son encaminadas y legitimadas por la voluntad general, adopto la perspectiva desarrollada por el intelectual Jürgen Habermas de democracia procedimental. Entiendo que, con esto, será posible establecer comprensión ordenada de la forma en que los gestores en cuestión se ocupan de la temática racial. Además, el modelo habermasiano permite establecer conexiones con perspectivas que considero periféricas en la



actualidad y que tiene gran potencial de profundizar la cuestión. Esta perspectiva de colonización se utilizará en la argumentación sobre los límites y condiciones de viabilidad de la gestión escolar en la lucha contra el racismo.

### **Democracia procedimental**

Si es cierto que el racismo experimentado en Brasil se llama tradicionalmente racismo universalista, también es cierto que se desarrolla la comprensión de nuestra cultura como una cultura híbrida y mestiza. En la medida en que las poblaciones racializadas son atacadas por grupos hegemónicos, los aspectos de las identidades subalternizadas y el lenguaje se incorporan a la imagen de la nación brasileña, se entiende que las interacciones sociales serían la expresión de nuestro carácter democrático.

Esta idea de democracia está presente en la imaginación social brasileña y se reproduce en términos discursivos y en las prácticas cotidianas. Se supone por esta idea que seríamos personas con una gran expresión cultural híbrida o mestiza.

Sin embargo, esta percepción ha sido cuestionada en las últimas décadas en estudios sobre las relaciones raciales en Brasil. Un ejemplo clave es el trabajo del antropólogo congoleño que reside en Brasil durante décadas Kabengele Munanga. En su libro *Rediscutiendo a Mestiçagem no Brasil* (Munanga, 1999), se afirma el carácter ideológico de las concepciones sobre nuestro personaje supuestamente mestizo. Sin negar efectivamente que el racismo brasileño tiene un fuerte carácter universalista, Munanga demuestra el carácter plural de nuestra cultura.

Las expresiones culturales de todo tipo se experimentan en sus lugares originales, aunque puedan escapar de estos límites. Hay prohibiciones frecuentes de apropiaciones culturales por parte de individuos que no pertenecen a los grupos donde surgieron tales elementos. Además, estas interdicciones son más severas cuando las poblaciones negras y otras poblaciones subordinadas anhelan el acceso a elementos culturales que se originan en grupos hegemónicos. En este sentido, es fundamental comprender la existencia de la cultura y la sociedad plural en Brasil, negando, incluso, la declaración sobre la existencia de un pueblo brasileño, en el molde de las concepciones europeas.

En el caso de las sociedades de evidente pluralismo, Habermas propone un modelo llamado "modelo procedimental de política deliberativa" (Habermas, 1995, p. 45), o aún, de "teoría del discurso". Su argumentación camina en el sentido de evidenciar límites en los dos modelos liberal y republicano.



En síntesis, para Habermas, el primero pierde potencia emancipadora por ser fácilmente (ya menudo) sometido a la lógica del mercado o sistema, manifestando lo que el propio autor llamó en otros textos (p. ex. 1981,1983) de colonización del mundo de la vida por el sistema.

El segundo modelo padece de excesiva idealización.

Para él, el modelo republicano de democracia comprende la política como proceso de construcción permanente del bien común. Por lo tanto, deben existir "estructuras de una comunicación pública orientada al entendimiento" (Idem, página 43).

Pero, aún con Habermas, hay "una diferencia estructural entre el poder comunicativo, que surge de la comunicación política en la forma de opiniones mayoritarias discursivamente formadas, y el poder administrativo, propio del aparato estatal" (Idem, ibidem).

De este modo, Habermas defiende la existencia de un modelo normativo que se fundamenta en aspectos presentes en los dos modelos anteriores. La comunicación como fundamento de la construcción política se manifiesta en términos de la institucionalización de las decisiones. Lo que parece en principio una obviedad, se transforma en una profunda percepción del autor en la medida en que defiende la necesidad de que la propia sociedad civil sea el locus de la acción comunicativa sin perder de vista presupuestos contenidos en las lecturas liberales (garantías privadas e individuales, en fin, derechos básicos y fundamentales).

Entiendo que el fortalecimiento de la participación popular – sea por medio de consejos, o también por medio de la instrucción/educación de individuos o grupos sociales – ha ocurrido en Brasil en términos de la temática del presente trabajo. La formación de una red de intelectuales negros, la cualificación profesional y educativa de sujetos negros ha sido elemento de combate al racismo desde los tiempos de la esclavización en Brasil<sup>ii</sup>. Es notable que algo presente en la teoría procedimental de Habermas encuentra resonancia en el seno de la militancia antirracista en Brasil, como se demuestra en el surgimiento de ONGs de combate al racismo y sexismo, a la creación y fortalecimiento de la Asociación Brasileña de Investigadores Negros (ABPN) que organiza diversos eventos académicos, administrativos y de posicionamiento político por todo el país. Todos estos apuntes de institucionalización de la lucha social antirracista se dan en una gran ola militante, cuyo origen se dio aún en la década de 1980 en el caso brasileño.



En este sentido, incluido antes del desarrollo de la teoría procedimental, en Brasil el fortalecimiento del antirracismo se pautó, también, por procesos de institucionalización. Ellos todavía hoy son comprendidos por parte muy significativa de la militancia y también por estudiosos de la temática como parte de la estrategia de emancipación social y de desracialización. Se trata de una especie de garantía que, una vez que se origina en escenarios públicos y presupone intersubjetividades en confrontación y armonización, se transforma en medidas legales y formales dentro de las administraciones públicas en su mayoría y privadas en algunos pocos casos.

Sin embargo, mucho de lo que se desarrolló en los términos arriba se muestra poco capaz de destruir jerarquías raciales. Es necesario comprender el comportamiento de los gestores.

Uno de los factores encontrados en el ámbito de la investigación es el hecho de que hay pocos individuos negros comprometidos con la cuestión del combate y superación del racismo en los espacios de lucha de los que hablo. Esto se debe, en cierta medida, a las dificultades de acceso a puestos de dirección y gestión, así como a las dificultades de ascenso social por que pasan sujetos negros. Como ilustrativo de ello, es el hecho de que, hasta el momento, logramos entrevistar a dos gestores que consideran negros. Se dice de paso, uno de los gestores negros a quienes tuve acceso tiene su gestión como blanco de efervescencia de cuño racial.

Otro factor que evidencia cierto límite al modelo habermasiano es la baja cualificación profesional de gestores en lo que se refiere a la temática racial. Lejos de dirigir la argumentación aquí a la dimensión subjetiva y personal, atacando las capacidades de los gestores, lo que planteo son las condiciones frágiles para la realización de gestiones escolares plenamente conscientes de los desafíos del antirracismo. Es en este sentido que noto aún dificultades de gestores reconocer elementos de reproducción de las jerarquías raciales en el día a día.

Así, lejos de culpar a cualquiera que sea el individuo en cuestión, notamos que la gestión escolar aquí abordada demuestra baja adhesión y dedica raro reconocimiento de la importancia de los estudios más avanzados en relaciones raciales.





### Concepciones sobre racismo

Todos los entrevistados afirmaron directa o indirectamente que tratan el tema relaciones raciales por una obligación legal. A menudo al hablar de la importancia de la temática, hacían alusión al deber legal como primer discurso para, a continuación, enumerar elementos relativos a vivencias personales en que el racismo era elemento significativo. Preguntados sobre cómo otros gestores se ocupaban del combate al racismo, poco sabían o habían identificado en este aspecto.

Se evidencia aquí el carácter negativo y punitivo del ordenamiento jurídico y lo que se asocia a él (como la temática racial), ya que se manifiesta mucho más como impositivo y antinatural que como un elemento de garantía (sea individual y / o colectiva). En cierta medida, abordar la lucha contra el racismo en las prácticas de gestión se considera como impositivo y como obstáculo al desarrollo de otros temas que consideren más relevantes y urgentes.

La cuestión que se desdobra es sobre el compromiso de los gestores en la lucha contra el racismo. En este sentido, relatos de experiencias personales contribuyen a la comprensión.

En su mayoría, dicen que no vivenciaron o presenciaron episodios de racismo evidentes. Sólo en un caso, hubo el reconocimiento de una posible práctica racista atribuida al entrevistado como algo propio al ambiente en que vivía cuando era niño.

Los episodios de racismo relatados en el trabajo de campo se asociaron a otras formas de jerarquías (misoginia, pobreza, género, etc.). Así, raramente la cuestión racial en los relatos se entiende como pura o destacada. Se percibe como epifenómeno o desdoblamiento de las otras. Esto refuerza la idea de cómo consideran el tema racismo de menor relevancia, o secundario. Paso a un relato de una directora de campus hablando sobre un episodio durante el período de su elección:

*"Mira qué cosa, a qué punto llegamos: una mujer y un negro como candidatos, porque los hombres blancos ya desistimos. Y la otra no se concluyó porque yo no lo dejé, pero una persona me habló que prefería ser gobernado por élite blanca que servir al otro candidato, ... pero fue fuerte ... y vino de servidor." (Gestora 4)*

Más adelante, otra entrevistada nos cuenta: "Es una cosa velada en algunos momentos, ella sale fuera de la caja, ... pero la mayoría de las veces ella es velada" (Gestora 3).



En relación al modo como comprenden las relaciones interraciales en Brasil, es muy común que enfatizan la proximidad y aceptación de sujetos negros. "Tenía una estudiante negra que era hija adoptiva también (como una hermana de la entrevistada), y de la clase del fulano (hijo de la entrevistada), además, muy querida de él, era la mejor amiguita de él" (Gestora 1). La cita aquí fue proferida por una entrevistada se reconoce y es reconocida en su ambiente como blanca. La importancia de esta constatación camina en el sentido de la identificación entre el modo como ella ve las relaciones raciales en un plano de mayor proximidad y el modelo desarrollado por Gilberto Freyre en Casa Grande & Senzala. El antropólogo enfatizó en su obra el encuentro predominantemente armonioso entre blancos, negros e indígenas, dando sentido ideológico y académico al ideario de democracia racial brasileño, tan difundido interna y externamente.

Este ideario es relevante como orientador de los actos y concepciones comúnmente encontrados en Brasil y refleja parte de lo que intelectuales y militantes consideran - desde los trabajos de Alberto Guerreiro Ramos (1957), Eduardo Oliveira e Oliveira (1974) y Florestan Fernandes (1958) – barreras al avance del antirracismo, pues desplazan nuestra visión del carácter jerárquico, violento y subalternizador de las relaciones raciales. El hecho de traer al nivel de los enunciados cotidianos el elemento de convivencia armónica – que, sí, es real en muchos casos - al mismo tiempo que se niega, evita y apaga enunciados relativos a aquellas dimensiones negativas hace reproducir un ideario que muestra incoherente y contradictorio cuando ante datos estadísticos y de las vivencias de sujetos subalternizados.

En cuanto al reconocimiento de conflictos raciales, sólo una entrevistada reconoció en el ambiente de trabajo la existencia de un episodio de racismo evidente y se mostró inconforme con el tratamiento. Cerca de un tercio de los gestores admite situaciones de racismo en su campus, pero menos del 10% de ellos considera que 1. La situación fue de evidente e incuestionable carácter racista; 2. Sucedió en la propia gestión (lo que podría atribuirse a él como responsabilidad); 3. Presenció el evento.

El contacto, aunque con disputas y conflictos es visto como problema y también como benéfico (puesto que exponer el problema es parte del proceso educativo). Este tema es parte de un debate hecho por los propios entrevistados cuando tienen que lidiar con las diversas políticas de inclusión racial. En especial, con respecto a las políticas de



reserva de vacantes para candidatos negros, mucho se habla de lo que consideran la mayor ventaja que es la de traer al debate público el tema racismo.

Sin embargo, el ejercicio del debate y la reflexión sobre cuestiones raciales no se ha convertido en un comportamiento frecuente. Cuando se les preguntó con qué frecuencia asisten a debates e incluso a eventos de capacitación sobre relaciones raciales, solo una minoría rara de gestores confirmó su participación constante. La gran mayoría, aunque afirman estar disponibles para tales eventos, prefieren no hacerlo. Las justificaciones más importantes para evitar la confrontación a través de debates y eventos específicos sobre temas raciales son: 1. "Somos una escuela técnica y estos temas no son el foco de nuestro trabajo" (gestor 9); 2. "Cuando hablas de eso, la gente se va" (gestor 17); 3. "No me siento preparado para comenzar este debate" (gestor 13).

Los episodios de conflictos raciales son reconocidos como más abundantes desde que la red federal de enseñanza adoptó reservas de vacantes de recortes raciales. Lejos de ser deseados, los gestores consideran, en general, como parte de un proceso de maduración de la sociedad. La maduración que, al menos supuestamente, considera importante haber inclusión de poblaciones que jamás en el pasado compusieron la población universitaria o de las mejores escuelas de Brasil.

### **Planificación**

Ninguno de los gestores demostró haber pensado en una marca de su gestión, aunque la pregunta no está referida a la temática racial o cualquier otra específica. No cabe duda de que, en general, la gestión carece de visión a largo plazo, de teleología, de metas articuladas con un propósito mayor. Sin embargo, no me parece justo atribuir ese modo de gestionar exclusivamente a gestores escolares o gestores públicos, ya que éste parece ser el modo más generalizado de gestión y de ejecución en varios sectores en Brasil<sup>iii</sup>.

Hay que admitir que tales cargos son atribuidos a servidores con formación de excelencia en las respectivas áreas de actuación como docentes y como investigadores. Sin embargo, como recordado por una entrevistada, no hay formación, ni preparación específica prevista para los cargos. Cito la misma: "Es, ... aquí en el IF la gente no tiene ningún tipo de formación para ejercer esos cargos. Me preparé con ayuda de las personas que ocupaban ese cargo y con investigaciones propias. "Me estoy preparando todavía, aprendiendo" (gestor 2).



Las afirmaciones sobre lo que ellos desean como gestores son a menudo vagas y superficiales. Por ejemplo, "formar personas con sentido crítico mejor que si no estuviera aquí dentro y con algunos conocimientos técnicos" (gestor 12). "El plan es llamar a la gente para discutir" (gestor 1), o aún "pretendo hacer una gestión democrática y participativa" (gestor 17), o hablando de las estrategias de la gestión de aplicación de la legislación antirracista, una entrevistada dijo que ...".

La escuela es considerada por la gestión como un lugar social separado de la sociedad. Veamos otra cita: "Lo que pasa fuera de aquí, que es el racismo de la sociedad. La gente no puede interferir directamente, la gente logra interferir indirectamente permitiendo que ese asunto sea trabajo abiertamente, permitiendo y exigiendo "(gestor 2). Si, por un lado, la cita tiene su lógica, hay que notar por otro que ella presupone alguna barrera o escisión entre instituciones, casi *a la* Durkheim.

### **Un bosquejo decolonial**

Lejos de cualquier intento de desmerecer el teórico francés, la idea aquí es demostrar el intento de gestores en limitar su campo de actuación, transfiriendo a otros sujetos y/o instituciones sociales parte de un problema indivisible.

Así, se evidencian concepciones fragmentadas de los saberes, el rechazo del pensamiento holístico y agregador (en términos epistemológicos, culturales y políticos). Me explico al confrontar tales concepciones fragmentarias y fragmentadas con la queja de gestores sobre la imposibilidad de dominar toda la legislación pertinente al combate al racismo.

Por parte del antirracismo, no se trata de exigir a cada gestor la comprensión más precisa de los problemas raciales. Se espera que el comportamiento profesional implique un compromiso en bases científicas y racionales con las demandas de toda una sociedad.

Con raras excepciones, estos compromisos se consideran, histórica y sistemáticamente, a partir de filtros que no consideran las experiencias y epistemologías de las poblaciones subordinadas. Un buen ejemplo de lo que estoy diciendo es el cumplimiento de las reglas burocráticas que se extienden o alteran al gusto personal de aquellos en puestos de toma de decisiones.



En la medida en que los gestores no hayan absorbido elementos que les permitan comprender los problemas raciales, mucho menos los entiendan desde el abismo (Martins, 2008), las contribuciones de los grupos subordinados (particularmente la población negra) no se contemplan. Como ya se muestra en la literatura sociológica, el comportamiento cordial brasileño típico (Holanda, 2016) ordena la adecuación de las reglas objetivas a los criterios individuales.

Ahora bien, un tema inherente al oficio de gestor es descuidado por ser impracticable (aunque necesario al propósito emancipador y a la efectividad democrática), ¿cómo sería posible acoger epistemologías tan diversas y diferentes si este movimiento exige mucho más que la formación recibida por cada uno de los gestores? En el caso de que se trate de sujetos subalternizados, ya que su reconocimiento como socio de interacción (Axel Honneth, 2003) estaría en curso ampliado, esta propuesta se muestra mucho menos viable por el modelo de gestión vigente.

Veamos que hay clamor por parte de sujetos individuales y colectivos por la aplicación de la legislación antirracista en Brasil. Abro un paréntesis para recordar que el actual gobierno y el anterior (ambos extremadamente impopulares en Brasil) han desmerecido la temática. Por ejemplo, el anterior propuso una Base Nacional Curricular Común y un programa llamado Reforma de la Enseñanza Media y en ambos el contenido de la ley 10639 dejaría de ser obligatorio<sup>iv</sup>.

Esta lucha social tiene raíces anteriores al período republicano de Brasil. Sin embargo, la estructura administrativa establece y refuerza dificultades al reconocimiento de epistemologías propias de pueblos subalternizados en Brasil. Una vez que la gestión, con raras excepciones, no otorga a sí la responsabilidad de liderar el proceso de emancipación social, reproduce la lógica y estructura altamente jerarquizadora de la sociedad brasileña. En este tipo de sociedad, los trabajos muy bien hechos (que van, al menos) desde Gilberto Freyre, hasta Jessé Souza han demostrado que los análisis sobre la sociedad brasileña deben lidiar con caminos y procesos muy diferentes de aquellos encontrados en los grandes teóricos y matriz eurocéntrica.

Así, sin despreciarlos, ni ignorarlos, nos incumbe explorar la posibilidad de arquitecturas sociales de nuestra autoexpresión. Para ello, evidenciar los caminos de reproducción de la lógica opresiva (o si prefieren: sistema en las palabras de Habermas, o



colonialismo en las palabras de los decolonios), hay que establecerse, sí, una lógica procedimental.

Como se señaló al comienzo del artículo, las familias negras y los movimientos negros en Brasil han expresado durante mucho tiempo otras formas legítimas de concebir la realidad. Para Silva (1997), es necesario reensamblar tradiciones, epistemologías y elementos culturales y cognitivos presentes en la vida de las poblaciones negras históricamente ignoradas, incluso, por el canon académico. Se trata de volver la vista más allá de lo que el canon de los intelectuales tradicionales pudo ver. Gomes (2017) es el caso del derrocamiento

*“(...) os muros que separam o conhecimento e as es experiências sociais, o Movimento Negro e demais movimentos sociais e construir uma reflexão teórica, bem como uma ação que possibilite a capacidade de comunicação e cumplicidade de modo sustentado entre os movimentos sociais, organizações, as diversas ações coletivas e as experiências políticas de caráter emancipatório, com muitas entradas e saídas e sem perder as identidades.”<sup>v</sup>*

La consideración sobre el nudo evidenciada en el ideario de democracia racial y de vivencias armónicas entre los diversos componentes raciales en Brasil indica que la identidad de los nudos no logra realizarse tal como en el pasado de pureza racial, genética y cultural. Así, hay siempre algo del otro en las identidades del nudo, lo que en Brasil ha sido utilizado de dos modos diametralmente opuestos y por dos *lugares de fala*<sup>vi</sup>.

En el primer caso, se usa esa consideración para reforzar el ideario de armonía racial, ya que todos los brasileños tendrían algo de no-blanco en sí. En otro sentido, ese descentramiento identitario cuestiona el modo como brasileños blancos (en especial la elite brasileña) se concibe a sí misma con un déficit de autoestima, en la medida en que ella refuerza sobremanera aspectos identitarios relacionados a la matriz europea en detrimento de aquellos de las matrices indígenas y, negras / africanas<sup>vii</sup>.

Por lo tanto, se hace necesario recortar aristas de la autoestima encontrada en sujetos que aún se conciben tal como parte de sus antepasados europeos. Este punto permite comprender por qué por tanto tiempo el tema racismo era (y aún hoy es) citado como "problema del negro". Siendo el negro otro, el yo brasileño (sobre todo el ocupante de



posiciones estratégicamente poderosas) se eximía de los compromisos con la desracialización de élites.

Incluso en los casos de gestores identificados como negros, los "procesos de identificación"<sup>viii</sup> por pasan crean una tela que hacen la asunción de epistemologías negras imposibilitadas en el presente. Es precisamente en este sentido que cabe la pregunta-título de la intelectual india Gayatri Spivak (2010) "¿Puede el subalterno hablar?". En los casos a los que me reporto en el presente trabajo la respuesta es negativa.

La dificultad que pretendo demostrar en el presente trabajo es la de ocupación de espacios políticos disponibles a sujetos subalternizados y que les permitan cierto nivel de emancipación. Así, el ambiente escolar debe ser estudiado en sus innumerables facetas. La gestión, a su vez, debe ser problematizada. Lo que la militancia antirracista en Brasil ha demostrado en las últimas décadas es que urge contemplar perspectivas y epistemologías que están presentes (y poco visibles) en nuestra sociedad.

### Notas

i Ver, por ejemplo: Silvério, 2002; Oliveira E Silva, 2017; Pereira, 2011; Gomes E Jesus, 2013; Almeida E Sanchez, 2016.

ii Ver, CRUZ, 2010.

iii Una referencia que contribuye a tal afirmación es la obra de Jessé Souza (de 2000 a 2017), en especial sus últimos trabajos en los que argumenta sobre la generalización de una rala social.

iv De acuerdo con el reportaje disponible en <https://www.poder360.com.br/governo/temer-e-o-presidente-mais-rejeitado-da-historia-diz-datafolha/> Acceso en 18/08/2018.

v En traducción libre: los muros que separan el conocimiento y las experiencias sociales, el Movimiento Negro y otros movimientos sociales y construyen una reflexión teórica, así como una acción que permite la capacidad de comunicación y complicidad de manera sostenida entre los movimientos sociales, las organizaciones, las diversas acciones. Experiencias políticas emancipadoras, con muchas entradas y salidas y sin perder identidades.

vi El significado de término *lugar de fala* aquí es lo mismo que el desarrollado por Djamila Ribeiro (2017). En traducción libre sería algo así como lugar de expresión, o lugar de habla.



vii Frantz Fanon (2010) identificó ese fenómeno psíquico y social ya en la década de 1960.

viii Sobre el concepto de "proceso de identificación", véase Hall 1996, 1997 e 2009.

### Referências

Almeida, Marco Antonio Bentine de; Sanchez, Livia Pizauro. ENEM: Ferramenta de implementação da lei 10.639/2003 – competências para a transformação social. In: Educação em revista. Belo Horizonte, vol. 32, n. 01, p. 79-103, Janeiro-Março de 2016.

CRUZ, Leonardo Borges da. Movimento negro em movimento. Salvador, Revista Plurais, nº 1, vol. 1, jan./abr., 2010, p.61-75.

Fanon, Franz (2010). Os condenados da terra. Juiz de Fora: Editora UFJF.

Fernandes, Florestan. A etnologia e a sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira. São Paulo: Anhembi, 1958.

Freyre, Gilberto. Casa Grande e Senzala, Rio de Janeiro: Record, 2001.

Gomes, Nilma Lino; JESUS, Rodrigo Ednilson de. As práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva de Lei 10.639/2003: desafios para a política educacional e indagações para a pesquisa. Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 19-33, jan./mar. 2013. Editora UFPR.

Gomes, Nilma Lino. O movimento negro educador – saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

Habermas, Jürgen. The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society, vol. 1, Cambridge, Polity Press.

\_\_\_\_\_. Três modelos de democracia. In: Lua Nova, n. 36, 1995, p.39-53.

\_\_\_\_\_. Conhecimento e interesse. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

Hall, Stuart. New Ethnicities. In: Hall, Stuart. Critical dialogues in cultural studies. New York: Routledge, 1996, p 441-449.

\_\_\_\_\_. The work of representation. In: S. Hall (ed.), Representation: cultural representations and signifying practices, Londres, Sage/Open University, 1997, pp.13-74.

\_\_\_\_\_. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

Holanda, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Edição crítica. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.





Honneth, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

Martins, José de Souza. A sociedade vista do abismo – novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

Munanga. Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

Oliveira, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. Revista Argumento, São Paulo, ano I, n. 3, p. 65-73, jan. 1974.

Oliveira, Míria; Silva, Paulo Vinícius Baptista. Educação Étnico-Racial e Formação Inicial de Professores: a recepção da Lei 10.639/03. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 183- 196, jan./mar. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/2175-623661123>.

Pereira, Márcia Moreira; Africanidade e letramento literário: a lei 10.639/03 e a questão étnico- racial na escola. Anais do Silel. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011.

Ramos, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: 1957. Ribeiro, Djamila. O que é lugar de fala? Belo Horizonte: Letramento, 2017.

Silvério, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. Cadernos de Pesquisa, n. 117, n. 2 ve1m9-b2r4o6/,2 n0o0v2embro/ 2002.

Souza, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. Tempo Social; Rev. Sociol. USP. São Paulo: 12(1) p. 69-100, maio de 2000.

\_\_\_\_\_. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017

Silva, Petronilha Beatriz Gonçalves e; Barbosa, Lucia Maria de Assunção. Pensamento negro em Educação no Brasil – expressões do movimento negro. São Carlos: EdUFSCAR, 1997.

Spivak, Gayatri. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



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

Marcio Serelle<sup>1</sup>

### Resumo

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

### Palavras-chave

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

### Introdução

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



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

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

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

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



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

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

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

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

### **Culturalismo conservador**

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



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

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

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

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



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

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

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

### **“Exércitos simbólicos”**

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



processo de naturalização do mito.

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

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

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

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

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



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

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

### **A complexidade da mediação**

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

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





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

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

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



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

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

### **Algumas considerações finais**

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

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



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

### Referências

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



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

*María Patricia Pérez Moreno*

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

La presencia y recurrencia de expresiones en pares en el idioma maya (madres padres, ancestras ancestros, pies manos, boca corazón, árbol bejuco, corazón del cielo corazón de la tierra, entre otras) al igual que el de otros pueblos de Mesoamérica<sup>2</sup> ha sido registrada y analizada por varios estudiosos del tema (Monod Becquelin y Becquey, 2007; Craveri, 2006; López Austin, 2003) desde distintas ópticas (difrasismos, paralelismos) que aportan al conocimiento de esta realidad. Sin embargo, hay momentos en que no basta pensar (y reducir) estas realidades solo como difrasismos, por ejemplo, ya que limita nuestra comprensión de las mismas al darle (reducir) a la pareja lingüística un solo significado (*in ehécatl in temoxlli* “el viento” “el descenso”: enfermedad). Tal es el caso de las expresiones *ach'ix keremetik, ants winiketik, me'il tatiletik*, donde el género femenino se menciona antes y luego a los hombres. Esta situación no podemos interpretarlo como “una galantería” o un hecho de buena voluntad de los mayas, más bien tiene que ver con un sentido del mundo diferente donde mujeres y hombres eran valorados en horizontalidad, las fuerzas de cada uno posibilitaban la vida-existencia. Una sociedad como la occidental no cabría este sentido del mundo porque el hombre-varón-ser humano-dios es quien se convierte en el centro de lo existente.

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



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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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



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

### Notas

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

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

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

<sup>4</sup>A las ancianas ancianos les decimos me'el mamaletik.

### Bibliografía

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

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

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





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

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

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



## Utopías amazónicas: los proyectos de modernidad en Fernando Belaunde y José María Velasco Ibarra

Omar Bonilla

### Resumen

El objetivo de la presente ponencia es estudiar de forma comparativa los planes de modernidad de José María Velasco Ibarra en Ecuador y Fernando Belaunde en Perú, se observan las utopías de estos dos mandatarios para incorporar la Amazonía a los Estados nacionales, a partir de analizar los discursos de ambos. Ambos mandatarios tienen elementos comunes como la idea de resolver los problemas nacionales a partir de la integración de esta región al entorno nacional, pero también muestran diferencias entre las ideas que tienen sobre la población indígena y el uso de la violencia de Estado. Planteo que las diferencias pueden relacionarse de acuerdo a la trayectoria política e intelectual de los mandatarios, así como la historia nacional de ambos países.

### Palabras claves

Utopías amazónicas, población indígena, mandatarios, colonización y violencia de Estado.

### Introducción

Deseo hacer una exposición sobre los proyectos de modernidad de dos presidentes: Velasco Ibarra, en su último periodo de gobierno y Terry Belaunde en el primero, la intención de esta ponencia es atender a sus utopías amazónicas<sup>1</sup> o- si se prefieren ideales y fines perseguidos por sus proyectos de modernización, esta comparación busca encontrar “nodos conceptuales”, que nos aproximen a la forma en que los Estados incorporan, conquistan y domesticar la frontera Amazónica.

La comparación de ambos gobernantes no es común, ni en la sociología, ni en las ciencias políticas, ni en las relaciones internacionales, ni en la historia política, aunque sí son frecuentes las comparaciones de los dos gobiernos militares nacionalistas que los precedieron (García, Bertha Gallegos, 1991; Goodman, Forman, & Rial Roade, 1990; Koonings & Kruijt, 2003; work(s), 1980) o de los proyectos populistas que asocian a Velasco Ibarra con el APRA o Fujimori (Bonilla & Páez, 2003; Torre, 2000; Torre & Peruzzotti, 2008). Sin embargo, ambos mandatarios son determinantes para la historia



Amazónica por los proyectos que pretendieron establecer en la región: la colonización vial en el caso del Perú y la industria petrolera en Ecuador.

Entre las dificultades de un balance común se puede destacar que: no fueron contemporáneos, Belaunde es derrocado en septiembre de 1968, un mes antes de que Velasco Ibarra asuma el poder por última ocasión. Velasco Ibarra fue depuesto en 1971, en general duraba poco en el poder, a pesar de ser electo 5 veces presidente. El primer Velasquismo fue en 1934. Belaunde fue más joven, asume la presidencia en 1963 y tiene otro gobierno que llega hasta mediados de 1985.

No obstante, esta diferencia, ambos líderes tienen varios aspectos comunes que valen la pena considerar: su interés en la Amazonía, que sería además originario del actual modelo de desarrollo en la región; su emergencia en partidos conservadores; un fuerte carisma personal y habilidad retórica; ideales bolivarianos que hilando fino podrían explicar su intención de dominar el medio natural; y, ambos serán derrocados por presuponerse actos de corrupción en la industria petrolera y sustituidos por gobiernos militares nacionalistas.

La comparación que pretendo realizar se basa en los discursos amazónicos, vistos estos dentro de sus respectivos lenguajes políticos (Bödeker, Hans Erich, 2009; Palti, 2007). Es conocido, los planes no emergen de la cabeza de los mandatarios, siendo la burocracia un escenario de microfísica del poder desde donde se dirigen las políticas públicas, pero en ambos casos, es indudable que el Oriente fue una preocupación común.

### **La herencia cauchera de Belaunde**

Este presidente ostenta la necesidad de conquistar el oriente (la conquista). Su preocupación corresponde a la relación con Estados Unidos, que presta interés a la zona desde la segunda Guerra mundial, pero también su interés gira en el periodo cauchero, su tío Victor Belaunde, hizo una defensa pública de la ocupación cauchera y tenía como referente la conquista de la frontera norteamericana (Weber & Rausch, 1994), el caucho supuso un importante ingreso en el Perú.

### **El Amazonas y la tragedia nacional**

Velasco Ibarra por su parte, tiene desde su primer mandato presente el problema Amazónico antes de la guerra del 41, este interés aumenta después de la guerra, cuando es destituido el presidente Arroyo del río acusado de capitular, y llega en una



coalición que integra a socialistas, comunistas, conservadores y liberarles disidentes, a través de una Asamblea constituyente, fue la “pérdida del Amazonas” (Torre, 1993), en 1960 había dictaminado nulo el protocolo de Río de Janeiro en agosto de 1960 (Velasco Ibarra & Ayala Mora, 2000). Y desde 1968 su retórica cambiaría porque se confirmó la existencia de grandes reservas de petróleo en 1967, esta vez es accesible y en territorio ecuatoriano, podría presentar una oportunidad para sus políticos populistas.

### **Utopía de cemento**

Belaunde fue arquitecto e innova en la construcción de unidades habitacionales que contribuyeron a su prestigio, se lo considera un utopista en el sentido positivo del término (Kahatt, 2015), tenía por tanto mucho interés sobre la construcción de infraestructura como un medio para superar los problemas del Perú, sus recorridos le permitieron identificar la infraestructura faltante y crear una base social.

Su modelo de inspiración además de la “modernidad americana” fue el Tahuantinsuyo, tuvo a la idea de la acción popular o minka y al Qhapaq Ñan. En cierto sentido, las analogías de estos hechos, se convierten en estrategias: la acción popular permite la construcción de infraestructura, y el Perú moderno, al igual que el incario, puede alcanzar su grandeza a través conquista de nuevas zonas con carreteras (Belaunde, 1993). Cabe añadir, que tiene una dimensión continental su proyecto y que logra una hegemonía en 1967 en la OEA.

El objetivo fue extender la frontera de la modernidad, tiene la idea de una naturaleza como algo a conquistar, en cierto sentido, su retórica es patriarcal, por la presencia tan fuerte sobre la selva virgen (T, Sharon, 2017).

### **Utopía de retórica**

Velasco Ibarra fue de profesión abogado, pero de vocación filósofo, particularmente interesado en cuestiones éticas. Entre otros temas plantea una disputa maniquea- en el sentido más estricto del término pues estudia a los maniqueos- entre civilización y barbarie (Velasco Ibarra & Ayala Mora, 2000).

Para Velasco Ibarra, el pueblo o la querida chusma, se encuentran sumidas en la barbarie por culpa de las élites, su perspectiva es populista y busca la redención. Esta idea de civilización como modernidad y como bien, es lo que tiene que irradiar. Al igual que Belaunde viaja por todo el país, identificando personalmente las necesidades, sin



embargo estas suelen ser presentadas como prebendas, es un presidente de obras (Torre, 1993).

En cuanto al oriente, el concepto operante es el de soberanía y en un principio la utopía velasquista es recuperar la soberanía de los “territorios perdidos”, por diferentes medios incluyendo el militar, cosa que era imposible.

El petróleo da un giro esta perspectiva pues crea expectativas de riqueza que podrían resolver los problemas presentes en las sociedades andino costeras sobre todo la pobreza:

*Vosotros, en vuestro amor, en vuestro fervor, tal vez no comprendéis el dolor actual del pueblo ecuatoriano. Ese petróleo que nos conquistará con cuatro, cinco, seis carreteras el Oriente ecuatoriano y que resolverá todo el pueblo ecuatoriano, tiene que resolvernos las grandes energías hidroeléctricas que necesita la patria; el Proyecto de Pisayambo, el Proyecto de Cola de San Pablo y tantos otros proyectos que levantarán la industria, la fuerza, las poblaciones ecuatorianas, el Oriente; tiene que resolver eso, por obra de la energía, de la honradez con que el actual Gobierno Ecuatoriano está tratando el problema del petróleo ecuatoriano. (Velasco Ibarra, 1974)*

De ahí que se vuelve una urgencia crear las condiciones para su explotación que incluyen la ocupación de la zona, infraestructura vial, ahí coincide con Belaunde, nacionalizaciones y acuerdos petroleros con las empresas, pero también con la población indígena (Velasco Ibarra & Ayala Mora, 2000).

### **Los indígenas Amazónicos**

Incas sí, indios no, es una antiguo lema para el criollismo político del que Belaunde era parte (Méndez, 2000), destaca el interés del presidente por crear una identidad y un modelo de planificación inspirado en el Tahuantinsuyo, además de que la historiografía reconoce muchas de las importantes obras de infraestructura, particularmente el camino del Inca, que cautivan la mirada del presidente arquitecto.

No obstante, la identidad indígena amazónica es antinómica con esta perspectiva, rechazó al estado y a las jerarquías sociales, disponen de pocas o al menos mal comprendidas en esa época, mediaciones técnicas con la naturaleza, no fueron incas. Es para Belaunde urgente, incorporarlos como peruanos y en determinado momento suprimir de estas poblaciones lo que pueda ser un peligro para su proyecto de ahí el uso de Napalm en las expediciones contra los Matzes.



Se puede observar que estas disputas con los grupos amazónicos coinciden con la guerra fría y la presencia de guerrillas foquistas en el territorio peruano, en el sur el ELN, en el Centro el MIR (Fernández & Brown, 2001). La consecuencia sería la violencia en la región.

De forma contraria, hubo un tardío indigenismo en Velasco Ibarra, al igual que Belaunde tras una masacre en 1954, trató de castigar las incursiones de indígenas aislados, afortunadamente los precarios medios técnicos no se lo permitieron (*El petróleo en el Perú: Historia de un caso singular para que el mundo lo juzgue*, s. f.), pero para este momento ha sido impresionado por las políticas indigenistas de México y asume el mismo compartir una identidad común con los indígenas incluyendo los pueblos de reciente contacto como los waoranis. Hubo negociación de territorios étnicos delimitados amazónicos como una condición para facilitar la exploración petrolera (Cabodevilla, 2016).

### **La colonización y reforma agraria**

Una prioridad política de ambos mandatarios será la colonización de la selva, ésta atiende a dos problemas, los sistemas precarios de los andes y la costa que ocasionaban una fuerte conflictividad, y la necesidad de resolver una crisis demográfica que se anticipaba, la versión más radical de lo anterior fue la de Belaunde pues el impulsa un reforma agraria y leyes de ocupación, Velasco Ibarra atiende estos problemas, pero no llega a plantear una reforma agraria como tal. Ambos mandatarios encuentran que la Amazonía puede ser un lugar donde contrastar estos malestares.

Llama la atención el temor del periodo a la crisis demográfica en un momento donde el volumen de la población realmente no era tan grande, aunque si había un fuerte crecimiento.

### **El petróleo y la crisis de los proyectos**

Contexto global, hemos enunciado la importancia del petróleo en ambos casos pesa, en contra este recurso natural, se observa que ambos presidentes son destituidos por la corrupción y falta de soberanía al respecto. En el caso de Belaunde pesa las negociaciones de Tarata. En el caso de Velasco Ibarra, se presupone corrupción por el gas del golfo y sus acuerdos con trasnacionales.

No obstante, la utopía estaba dirigida, la Amazonía sería un foco de atención y las búsquedas de recursos naturales, continuaría en los siguientes gobiernos bajo la misma



idea: un lugar con recursos capaz de resolver todos los problemas de la sociedad andino costera, las consecuencias, intervenciones muchas veces innecesarias y torpes por parte de los Estados, pero también una nueva región ocupada por la colonización, que dio como lugar a formas vernáculas de modernidad: la cultura chicha.

### **A modo de conclusión**

Ambos modelos serán determinantes en el futuro de la Amazonia, creando una fuerte intervención a partir de la infraestructura, la búsqueda de recursos naturales y la colonización. Estos tienen como objetivo alcanzar la modernización, en primer lugar del país a partir de los recursos de la zona y en segundo lugar de la región incorporándola a través de infraestructura.

Es llamativo que estos proyectos no solo tienen similitudes por la urgencia de aprovechar la Amazonía, además convergen siendo que las carreteras planificadas por Belaunde serán realizadas en varios tramos del Ecuador, precisamente por la necesidad de extraer petróleo, pero también en el futuro la industria petrolera, contribuirá a la atención a la región amazónica del Perú.

También son evidentes las diferencias entre estos proyectos, en el caso del Perú aún está vigente la riqueza material del caucho en la imaginación de Belaunde, además de que tiene peso el contexto de la guerra fría, mientras en Ecuador el aislamiento de la región y la ausencia de un grupo subversivo en la misma y en el país, permite una integración menos agresiva.

Sería deseable poder proseguir reflexionando sobre los imaginarios y proyectos de futuro en los gobiernos militares y los provenientes al retorno a la democracia, así como estudiar la materialización de estos proyectos en territorio y las distopías que muchas veces surgieron de estos.

### **Notas**

<sup>1</sup>Para abordar el concepto de “utopía amazónica” son muy valiosos los trabajos de Manuel Bayón y Jafhy Wilson (2017) Jorge Trujillo (1998). Para problematizar el concepto de utopía como proyectos que se viabilizaron son clásicos Flores Galindo (1993) y Silvio Zavala (Zavala, 1937).



## Bibliografía

- Belaunde. (1993). *La conquista del Perú por los peruanos* (3.ª ed.). Lima, Perú: Minerva.
- Bödeker, Hans Erich. (2009). Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual. Temas, problemas, perspectivas , núm. 32, , pp. *Historia y Grafía*, 32, 131-168.
- Bonilla, A., & Páez, A. (2003). Populismo y caudillaje: una vieja historia. *Vanguardia*, (4), 5.
- Cabodevilla, M. Á. (2016). *Los Huaorani: En la historia de los pueblos del Oriente*.
- Fernández, E., & Brown, M. F. (2001). *Guerra de sombras: La lucha por la utopía en la Amazonía peruana* (1. ed. [corr. y aum.]). Lima, Perú: Capital Federal, Argentina: CAAAP; CAEA-CONICET.
- Flores Galindo, A. (1993). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes* (1. ed. en la colección). México, D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García, Bertha Gallegos. (1991). El proceso de autonomía y permanencia de los proyectos político-militares en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 9(27), 557-581.
- Goodman, L. W., Forman, J. M., & Rial Roade, J. (Eds.). (1990). *The Military and democracy: The future of civil-military relations in Latin America*. Lexington, Mass: Lexington Books.
- Kahatt, S. S. (2015). *Utopías construidas: Las unidades vecinales de Lima* (Primera edición). Lima, Perú: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Koonings, K., & Kruijt, D. (Eds.). (2003). *Ejércitos políticos: Las Fuerzas Armadas y la construcción de la nación en la era de la democracia* (1. ed). Lima: IEP, Inst. de Estudios Peruanos.
- Méndez, C. (2000). Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. *Instituto de Estudios Peruanos*, 34.
- Palti, E. J. (2007). *El tiempo de la política: El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires, República Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- T, Sharon. (2017). *Inscribed in the margins: envisioning road colonization in peru's age of development*. The University of British Columbia, Vancouver.
- Torre, C. de la. (1993). *La seducción velasquista* (1. ed). Quito, Ecuador: Ediciones Libri Mundi, Enrique Grosse-Luemern: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Sede Ecuador.
- Torre, C. de la. (2000). *Populist seduction in Latin America: The Ecuadorian experience*. Athens: Ohio University Center for International Studies.





Torre, C. de la, & Peruzzotti, E. (Eds.). (2008). *El retorno del pueblo: Populismo y nuevas democracias en América Latina* (1a. ed). Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador : Ministerio de Cultura.

Trujillo León, J. N. (1998). *Utopías Amazónicas*. Quito: Occidental Exploración and Production Company.

Velasco Ibarra. (1974). "En marcha la revolución velasquista" (Discurso en la Plaza de la Independencia. Quito, 7 de marzo de 1969. En *Obras Completas de José María Velasco Ibarra* (Vol. 12). Santo Domingo.

Velasco Ibarra, J. M., & Ayala Mora, E. (2000). *José María Velasco Ibarra: Una antología de sus textos* (1. ed). México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, D. J., & Rausch, J. M. (Eds.). (1994). *Where cultures meet: Frontiers in Latin American history*. Wilmington, Del: SR Books.

Wilson, J., & Bayon. (2017). *La selva de los elefantes blancos: Megaproyectos y extractivismos en la Amazonía ecuatoriana* (Primera edición). Quito, Ecuador: Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo : Abya Yala.

work(s):, G. P. R. (1980). The Military Institution Revisited: Some Notes on Corporatism and Military Rule in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 12(2), 421-436.

Zavala, S. A. (1937). *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España: Y otros estudios*. Recuperado de <https://books.google.com.ec/books?id=Vz0gvgAACAAJ>



## Descortinando a identidade brasileira: uma luta para a descolonização

José Machado Netto<sup>1</sup>  
Maria Raquel da Cruz Duran<sup>2</sup>

### Resumo

O presente trabalho investiga a configuração do pós-colonialismo na episteme da nação brasileira, cristalizada na educação, e como a identidade nacional continua a ser algo controverso e indefinido, expandindo-se à importância das expressões culturais, de modo que a música e a literatura são meios imprescindíveis de descolonização. Combino neste texto as reflexões de Anne McClintock, em sua obra “Couro imperial”, onde gênero, raça e classe são elementos indissociáveis para entender as diferentes concepções de liberdade advindas do imperialismo, e como isso influencia diretamente na construção da identidade do indivíduo. Também incorporo as considerações de Paulo Freire, em sua obra “Pedagogia do Oprimido”, onde são propostas formas de desconstruir o mito da estrutura opressora na educação, a partir da identificação e discussão de alguns aspectos convergentes na obra de Freire e nos trabalhos de Franz Fanon, Aníbal Quijano e Walter Mignolo. Por fim, buscam-se formas de desvendar o brasileiro esquecido nas prisões epistemológicas da nação e como resgatá-lo para a construção de uma país distante dos grilhões coloniais.

### Palavras-chave

Pós-colonialismo; decolonialidade; identidade; Brasil; liberdade.

### Introdução

A identidade nacional até hoje continua a ser tema de discussões, pois em pleno século XXI ainda é difícil de se definir enquanto nação brasileira. O presente artigo investiga, num cenário pós-colonial brasileiro, as consequências do colonialismo nas percepções individuais de sujeito, nos quais a manifestação de transformação social e pertencimento foi fragmentada. E com isso, buscar formas de descolonização dentro do âmbito nacional. Para o auxílio de tal discussão, são usados diversos autores decoloniais, como Aníbal Quijano e Walter Mignolo, e também as ideias de Anne McClintock e Paulo Freire.

### Objetivos

Como objetivo, o presente trabalho visa buscar entender as características do brasileiro, como sujeito pós-colonial, e o porquê de suas manifestações em supervalorizar o



estrangeiro em detrimento do nacional. E como o colonialismo continua a se perpetuar através da educação, alienando o pensar autêntico.

### **Justificativa**

Esta pesquisa justifica-se pelo aumento da indiferença em território brasileiro diante da desvalorização da cultura nacional, na queima de museus, do esquecimento da história e da crescente onda autoritária que cresce no país.

### **Metodologia**

O artigo em questão, foi feito através da pesquisa descritiva. Foram usados materiais da antropologia decolonial, e também da literatura brasileira. Buscando correlacionar os autores e promover uma investigação, e por meio disso, tecer ideias e argumentos que exercitassem a reflexão em busca de resultados pertinentes.

### **Resultados e discussão**

#### **Colonialismo**

O colonialismo se perpetuou de fato como sistema de dominação constante no século XIX, onde por meio da ideologia racial, explorou territórios já habitados, visando unicamente o crescimento da economia opressora.

Primeiramente, é importante destacar o argumento colonial que preponderou por muito tempo, de que como elemento cultural, o colonialismo trouxe consigo a miscigenação, que garantiu uma cultura mais rica e com isso tornou o ambiente mais diversificado, assim como apontado por Geertz (2001), que define cultura como sendo diversas teias de significados, essas teias, produto da ação de contínuos processos, seriam tecidas por muitas pessoas e ao longo do tempo, rasgadas e costuradas novamente.

Contudo, esse argumento se mostra frágil ao analisar as consequências de tal sistema, pois trouxe violência e marcas ainda muito presentes em países pós-coloniais. Fanon (1983) afirmou que um país colonialista é intrinsecamente um país racista, criticando a violência da conjuntura colonial e expondo o quanto ela usou da ideologia racial para se justificar como tal, ressoando seus horrores até hoje em dia.

#### **Raça, classe e gênero e os roteiros de transgressões**

A escritora zimbabuense Anne McClintock (2003), em sua obra *Couro Imperial*, investiga o imperialismo sob uma nova ótica, a partir de categorias necessários ao seu



desenvolvimento: raça, classe e gênero; porém, não de modo separado, mas de maneira indissociável. Em “O império do lar”, a autora analisa os diários e a relação da criada doméstica Hannah Cullwick e o advogado Arthur Munby em plena Inglaterra do século XIX.

Cullwick e Munby tinham uma relação um tanto quanto peculiar, caracterizada, entre outras coisas, como sadomasoquista, realizando transgressões por meio de roteiros e fantasias. Hannah, o chamava de “massa” e usava pulseira e colares como forma de servidão, isso mostra muito como a cultura colonial estava presente dentro das relações domésticas e privadas, mas em contrapartida fazia de seu relacionamento uma verdadeira válvula de escape, já que dentro dele podia ser a mulher que quisesse ser, transformando as noções estáticas de raça, classe e gênero do modelo social em flexíveis aspectos da relação. Conforme McClintock (2003),

*[. . .] Cullwick frequentemente visitava Munby em roupas de faxina, depois de um exaustivo dia de trabalho, com as roupas úmidas e sujas, [. . .] apenas para aparecer mais tarde na mesma noite vestida como dama de alta classe em limpa elegância. (P. 14).*

Cullwick gostava de sua rotina, por mais pesada que fosse, não abria mão de seu trabalho, apesar da falta de reconhecimento que tinha ali, e mesmo tendo se relacionado com um burocrata, ‘Cullwick podia ter “entrado na sociedade”, mas preferiu viver como criada em meio à sua própria classe, passando muito pouco tempo com seu marido. (McClintock, 2003, p. 21).

A autora deseja explorar o fetichismo existente entre eles e entender o porquê de terem tal relacionamento, já que a maioria dos estudiosos sobre o texto afirmavam que Munby era o mestre de cerimônias da vida de Cullwick, e que a relação era classista e sexista. Contudo, Anne McClintock (2003) afirma que Cullwick era quem escrevia o roteiro de suas transgressões e não aceitava que desvios fossem feitos, contrariando Munby diversas vezes, e fazendo daquela relação seu espaço de liberdade. De acordo com McClintock (2003),

*Longe de limitar-se a ser uma trabalhadora braçal passiva, ela protegia teimosa e firmemente seus próprios interesses e resistia a Munby quando suas necessidades entravam em conflito com as dele. O retrato crítico de Cullwick como uma triste mulher sem valor e objeto de brincadeiras abusivas apenas serve para anular o auto respeito e*



*a atuação que ela lutou tanto e tão teimosamente para preservar, em circunstâncias extremamente limitadas. (P. 19).*

Os preconceitos e repressões coloniais a prendiam em grilhões epistemológicos ao ponto que não poderia ser quem quisesse ser, não poderia se entender como sujeito de transformação em relações comuns, só com seu “Massa” se sentia livre, e mesmo ali, diversas relações de servidão continuavam a existir.

### **Pós-colonialismo e decolonialismo em voga**

Diante da prisão do sujeito de transformação pelo colonialismo, muito bem apresentada por McClintock (2003), torna-se necessário entender como se constrói um mundo “pós-colonial”.

Ballestrin (2013) destaca dois entendimentos do termo pós-colonialismo, o primeiro referente ao ínterim posterior aos processos colonizatórios no século XIX, e indicando uma posterior independência. E o outro entendimento a um arcabouço teórico impulsionado em 1980, e que investigava a herança desse colonialismo até a atualidade. Segundo Laclau e Mouffe (1985), “A presença do outro me impede de ser totalmente eu mesmo. A relação não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade da constituição das mesmas” (Laclau & Mouffe, 1985, apud Ballestrin, 2013, p.91). Esse impedimento de ser “eu mesmo” evidencia a repressão advinda da colonialidade, onde suas mais variadas facetas de violência cristalizam na formação de um povo e enjaulam memórias e histórias.

Ballestrin (2013), descreve o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final dos anos 1990 como formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, essa descrição perpassa os enfoques adotados por esses autores, afirmando que “a colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser” (Ballestrin, 2013, p. 100). Essas dimensões se entrelaçam e formam o sustentáculo para que a modernidade se sustente sobre a colonialidade. Sobre a colonialidade do ser e do saber, afirma Mignolo (2017),

*O conhecimento está ancorado em projetos com uma orientação histórica, econômica e política. O que desvelou a “colonialidade” é a dimensão imperial do conhecimento ocidental que foi construída, transformada e disseminada durante os últimos 500 anos. É a colonialidade do conhecimento e do ser o que se esconde por trás da celebração de rupturas epistêmicas e de mudanças paradigmáticas. (p. 24).*



Mignolo afirma que a modernidade é uma história, uma ilusão imperialista, que traz consigo o mito de a colonialidade ter acabado, mas a mesma nunca teve um fim, já que a repressão do sujeito pós-colonial continua constante.

O termo “decolonial” se refere à crítica da colonialidade vinda diretamente dos subalternos, como afirmou Spivak (2014), o subalterno não precisa mais ser representado por outros que não ele, ele quer e precisa falar, tomar seu lugar. Para Grosfoguel (2008),

*[. . .] uma crítica descolonial [. . .] representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados [. . .] todos nós que tomamos o partido da crítica descolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente – ou seja, de descolonizar – a epistemologia e o cânone ocidentais (p. 116).*

Diante de tantos “representantes” dos subalternos, entre eles, os pós-estruturalistas (Foucault, Deleuze, Derrida, entre outros), é preciso formar algo próprio, uma identidade, não retirando o mérito desses representantes, que foram de grande ajuda, mas sim partindo para uma fala essencialmente verdadeira. Para Mignolo (2008), “a conceitualização mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade é já o pensamento de-colonial em marcha” (p. 249). A ideia de “pensamento fronteiroço” de Mignolo (2008) é necessária para que se entenda a decolonialidade, onde ser decolonial é também assumir esse pensamento, é “desprender-se das principais macro-narrativas ocidentais” (Mignolo, 2017, p. 15).

O pensamento fronteiroço, partindo da perspectiva da subalternidade colonial, é um pensamento que não deixa de lado a modernidade, mas não se sujeita totalmente a ela, é o limite do colonizador-colonizado. Segundo Mignolo (2003), “O pensamento fronteiroço é o pensamento que afirma o espaço de onde o pensamento foi negado pelo pensamento da Modernidade, de esquerda ou de direita” (Mignolo, 2003, p. 52, apud Ballestrin, 2013, p. 106).

Com isso, vê-se que o pensamento decolonial descortina um novo modo de entender o mundo, se desvinculando de cronologias construídas e delineadas pela modernidade repressiva. E a partir do pensamento fronteiroço nasce um posicionamento crítico-decolonial e que é essencial para que haja a descolonização.



### Brasil: opressão e educação

A identidade nacional é buscada por muitos autores ao longo do tempo, e se tornou objeto de análise constante por seu caráter mosaical e indecifrável. Segundo Holanda (1999),

*“A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. (. . .) Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra.” (p. 27).*

Holanda (1999) traz em sua obra uma análise da formação do povo brasileiro, diante da transição do modo rural para o urbano que se dava no início do século XX. A partir dos antecedentes coloniais, o autor esmiúça certas práticas da sociedade, como a cordialidade, que faz com que os indivíduos tenham dificuldade para discernir o público daquilo que é privado. Deste modo, as pessoas acabam usando de suas preferências particulares que deveriam ficar restritas aos assuntos privados, e as empregando em âmbito público. E também ao contrário, ou seja, guardam para si a transformação que deveriam propor ao mundo que as circunda por medo de serem mais reprimidas do que já são.

Em sua “Pedagogia do Oprimido”, Freire (1994) faz uma abordagem da educação brasileira como perpetuadora da opressão, ou seja, de como a arcaica visão colonial continua a existir nas bases de conscientização do brasileiro e deixando-o preso a essa ideia de mero objeto da conjuntura social.

Freire (1994) inicia sua obra indagando, como poderão os oprimidos alcançar a prática libertadora se eles “hospedam” o opressor dentro de si? Pois ao crescerem imersos numa educação que os conduziu aos moldes daqueles que o dominam, se tornam muitas vezes repetidores das práticas de dominação que não entendem, mas que os fazem sofrer. Conforme Freire (1994),

*E porque os homens, nesta visão, ao receberem o mundo que neles entra, já são seres passivos, cabe à educação apassivá-los mais ainda e adaptá-los ao mundo. Quanto mais adaptados, para a concepção “bancária”, tanto mais “educados”, porque adequados ao mundo. (p. 36).*



Essa concepção “bancária” diz respeito ao fato de o educando ser tratado como depósito de informação, como objeto, desumanizando-o, e nas aulas ser entendido como “aquele que nada sabe” e o educador como o “aquele que tudo sabe”. Essa assimetria entre educador e educando dificulta o diálogo, dificulta a pedagogia problematizadora, proposta pelo autor, que incentiva pensadores críticos e autênticos, trocando a imersão pela emersão de modo a constituir uma educação libertadora. Conforme Freire (1994),

*Desta maneira, o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos e em que os “argumentos de autoridade” já, não valem. Em que, para ser-se, funcionalmente, autoridade, se necessita de estar sendo com as liberdades e não contra elas. (p. 39).*

Então, Freire (1994) expõe as fissuras do sistema educacional atual, que se entende por “bancário” e assimétrico. E destaca as cautelas que precisam ser adotadas para a construção de uma educação livre, como jamais impor uma visão de mundo sobre as outras no processo dialógico, mas sim tecer conhecimento a partir de todas. Encontrar na linguagem um meio de passar o conhecimento de modo acessível, que encontre na realidade do aluno um meio dele se identificar. E através de um processo gradual buscar a liberdade sem produzir novos opressores e oprimidos.

### **Brasil: identidade e descolonização**

O processo educacional que ainda rege o país foge às ideias de Freire, e o brasileiro continua a entender-se como menor do que o estrangeiro, próximo aos tempos em que ainda era colônia, e tudo o que fazia subordinava-se a Portugal, na verdade, não fazia, tinha medo e era oprimido, e ainda hoje, continua a ser, não por Portugal, mas pelas grandes potências mundiais.

O termo “Bovarismo” cunhado pelo filósofo e psicólogo Gaultier (1892), remete a personagem Emma Bovary de Flaubert (1971), uma pequeno-burguesa idealizadora e sonhadora que tinha a ambição de “tornar-se outra”, sempre se imaginando em outra narrativa e esquecendo-se de ser ela mesma, deixando de lado sua história e o presente. Trazendo Emma para o cenário brasileiro, com suas peculiaridades resguardadas, vemos a correlação entre ela e a personagem Macabéa, de Clarice Lispector. Como aponta Lispector (1998),





*[. . .] trata-se de moça que nunca se viu nua porque tinha vergonha. Vergonha por pudor ou por ser feia? [. . .] ela vive num limbo impessoal, sem alcançar o pior nem melhor. Ela somente vive, inspirando e expirando, inspirando e expirando. Na verdade, para que mais que isso? O seu viver é ralo. (p. 19).*

A personagem de viver ralo, trata-se de uma migrante nordestina, com pouca formação e que pede desculpas por existir. Macabéa não entende quem é, não enxerga o mundo de modo literário como Emma, não sonha, porque também não lê como a madame lê. Emma acredita que é possível ser outra, mas acredita tão exageradamente nisso, que passa a já se entender outra antes mesmo da realização do processo transformativo que levaria a tal. Já Macabéa não quer ser outra, porque segundo Lispector (1998), ela não é nada, tinha noção apenas de sua solidão, e não sabe o que é ser outra. A relação entre essas personagens de mundos tão diferentes é que ambas são alienadas a tal ponto, que negam ser o que são, a francesa por pura convicção e a brasileira porque nem escolha teve.

O “Bovarismo” e o “Macabeísmo” permeiam a formação da identidade nacional, o querer ser outro sempre se manifestou no ímpeto do brasileiro, como apontado por Rodrigues (1993) em sua expressão “complexo de vira-latas”, o cidadão que está sempre depreciando sua cultura, a economia, inteligência, e em contrapartida, admira descaradamente tudo o que vem de fora como estando acima de qualquer comparação com o Brasil. E por outro lado, como Macabéa, não entende sua história, se contenta com pouco e vive alienadamente em sua própria solidão.

Sem dúvidas, características marcantes e até caricaturescas do brasileiro são reflexos e construções de um passado colonial assombrado pelo autoritarismo e pela colonização epistemológica que aqui foi feita. Então, aponta Quijano (2005), “Em primeiro lugar, [é necessário] a descolonização epistemológica, para então dar lugar a uma nova comunicação intercultural, a uma troca de experiências e significados [. . .] (Quijano, apud Mignolo, 2005, p. 8, tradução nossa).<sup>3</sup>

Então, unindo Quijano (1988) à Mignolo (2017), a descolonização epistemológica vem do ato de desprender-se, do pensamento fronteiriço, promovendo um “giro decolonial”, ou seja, um distanciamento do encanto da retórica da modernidade e atingindo a comunicação intercultural. Essa descolonização é um processo sutil, próximo ao cortar dos fios de uma marionete, precisa ser feita aos poucos, se não a marionete não aguenta e quebra no palco.



### Considerações finais

Com isso, ficou evidente o estado do brasileiro como sujeito pós-colonial e como essa colonização o afeta até a atualidade, não deixando que o seu ser transformador venha a aflorar, e o mantendo, através da educação, numa situação perpétua de oprimido. Essa situação o faz enxergar, no estrangeiro algo sempre melhor do que si, e esquecer de valorizar sua pátria, mesmo que sua cultura esteja queimando e seu país dando marcha ré para o autoritarismo.

Vale, então, para o sujeito decolonial, tentar enxergar o mundo com o prisma da história que o conduziu, o prisma da cultura que se molda ao seu lado, e o porquê de ser quem é. Colocar-se no limite, na fronteira de Mignolo, não idealizar sua história como Bovary, nem se apartar de viver como Macabéa. E com isso, aplicar a pedagogia de Freire rumo à uma realidade mais livre.

### Notas

- <sup>1</sup> Graduando do Curso de Direito da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.
- <sup>2</sup> Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, atua nas áreas da Antropologia da Ciência e Antropologia da Arte.
- <sup>3</sup> En primer término, [es necesaria] la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones [ . . . ]

### Referências

- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-117. Recuperado em 15 maio, 2019, de <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- Fanon, F. (1983). *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Editora Fator.
- Freire, P. (1994). *Pedagogia do Oprimido*. (23ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Flaubert, G. (1971). *Madame Bovary*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: abril Cultural.
- Gautier, J. (1892). *Bovarismo, psicologia no trabalho de Flaubert*, Paris.
- Geertz, C. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), 115-147.
- Holanda, S. B. de. (1971). *Raízes do Brasil*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: José Olympio Editora.



- Lispector, C. (1998). *A hora da estrela*. (1ª ed.). Rio de Janeiro: Rocco.
- McClintock, A. (2003). Couro imperial: raça, travestismo e o culto da domesticidade. *Cadernos Pagu*, (20), 7-85. Recuperado em 10 maio, 2019, de <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332003000100002>
- Mignolo, W. (2017) Desafios Decoloniais Hoje. *Epistemologias do Sul*, 12-32. Recuperado em 2 junho, 2019, de <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/41070/21945>.
- Mignolo, W. (2005). El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Tristes Tópicos*. Recuperado em 15 junho, 2019, de [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/146654/mod\\_resource/content/1/Walter%20Mignolo%20%20El%20pensamiento%20descolonial%20%20desprendimiento%20y%20apertura.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/146654/mod_resource/content/1/Walter%20Mignolo%20%20El%20pensamiento%20descolonial%20%20desprendimiento%20y%20apertura.pdf)
- Quijano, A. (1988). *Modernidade, Identidade e Utopia na América Latina*. (1ª ed.). Lima: Sociedade Polítca.
- Rodrigues, N. (1993). *À sombra das chuteiras imortais*. (1ª ed.). São Paulo: Cia. das Letras.
- Spivak, G. (2014). *Pode o subalterno falar?* (1ª ed.). Belo Horizonte: Editora UFMG.



## La "Cuestión Palestina" a la luz de la "máquina antropológica". Gubernamentalidad y "estado de excepción"

Carlos Ramírez Vargas

### Resumen

Se problematiza la estructura del sionismo como "conciencia confrontacional" (Gorni) con lo árabe-palestino a la luz de los análisis de E. Said y el concepto de Orientalismo que explicitará la lógica sobre la que se monta el sionismo como la invención constante de la diferenciación Oriente/Occidente. Sin embargo, habría una estructura que subyace a todo Orientalismo, a saber: una máquina antropológica (Agamben) que produce y decide –según ciertos criterios- en un mismo gesto la humanidad y la inhumanidad del viviente, así la máquina es un captura y una excepción, que a raíz de la deriva gubernamental de las sociedades contemporáneas, activa bajo la figura fugaz e indefinida del terrorismo la instalación de un estado de excepción permanente, en el cual lo palestino queda capturado y excluido de la humanidad.

### Palabras claves

Palestina, orientalismo, sionismo, máquina antropológica, terrorismo y estado de excepción.

### Introducción

Se puede afirmar, provisoriamente, que la base de la experiencia política del Estado Moderno estará marcada por lo que Foucault (2008) caracterizó profunda y sucintamente como "racismo de Estado", un racismo que opera como la condición *sine qua non* de dicha construcción como una *unidad política sustancial*, para lo cual debía aislar y neutralizar los elementos de la sociedad que se le oponían. Precisamente, la concepción de que el Estado-nación es una entidad *sustancial y orgánica* (vital) es la que permite sostener que su potenciación requiere como contraparte la eliminación y normalización de las razas y elementos demográficos que lo debilitan, una *bio-tanato-política*, que como lo señalará Foucault (2006) tiene a la violencia soberana como elemento indispensable de potenciación a través de la muerte del "Otro".

Dicha afirmación provisoria, deberá permitir en lo que sigue abordar de manera detenida el dispositivo (Agamben, mayo-agosto de 2011) o el diagrama (Deleuze, 1987) de poder, implicado en la denominada "Cuestión Palestina". Un abordaje lateral que franquee una explicación que puede ser condensar en palabras del historiador Ilán Pappé: "el relato



de Palestina, desde el principio hasta el hoy, es una simple historia de colonialismo y usurpación” (Chomsky & Pappé, 2016, p. 18)

Es la simpleza de esta historia la que debería generar el mayor de los extrañamientos, si la historia de Palestina y de innumerables pueblos no “occidentales” es la del “colonialismo” y la “usurpación” ¿qué formidable máquina es la que conforma el pensamiento político y metafísico occidental? El colonialismo y la usurpación deben ser comprendidos como elementos derivados de una estructura genealógica y arqueológica que aún se está por hacer. Aquí algunos elementos en dicho camino.

### **Sionismo: “Conciencia confrontacional” o “limpieza étnica”**

Tómese como punto de partida el trabajo del historiador israelí Yosef Gorni, quien en su artículo *Las raíces de la conciencia de confrontación nacional judeo-árabe* (1989), realiza un estudio historiográfico y sociológico de las diversas corrientes sionistas que se comenzaron a desarrollar en Europa a finales del siglo XIX. Con este fin Gorni enuncia “cierto número de postulados sociales y políticos” sin los cuales el sionismo “hubiese condenado al fracaso todos sus esfuerzos” (p. 108).

En primer lugar, siguiendo a Gorni (1989), el sionismo se articuló bajo la idea de la concentración territorial en *Eretz Israel* y -lo que, es más- bajo la forma de una concentración territorial “por parte de un pueblo que no se hallaba asentado.” (p. 109).

En segundo lugar, la concentración de tierra llevó aparejada la necesidad de establecer una mayoría demográfica y cultural favorable a la aspiración sionista de reclamar Palestina como “patria judía” en nombre de un cierto derecho histórico sobre la tierra.

*la tendencia a asegurar una mayoría judía en Eretz Israel se convirtió en una cuestión clave. La concentración de los ideales sionistas estaba condicionada, pues, al tránsito judío de la condición de minoría a la de mayoría, es decir a un viraje radical en el status internacional del pueblo judío y en su historia (Gorni, 1989, p. 109).*

En tercer lugar, la necesidad de volver productiva la masa judía emigrada a Palestina a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en lo que se denominó “trabajo hebreo”. Esto, tiene como causa y efecto la idea de establecer en “*Eretz Israel*” una sociedad nacional completamente autárquica y “distinta de la sociedad no-judía circundante”, lo que llevó a establecer estrictas pautas de conducta para con la población autóctona.



Y, en cuarto lugar, el llamado “renacimiento de la cultura hebrea como presupuesto del renacimiento nacional” (p. 110) en Palestina, el cual se vio de inmediato puesto en jaque por los procesos de asimilación cultural con el denominado “medio gentil” y la cultura idish de los judíos asquenazíes que buscaban reivindicar una pertenencia cultural en los países europeos a través del rescate de esta lengua desarrollada en Europa durante el siglo X. Esto último, según Gorni, resultó en el temor a la “(...) debilidad de la cultura hebrea (...) y su lógica derivación fue la máxima separación entre ella y la cultura árabe circundante.” (p. 110).

Estos cuatro elementos constituyen para el historiador israelí ejes transversales, de los cuales deriva la actitud de las diversas corrientes del sionismo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX para con la sociedad árabe en la Palestina otomana, y luego aquella del Mandato, que marcarán la pauta del desarrollo político de la “Cuestión Palestina” post 1948. Según Gorni:

*El común denominador de esos cuatro postulados sionistas fue la aspiración consciente a erigir en Eretz Israel una sociedad nacional judía separada, defendida por altos y gruesos muros políticos, sociales, económicos y culturales. El atrincheramiento fue captado como requisito indispensable para el fomento y el desarrollo de la débil sociedad nacional hebrea en sus primeros pasos (p. 110).*

Para Gorni estos cuatro elementos transversales perfilan modos de relacionarse con los árabes, mas esta actitud que él califica de “atrinchetamiento”, es constitutiva del sionismo en todas sus derivas.

Ahora bien, lo que queda por resolver para Gorni no es si este “atrincheramiento” ocurrió o no, ya que sin este fenómeno habría resultado francamente imposible para el proyecto sionista la creación de una entidad estatal-nacional judía en Palestina. El problema radica en resolver si este “atrincheramiento” se basaba en la idea de mejorar las condiciones de entendimiento entre los judíos emigrados y los árabes, o, si, por el contrario, el “atrincheramiento” se debió a una idea deliberada de enfrentamiento bélico para con la población árabe en Palestina. La hipótesis de Gorni es que el “atrincheramiento” no se debió ni a la búsqueda de mejorar la posición de los judíos para facilitar el entendimiento con los árabes, ni a una estrategia de enfrentamiento deliberado con estos últimos, sino más bien a una cierta “debilidad cultural hebrea” que funciona como causa de ambas políticas, “debilidad” que según él se demostraría en el triunfo de la “corriente separatista” al interior del sionismo y que será la que fundará el



Estado israelí en 1948 y que guiará su destino férreamente, por lo menos, hasta la Primera Guerra del Líbano en 1982 (Pappé, 2007a, pp. 305-311).

Ahora bien, es la llamada *historiografía revisionista* en Israel la que pondrá en entredicho estas conclusiones al respecto de las “raíces de la conciencia confrontacional árabe-israelí”, en especial el historiador israelí Ilan Pappé que en su polémico libro titulado *La limpieza étnica de Palestina* (2006) situará el concepto de “limpieza étnica” ya no solo como un acontecimiento historiográfico particular en el desarrollo de la “Cuestión Palestina”, sino más bien como un dispositivo político en su desarrollo. Al respecto Pappé señala: “Mi sugerencia, no obstante, es que los acontecimientos desarrollados a partir de mayo de 1948 en Israel y Palestina sean revisitados desde el paradigma de la limpieza étnica y no como parte de la historia militar.” (Chomsky & Pappé, 2010, p. 93), esto, naturalmente, sitúa el argumento de Gorni frente a una interrogante: ¿El “atrincheramiento” y la política sistemática de exclusión por parte del sionismo que funda el Estado de Israel responde a una “debilidad cultural hebrea” o, por el contrario, sus causas responden a cierto “paradigma” que guía y anima al sionismo y el Estado israelí desde su interior?

Si es la “limpieza étnica” y no la “debilidad cultural” la que anima el conjunto de características del sionismo descritas por Gorni, se debe buscar en la arqueología de este movimiento político las razones de las mentadas “raíces de la conciencia confrontacional árabe-israelí” y desmontar la conclusión de Gorni.

El sionismo como movimiento político-ideológico nacido en la Europa de finales del siglo XIX es hijo de su época. Este movimiento que alcanzará su máximo nivel de organización en 1917 consiguiendo un acuerdo firmado por Lord Balfour, prometerá al movimiento sionista la creación de un “hogar nacional judío” en tierras del Mandato británico en Palestina.

Es Edward Said, en su inconmensurable obra titulada *Orientalismo* (1978), quien describirá de manera detallada esta “conciencia confrontacional”, pero desde un punto de vista muchísimo más amplio. Al indagar en el saber erudito de los *orientalistas*, Said desmontará aquella naturalizada fórmula “geo-política” que se teje en la canónica diferenciación “Oriente/Occidente” y que ha alimentado desde siglos el discurso y la erudición de un cierto “Occidente” (blanco, erudito y civilizado) para con un cierto “Oriente” (marrón, ignorante y salvaje), que ha proyectado no solo un modo de diferenciación “cultural”, sino que ha orquestado toda una geografía imaginada desde la



cual se emplaza el colonialismo y el imperialismo moderno, en especial el francés y británico, y en su fase actual el norteamericano y el israelí para con el denominado “Oriente Medio”.

### **Orientalismo como “máquina antropológica”**

Para Said “Oriente” es el “Oriente” de “Occidente”, pero esta partida no se juega en el tablero del concepto clásico de *ideología* como falsa imagen o imagen invertida de la realidad, para lo cual solo bastaría contrastar la “falsa imagen” con lo “real” oculto o poner la imagen de pie para señalar la mentira. Muy por el contrario, estas entidades “geo-políticas” y “geo-culturales” se juegan en el ámbito del “saber-poder” que da forma y contenido a un cierto “discurso”, y esto es debido a que, como señalará el propio Said (2010):

*La tesis que yo sostengo en este libro no consiste en sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (...) Por el contrario, lo que he pretendido decir es que «Oriente» es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultural o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible (p. 423).*

Si para Said es importante afirmar que “Oriente” es una “entidad constituida” por y para “Occidente”, esto se debe a que lo se denomina como “Oriente” no preexiste al acto de “saber-poder” que articula el “discurso” orientalista que lo funda, a saber el acto *performativo* que crea dos espacios delimitados y sustanciales definidos completamente ya sea por diferencias raciales, religiosas o culturales que, no por casualidad, siempre favorecen a este cierto “Occidente”. Estas definiciones elaboradas por Said llevan a una segunda deriva –y a una reflexión cuanto más profunda y actual para este caso de estudio- que consiste en pensar al orientalismo como una específica “*máquina antropológica*”, tal como esta última puede ser definida por Agamben (2006b). Al respecto de la actitud orientalista contemporánea de su época –y la nuestra- Said (2010) señala:

*Estas actitudes orientalistas contemporáneas inundan la prensa y el espíritu popular. La imagen que se tiene de los árabes es la de camelleros, terroristas, gentes con nariz ganchuda [como podemos atestiguar en cada producción hollywoodense] o libertinos cuya inmerecida riqueza es una afrenta para la verdadera civilización. (...) ¿Por qué?, porque él [el “occidental”], al contrario que el oriental, es un ser humano verdadero. (...) un occidental blanco (...) cree en su prerrogativa humana, no solo para manipular el mundo*





*no blanco, sino también para poseerlo simplemente porque por definición «él» [el “oriental”] no es tan humano como «nosotros» lo somos (p. 155). (Los comentarios entre corchetes son de mi autoría)*

La definición que elabora “Occidente” sobre “Oriente”, tal como lo señala Said, responde a la necesidad imperiosa de generar un “Otro de sí”, una imagen que permita la propia auto-representación, esto es: si los orientales son “salvajes”, “terroristas” o “camelleros”, es para decir todo aquello que “Occidente” resulta *no ser*. “Oriente” es un antagonista moldeable a discreción.

Ahora bien, esta diferenciación estaría anclada en una más profunda separación, aquella que posibilita la escisión entre humano y no-humano o aquello que aún no lo es o está en vías de serlo, este antropocentrismo, humanista y eurocéntrico tiene como resultado *la configuración de un “Occidente” que sostiene su “prerrogativa humana” porque es más humano que el “oriental” que no lo es o, por lo menos, no tanto como “nosotros”*. Así “Oriente” y por ende los “orientales”, no solo son la personificación antagónica de “Occidente”, sino que además es su contraparte *in-humana*, es decir, son más que animal pero menos que humano y cuya vida posee un status diferente, inferior jerárquicamente. El orientalismo constituye una específica práctica discursivo-material que posibilitó el control geo-político y soberano sobre “Oriente”, es decir el *gobierno de su población*, relación que se monta en una específica *“máquina antropológica”* (Agamben, 2006b), por tanto *bio-tanato-política*, la cual ejerce su actuación sobre la vida de los vivientes clasificándola en vida humana y no-humana, *normalizándola* bajo específicos cánones epocales desde los cuales se realizará un corte entre aquellos que deben vivir y aquellos que deben rechazarse hacia la muerte, entre aquellos que deben morir para que aquellos que vivan lo hagan en mayor medida. Como ya se puede advertir, esta es la lógica que alentará el discurso de la “guerra contra el terrorismo”, en tanto el terrorista, como figura indefinible, representa la in-humanidad del hombre cuya existencia debe ser cancelada.

Ahora bien, es Agamben quien desarrolla más detalladamente la categoría de “máquina antropológica” que operaría en la base del orientalismo denunciado por Said. Al respecto Agamben (2006b) señala:

*la máquina antropológica (...) funciona en nuestra cultura. En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/in-humano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que*



*es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez tan solo la inclusión de un afuera (Agamben, 2006b, p. 75).*

Si el orientalismo puede configurarse como una “máquina antropológica”, es porque en la escisión Oriente/Occidente está en juego no solo una diferenciación de tipo geo-espacial y geo-cultural, sino la producción de la humanidad misma del hombre, sobre la cual se montarán las divisiones anteriores en base a la “prerrogativa humana” que sostendrá “Occidente” para gobernar “Oriente”. En este proceso “*antropogenético*” se produce “una especie de estado de excepción”, en que el afuera (el “oriental”, el árabe y en este caso particular el palestino) no es más que la exclusión de un adentro (el humano, “occidental”, “europeo” o el israelí emigrado) al cual se le incluye para ser gobernado por medio de su exclusión.

Ahora bien, más precisamente ¿Cuál es la relación que se establece entre el sionismo, el orientalismo y la máquina antropológica? Habría que indagar en las diversas narrativas nacionales que comienzan a articularse una vez que el período de los grandes imperios comienza a tocar su fin. Ya sea en América Latina (a finales del siglo XVIII e inicios del XIX) o en África, Asia y Medio Oriente (a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX), las narrativas se comienzan a articular en post de establecer un relato unitario al respecto de las raíces que justificarán la soberanía de diversas comunidades con respecto a un mismo territorio.

*Allí donde los vestigios del imperialismo o el colonialismo se negaban a desaparecer - como en el caso de las comunidades de colonos blancos en Sudáfrica-, persistían las guerras nacionales de liberación. En aquellos lugares donde la población indígena fue exterminada por las comunidades de colonos, estos últimos se convirtieron en la nueva nación (como sucedió en América y Australasia) (Pappé, 2007b, p. 66).*

Este hecho trae por consecuencia la articulación de un conjunto de discursos y prácticas que aseguren, tanto a los nativos como a los colonos inmigrados, la reclamación de la soberanía. Es por esto que muchos nacientes Estados-nación emprendieron guerras de “limpieza étnica” contra la población nativa, una vez que se había producido la liberación de la metrópolis colonial a la que habían estado sujetos. El sionismo, en tanto movimiento nacionalista, no está exento de este devenir



Gilles Deleuze, en conjunto con Elias Sanbar, reflexionaron en torno al naciente Estado de Israel y el movimiento político del sionismo en un texto titulado *Los indios de Palestina* (1982). Estos conjuntos de textos resultan fundamentales para describir la articulación que se da entre orientalismo-máquina antropológica y sionismo que tiene por resultado lo que Foucault denominó como “racismo de Estado” (2008). Al respecto Deleuze (2008) señala:

*los palestinos no están en la situación de otros pueblos colonizados, sino que han sido evacuados, desterrados. (...) En el capitalismo se dan dos movimientos muy diferentes. A veces se trata de mantener a un pueblo en su territorio, hacerle trabajar, explotarlo para acumular excedente: lo que suele llamarse colonia; otras veces se trata de lo contrario, de vaciar un territorio de su pueblo para dar un salto adelante, aunque tenga que importarse mano de obra del extranjero. La historia del sionismo y de Israel, como la de América, tiene que ver con esto último (...) (p. 180).*

El movimiento político sionista, a diferencia del colonialismo clásico no tiene como fin explotar la población nativa, sino como lo expresaba Gorni (1989): tiene por objetivo la creación de un Estado-nación completamente autárquico e independiente de la población local. Pero esta necesidad no solo pasa por la “debilidad” atribuida por Gorni a la población inmigrada, sino al hecho de que el sionismo no solo cree que haya que expulsar la población árabe que “ocupa” Eretz Israel, sino que, tal como lo señala Sanbar: “El movimiento sionista no ha movilizó a la comunidad judía de Palestina en torno a la idea de que los palestinos iban a marcharse en algún momento, sino en torno a la idea de que el país estaba «vacío»”. (Deleuze, 2008, p. 182). Esta visión se expresa en el viejo adagio popularizado por Israel Zangwill, que Arendt reproduce en 1946 a propósito del pensamiento político de Theodoro Herzl<sup>1</sup>, que sostiene que Palestina es “Una tierra sin pueblo, para un pueblo sin tierra”.

El sionismo como movimiento político es un “antisemitismo” invertido o, más simple, un racismo que se articula bajo las bases mismas del orientalismo descrito por Said. Para comprender la sistemática expulsión de los palestinos es preciso comprender que para el sionismo simplemente lo que habitaba ahí no era precisamente un “pueblo”. Los habitantes de Palestina son, en términos jurídico-político, menos que un “sujeto”, cuya *dignitas*, no puede ser registrada por el pensamiento sionista en tanto su “prerrogativa humana” vuelve invisibles a los árabes de Palestina<sup>23</sup>. Esto le permite sostener a Deleuze en un texto titulado *Las Piedras* (1988) que: “Se suponía que el Estado de Israel se instalaba en una tierra vacía que desde mucho tiempo atrás aguardaba al antiguo



pueblo hebreo entre los fantasmas de algunos árabes (...) guardianes de piedras dormidas” (p. 299). En efecto, para el sionismo los árabes no son sino “fantasmas” que “aguardan” en las tierras del “pueblo hebreo” a que este despierte las “piedras dormidas” y que se hará patente en el mito-político sionistas de “hacer florecer el desierto”. Así, el estatuto humano del árabe y del palestino en particular queda en suspenso. Esto se ve fielmente reflejado en el sionismo desde sus orígenes, al respecto Theodoro Herzl (1976) señala en *Der Judenstaat* (1896): “Para Europa formaríamos allí parte integrante del baluarte contra Asia: constituiríamos la vanguardia de la cultura en su lucha contra la barbarie. Como Estado neutral mantendríamos relaciones con toda Europa que, a su vez, tendría que garantizar nuestra existencia.” (p. 53).

Que el Estado de Israel fuera pensado y articulado por el sionismo como una “vanguardia de la cultura contra la barbarie”, no es más que la forma en que se expresa el orientalismo y la “máquina antropológica” sobre la que este se monta. Finalmente, Said lo resume en la siguiente fórmula:

*En la medida en que este árabe tenga cualquier historia, esta es una parte de la historia que le ha dado (o que le ha quitado, la diferencia es mínima) la tradición orientalista y después la tradición sionista. Palestina era considerada -por Lamartine y los primeros sionistas- un desierto vacío que esperaba que le llegara el momento de florecer; se suponía que los habitantes que podía haber allí eran nómadas sin importancia que no tenían ningún derecho sobre la tierra y, por tanto, ninguna realidad cultural o nacional. Así, el árabe se concibió a partir de entonces como una sombra que seguía los pasos de los judíos. En esta sombra -porque los árabes y los judíos eran orientales semitas- se podía situar cualquier tipo de desconfianza tradicional y latente que el occidental pudiera sentir hacia Oriente. En efecto, el judío de la Europa prenazí se ha bifurcado: lo que ahora nos encontramos es un héroe judío conformado a partir de un culto reconstruido del orientalista-aventurero-pionero (...), y su sombra rastrera, misteriosamente temible, que es el árabe oriental (p. 378).*

Si el sionismo se alza bajo el “paradigma” de la “limpieza étnica”, como sostiene Pappé, es debido a que comparte con el orientalismo y el horizonte de sentido del Estado-nación la rúbrica de la “máquina antropológica” que cesura en el viviente hombre, una humanidad y una in-humanidad, un adentro y un afuera, una corte desde el cual sobreviene solo un vacío posible de colmar y que el sionismo colmó a través de todo el prejuicio y el saber que el orientalismo había desarrollado, acumulado y arraigado por siglos de manera tan firmemente en Occidente. El “atrincheramiento” descrito al inicio por Gorni, no se debió esencialmente a la “debilidad”, sino a una específica forma de



orientalismo y humanismo que Occidente desarrolló y desde el cual el sionismo no hizo más que tomar su posta y llevarla al extremo.

### El “terrorismo” como cesura antropológica

Ahora bien, ¿Cuál es la relación entre el sionismo y la figura del terrorismo? Para responder esta interrogante es preciso comprender primero el tipo de conflicto que se ha configurado en Palestina en los últimos veintisiete años a partir de la caída del Muro de Berlín y cómo este hecho sobredetermina la política internacional y da paso, en el caso particular de Palestina, a los acuerdos de Oslo (1993-1995). Este punto de partida, no resulta ser antojadizo, ya que el tipo de conflicto sobredeterminará el tipo de enemigo y la figura de otredad que en este caso el Estado israelí buscará combatir.

Esta figura indeterminable es la del terrorismo que tiene como correlato la policía, toda vez que esta actúa excediendo la ley y al mismo tiempo fundando una normatividad excepcional que se justificará por “razones de seguridad”. También se señala que dicha emergencia alcanza su paroxismo con los atentados al World Trade Center el 11 de septiembre de 2001, la posterior instalación de la doctrina de la “detención indefinida” y la “guerra preventiva”. Esto articula la producción biopolítica de *nuda vida*, en tanto la “guerra contra el terrorismo” o “guerra preventiva” abre paso a la excepción donde ya no es distinguible un afuera y un adentro, anclándose, esta última, en la idea de la a-temporalidad y la a-espacialidad de la guerra que se vuelve así infinita. Tal como lo sostiene Danilo Zolo (2011):

*La doctrina de la «guerra preventiva» es una especie de nuevo Nomos de la Tierra (...) es un manifiesto imperial que, en nombre de la lucha contra el terrorismo, no solo quebranta las normas positivas del jus ad bellum, sino también las del jus in bello (p. 82)<sup>4</sup>.*

Sin embargo, para poder rastrear de mejor forma la gubernamentalización u *policialización de la guerra* y cómo esta se expresará en el caso Palestino, es necesario desplazar el marco temporal al contexto que se comienza a gestar en los años noventa a raíz de la Guerra de los Balcanes y, particularmente, la Primera Guerra del Golfo en 1990-1991. Al respecto Agamben (2001) señala:

*Una de las lecciones menos equívocas de la Guerra del Golfo es el ingreso definitivo de la soberanía en la figura de la policía [lección que con toda seguridad también rescata de Benjamin]. El desenfado con que el ejercicio del ius belli particularmente devastador se presenta aquí con el carácter, modesto en apariencia, de una “operación de policía”,*



*no debe ser tomado (...) como una cínica ficción (p. 89). (Los comentarios entre corchetes son de mi autoría)*

Y continua más adelante...

*El hecho es que la policía, en contra de la opinión común que ve en ella una función meramente administrativa de ejecución del derecho, es quizás el lugar en que se muestra al desnudo con mayor claridad la proximidad, la intercambiabilidad casi, entre violencia y derecho que caracteriza la figura del soberano. (...) la policía se mueve siempre, por así decirlo, en un tal “estado de excepción”. Las razones de “orden público” y de “seguridad”, sobre las que en cada caso particular debe decidir, configuran una zona de indiferencia entre violencia y derecho que es exactamente simétrica a la de la soberanía (p. 90).*

En Foucault (2006), la policía, siendo el “golpe de Estado permanente”, es “la gubernamentalidad directa del soberano como tal”, cuya racionalidad no se ajusta a fines de derecho establecidos en otro lugar, sino que ella misma en su acción actúa soberanamente imponiendo una normatividad. Por esto, la policía comparte con la soberanía la misma estructura que vuelve clara la “proximidad” entre violencia y derecho, es decir –tal como Benjamin (2001) lo conceptualizó- entre ese elemento situado al margen del orden jurídico (violencia) y el derecho (norma), lo que hace el estado de excepción es hacer coincidir ley y violencia. La policía o la gubernamentalidad accionan en su misión administrativa y normalizadora siempre en un “tal estado de excepción”. Su intervención siempre situará a los intervenidos en un espacio de *anomia* que funda al mismo tiempo una *normatividad*, por eso su producción biopolítica tiene como resultado la creación de una *nuda vida*, es decir una vida vaciada de todo contenido cuya forma-de-vida es la ausencia de toda forma. Esta “operación de policía” en la guerra tiene como correlato un “ejercicio desenfadado del *ius belli* particularmente devastador”, en tanto su actuación no se atendrá a ninguna “norma positiva”, su condición es la a-temporalidad y la a-espacialidad: en primer lugar, porque actuará en nombre de la “seguridad” y el “orden público”; y en segundo lugar, porque no se circunscribirá a una guerra inter-estatal con figuras posibles de definir jurídicamente ni objetivos inteligibles, sino que la guerra busca la normalización de la población intervenida, ya que no se trataría de conquistar, sino de gestionar y normalizar por medio de la guerra.

*Esta policialización de la guerra estaría anclada en un movimiento que abre en nuestro tiempo el ver como el enemigo, siguiendo un proceso iniciado a finales de la Primera*



*Guerra Mundial, es, en primer paso, excluido de la humanidad civilizada y considerado como criminal. Y sucesivamente pasa a ser lícito aniquilarle con una “operación de policía” que no está obligado al respecto de ninguna regla jurídica y puede confundir por tanto (...) a la población civil y los soldados, al pueblo y a su soberano-criminal. (Agamben, 2001, p. 92)*

## Conclusiones

A partir de estas conclusiones, se puede ver contornear la bipolaridad que articulará la “máquina gubernamental”, una relación entre gobierno (gestión de las poblaciones) y soberanía (poder de muerte). La máquina se proyecta en función de una deshumanización progresiva del enemigo (máquina antropológica) hasta reducirlo y excluirlo de todo estatuto o regla jurídica y pasará a ser lícito (nótese el uso de la palabra *lícito* y no *legal*) darle muerte como una “operación de policía”, es decir la muerte adquiere un carácter puramente administrativo y normalizador y, al mismo tiempo, la normalización podrá ser llevada a cabo por medio de la muerte. El enemigo pierde así todo estatuto y es ubicado en una zona de excepción. La guerra que se emprenda contra este enemigo será una guerra-gestional (Karmy, 2013, noviembre 8, s/p).

Ahora bien, un proceso análogo se inaugura en la “Cuestión Palestina”, cuando en el marco de la deriva de la OLP liderada por el caudillo de Arafat, en 1993 se firmen los acuerdos de Oslo que Said (1995) calificó de una manera tan devastadora afirmando “La OLP deviene así brazo ejecutor de Israel, lo que constituye una ingrata perspectiva para la mayoría de los palestinos.” (p. 54). Así, a pesar de las opiniones políticas controvertidas al interior del propio sionismo, Israel traerá a su propio seno su “enemigo público número uno”. Esto reconfigurará radicalmente el conflicto, ya que pondrá a merced de la normalización tanto a los palestinos de los Territorios Ocupados, como a la resistencia que encarnaba –bien o mal- la OLP, que ahora devendrá en órgano administrativo y policiaco encargado de la conservación de la “seguridad” y el “orden público” en los Territorios Ocupados. Este último proceso ha sido muy poco estudiado, esto es cómo la OLP al transformarse en la ANP se gubernamentalizó a tal punto que Said puede referirse a ella como “brazo ejecutor de Israel”.

Esta bifurcación al interior de Palestina producirá en efecto una escisión que el sionismo podrá colmar nuevamente a través de la (re)construcción y (re)configuración de la imagen del enemigo que debe combatir. Es aquí donde nuevamente comienza a operar



la triada: orientalismo-máquina antropológica-racismo de Estado. Al respecto Karmy (2016) señala en una entrevista titulada *Palestina: la potencia de la Nakba* (2015) que:

*El efecto que produce este discurso [en referencia a las declaraciones realizadas por el Primer Ministro israelí Benjamin Netanyahu, quien justificó el bombardeo a Gaza en 2014 como un acto que, en parte, se realizaba para liberar a los palestinos de Hamás] es cesurar a la vida común de un pueblo en la diferencia entre un indio «moderado» (que la literatura de la economía política caracterizará como «salvaje») de un indio «radical» (el antiguo bárbaro descrito por los romanos y actualizado por esa misma economía política moderna) y que operará respecto a la situación post-acuerdos de Oslo, que distinguirá entre palestinos «moderados» (los de la ANP) y los palestinos «radicales» (...) (p. 218). (Los comentarios entre corchetes son de mi autoría).*

En efecto, luego de los Acuerdos de Oslo el sionismo reproducirá la otra diferencia humana/in-humano, Oriente/Occidente, civilización/barbarie, israelí/árabe-palestino, esta vez al interior del mismo pueblo palestino entre “indio moderado” e “indio radical”. Los últimos entrarán en una “nueva entidad que no es ni la del soldado enemigo ni la de un criminal cualquiera”. Así, la escisión que articuló el sionismo como forma de colonización se verá reproducida, pero ahora dentro de un nuevo marco de inteligibilidad que es la “guerra contra el terrorismo”, donde el “indio radical”, el “bárbaro” es todo aquel que se resista al proceso de normalización que llevará a cabo Israel por medio del discurso del “proceso de negociación” que inauguran los Acuerdos de Oslo. Así,

*cuando el pueblo no se ajusta a las “diferentes atribuciones” de normalidad que sitúan como modelo al government by consent en el que los términos de “gobernabilidad”, “estabilidad”, “democracia” actúan como “diferentes atribuciones” de “normalidad” que tendrá como efecto la puesta en juego de la “intervención”. Así, el despliegue gestional de la guerra contemporánea producirá efectos de normalización de la vida política de los pueblos a partir de los cuales el término “guerra preventiva” resulta del todo sintomático (...) (Karmy, 8 de noviembre de 2013, s/p)*

Esto es lo que permite repensar y tomar en serio las palabras del Profesor de Derecho Penal en Harvard, Alan M. Dershowitz que señala: “«no se trata de modificar las pretensiones naturales de los animales, simplemente se levanta una barrera infranqueable entre ellos y nosotros».” (Zolo, 2011, p. 92) esto a propósito del terrorismo islámico y de la OLP. Aquí la metáfora zoológica no es un hecho azaroso sino más bien devela el núcleo problemático de la “antropogénesis” inmanente al discurso de la “guerra contra el terrorismo” y el discurso sionista que este ha reproducido al interior de la





sociedad israelí y palestina. No se puede cambiar la “naturaleza” de los animales, sino realizar una escisión radical entre el hombre y el animal para “levantar una barrera infranqueable entre ellos y nosotros”. La “Cuestión Palestina” ha tenido muchos nombres, primero fue llamado “conflicto árabe-israelí”, luego, durante los Acuerdos de Oslo “conflicto palestino-israelí” y hoy, simplemente “conflicto terrorista-israelí”, quizás este cambio de nombres refleje de mejor forma cómo ha ido mutando a lo largo de éste espantoso conflicto la imaginación que se posee al respecto del “Otro” y cuáles son los métodos para su combate, la gubernamentalización del conflicto por medio del “estado de excepción”:

*este es el meollo del asunto, la historia del derecho y de las relaciones internacionales siempre ha tenido un carácter discriminatorio en el espacio (...). Desde los ordenamientos internacionales más antiguos hasta el jus gentium romano, al-Siyar islámico y la doctrina católica del bellum justum, la regulación jurídico-consuetudinaria de las relaciones internacionales –y la limitación de la guerra– sólo se aplicó en el espacio de la «civilización» (hebrea, griega, imperial, cristiana, árabe-islámica, moderna, etc.), con la exclusión rigurosa de los «bárbaros» (gentiles, idólatras, infieles, turcos, negros, salvajes, caníbales, piratas, etc.). (Zolo, 2011, p. 58)*

Así, los árabes y en particular los palestinos al ser identificados con la barbarie por el sionismo desde el inicio se hallaban exceptuados de las “limitaciones de la guerra”, una *nuda vida* que vive, pero no habita, por eso su administración devino gubernamental con la facilidad con que el mundo adoptó la idea de la “guerra preventiva”, “la intervención por motivos de seguridad” y “la guerra infinita”

### Notas

<sup>1</sup>Hannah Arendt (2006) redacta en mayo de 1946 un texto titulado El Estado judío: cincuenta años después, donde reflexiona en torno al texto Der Judenstaat (El Estado Judío) escrito por el padre del sionismo político Theodor Herzl y señala: “La acción política judía significaba para Herzl encontrar un lugar en la inamovible estructura de esa realidad, un lugar donde los judíos estuvieran a salvo del odio y la posible persecución. Un pueblo sin país tendría que huir a un país sin pueblo; allí los judíos, sin la carga de las relaciones con otras naciones, podrían desarrollar su propio organismo aislado.” (p. 70)



<sup>2</sup>Quizás, para su desgracia, los palestinos nunca se agruparon en los términos en que se comprendió la categoría de “Pueblo” por la Teoría Política Moderna de la Soberanía (Hobbes, Rousseau), y es por tanto sumamente viable comprender el por qué los sionistas pudieron afirmar que Palestina era una “tierra sin pueblo”, si por este último se comprende una entidad soberana y una forma precisa de articulación política en occidente (Amar, 2012, diciembre).

<sup>3</sup>Esta invisibilidad o fantasmagoría no es sólo aplicable a la población árabe-palestina, sino a judíos no-europeos como los mizrajíes y otras denominaciones étnicas presentes en el territorio, tal como lo relará Ilan Pappé (2007a, pp. 244-255)

<sup>4</sup>Sostiene Benjamin (2001) que, medios legítimos no garantizan fines justos (derecho positivo) y es quizás, debido a este motivo, que el derecho se torna impotente en el momento mismo en que no logra diferenciar entre norma y excepción haciendo que la una se vuelva indistinguible de la otra. En esta línea, se puede leer la caracterización que realiza Zolo de “manifiesto imperial” a la doctrina de la “guerra preventiva” debido a que siempre es la estructura aporética del soberano –estructura que comparte con la nuda vida- la que proyecta su decisión y violencia al caso normal volviendo la mentada “guerra preventiva” el nuevo “Nomos de la Tierra”, es decir volviendo el caso excepcional la norma (nomos).

## Bibliografía

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (mayo-agosto de 2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, XXVI (N°73), 249-264.
- Arendt, H. (2006). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Chomsky, N & Pappé, I. (2010). *Gaza en crisis*. Madrid: Taurus.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.



- Esposito, R. (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gorni, Y. (1989). Las raíces de la conciencia de confrontación nacional judeo-árabe. En: Bankie, D. (ed.). *El sionismo y la cuestión palestina. Las percepciones de la confrontación*. (pp. 107-171). Jerusalén: Publicaciones Monte Scopus; Editorial Magnes; Instituto Rothberg para Estudiantes del Exterior; Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Hertz, T. (1976). *El Estado Judío*. Jerusalem: La semana publishing.
- Karmy, R. (8 de noviembre de 2013). La guerra gestional. Breves notas sobre la escatologización de la Soberanía. *El Desconcierto*. Recuperado de <http://www.eldesconcierto.cl/pais-desconcertado/politica/2013/11/08/la-guerra-gestional/>
- Karmy, R. (19 de septiembre de 2016). ¿Qué es el terrorismo, o cómo el imperialismo contemporáneo produce guerras civiles? *El Desconcierto*. Recuperado de: <http://www.eldesconcierto.cl/debates-y-combates/2016/09/19/que-es-el-terrorismo-o-como-el-imperialismo-contemporaneo-produce-guerras-civiles/>
- Karmy, R. (2016). *Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*. Santiago: LOM.
- Pappé, I. (2007a). *Historia de la Palestina moderna. Un territorio, dos pueblos*. Madrid: Akal.
- Pappé, I. (2007b). El sionismo y la solución de los dos Estados. En: Hilal, J. (ed.). *Palestina. Destrucción del presente, construcción del futuro*. (pp. 65-83). Barcelona: Edicions Bellaterra
- Said, E. (2010). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid: Trotta.



## Questão racial e o conservadorismo no Brasil

Carmen Corato<sup>1</sup>  
Maria Angélica Paixão<sup>2</sup>

### Resumo

O artigo que ora apresentamos tem como principal objetivo fazer uma análise sobre a formação social brasileira, considerando o racismo como uma face do conservadorismo. Para tanto nos valem da literatura crítica acerca da razão moderna e da decadência ideológica da burguesia, para então dialogar com os traços conservadores do pensamento social no Brasil, numa perspectiva decolonial.

### Palavras-chave

Conservadorismo; decadência ideológica da burguesia; pensamento social brasileiro; racismo; e questão racial.

### Introdução

A bibliografia indica a constatação da existência de diferentes momentos evolutivos do conservadorismo, e é de nosso interesse destacar: 1. o que está assentido acerca “do conservantismo como reação à Revolução Francesa, em 1789” (Escorsim Netto, 2011, p. 38); e 2. o período da decadência ideológica da burguesia como uma reação antiproletária (Lukács, 2010). Pelo objeto e a insuficiência de espaço nesse artigo nos deteremos pormenorizadamente ao segundo ponto.

A partir de 1848 se consolida esta decadência, marcada pela emergência do irracionalismo moderno, que é cuidadosamente estudado por Lukács como *a destruição da razão* (1959), estabelecendo as bases do que mais tarde será visto como a sua complementaridade, *a miséria da razão* (Coutinho, 2010).

Em seguida ao considerar a inserção periférica do Brasil na ordem do capital, buscaremos trazer elementos da constituição do pensamento social brasileiro, a partir da vertente crítica, e como este é atravessado pelo conservadorismo.

O caminho escolhido foi de a partir das elaborações de autores marxistas, que, tautologicamente falando, analisam a sociabilidade burguesa no intuito de superá-la, nos deram chaves de leituras para compreender como entre nós, de fato, sempre mantivemos uma leitura enviesada de Marx. Isso porque, como nos anunciou um estudioso marxista, a ortodoxia em Marx se encontra no método (LUKACS, 2003), e ao



concordarmos, queremos dizer que se queremos realizar uma revolução, precisaremos ser ortodoxos no método de análise da sociedade e ponderar as particularidades das lutas de classes no Brasil e a composição dela, e dessa vez não poderemos nos dar o “luxo” de não elucidar a questão racial.

### **A decadência ideológica da burguesia**

A burguesia, ao consolidar-se no poder, encerra o seu ciclo progressista: na medida em que ascende à condição de classe dominante, seu único interesse é manter-se como tal—abandona, pois, na prática social, os valores iluministas e ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Está aí a base sobre a qual vai desenvolver-se o seu processo de decadência ideológica, que “tem início quando a burguesia domina o poder político e a luta de classe entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico” (Lukács, 2010, p. 51). Então começa a guinada político-ideológica do pensamento burguês, voltado para a apologia da sociedade vigente.

Os ideólogos burgueses evitam o contato direto com o real, num processo que culmina, no plano das ideias, com o esvaziamento do seu conteúdo científico e com a falsificação das relações sociais. Duas são as direções interligadas que o pensamento burguês decadente explora: a defesa imediata da sociedade burguesa e a crítica romântica ao capitalismo. Na primeira, opera-se uma *desfiguração* e uma *vulgarização* dos pensadores clássicos da Economia Política; na segunda, há uma *apologia indireta* da sociedade burguesa, que denuncia os males próprios desta sociedade sem conectá-los à sua organização econômico-social, absolutizando-a e supondo-a ineliminável (Lukács, 2010, p. 52 e ss.).

Esse movimento decadente do pensamento burguês deve ser entendido dentro do processo de controle/manutenção do poder pela burguesia vitoriosa: ao instituir e consolidar, com a propriedade privada dos meios fundamentais de produção, um sistema de exploração sobre os trabalhadores e uma determinada forma de divisão social do trabalho, a burguesia numa nova articulação entre práticas sociais e elaborações filosóficas e teóricas – articulação que produz, necessariamente, um pensamento funcional à sua dominação de classe. O pensamento burguês não pode e não deve ser entendido como uma elaboração intencional e desonesta, maliciosa, dos ideólogos burgueses, mas sim como *uma forma necessária que objetivamente serve aos interesses do capitalismo*. A relação do pensamento com a realidade se dá com a



apreensão da imediaticidade desta última – e daí as limitações de que o pensamento dos ideólogos situados na perspectiva de classe burguesa não pode escapar:

*É exatamente por se limitar à apreensão imediata da realidade, em vez de elaborar as categorias a partir de sua essência econômica, que o pensamento da decadência serve ideologicamente aos interesses da burguesia. Pois, ao assim proceder, aceita a positividade capitalista, sujeitando-se aos limites espontaneamente impostos pela economia de mercado, que fetichiza as relações humanas (Coutinho, 2010, p. 39).*

Desse modo as bases materiais para a inflexão conservadora do pensamento burguês devem ser buscadas a partir da forma em que está organizada a produção social no capitalismo, na sua divisão social do trabalho, que, dada a especialização cada vez maior e amesquinhada, produz uma deformação da alma dos sujeitos, levando-os à apatia e à apologia indireta. Se, no primeiro período de desenvolvimento do pensamento burguês, o pensamento podia compreender o real como algo racional e que poderia ser racionalmente transformado, no período da decadência conceberá esse mesmo real como a única possibilidade histórica da humanidade, implicando um amesquinçamento da razão. Como escreveu Coutinho (2010, p. 22):

*Na época em que a burguesia era o porta-voz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e consequente domínio eram uma possibilidade aberta à razão humana [...] Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica da existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, ou renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade.*

O pensamento burguês do período da decadência possui caráter ideologizante: em face da herança do pensamento burguês revolucionário, ele precisa romper e substituir o humanismo pelo individualismo, negando o homem como ser social e sua práxis; precisa abandonar o historicismo e precisa substituir a razão dialética pelo agnosticismo (ou seja, considerá-la incapaz de alcançar a essência do real) (Coutinho, 2010).

O pensamento conservador leva a que a análise das relações sociais de produção e a história sejam separadas, pois articulá-las necessariamente significa que podem ser alteradas; assim, há uma ruptura entre o conhecimento e a ação dos homens para intervir na realidade. Se, no período revolucionário, era possível aos pensadores/



ideólogos burgueses compreender o real como totalidade concreta em constante transformação, no período da decadência a totalidade é fragmentada e ela como que desaparece do horizonte intelectual dos pensadores (Coutinho, 2010).

A decadência ideológica da burguesia esclarece também por que, então, o conservadorismo explicita a sua face anti-proletária. As revoluções de 1848 sinalizaram aos ideólogos burgueses a possibilidade do fim do capitalismo – e, por isto, eles as viram com tanto temor, por isto apelaram aos tiranos para impor ao proletariado a derrota em uma luta encarniçada e sanguinolenta.

E é justamente na defesa da ordem social que se constituiu o positivismo comteano, num esforço para negar as contradições do real que o pensamento dialético desvendara – e aí reside a ligação genética da Sociologia com o pensamento conservador, como cuidadosamente Marcuse (1969) o demonstrou. Explorando as observações da referida obra de Marcuse e de Lukács (1959), Netto (1994) anota que o pensamento próprio do período da decadência não pode desvincular-se inteiramente de um elemento desenvolvido no marco da razão moderna no mesmo movimento em que ele procura negar a sua dimensão dialética. Diz este autor (1994, p. 32) que “o desenvolvimento da razão moderna é congruente e colidente com a lógica burguesa”. É congruente, de um lado, porque a razão moderna instaura um modo desantropomorfizador de pensar a natureza, indispensável ao desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, à própria dinâmica capitalista; de outro lado, é colidente porque, mediante a dialética, põe em destaque as suas contradições e limites. O procedimento do pensamento do período da decadência consiste em incorporar o elemento “positivo” da razão moderna e liquidar o componente dialético e “negativo” para a dominação de classe da burguesia – em poucas palavras: “à burguesia interessa reduzir a razão apenas à intelecção” (Netto, 1994, p. 29).

Os anos que seguem a morte de Hegel marcam ao pensamento europeu a entrada em cena do positivismo, tomado como a filosofia que deve se ocupar do realmente existente, num embate com o racionalismo dialético (de extração hegeliana) que se ocupava com o conceito e a essência do objeto. Este último foi então considerado como “uma crítica de tudo o que fora tido até então como verdade objetiva. Sua filosofia ‘negava’ - isto é, repudiava qualquer realidade irracional e irracionalizável” (Marcuse, 1969, p. 295-296). O ataque à “filosofia negativa” objetivava combater o caráter transitório do real para apresentá-lo e justificá-lo como a *realidade*: a filosofia positiva



deveria estudar os objetos histórico-sociais com “objetividade” (identificada à neutralidade) e como submetidos a leis gerais, tal como procediam as ciências naturais. O enorme avanço destas últimas viriam a colocá-las como o padrão científico universal e seu método permitira a unificação do conhecimento, excluindo qualquer análise que não pudesse ser verificada através da observação empírica. Marcuse (1969, p. 297) conclui que o positivismo “veio facilitar a sujeição do pensamento a qualquer coisa que existisse e que manifestasse o poder de durar na experiência [...] A filosofia positiva levava à confirmação da ordem existente contra aqueles que afirmavam a necessidade de sua negação”.

August Comte<sup>3</sup> (1789-1857), caudatário dos pensadores que estavam a enfrentar a filosofia negativa, construiu a sua “filosofia positiva” abandonando as conquistas da Economia Política: a sua pretensão era a elaboração de uma ciência que, tendo por objeto a sociedade, deveria ser autônoma e independente – a Sociologia. Separando a nova ciência da filosofia, Comte considerava que se a filosofia ocupava-se de “questões transcendentais”, ao passo que caberia a Sociologia explicar a sociedade como sendo constituída por “fatos” e regida por “leis universais”:

*Comte resume, como se segue, o contraste entre a teoria positivista e a teoria filosófica: a sociologia positiva deve se ocupar com a investigação dos fatos, em vez de se ocupar com ilusões transcendentais; com conhecimento utilizável, em vez de contemplação ociosa; com a certeza, em vez da dúvida e da indecisão; com a organização, em lugar da negação e da destruição (Marcuse, 1969, p. 308).*

Como podemos observar, trata-se de uma ciência que deve analisar a sociedade burguesa com fim de justificá-la e mantê-la, ainda que se reivindicassem reparos, jamais a sua negação ou superação. O positivismo de Comte é um notório combate à negatividade da razão dialética (Marcuse, 1969 e Löwy, 1994). Ele sustentava que a sociedade se regia por leis naturais imutáveis, cabendo à nova ciência assegurar que os sujeitos a aceitassem e se disciplinassem para viver nesta ordem social. Em suma:

*As leis que a ciência positivista descobrira, e que a distinguiam do empirismo, eram positivas também no sentido de afirmarem a ordem estabelecida como base para a negação da necessidade de construção de uma nova ordem. Não que elas excluíssem a necessidade de reforma e de mudança – ao contrário, a ideia de progresso avulta na sociologia de Comte – mas as leis do progresso são parte do mecanismo da ordem estabelecida, de modo que esta progride suavemente para um estado mais alto, sem ter de começar por ser destruída (Marcuse, 1969, p. 313).*





O progresso para Comte está associado ao progresso intelectual, no avanço constante do conhecimento positivo, que, no fundo, buscava substituir as movimentações políticas das massas por um procedimento intelectual – ele propunha substituir a revolução pela evolução.

Disso decorre, em Comte, a elaboração da estática social e da dinâmica social: a primeira é responsável pela elaboração da teoria da ordem e a segunda deve se ocupar das leis que governam tal ordem.

Lukács (2010), ao analisar pelo prisma teoria marxiana a decadência ideológica da burguesia, situa a Sociologia como a genuína e original ciência desse estágio. Ela surge como a ciência que, separada da Economia Política, deve analisar a sociedade, limitada ao exame da aparência fetichizada das relações capitalistas. O racionalismo reivindicado por Comte (e por todos os positivistas) não é, no plano objetivo, algo que transcenda o velho confronto *racionalismo x irracionalismo*: segundo Lukács (2010, p. 67), o racionalismo positivista é restrito e limitado, “é uma direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista. O irracionalismo é um protesto contra elas, mas igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento”.

Ainda nas trilhas do pensamento de lukacsiano, pode-se afirmar que o racionalismo positivista reduz-se à *apologia direta* do progresso capitalista, enquanto o irracionalismo moderno, esgotando-se numa crítica anticapitalista romântica, que localiza no progresso capitalista o aniquilamento da subjetividade humana, opera a sua *apologia indireta* (como se vê na distinção entre *miséria da razão e destruição da razão*, elaborada em Coutinho, 2010).

### **O racismo como particularidade do conservadorismo brasileiro**

A dedicação que tivemos em abordar o item anterior seguiu no sentido de dialogar como a decadência ideológica da burguesia se explicita no pensamento dessa terra de Pindorama. O pensamento conservador brasileiro está condicionado desde a sua inserção periférica no capitalismo mundializado, como nos disse um arguto pensador, não vivemos os moldes clássicos da revolução burguesa (Fernandes, 2006) nem em sua forma política, nem do ponto de vista da moderna teoria social. Temos aqui um simulacro, uma cópia muito imperfeita, porém, em essência segue muito ao objetivo pelo qual surgiu: assegurar a manutenção da ordem.



O que estamos denominando de conservadorismo é a forma em que o pensamento encontra para a defesa da preservação das instituições econômicas capitalistas, ou se quiser, a propriedade privada. Se na Europa o conservadorismo clássico se manifestou como reação à burguesia e na decadência ideológica da burguesia como um viés antiproletário, no Brasil ele se acoberta através da invisibilização dos povos originários<sup>4</sup> e escravizados; seja por negar a história e/ ou pelo extermínio dessas populações.

É de nossa sabedoria que o processo de invasão dos europeus – no caso do Brasil principalmente pelos portugueses – e a forma como temos acesso a esse período é quase uma fábula<sup>5</sup>, somado a um romantismo e idiotização dos povos aqui encontrados. Basta recorrermos aos livros didáticos com passagens dizendo que os índios trocavam ouro por espelhos, e ainda que seja verdade, a questão de fundo não está na troca dessas mercadorias, mas sim dos diferentes valores postos entre um povo e outro. Aos povos originários dessa terra de Pindorama, a natureza não tinha valor de troca, não era vista como riqueza a ser acumulada e sim meios naturais de assegurar suas necessidades vitais, bem como a fruição, enquanto para os europeus, vindos como aves de rapina, prontos a furtar tudo que aqui estava, viram a oportunidade de edificar suas nações através do ouro de alhures.

*Ordenado o colonialismo através do racismo, as nações dominantes sentiram-se à vontade para o saque às colônias e para as razias mais odiosas nas regiões da Ásia, América Latina, África e Oceania e para agir contra todos os que compunham as multidões de desamparados e anônimos da história. Não só roubaram-lhes as riquezas, mas suas culturas, crenças, costumes, língua, religião, sistemas de parentesco e tudo o que durante milênios esses povos constituíram, estruturaram e dinamizaram (Moura, 1994, p. 05).*

Por outro lado temos a história dos povos africanos, que foram trazidos a força e tiveram todos seus vínculos familiares<sup>6</sup> e afetivos brutalmente rompidos, para ser tornados mercadoria nas Américas. Violência que se estende à travessia pelo Oceano Atlântico e se intensifica com a chegada em terra firme. Pesquisas revelam que foram milhões<sup>7</sup>, de africanos sequestrados e lançados à sorte aos compradores de sua força de trabalho, sendo que muitos não concluíram a viagem e eram jogados em alto-mar (Andrade, 2017).



Ainda que de forma escamoteada temos essas informações nas escolas, a questão é que elas param aí, para em seguida sofrer um salto ontológico<sup>8</sup>, até alcançar a romântica abolição da escravatura “cedida” pela então princesa Isabel, em 1888. Entre meio a chegada e a abolição – mais de três séculos de escravização – aparentemente não ocorre nada de significativo aos olhos dos pensadores eurocêntricos que possa ser qualitativa e quantitativamente registrado na história do Brasil. Esse ocultamento faz parte do racismo, que dentre suas manifestações está a dominação, que de acordo com Moura (1994, p. 02):

*O racismo tem, portanto, em última instância, um conteúdo de dominação, não apenas étnico, mas também ideológico e político. É por isso ingenuidade, segundo pensamos, combatê-lo apenas através do seu viés acadêmico e estritamente científico, uma vez que ele transcende as conclusões da ciência e funciona como mecanismo de sujeição e não de explicação antropológica.*

Moura (1994) destaca que o racismo desenvolvido após as invasões coloniais se justificara como forma de “civilizar” os povos “bárbaros”, donde os últimos estariam se beneficiando de tais colonizações. É um racismo que nasce com o modo de produção capitalista que busca a ciência para justificar suas ações, somada à teoria do mais apto a sobreviver permanece – e nesse caso os brancos europeus –, nas palavras do autor: “exatamente nesta confluência do capitalismo com as doutrinas biológicas da luta pela vida e a sobrevivência do mais apto, que o racismo se apresenta como corrente “científica”. Surge, então, a ideia de raça como chave da história” (Moura, 1994, p. 03).

O autor afirma ainda que o racismo moderno tem seu berço na Inglaterra e na França e seu pleno desenvolvimento com o nazismo alemão, no chamado Terceiro Reich, entre 1933 a 1945, sob a liderança de Adolf Hitler. Adverte que o racismo moderno é uma arma de dominação ideológica entre os países imperialistas em escala global, e que se manifesta nas periferias como dominação de classes (Moura, 1994).

O pensamento crítico sobre o processo da escravização surgiu tardiamente no Brasil, somente em início do século XX, ainda que por vezes tenham sido elaborações que não correspondessem diretamente às lutas dos escravizados, mas de alguma maneira era uma abordagem a partir da visão dos “de baixo”<sup>9</sup>. A título demonstrativo, vejamos alguns dos autores que abordaram o tema da escravização na formação socioeconômica do Brasil, onde se buscou destacar o veio analítico.



Para Gorender (1980) a ocupação do Brasil se licaliza num contexto histórico – assim como todos os países latinos americanos – em que os países colonizadores entravam em um processo de ruptura com o modo de produção feudal e desenvolvia a largos passos uma economia mercantilista, e suas campanhas colonizadoras eram todas direcionadas à exploração a fim de atender seus fins mercantilistas. O modo de produção que no Brasil foi aplicado se caracterizou como um “escravismo colonial”, voltado a atender à acumulação de capital que tornou a burguesia classe hegemônica.

Por outro lado, Prado Junior (2000) teve por núcleo central de suas elaborações intelectivas a revolução brasileira, afirmava que o parco desenvolvimento das forças produtivas não estava associado à estrutura feudal fechada, mas porque os engenhos como instrumento capitalista de exploração eram rentáveis, e todo investimento era para atender este fim. E que a escravização que era o motor da produção no país, atendia os interesses capitalistas uma vez que desempenhara um duplo sentido: 1. o comercio negreiro que constituía uma atividade que gerava muitas divisas; e 2. por ser uma força de trabalho barata e necessária aos interesses capitalistas.

Obviamente que esses e outros pensadores tiveram sua contribuição nos estudos da formação socioeconômica do Brasil – e são reconhecidos por isso –, apenas trouxemos esses trechos no intuito de ilustrar que até os pensadores que se colocavam ao lado das classes trabalhadoras não apontam a luta a partir de uma vertente racial – uma vez que os negros compunham, já naquela época, um número bastante significativo da população brasileira<sup>10</sup> – como determinante para a revolução no país. E se o tema da questão racial e tampouco o racismo foram importantes para aqueles comprometidos com a revolução nacional popular, já de pronto imaginamos como se foram as produções intelectuais das elites conservadoras, que no seu limiar, resultou no processo de eugenia<sup>11</sup>.

O projeto eugenista brasileiro estava associado ao que denominavam de higiene social, que, segundo seus representantes, as pestes no país tinham por originação os negros, e que por isso seria importante excluí-los para que se mantivessem somente os europeus puros. Embora nos dias atuais não se tenha uma bandeira eugenista, é possível observar o seu forte traço na sociedade brasileira, seja pelo racismo institucional, que, na área da saúde<sup>12</sup> se manifesta de forma evidente, basta-nos recorrer ao número de violências obstétricas entre mulheres negras e brancas; o índice de morte pela anemia falciforme (recorrente na população negra) e a anemia comum; o índice de



morte de mulheres negras e brancas vítimas de violência doméstica; e sem falar no extermínio da população jovem, que, em sua maioria é negra e oriunda das periferias. Enfim, por todas as formas de negação de direitos sociais aos negros e negras, que configuram verdadeiras práticas genocidas eugênicas.

O racismo no Brasil nunca foi sutil, ao contrário, sempre foi extremamente violento e despujado. Bastar-nos-emos recorrer à história, pois fomos o último país a cumprir a proibição do tráfico dos corpos negros; a nossa abolição formal foi em 1888, e em seguida a população negra foi jogada à própria sorte. Os escravizados foram os primeiros a receber a pena de morte. O primeiro código criminal brasileiro é datado de 1830; entre outras garantias, ele assegurava a integridade física dos brasileiros – mas desta garantia se excluíam efetivamente os não-proprietários, isto é, ela não se estendia à massa dos escravizados<sup>13</sup>.

As elites nacional estavam atentas e preocupadas com as tendências e reivindicações pela liberdade dos escravizados, tanto que a primeira lei de terras é de 1850, onde poderiam adquiri-las quem tivesse dinheiro para comprá-las. Isto é, estava posta a impossibilidade dos escravizados poderem acessá-las e a propriedade garantida intacta; e somado a isso, a abolição da escravatura não foi acompanhada de quaisquer formas de reparação econômica e social às negras e negros que edificaram esse país. Moura (1994) nos sinaliza que a própria pauta abolicionista do século XIX pode ser considerada muito mais liberal do que progressista, pois não fora associada nem menos à necessidade de assegurar trabalho aos ex-escravizados.

Após 1888 a população negra passa a ser considerada livre e com status de cidadania brasileira, no entanto, sem condições objetivas e subjetivas para tanto. Portanto, a particularidade do racismo no pensamento conservador brasileiro se fundamenta no mito da democracia racial – onde supostamente vivemos no país da miscigenação que deu certo – acrescido da manutenção da propriedade privada – que dado o período do desenvolvimento econômico, a propriedade fundiária era central – em que em nenhum momento da história cogitou-se a possibilidade da participação do negro no processo de desconcentração da mesma.

É incontestável entre os intelectuais progressistas que as grandes mudanças sociais no Brasil sempre foram um tipo de modernização conservadora (Netto, 2011), isto é, as elites sempre estiveram na posição de dominação tanto no período em que a economia do país era majoritariamente agrária, quanto na industrialização; senão era o mesmo



grupo que transitava de uma área da economia à outra, os governos asseguravam certos privilégios aqueles setores que supostamente poderiam ser prejudicados.

Mantendo a característica dada por Ianni (1984) como um Estado centralizador e que permanentemente exclui as massas das tomadas de decisões políticas.

O notável é que até mesmo entre as vertentes políticas mais progressistas essas massas excluídas não tinham cor e não analisavam as desigualdades sociais e econômicas entre elas. E eram nítidas tais questões, basta percebermos o trato dado aos imigrantes europeus – e não somos nós que contamos essa história, estão nos livros oficiais dos ensinos fundamental e médio das escolas desse país – e o abandono da população negra. A colonização deu tão certo que a história crítica também invisibiliza todas as lutas dos povos negros quando afirma que o início do século XX é marcado por lutas dos trabalhadores, e o que foram as lutas dos Quilombos?

O racismo é tão atual que até hoje podemos notar que a questão racial não é tema fundamental nas elaborações dos programas, pautas reivindicativas e mobilizações do conjunto da esquerda. Importante ponderar que escrevemos sobre a esquerda porque são os mesmos que lutam pela emancipação da classe trabalhadora e que no Brasil majoritariamente é negra; e quanto a direita, desde há muito anunciam e mostram práticas genocidas à essa faixa populacional e não podemos cobrar aliança de nossos inimigos.

O racismo precisa ser desvelado, desmascarado, porque no contrário, continuará seguindo triunfante e exterminando as negras e negros – prática essa desde o século XVI. A esquerda precisa reconhecer que errou em não pautar a questão racial e nós pretos e pretas precisamos nos aliar a quem de fato nos quer vivos para fazer a revolução brasileira e um entendimento todos precisam ter: não se faz revolução com mortos, e o Estado através de seus braços armados têm assassinado diariamente os jovens negros e oriundos de favelas, e o pior, a sociedade brasileira já naturalizou quaisquer tipos de violências com nossos corpos. Faz-se necessário junto ao balanço sugerido por Netto (1993) sobre a experiência do socialismo real e o atual estágio do capitalismo para construirmos novas estratégias para a revolução comunista, apreendermos porque no Brasil os negros sempre foram esquecidos, pois sinceramente fazer uma revolução sem contar com 54% da população – e essa é negra – a mim me parece um grande equívoco.



### Considerações finais

Compreendemos que as determinações do real sempre se configuram mais amplas e ricas do que a nossa capacidade de apreendê-la. Dessa maneira, não tivemos a pretensão de findar as reflexões e as perspectivas de investigações acerca do universo abordado nas páginas precedentes. Apenas buscamos aprofundar a apreensão do conjunto de determinações que impulsionam a realidade social, através de mediações que nos permitam transitar da aparência alcançando a essência, de forma que possamos reproduzir, idealmente, os movimentos da realidade.

A decadência ideológica da burguesia em sua expressão por meio da razão miserável ou do irracionalismo são tendências conservadoras, ou seja, são modos de manifestação de pensar o real cujo objetivo é a manutenção das instituições econômicas capitalistas, ou se se preferir, a preservação da propriedade privada. E aqui entre verificamos uma variada gama de pensadores conservadores dessa linhagem, dos mais sérios e comprometidos ao projeto conservador ao fanfarrões.

Porém, nosso objetivo foi dialogar entre os autores/ as críticos/ as, que tem por objetivo a revolução comunista, porém, não estão dispostos a dialogar sobre questões determinantes das lutas de classes no Brasil: a miscigenação que não deu certo, ou se preferirmos ir à essência do que ora tratamos, o racismo como importante componente para a manutenção da propriedade privada. Sabemos que viver numa sociedade humanamente emancipada necessariamente se trata de socialização da economia, da cultura e da política, no entanto, Marx (2007) nos alertou que não se faz revolução com homens e mulheres famintos/ as e hoje quem compõe majoritariamente esse segmento populacional são os/ as negros/ as, e ter acesso, ainda que enquanto trabalhadores nos diversos postos de trabalho cuja exigência por força de trabalho altamente qualificada possibilita certos ingressos, possibilidades e potencialidades que a maioria desses trabalhadores são brancos, os mesmos que pensam a revolução brasileira e esqueceram da população negra e oriunda das periferias. E sinceramente não me parece coincidência que os altos cargos de poder para a manutenção da ordem estejam nas mãos de brancos e que as grandes lideranças de esquerda também sejam brancas e é importante reconhecer que esses mesmos trabalhadores que hoje nos dirigem gozam de uma série de privilégios que toda a população não-branca (negros e indígenas) não gozam, e isso não é um xingamento, apenas uma constatação que faz toda a diferença se se quiser construir uma aliança estratégias com essas populações. E encerro afirmando, nos chamar de pós-modernos, como tem mostrado a história recente, não



fará ou conduzirá a esquerda para a revolução, apenas continuará a fazer com que não enxergue seus próprios erros.

### Notas

<sup>1</sup>Assistente social, mestra e doutoranda em Serviço Social pelo programa de pós-graduação da Escola de Serviço Social da UFRJ (ESS/ UFRJ); professora substituta alocada no Departamento de Política Social e Serviço Social na ESS/ UFRJ; pesquisadora em questão racial e Serviço Social; componente do Coletivo de Mulheres Negras e Afroindígenas Zacimba Gaba. E-mail: [carmencorato@yahoo.com.br](mailto:carmencorato@yahoo.com.br). Concordo expressamente com a divulgação completa ou parcial deste artigo.

<sup>2</sup>Mestranda do Programa de Pós-graduação de Serviço Social da UFRJ. Extensionista do Projeto Poder Popular e Campesinato na América Latina, Memória, Arte e Resistência.

<sup>3</sup>Nossa opção em tomar as elaborações de Comte como foco de nossa reflexão na constituição da Sociologia deve-se a ele ser considerado o seu “pai”, ainda que a institucionalização desta ciência se credite especialmente a Durkheim – sobre a relação deste com o positivismo, cf. Löwy (1994, p. 22-33).

<sup>4</sup>Dado o objetivo e a impossibilidade de tratar essa questão nesse artigo que ora apresentamos, não aprofundaremos sobre esse importante e necessário debate sobre essa população.

<sup>5</sup>Composição, geralmente em verso, em que se narra um fato cuja verdade moral se oculta sob o véu da ficção.

<sup>6</sup>Inclui as mais variadas formas de família encontradas em África.

<sup>7</sup>Não há hoje um consenso entre os pesquisadores quanto ao número de pessoas escravizadas trazidas de territórios africanos, o Relatório Parcial da Comissão da Verdade da Escravidão Negra no Brasil afirma que esse número pode variar de 4 a 8 milhões de pessoas.

<sup>8</sup>Parafrazeando Lukács (2007), onde esse autor se refere ao salto dado pelo ser inorgânico ao ser orgânico.

<sup>9</sup>Elaboração de Florestan Fernandes (1980) que estava a falar por todos aqueles explorados pelas elites brasileira.

<sup>10</sup>De acordo com Moura (1994) na segunda metade do século XIX existia entorno de 27 negros para um branco.

<sup>11</sup>O termo eugenia fora criado por Francis Galton, e acreditava que o conceito de seleção natural de Charles Darwin também poderia ser aplicado aos seres humanos, e teve por ideal mostrar que a capacidade cognoscitiva era uma herança genética, o que justificaria





os negros e qualquer outra “população não pura”, não o terem (Ferreira, 2017).

<sup>12</sup>Aqui colocamos como exemplo a saúde porque é a política social que mais universalizou-se, mas basta recorrer aos dados da educação, segurança pública, habitação e terão acesso ao que se efetiva em eliminar a população negra no Brasil.

<sup>13</sup>Exclusões deste tipo acompanharam os diplomas legais por boa parte da história brasileira, especialmente se pensarmos na exeqüibilidade dos seus preceitos.

## Bibliografia

Andrade, Ana Luiza Mello de. Escravidão no Brasil. Disponível em: <https://bit.ly/35aMnr8>. Acesso em: 02 de agosto de 2017.

Collins, Patrícia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Brasília: Revista Sociedade e Estado, v 31, n1, jan-abril 2016, p. 99-127.

Coutinho, C. N. O estruturalismo e a miséria da razão. S. Paulo: Expressão Popular, 2010.

DIAS, Marcelo, 1960 – Relatório parcial da Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra no Brasil OAB/ RJ/ Marcelo Dias, Wilson Prudente. - 1 vol – Rio de Janeiro: Mavi, 2016.

Escorsim Netto, L. O conservadorismo clássico: elementos de caracterização e crítica. S. Paulo: Cortez, 2011.

Fernandes, Florestan. A sociologia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980.

—.

A revolução burguesa no Brasil: ensaios de interpretação sociológica. São Paulo: Globo, 2006.

Ferreira, Thiago. O que foi o movimento de eugenia no Brasil: tão absurdo que é difícil de acreditar. (Geledés). Disponível em: <https://bit.ly/32Y84lg> . Acesso em: 06 de agosto de 2017.

Frederico, C. O jovem Marx: 1843-1844. As origens da ontologia do ser social. S. Paulo: Expressão Popular, 2009.

Gorender, Jacob. O escravismo colonial. São Paulo: Ática, 1980. Harvey, D. Condição pós-moderna. S. Paulo: Edições Loyola, 2008.

Hobsbawm, E. J. Era dos extremos. O breve século XX (1914-1991). S. Paulo: Cia. das Letras, 1995.

Hooks, Bell. Intelectuais Negras. Disponível em <https://bit.ly/3lUtxuc> Acesso em: 25 de agosto de 2017.



- Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973.
- FARIA, Caroline. Como surgiram as universidades? Disponível em: <https://bit.ly/3i48J0S>. Acesso em: 16 de agosto de 2017.
- Iamamoto, M. V. *Renovação e conservadorismo no Serviço Social. Ensaios críticos*. S. Paulo: Cortez, 1994.
- Lessa, S. *Capital e Estado de Bem-Estar. O caráter de classe das políticas públicas*. S. Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- Löwy, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. S. Paulo: Cortez, 1994.
- Lukács, G. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- \_\_\_\_\_. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007, p. 225-245.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social*. S. Paulo: Boitempo, I, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2ª ed., 2009.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e teoria da literatura*. S. Paulo: Expressão Popular, 2ª ed., 2010.
- Marcuse, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. S. Paulo: Paz e Terra, 2004.
- Marx, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. S. Paulo: abril Cultural/Os pensadores, 2ª ed., 1978.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da Economia Política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, I, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da Economia Política*. S. Paulo: Expressão Popular, 2007.
- Marx, K., Engels, F. *Manifesto do partido comunista*. S. Paulo: Cortez, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. S. Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Ianni, Octávio. *O ciclo da revolução burguesa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.
- Moura, Clóvis. *O racismo como arma ideológica*. São Paulo: Revista Principio, n. 34, p. 28-38 1994.
- Nascimento, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1978.
- Netto, J. P. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. Cortez: S. Paulo, 1993.



\_\_\_\_\_. “Razão, ontologia e práxis”. Serviço Social e Sociedade. S. Paulo: Cortez, ano XV, nº 44, abril/1994.

\_\_\_\_\_. “Transformações societárias e serviço social”. Serviço Social e Sociedade. S. Paulo: Cortez, ano XVII, nº 50, abril/1996.

\_\_\_\_\_. Capitalismo monopolista e Serviço Social. S. Paulo: Cortez, 2011.

\_\_\_\_\_. “Uma face contemporânea da barbárie”. In Gilmaísa M. C., Souza, R. (orgs.). O social em perspectiva. Políticas, trabalho, serviço social. Maceió: EDUFAL, 2013.

Netto, J. P., Braz, M. Economia Política: uma introdução crítica. S. Paulo: Cortez, 6ª ed., 2010.

NISBET, R. O conservadorismo. Lisboa: Estampa, 1987.

Prado Junior, Caio; Fernandes, Florestan. Clássicos sobre a revolução brasileira. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

Rouanet, Sérgio Paulo. As razões do iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Wood, E. M., Foster, B. J. (orgs.). Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.



## **Raízes da subalternidade: como o paradigma modernidade-colonialidade atinge o Nordeste e constrói uma relação de centro-periferia dentro do Brasil**

Hévilla Wanderley Fernandes

### **Resumo**

Este trabalho aborda como se constituiu a relação de colonialismo interno dentro do Brasil, ao produzir uma região mais rica e desenvolvida, portanto dominante, o Centro-Sul, em detrimento da outra mais pobre e arcaica, conseqüentemente subalterna, a Região Nordeste. O texto mostra como a colonialidade que permeia a América Latina nos últimos cinco séculos atinge a periferia da periferia e reproduz a lei de desenvolvimento desigual e combinado. Para melhor compreensão desta estrutura é usado como método o materialismo histórico dialético, para se entender a partir das relações de classe a totalidade da realidade brasileira. Além disso, ainda se utiliza da categoria de tradução para trazer conceitos gramscianos como hegemonia, subalternidade e questão meridional para serem utilizados em uma perspectiva brasileira.

### **Palavras-chave**

Colonialidade; subalternidade; hegemonia; Nordeste; Periferia.

### **Introdução**

Ao escrever “Capitalismo dependente e as classes sociais na América Latina”, o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes expõe as semelhanças das nações latino-americanas ao descrever os padrões de dominação externa destes países, fator que se inicia antes da formação dos Estados-nação, ainda na época da colonização, e que depois se transforma e se reorganiza em decorrência da expansão do capitalismo, juntamente com a “incapacidade dos países latino-americanos de impedir sua incorporação dependente ao espaço econômico, cultural e político das sucessivas nações capitalistas hegemônicas” (Fernandes, 1975).

O sociólogo brasileiro define quatro fases e formas da dominação externa. No primeiro deles, Florestan Fernandes (1975, p. 13) afirma que o “sistema básico de colonização e dominação externas” foi experimentado por quase todas as nações da América Latina pelo período de pelo menos três séculos, o denominado “antigo sistema colonial”,



quando o poder legal e político era submetido às Coroas de Espanha e Portugal e mantinha um caráter de exploração ilimitada.

Já o segundo tipo de dominação externa, refere-se ao período de desagregação do primeiro sistema, ao mesmo tempo que se iniciava o “controle dos negócios de exportação e importação na América Latina” (FERNANDES, 1975, p.14) por outras nações europeias, principalmente a Inglaterra, que estavam mais interessadas no comércio do que na produção interna: o neocolonialismo. A dominação passou a ser indireta.

O terceiro tipo surge por causa da reorganização da economia mundial, a chamada dominação imperialista, que impulsionada pela revolução industrial na Europa, faz emergir como realidade histórica na América Latina, o capitalismo dependente, caracterizado, principalmente, pelo controle financeiro das economias destes países.

Por fim, o quarto padrão de dominação externa surge junto com a expansão das grandes corporações nos países da América Latina, mudando os padrões de planejamento, organização, concorrência, controle, propaganda de massa, etc., configurando-se como capitalismo monopolista. Fernandes (1975) destaca três aspectos deste padrão: 1) controle externo similar ao do antigo sistema colonial; 2) falta de condições básicas para o rápido crescimento econômico; 3) falta de condições estruturais e dinâmicas para superar o subdesenvolvimento.

A forma como o capitalismo se constituiu na América Latina impediu que houvesse um desenvolvimento econômico autônomo e independente das potências europeias e também dos Estados Unidos, uma vez que a dinâmica da estrutura da dominação externa impediu e impede a possibilidade da superação do atraso nas ex-colônias.

Como afirma Trotsky (2001), com a lei do desenvolvimento desigual e combinado, o sistema capitalista na fase imperialista não permite mais que o desenvolvimento de nações aconteça de forma autônoma, uma vez que as novas nações estão diretamente ligadas às antigas, que se beneficiaram e ainda se beneficiam deste atraso, uma vez que este processo gerou acumulação primitiva, e conseqüentemente, desenvolvimento para estes primeiros países. É inclusive por meio da integração que produz o subdesenvolvimento das nações América Latina, ou seja, o desenvolvimento é desigual, entre o norte e sul global, e combinado.



Entretanto, como explica o teórico russo, esta estrutura não está condicionada apenas a relações entre países. “Esta ley manifiesta su fuerza no sólo en las relaciones entre los países, sino también las interrelaciones de los distintos procesos en el interior de un mismo país” (Trotsky, 2001, p. 129).

Neste aspecto, o desenvolvimento do capitalismo nos países latino-americanos vai produzir, segundo Fernandes (1975, p. 20), três aspectos fundamentais para a manutenção desta realidade: a concentração de renda, a “coexistência de estruturas econômicas, socioculturais e políticas em diferentes ‘épocas históricas’” e a “exclusão de uma ampla parcela da população nacional da ordem econômica, social e política existente”.

É exatamente desta coexistência de diferentes épocas históricas e as suas consequências, das interrelações dos distintos processos dentro de um mesmo país, que este trabalho parte para entender o dilema latino-americano, e em especial, o brasileiro. Para isso, é preciso perceber como os tipos de dominação externa caracterizaram a estrutura econômica, política e sociocultural do Brasil, e reproduziu internamente a lei do desenvolvimento desigual e combinado, gerando o que González Casanova (2007) vai denominar colonialismo interno. Apesar das discussões teóricas sobre o conceito de colonialismo interno, Casanova (2007) aponta que a formulação foi feita de forma mais sistemática na América Latina, através da sua vinculação à luta de classes e ao poder do Estado, que apareceu originalmente velada.

*Em A democracia em México sustentei a tese de que no interior do país davam-se relações sociais de tipo colonial. “Rechaçando que o colonialismo somente deve contemplar a escala internacional”, afirmei que este também “se dá no interior de uma mesma nação, na medida em que há nela uma heterogeneidade étnica, em que se ligam determinadas etnias com os grupos e classes dominantes, e outras com os dominados” (González Casanova, 1965). Já em um artigo de 1963 havia analisado o conceito no nível interno e internacional que logo ampliei em 1969 em ensaios sobre Sociologia da exploração (González Casanova, 1987). Nestes trabalhos precisaram-se os vínculos entre classes, imperialismo, colonialismo e colonialismo interno. Também se ampliou o alcance do colonialismo interno e o relacionou com as diferenças regionais na exploração dos trabalhadores e com as transferências de excedente das regiões dominadas às dominantes (González Casanova, 2007, p. 437).*

É importante ressaltar que o colonialismo interno não atinge apenas a estrutura, mas também a superestrutura. Ou seja, ele não fica apenas no âmbito da exploração



econômica, mas interfere diretamente nos aspectos culturais de um país, de uma região, por exemplo. Por isso, tanto para se construir, como para manter a dominação, é necessário criar mecanismos que fragilizem qualquer forma de reação. Foi o que o italiano Antonio Gramsci (1987) apontou como a questão meridional, ao expor os problemas econômicos, políticos, sociais e culturais que culminaram no desigual desenvolvimento entre o Norte da Itália e a parte Sul e as ilhas.

Situação semelhante ocorreu nos países latinos. Por exemplo, existe uma desigualdade regional entre o Nordeste do Brasil, e o centro-sul; entre o sul e o norte de México e Peru; entre a parte central e a norte da Argentina. Em alguns países como Bolívia, Guatemala, existe uma diferenciação entre as zonas com maior número de indígenas e as com menor número. Em resumo, o nosso interesse recai sobre esta diferenciação de atribuição de zona central e de zona periférica, no qual uma parte se torna dominante e a outra subalterna, no desenvolvimento desigual e combinado que ocorreu no Brasil e que gestou a chamada questão nordestina. Mas antes de se discutir o que é a questão nordestina, pretende-se introduzir o paradigma da colonialidade e modernidade no Brasil, e a questão da hegemonia e subalternidade de classe no maior país da América Latina, utilizando como método a tradutibilidade de conceitos marxistas, em especial de Gramsci, para entender o desenvolvimento, assim como o materialismo histórico.

### **O enfoque metodológico**

Quando Gramsci começa a escrever sobre a Questão Meridional ainda em 1926 e depois no cárcere volta aos seus estudos e escritos para explicar a realidade italiana através do *Risorgimento*<sup>1</sup>, a formação da burguesia interna, das classes sociais subalternas, a construção da hegemonia, ele está construindo uma leitura que almeja a destruição das bases do projeto então dominante, ao mesmo tempo em que formula um novo projeto que pretende promover a emancipação dos grupos subalternos italianos.

Mesmo sendo escrita no início do século passado, a obra gramsciana mantém o seu caráter atual ainda hoje. Como explicam Aliaga e Maranhão (2019), os estudos gramscianos trabalham com o conceito de tradução para destacar o processo de apreensão e uso de seus conceitos para outras realidades, desde que tenha uma equivalência entre “culturas nacionais”, que possuem semelhantes “características estruturais”.

*Deste modo, a condição para a tradução entre duas diferentes realidades nacionais consiste não na sua identidade cultural, mas na similitude de fases de desenvolvimento*



*social e nas respostas culturais e políticas encontradas para problemas históricos semelhantes. A tradução, assim, não é um ato puramente linguístico, mas principalmente cultural, entendendo a cultura de forma ampla, como concepção de mundo composta pelas atividades filosóficas, políticas e econômicas desenvolvidas em determinada fase histórica (cf. idem, p. 782) (Aliaga; Maranhão, 2019).*

A tradução também não pode ser feita de forma mecânica uma vez que se precisa respeitar as particularidades de cada realidade, isto é, do “espaço-tempo-cultura”, “deve-se levar em conta a própria realidade atual em que as novas ideias devem ser ‘exportadas’ e ‘implantadas’” (Lacorte; Da Silva; De França; Leitão, 2013, p. 3).

Além das categorias do marxista sardo, a discussão nesta pesquisa está permeada pelas contribuições de autores que se debruçaram sobre a realidade brasileira para discutir a formação das classes sociais no Brasil, entre eles Florestan Fernandes e Francisco de Oliveira. Além deles, as subjetividades construídas a partir da modernidade e da colonialidade abordadas por Aníbal Quijano.

O outro método usado será o materialismo histórico dialético que analisa a partir de uma perspectiva centrada nas contradições de classes a totalidade da realidade. Como explica Triviños (1987, p. 51), é através deste método que se busca encontrar “nas formações socio-econômicas e nas relações de produção os fundamentos verdadeiros da sociedade. O materialismo histórico ressalta a força das ideias, capaz de introduzir mudanças nas bases econômicas que as originou”.

*O materialismo histórico é a ciência filosófica do marxismo que estuda as leis sociológicas que caracterizam a vida da sociedade, de sua evolução histórica e da prática social dos homens, no desenvolvimento da humanidade. O materialismo histórico significou uma mudança fundamental na interpretação dos fenômenos sociais que, até o nascimento do marxismo, se apoiava em concepções idealistas da sociedade humana (TRIVIÑOS, 1987, p. 51).*

### **Hegemonia e subalternidade**

Será no cárcere que Gramsci desenvolverá seus principais conceitos e categorias, entre elas está a de hegemonia e a de subalternidade, importantes para se entender este trabalho. O conceito de hegemonia é de derivação leninista, que o italiano o amplia e atribui novos significados, formulando um novo conceito: o de aparelho de hegemonia ou aparelho privado de hegemonia. Neste sentido, Buci-Glucksmann (1980, p. 70) ressalta que o que faz a hegemonia se materializar como aparelho é a sua ligação direta,





a sua referência à classe “que se constitui em e através da mediação de múltiplos subsistemas”. Novamente, estaremos falando do aparelho escolar, do aparelho cultural, do aparelho midiático, entre outros. Entretanto, Gramsci evita institucionalizar os aparelhos, uma vez que estes estão diretamente marcados pela luta de classes.

Um dos grandes problemas de alguns conceitos gramscianos é a forma como eles foram apreendidos ao longo do último século. Como destaca Acanda (2017), quando se fala em hegemonia e imperialismo, por exemplo, raramente se conecta os dois termos. Por isso, é possível verificar que muitas das vezes que se aborda o tema hegemonia, poucas são aquelas em que se vincula a uma relação direta de expansão cultural de uma classe dominante sobre uma classe dominada. Além disso, não se mostra a capacidade da primeira de produzir mentalidades, através de um discurso universalizante, mas de interesses particulares.

A hegemonia enquanto mecanismo de criação de consenso, de uma prática da classe dominante, deve ser compreendida levando-se em questão as bases materiais para as ideias dominantes. Ou seja, a construção de um consenso tem uma finalidade que é a manutenção da dominação de um grupo sobre o outro, economicamente, politicamente e socialmente falando.

Em relação à subalternidade, como destaca Aliaga (2017, p. 26 e 27), a categoria “subalterno” ainda é pouco estudada se comparada a outros conceitos gramscianos, como hegemonia, revolução passiva, etc. Trata-se de uma categoria que oferece “um adensamento da análise das classes e grupos sociais na medida que permite qualificar não apenas a relação entre os grupos, mas a qualidade desta relação”.

Liguori (2017, p. 32) destaca que o conceito de “‘classe subalterna’ nasce em oposição direta – desde o *Caderno 3* – àquele de ‘classe dominante’, não de ‘classe hegemônica’”. Como explica Aliaga (2017, p. 27), o “subalterno” se refere a “uma categoria relacional”. Portanto, não pode ser compreendida como uma categoria por si só, nem de tipo “estática”, ou seja, o “subalterno” é aquele sujeito social que via de regra está submetido, “seja cultural, político-ideológico e/ou economicamente” a uma “relação de subordinação, dominação ou opressão”.

### **Colonialidade e modernidade**

Ao longo de sua trajetória enquanto Estado-nação, o Brasil teve como padrão um processo de modernização autoritário, corporativo e elitista. E para melhor



compreensão, é preciso entender a formação das classes sociais no país. Como elucida Florestan Fernandes (2008), há três pontos para se entender e explicar as conexões entre capitalismo e classes sociais nas sociedades subdesenvolvidas. No primeiro, ele se utiliza da teoria da acumulação capitalista de Marx para mostrar como “as sociedades capitalistas subdesenvolvidas não contaram com uma acumulação originária suficientemente forte para sustentar um desenvolvimento econômico autossuficiente” (Fernandes, 2008, p. 43), tornando-se deste modo, um país de economia dependente das forças e do capital estrangeiro.

A acumulação originária de capital se associou ao fluxo permanente do capital externo, ou seja, a burguesia nacional não chegou a sequer disputar com os centros hegemônicos “as posições estratégicas de controle do crescimento econômico interno” (Fernandes, 2008, p. 45), conduzindo a um capitalismo “débil, heterogêneo e controlado de fora”. Além disso, no nosso país houve a manutenção das estruturas arcaicas de poder. Deste modo, as relações sociais construídas sob a égide do sistema colonial, continuam mais ou menos intactas, ao mesmo tempo que são erguidas novas estruturas sociais e econômicas, criadas por causa da expansão urbana, mas sem perder a sua ligação com as forças arcaicas. No processo de desenvolvimento capitalista brasileiro o moderno e o arcaico se retroalimentam.

O segundo ponto se relaciona com a mercantilização do trabalho. Na verdade, as condições da força de trabalho se desenvolveram de forma lenta e precária. Apesar das condições não neutralizarem o caráter capitalista da mercantilização do trabalho, elas não funcionavam de forma a preencher os requisitos de uma economia capitalista competitiva. O que aconteceu é que muitos setores da economia nacional permaneceram sendo de subsistência e extracapitalista. No Nordeste, por exemplo, o desenvolvimento da economia voltada para a pecuária e para o setor têxtil, basicamente fez com que estrutura permanecesse pré-capitalista.

O terceiro e último ponto, abordado pelo autor brasileiro, trata das contradições entre as forças produtivas e as formas da organização da produção. Para Florestan, as contradições dependem da ação inconformista, organizada socialmente, dos trabalhadores assalariados. O problema é que as insatisfações contra a exploração não se “convertem em críticas às formas de produção capitalista nem em rebelião contra as técnicas sociais de apropriação capitalista” (Fernandes, 2008, p. 48).



Uma das principais características de economias vinculadas ao capitalismo dependente é que a maior parte do excedente é gerada pela exportação de produtos primários, sendo assim, torna-se muito difícil a evolução das formas capitalistas sem elevar os custos a níveis muito altos. Por isso, é comum presenciar na estrutura de um país de capitalismo dependente, assim como de capitalismo avançado, gradações de desenvolvimento.

Ao mesmo tempo que existiam setores que acomodavam a sua organização econômica em estruturas arcaicas no Nordeste, por outro lado, uma parte do país começava a se modernizar, concentrando-se no meio urbano, beneficiando bastante o eixo econômico Rio de Janeiro-São Paulo. Como afirma Fernandes (2008, p. 53) “o arcaico e o moderno nem sempre entravam em choque decisivo” em uma perspectiva de superar as “estruturas repudiadas”, mas ao contrário, o arcaico e o moderno estabeleceram “várias espécies de fusões e de composições”.

Enquanto se observava um “salto para a modernidade” em estados da região Sudeste com a crescente industrialização, formas arcaicas de produção continuavam sendo exercidas em todo o país. Como explica Florestan Fernandes (2008, p. 44), “a extinção do sistema colonial não provocou o colapso das antigas estruturas econômicas coloniais”, e a relação entre as forças arcaicas e as modernas persistiram para garantir o lucro dos importadores europeus.

Como esclarece Francisco de Oliveira (2003, p. 32), em sua crítica a perspectiva cepalina e sua “filiação teórica marginalista, neoclássica e keynesiana”, o conceito de subdesenvolvimento constituído a partir de uma polaridade entre o “‘atrasado’ e o ‘moderno’ não se sustenta como singularidade” no Brasil e na América Latina, por exemplo, uma vez que este tipo de dualidade se reproduz em quase todos os sistemas e em quase todos os períodos. Além disso, Oliveira afirma que esta oposição se faz na maioria dos casos de modo apenas formal. “O processo real mostra uma simbiose e uma organicidade, uma unidade de contrários, em que o chamado ‘moderno’ cresce e se alimenta da existência do ‘atrasado’, sem se quer manter a terminologia” (Idem).

Esta relação entre o desenvolvimento moderno ao mesmo tempo em que se mantinha determinadas estruturas arcaicas influencia o desenvolvimento sociocultural no país. Inclusive porque existe uma forte influência da colonialidade, portanto, reflete a reprodução do pensamento eurocêntrico dentro do Brasil.



*O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo –isso não é um privilégio dos europeus– mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (Quijano, 2005, p. 122).*

De acordo com Quijano (2005), esta perspectiva histórica ganhou novos contornos na América Latina já no fim do século XIX e se afirmou durante o século XX, em especial após a Segunda Guerra Mundial. O argumento era de que “a modernização não implica necessariamente a ocidentalização das sociedades e das culturas não-européias, um dos argumentos mais usados foi o de que a modernidade é um fenômeno de todas as culturas, não apenas da européia ou ocidental” (Quijano, 2005, p. 122).

Quijano (2005, p. 124) aborda ainda como estes processos históricos geram mudanças de “subjetividades” ou de “intersubjetividade de todos os povos que se vão integrando no novo padrão de poder mundial”.

*Para os explorados do capital e em geral para os dominados do padrão de poder, a modernidade gerou um horizonte de libertação das pessoas de toda relação, estrutura ou instituição vinculada com a dominação e a exploração, mas também as condições sociais para avançar em direção a esse horizonte. A modernidade é, assim, também uma questão de conflito de interesses sociais. Um deles é a contínua democratização da existência social das pessoas. Nesse sentido, todo conceito de modernidade é necessariamente ambíguo e contraditório (Quijano, 1998a; 2000a) (Quijano, 2005, p. 125).*

A articulação entre o arcaico e o moderno não é particular de uma região ou lugar específico no Brasil. Entretanto, este tipo de reprodução se repete em maior ou menor escala a depender do local. Como Oliveira demonstra é fundamental para a acumulação que exista a força de trabalho que é remunerada a níveis extremamente baixos, ou mesmo informais.



Contudo, a industrialização que tem a sua expansão alocada no Centro-Sul comandada por São Paulo é fator decisivo para que relações análogas à servidão no campo (Oliveira, 1981). No Nordeste, o exemplo é da cultura pecuário-algodoeira, como Francisco de Oliveira discorrerá na obra *Elegia para uma Re(li)gião*.

*o ciclo toma espacialmente a forma de destruição das economias regionais, ou das "regiões". Esse movimento dialético destrói para concentrar, e capta o excedente das outras "regiões" para centralizar o capital. O resultado é que, em sua etapa inicial, a quebra das barreiras inter-regionais, a expansão do sistema de transportes facilitando a circulação nacional das mercadorias, produzidas agora no centro de gravidade da expansão do sistema, são em si mesmas tantas outras formas do movimento de concentração; e a exportação de capitais das "regiões" em estagnação são a forma do movimento de centralização. Aparentemente, pois, sucede de início uma destruição das economias "regionais", mas essa destruição não é senão uma das formas da expansão do sistema em escala nacional (Oliveira, 1981, p. 75 e 76).*

O Nordeste algodoeiro-pecuário e o Nordeste açucareiro recriavam “formas de defesas anticíclicas não-capitalistas, ou seja, não ocorria o desemprego nas crises da economia açucareira: ocorria apenas a volta de parte da população trabalhadora às ‘economias de subsistência’” (Oliveira, 1981, p. 64). O Nordeste desenvolveu formas de trabalho “semicompulsórias”, como o cambão, ou mesmo “mercados ‘cativos’ de trabalho nas usinas, formas de apropriação e expansão do trabalho não-pago caracterizadas pelo ‘barracão’, em que o trabalhador passou a ser pago em espécie” (Oliveira, 1981, p. 64). A grande questão é que não é a força-de-trabalho que compra todas as mercadorias. Apesar de estar presente nas outras mercadorias, quem compra as últimas é o produto do trabalho da força-de-trabalho, a mais-valia.

Quando os fazendeiros recriavam um sistema de quase subsistência para os trabalhadores do campo, em que o próprio consumo era restrito a poucas mercadorias, distribuídas pelo fazendeiro muitas vezes *in natura* para ser feito pelo próprio trabalhador ou sua família, o dinheiro não se tornava capital-dinheiro para os trabalhadores, apenas para os capitalistas. Ou seja, não havia circulação de dinheiro, nem desenvolvimento de outras atividades que não fossem controladas pelos oligarcas e, assim, o trabalho não se desenvolvia.

Em contraponto, as elites do Centro-Sul começavam a construir a sua hegemonia. Uma vez que a produtividade do trabalho estava em crescimento, principalmente pós-1930, gerando uma reposição do capital constante, o que fez avançar a produtividade do



trabalho, simultaneamente, tem-se o barateamento das mercadorias de consumo das classes trabalhadoras.

Estas ambiguidades e contradições são mais claramente vistas quando dentro de um mesmo país são geradas as relações de hegemonia e subalternidade, onde um grupo é visto como inferior a outro. Isto porque a dominação nunca é apenas econômico-financeira, mas também político e sociocultural. É desta relação que trata a questão nordestina.

### **Da questão meridional à questão nordestina**

A subalternidade de regiões periféricas é o ponto de partida deste trabalho, tanto para compreender a difusão de um pensamento construído em torno das populações nordestinas, enquanto grupos sociais subalternos, a sua constituição, assim como as suas formas de organização.

Para responder estas questões, é necessário, inicialmente, compreender o que é a questão meridional. Diante disto, voltemos ao início do século XX, para entender o contexto em que Gramsci vai formular os seus conceitos como o de hegemonia, subalternidade, questão meridional, entre outros, mas os citados serão fundamentais para a elaboração deste trabalho.

Gramsci nasceu na ilha da Sardenha, que fica no sul da Itália, conhecido também como Região Meridional do país. Já nesta época, havia uma visão muito difundida de que o Sul era a “bola de chumbo”, que atrasava o crescimento italiano. Um dos fatos abordados pelo autor marxista dentro da Questão Meridional foi o preconceito difundido contra a população do *Mezzogiorno*, considerada biologicamente inferior e, frequentemente, culpada pelo atraso econômico da região e pela desigualdade dentro da Itália.

É bastante conhecida a ideologia difundida de forma capilar pelos propagandistas da burguesia entre as massas do Norte: o Sul é a bola de chumbo que impede progressos mais rápidos no desenvolvimento civil da Itália; os meridionais são seres biologicamente inferiores, semibárbaros ou bárbaros completos, por destino natural; se o Sul é atrasado, a culpa não é do sistema capitalista ou de qualquer outra causa histórica, mas sim da natureza, que fez os meridionais poltrões, incapazes, criminosos, bárbaros, compensando esta sorte ingrata com a explosão puramente individual de grandes



gênios, que são como palmeiras solitárias num árido e estéril deserto (Gramsci, 1987, p. 139-140).

Foi então, que Gramsci respondendo a esta crítica, escreveu pouco antes de ser preso pelo governo fascista de Mussolini, em 1926, o artigo “Alguns Temas da Questão Meridional”, mostrando como o processo histórico de formação do estado italiano havia condenado os meridionais, ao mesmo tempo em que criava uma divisão ideológica entre os trabalhadores do campo e da cidade.

A relação entre o Nordeste e o Centro-Sul apresenta uma forte contradição. Enquanto uma região se tornou mais desenvolvida do que a outra, expandindo sua economia e a sua cultura, o que podemos chamar de hegemônica, a outra se tornou subalterna e subordinada, em uma espécie de colonialismo interno. É importante ressaltar que quando se está tratando do conceito de região não se está apenas delimitando geograficamente e se baseando num espaço característico, mas pensando “sob qualquer ângulo das diferenciações econômicas, sociais, políticas, culturais, antropológicas, geográficas, históricas” (Oliveira, 1981, p. 27), fundamentando, principalmente, na especificidade da reprodução do capital nesta área.

Tanto na Itália como no Brasil, o crescimento desigual entre as regiões foi atribuído ao contexto regional. No caso mais específico do Nordeste, o atraso foi conferido inicialmente à questão climática e geográfica e à falência da economia açucareira, assim como a própria população, considerada biologicamente inferior, imagem bastante propagada a partir de Euclides da Cunha e o seu livro *Os Sertões*, obra que retrata o massacre de Canudos pelas forças do Estado<sup>2</sup>.

*Euclides da Cunha como sendo um dos que descreve o sertanejo e o mestiço crivados de estereotipo racial, muito em moda na época da República Velha no Brasil, que na maioria das vezes eram inspirados nas obras dos autores franceses do século XIX. Ao falar do sertanejo como sendo uma sub-raça, dos negros e índios como raças primitivas e dos cruzamentos das raças como sendo um desastre genético, Euclides, sucumbe diante de um materialismo que estava em moda no século XIX. (Brogni; Wolff; Canabarro, 2008, p. 73 e 74).*

Na mídia, o Nordeste sempre foi retratado como uma região de escassez, enquanto o nordestino era mostrado como um povo sofrido. Ainda na literatura, na chamada literatura das secas, como explica Scoville (2011), existe uma ênfase nos personagens retirantes, ou seja, naqueles que fogem da seca e cujas migrações sempre têm como



ponto de origem o sertão nordestino. São exemplos desta literatura das secas, as obras como *Os retirantes* (1879), de José do Patrocínio; *A fome* (1890), de Rodolfo Teófilo; *A Bagaceira* (1928), de José Américo de Almeida; *O Quinze* (1930), de Rachel de Queiroz; *Vidas secas* (1938), Graciliano Ramos; e *Seara vermelha* (1946), de Jorge Amado.

Esta influência do cientificismo para abordar grupos sociais subalternos é apontada por Gramsci no *Caderno 25*, principalmente, quando o autor italiano retrata a história de Davide Lazzaretti, um carreteiro da Toscana, que se tornou pregador e ficou conhecido por fomentar uma rebelião na região do Monte Amiata, na comuna de Arcidosso, de 1868 a 1878 (Semeraro, 2014), e tem muitas similaridades com Antônio Conselheiro e o que houve em Canudos.

Usando a morte de Lazzaretti como pano de fundo, Gramsci critica o “costume cultural do tempo” de “em vez de estudar as origens de um acontecimento coletivo... isolava-se o protagonista e só fazia a sua biografia patológica”. Tanto que o autor ressalta que “para uma elite social, os elementos dos grupos subalternos têm sempre algo de bárbaro ou patológico” (Gramsci, 2002, CC25, § 1, p. 131). Estas “explicações restritivas, individuais, folclóricas, patológicas” como afirma Gramsci, não estão preocupadas em descobrir as origens destes acontecimentos.

A ideia de Nordeste foi construída de forma pejorativa tanto de fora para dentro como de dentro para fora. Um dos principais expoentes da imagem de um Nordeste arcaico e rural foi o escritor nordestino Gilberto Freyre, com o seu *Manifesto Regionalista*, que atuou como intelectual orgânico do bloco agrário brasileiro. Ele propôs uma espécie de regionalismo que se integrava à ideia de unidade nacional, basicamente, “uma proposta de pacto das elites”, como destaca Rosa Maria Godoy Silveira (1984).

### **Considerações finais**

Assim como na discussão gramsciana sobre a questão meridional a população do Sul da Itália, os meridionais, foram considerados biologicamente inferiores e, conseqüentemente, acusados de serem os culpados pelo atraso econômico da região e pela desigualdade dentro da Itália, no Nordeste e na chamada Questão Nordestina é possível observar a mesma situação.

Como já foi explicado, a construção de uma subalternidade do Nordeste para com o Centro-Sul, que se tornou hegemônico, passou diretamente pela forma como as atividades econômicas foram desenvolvidas na região pelas suas classes dominantes, a intervenção do Estado em prol da manutenção das estruturas, somado a isso, ainda





foi possível perceber que houve uma propagação de uma ideia de inferioridade dos nordestinos no imaginário popular.

Deste modo, ao longo do século XX se desenvolveu uma subordinação social, política, econômica e cultural entre as regiões do Brasil, ou seja, uma dominação do Centro-Sul para com o Nordeste. Esta relação pode ser vista de diferentes formas a partir da arte, seja o cinema, literatura, novela, música, artistas de modo geral, que para fazerem sucesso precisam ser da parte mais rica do país ou então se mudarem para a parte mais rica do país; também do esporte, que tem os seus principais times ou os mais vencedores (basquete, voleibol, mas principalmente futebol) advindos desta região. A grande mídia também está concentrada no Centro-Sul.

Por isso, não é de se surpreender que o discurso hegemônico e considerado de viés nacional vem desta região, porque a burguesia industrial e dominante está centrada nesta parte do país, enquanto no Nordeste se tem uma elite tradicional que se beneficia da sua subordinação, e como consequência, isto gera atraso para a região, marginalização, cristalização da estrutura e uma grande desigualdade social, que afeta a população mais pobre, enquanto constrói um imaginário de que esta é culpada pela sua própria subalternidade.

### Notas

<sup>1</sup>Ressurgimento, em português. Trata-se do movimento que buscou unificar a Itália entre 1815 e 1870. Até então, a Itália era fragmentada e formada por diferentes reinos.

<sup>2</sup>Sob a liderança de Antônio Vicente, conhecido posteriormente como Antônio Conselheiro, o arraial de Canudos foi uma comunidade fundada no interior da Bahia no final do século 19 e que recebia principalmente as vítimas da Grande Seca de 1877, assim como índios e negros recém libertos. O povoado foi crescendo e chegou a somar quase 25 mil habitantes, o que incomodou as forças da recém proclamada república. O medo de um motim do Estado, da igreja e dos fazendeiros locais fez com que o exército fosse enviado até o local em quatro diferentes expedições, até que em outubro de 1897 conseguisse exterminar toda a população e queimar as casas. Euclides da Cunha narra o episódio em *Os Sertões* (Câmara; Câmara, 2015).

### Referências Bibliográficas

Aliaga, L. (2017). *Gramsci e a Questão Meridional*. In: Gramsci em perspectiva/ [organizado por] Adriano Nascimento, Josimeire de Omena Leite. Maceió: EDUFAL.

Aliaga, L.; Maranhão, F. (2019) *Revolução Passiva e Dependência no Brasil, no prelo*.



Brogni, L.; Wolff, S.; Canabarro, T. (dezembro, 2008). *Ensaio ao pensamento de Euclides da Cunha, e a visão do sertanejo nordestino*. Revista historiador.

Buci-Glucksmann, C. (1980). *Gramsci e o Estado: por uma teoria materialista da filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Fernandes, F. (1981). *Capitalismo dependente e as classes sociais na América Latina [1970]*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_ (2008) *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. São Paulo: Global Editora.

González Casanova, P. (2007). *Colonialismo interno (uma redefinição)*. In: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Gramsci, A. (1987). *A questão meridional*. Seleção e introdução Franco de Felice, Valentino Parlato; Trad. Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_ (2002). *Cadernos do Cárcere, volume 5: O Risorgimento. Notas sobre a história da Itália*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lacorte, R.; Silva, P. T.; França, M. J. P.; Leitão, S. (2013). *Sobre a “Tradutibilidade” de Gramsci e algumas transformações sociais na Itália e no Brasil*. Revista Virtual Em\_Fil, Ano 1, n. 2.

Liguori, G. (2017). *O uso do termo “subalternos” em Gramsci e na atualidade*. In: DEL ROIO, Marcos. Gramsci: Periferia e Subalternidade / Marcos Del Roio (organização). São Paulo: Editora Universidade de São Paulo.

Oliveira, F. (2003). *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. 1ª ed. São Paulo, Editora Boitempo

\_\_\_\_\_ (1981). *Elegia para uma Re(li)gião. SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflito de classes*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Quijano, A. (2005). *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Scoville, A. L. M. L. (2011). *Literatura das Secas: Ficção e História*. (Tese de doutorado). Universidade Federal do Paraná.

Semeraro, G. (2017). *O protagonismo das periferias e dos subalternos na alternativa desenhada por Gramsci*. In: Marcos Del Roio. (Org.). Gramsci: periferia e subalternidade. São Paulo: Edusp.



Silveira, R. M. G. (1984). *O regionalismo nordestino: existência e consciência da desigualdade regional*. São Paulo: Ed. Moderna.

Triviños, A. N. S. (1987). *Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas.

Trotsky, L. (2001). *La revolucion permanente*. Madrid: Fundacion Federico Engels.



## Poder e imaginarios coloniales en la *Historia general de las cosas de Nueva España*<sup>1</sup>

Itzá Eudave Eusebio

### Resumen

En el siglo XVI la corona española emprendió una guerra de invasión y colonización del territorio renombrado como América, justificando jurídicamente su accionar en el derecho natural y teológicamente siguiendo el modelo de extirpación de idolatrías. Así, los indígenas fueron juzgados de “idolátras” al tener prácticas culturales prohibidas en el cristianismo, lo que permitió establecer los clasificatorios bajo los cuales quedaron etiquetados los seres y sus culturas. En ese contexto analizamos la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, que funcionó como herramienta para establecer una idea del indígena y lo indígena con descripciones sustentadas en la filosofía cristiana. Analizamos el papel del cronista como traductor-colonizador, que en su narrativa construyó una historia que se apropió, entre otros elementos culturales, de los discursos contenidos en algunos *huehuetlahtolli*, introduciendo ideales del ser y estar en el mundo desde el imaginario europeo.

### Palabras claves

Poder, imaginarios coloniales, cronista, narrativa, ideales ser y estar.

### Introducción

*Necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había en casi todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría (Sahagún, 2004: 189).*

Estas palabras fueron escritas por el franciscano Bernardino de Sahagún,<sup>2</sup> quien formó parte de la empresa colonial en la América antigua, justificando la guerra frente al otro y lo otro distintos a lo europeo, a lo cristiano. En esta tarea, la escritura funcionó como herramienta de conquista al apropiarse del territorio y las culturas, por lo que al reescribir la historia se ocuparon distintas analogías retomadas del imaginario cultural europeo para intentar describir y traducir el mundo indígena. Por ello, el cronista interpretó lo que vio en las formas de organización mexicana como una “república”, así como sus antiguas “costumbres”, las cuales, según su observación, estaban permeadas por “cosas



idolátricas”, por lo que, de acuerdo con su pensamiento era necesario destruirlas, “desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía”, lo que implicó el vaciamiento de una buena parte de la cultura antigua con el objetivo de implantar un nuevo modelo de civilización en sintonía con intereses cristiano-imperiales (Eudave, 2017).

Lo anterior sucedió hace 500 años cuando la corona española inició la colonización del territorio que fue renombrado como América, justificando jurídicamente sus acciones en el derecho natural y de gentes, mientras que teológicamente se sostenía en el modelo de extirpación de idolatrías. Como en otras partes del mundo, la guerra frente al otro y lo otro no cristiano se justificó siguiendo la idea del dominio “natural”,<sup>3</sup> en la que una cultura supuestamente “superior” gana el derecho de conquista sobre otra “inferior”,<sup>4</sup> para después de acuerdo con su percepción jurídica y religiosa, hacerse cargo de los nuevos territorios, de su organización, explotación y evangelización.<sup>5</sup> En este contexto, proponemos profundizar en torno a la colonización del territorio, su naturaleza y los pueblos que lo habitaban antes de la invasión europea del siglo XVI, observando el papel de traducción y apropiación en las narrativas coloniales, con las cuales se construyó una historia sesgada, escrita a partir de imaginarios europeos.

### **Traducción y apropiación en las narrativas coloniales**

Una herramienta de penetración cultural fue la escritura, la cual a su vez utilizó distintos elementos de la retórica,<sup>6</sup> por ello, las narrativas coloniales son reflejo del poder y la política de la Colonización. Para analizar lo anterior, desmenuzamos algunos ejemplos en una narrativa que ha sido establecida como fuente de conocimiento respecto al ser y estar de los antiguos indígenas, nos referimos a la *Historia general de las cosas de Nueva España*, trabajo compilado por fray Bernardino de Sahagún, en el que estableció una serie de informaciones en torno a la naturaleza y los seres que habitaban una parte de la América antigua, utilizando argumentos cristianos frente a las costumbres indígenas, como se puede apreciar en sus propias palabras:

*A este propósito se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero dios; y que aquellos que ellos tenían por dioses, no eran dioses, sino diablos mentirosos y engañadores [...] Sé de cierto que el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, y que está esperando coyuntura para si pudiese volver al señorío que ha tenido; y fácil cosa le será para entonces despertar todas las*



*cosas que se dice estar olvidadas cerca de la idolatría, y para entonces bien es que tengamos armas guardadas para salirle al encuentro (Sahagún, 2004: 189).*

En sus afirmaciones, Sahagún estableció una postura en la que su verdad confrontó la supuesta falsedad de los otros: los indígenas, apuntando que su labor era explicar lo que juzgó como “fábulas y ficciones”. En consecuencia, su *Historia general*, resultó en una herramienta que el franciscano aportó en la guerra contra los pueblos que en su imaginario se explicaba como “idolátras”, por tener prácticas culturales prohibidas en el cristianismo, por realizar cultos y representaciones de símbolos sagrados diferentes a los cristianos. De esta manera, “la escritura corresponde a la vez a una práctica político-religiosa (la toma de posesión con vistas a su evangelización) y a otra jurídica o notarial (dar fe de las responsabilidades individuales implicadas)”.<sup>7</sup> En ese sentido, siendo consecuente con la filosofía establecida en la Biblia, la corona española junto con la Iglesia Católica, invadieron el llamado “Nuevo Mundo”, expandiendo el modelo de “guerra santa” en una larga batalla contra los infieles, continuando una antigua lucha contra el mal, enfrentando a distintos pueblos clasificados como “paganos”, “idolátras” o “salvajes”.

En este contexto, comprendemos que una colonización implica la acción de invadir violentamente un territorio, ocupándolo e imponiendo nuevas formas de organización. Este acontecimiento relatado oficialmente como el “descubrimiento y conquista de América”, además de ser un marcador temporal para el relato de la historia, se estableció también como elemento fundacional de un modelo de poder colonial, constituyendo un nuevo orden civilizatorio en diversos territorios y sobre diversas culturas. Para ello, “el patrón de dominación entre los colonizadores y los otros, fue organizado y establecido sobre la base de la idea de “raza” [...] Desde esa perspectiva, los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas: “indios”. Para esas poblaciones la dominación colonial implicó en consecuencia, el despojo y la represión de las identidades originales” (Quijano, 1997: 120).

La colonización implicó “el comienzo de la domesticación, [así como la] estructuración del ‘modo’ como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana” (Dussel, 2008: 48). En esta tarea de larga duración, las narrativas coloniales tuvieron un uso sistemático para justificar la guerra, además, en los discursos elaborados para explicar lo que se develaba para los europeos como un “Nuevo Mundo”, se establecieron



representaciones que lo re-ordenaron y re-clasificaron. Los europeos describieron indígenas a modo para la expansión imperial católica, imponiendo nuevos contenidos a las antiguas estructuras, re-significando las lenguas y las imágenes de los pueblos originarios. Al analizar dichos relatos, diversos estudios críticos han demostrado cómo los relatos de la llamada “conquista” reproducen modelos bíblicos en sus construcciones respecto a las otredades en el mundo, por ejemplo, al narrar la caída de Tenochtitlan, relacionando analógicamente este suceso con la caída de Jerusalén, como parte de un modelo de escribir la historia para su dominio.<sup>8</sup> De esta forma, ideas y modelos del imaginario occidental fueron trasladados al describir el llamado “Nuevo Mundo.

En las narrativas de la conquista una herramienta utilizada permanentemente fue la analogía,<sup>9</sup> con la cual se asociaban imágenes y palabras conocidas en el pensamiento del europeo para tratar de explicarse el mundo indígena. Por ello una buena parte de lo que leemos en la *Historia general* son interpretaciones construidas a partir de semejanzas entre lo que fray Bernardino de Sahagún conocía con lo que recién observaba o vivía, identificando y clasificando de acuerdo con los parámetros conocidos en su lectura del mundo, la cual se sustentaba en una serie de ideas establecidas en la Biblia y en autores como el antiguo rey Salomón, Evémero de Mesina, Isidoro de Sevilla, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. De esta manera, los modelos descriptivos aplicados por distintos cronistas sobre las costumbres indígenas renovaron una larga lucha frente a otros cultos de pueblos no cristianos. Veamos unos ejemplos en los que Sahagún describe algunos territorios y culturas de la llamada “Nueva España” en los que utiliza diversas analogías.

*Esta célebre y gran ciudad de Tula, muy rica y decente, muy sabia y muy esforzada, tuvo la adversa fortuna de Troya [...] Los chololtecas que son los que de ella se escaparon, han tenido la sucesión de los romanos [...] Muchos años después los mexicanos edificaron la ciudad de México, que es otra Venecia y ellos en saber y policía son otros venecianos [...] Los tlaxcaltecas parecen haber sucedido en la fortuna de los cartaginenses (Sahagún, 2004: 19).*

Para intentar explicarse el mundo indígena, el cronista utilizó figuras narrativas que le permitieron enmarcar a las culturas no europeas en modelos clasificatorios establecidos frente a otros pueblos. De esta forma, según el franciscano, Tula habría tenido “la adversa fortuna de Troya”, los chololtecas habrían establecido “la sucesión de los romanos”, los mexicas habrían edificado una ciudad y organización similar a “otra Venencia”, y los tlaxcaltecas habrían sido vistos como otro pueblo conocido por el



europeo, los cartaginenses. En su narración, utiliza distintas analogías que le ayudaron a relatar, al mismo tiempo, la grandeza y la caída de algunas culturas indígenas, utilizando la comparación entre las historias conocidas del “viejo mundo” con las que Sahagún fue describiendo, clasificando y encasillando. En ese sentido, en la narrativa encontramos que, para justificar el dominio sobre los pueblos indígenas, así como la supuesta superioridad del pensamiento europeo, el franciscano describió, en diversos momentos de su obra, lo que interpretó como errores de los gentiles en sus maneras de ver y vivir en el mundo. Por ello, en torno a lo que vio como “la Astrología Natural” de los mexicas, recurrió también a la comparación y juicios previos frente a los saberes de otros pueblos de la antigüedad, como podemos leer en las siguientes palabras:

*Cuán desatinados habían sido en el conocimiento de las criaturas los gentiles nuestros antepasados, así griegos como latinos, está muy claro por sus mismas escrituras, de las cuales nos consta cuán ridículas fábulas inventaron del sol y la luna y de algunas de las estrellas, y del agua, fuego, tierra y aire y de las otras criaturas; y lo que peor es [que] les atribuyeron la divinidad, y adoraron y ofrecieron, sacrificaron y acataron como dioses (Sahagún, 2004: 429).*

Estas palabras forman parte del prólogo al libro séptimo de la *Historia general*, como se puede apreciar en el discurso narrativo, el franciscano remarca la idea que justificaba la guerra frente a otros pueblos que practicaban cultos distintos a los cristianos, clasificando el conocimiento y la relación en torno a la naturaleza. Así, el sol, la luna, algunas estrellas, el agua, el fuego, la tierra y el aire quedaron etiquetados como “criaturas” a las que se ofrecían diversos cultos por ser sagrados, lo cual, Sahagún se explicó como “ridículas fábulas”, las de sus antepasados griegos y latinos, utilizando en su interpretación la misma lectura de la realidad frente a los indígenas mexicas. Esta situación tenía una explicación para fray Bernardino, ya que en su narrativa señaló que “esto provino en parte por la ceguedad en que caímos por el pecado original, y en parte por la malicia, y envejecido odio de nuestro adversario Satanás que siempre procura de abatirnos a cosas viles, y ridículas, y muy culpables” (Sahagún, 2004: 429). Por ello, en su pensamiento los cultos antiguos se debían a la ceguedad, lo cual trasladó en su interpretación al concluir que: “Si esto pasó –como sabemos– entre gente de tanta discreción y presunción, no hay por qué nadie se maraville porque se hallen semejantes cosas entre esta gente tan párvula y tan fácil para ser engañada” (Sahagún, 2004: 429). Con sus palabras el franciscano estableció una reclasificación de las personas a partir de la comparación entre ambos mundos, señalando que si esto sucedió a sus ancestros,





personas de “tanta discreción y presunción”, no había de sorprender que a los mexicas “gente tan párvula” y “fácil de ser engañada” no les pasara lo mismo.

En la crónica de Sahagún encontramos otras descripciones sostenidas en su imaginario, de esta manera habla de otra ciudad del mundo indígena llamada “Cholulla, a la cual por su grandeza y edificios los españoles, en viéndola, le pusieron Roma por nombre. Parece que el negocio de estas dos ciudades, llevó el camino de Troya y Roma” (Sahagún, 2004: 447), dichas analogías permitieron explicarse el mundo indígena, comparando historias conocidas en su imaginario. De esta forma, Sahagún narró que a partir de estos sucesos “comenzó a poblar la nación mexicana, y en trescientos años poco más o menos, se enseñorearon de la mayor parte de los reinos y señoríos que hay en todo lo que hoy se llama Nueva España y poblaron la ciudad de México, que es otra Venecia” (Sahagún, 2004: 447-448). De esta forma, el franciscano estableció temporalmente la supuesta aparición histórica de los mexicas, así como la imagen analógica que le llevó a comparar a la antigua Tenochtitlan con Venecia, resignificando también la posición de “los señores de ella” a quienes vio como “emperadores”. Esta situación muestra nuevamente la justificación construida epistemológicamente para superponer el modelo de vida europeo sobre el americano, ya que según la lógica imperial-católica: “llegados los españoles cesó el imperio de los mexicanos y comenzó el de España” (Sahagún, 2004: 447-448).

Para profundizar en cómo la escritura funcionó como herramienta de apropiación, analizamos la narración de la “Conquista de México” en la descripción providencial que aparece en el prólogo al libro XII de la *Historia general*, en la que Sahagún justifica la avanzada militar de Hernán Cortés, soldado responsable de la exploración e invasión del México antiguo, quien de acuerdo con la narrativa, había sido predestinado por su Dios para encabezar dicha tarea, de tal suerte que era en sí mismo, herramienta y símbolo de los deseos divinos de conquista y evangelización:

*Tuvo Nuestro Señor Dios por bien de que hiciese camino y derrocarse el muro con que esta infidelidad estaba cercada y murada, el valentísimo capitán don Hernando Cortés, en cuya presencia y por cuyos medios hizo Dios Nuestro Señor muchos milagros en la conquista de esta tierra, donde se abrió la puerta para que los predicadores del Santo Evangelio entrasen a predicar la fe católica a esta gente miserabilísima (Sahagún, 2004: 720).*



Conquistar, evangelizar y después describir estos sucesos, son tareas que tanto Hernán Cortés, como fray Bernardino de Sahagún, asumieron en América como parte de la empresa realizada por dos poderes coloniales: la Corona española y la Iglesia Católica. En ese sentido, la justificación de las acciones de Cortés en la crónica franciscana, se debe leer en el contexto cristiano-imperial en el que los “milagros” de la conquista fueron vistos como sucesos fuera de lo normal, bajo la intervención del dios cristiano. En este contexto y conocedor de las herramientas retóricas necesarias en una narrativa, el franciscano remarcó una serie de nuevos conocimientos, “descubrimientos” que le permitían afirmar la ocupación y posesión de los “nuevos” territorios. Lo primero que establece Sahagún es que al ser descubiertas por ellos estas tierras, muchas nuevas verdades respecto al mundo se develaban, como el hecho de que los territorios hasta entonces desconocidos no eran inhabitables, además de trazar la ubicación geográfica del espacio “conquistado”.

Asimismo, en su historia, el franciscano señaló el origen de los pueblos “descubiertos”, repitiendo ideas propias de la orden religiosa a la cual pertenecía, renovando la idea del origen de la humanidad descrita y establecida en la Biblia: “Hase también sabido de cierto, que la población del mundo comenzó de hacia aquellas partes donde está la gran Babilonia la vieja, y de allí se ha venido poblando el mundo hasta estas partes que se llama el nuevo orbe; y a la verdad, es la mitad del orbe que fue desde el principio criado” (Sahagún, 2004: 720). Luego, al buscar una explicación del cómo se fue poblando esta otra parte del mundo, desde su imaginario señala que: “parece también cosa cierta, que el paraíso terrenal está entre la tórrida zona y el norte-ártico, en el cual nuestro padre Adán y nuestra madre Eva moraron no sé cuántos días, y de aquellos dos se hinchó de gente todo el mundo” (Sahagún, 2004: 720). De esta manera, el nuevo territorio no sólo amplió los conocimientos respecto al mundo, sino que develó para algunos religiosos la ubicación de su imaginario paraíso terrenal, razón que confirmaba la tarea encomendada por su Dios, estableciendo así una explicación lógica y funcional de la conquista de acuerdo con sus intereses espirituales y terrenales.

Lo anterior se sostuvo en diversos mitos extrapolados a la realidad americana por los narradores europeos, en este caso, fray Bernardino recupera una historia por él conocida al decir que: “en estas partes hubo gigantes de los de antes del diluvio, y han parecido acá huesos y toda la armazón de su grandeza, no sólo en esta Nueva España, pero también en las provincias y reinos circundantes” (Sahagún, 2004: 720). Para reforzar lo descrito, sus argumentos se sostienen en conocimientos previamente establecidos, con lo cual intenta explicarse diversas circunstancias y elementos que



observa en el nuevo territorio, lo cual vuelve a utilizar cuando escribe: “Y ahora se dice por muy cierto que la flota del Rey Salomón llegó al Perú y también a la Isla de Santo Domingo a tomar oro para el edificio del templo” (Sahagún, 2004: 720), suceso extraordinario que haría entonces de la flota del antiguo Salomón los primeros exploradores y explotadores de América y no a los europeos del siglo XVI. Además, el fraile confirma que lo anterior se sostiene en ideas establecidas en su filosofía cuando dice que: “esto se ha sabido por la especulación del tercero libro de los reyes, donde se habla de la flota de Salomón que vino por oro a estas partes” (Sahagún, 2004: 720). Así, el cronista estableció la relación entre el origen de las riquezas de Salomón y su templo, con el oro siempre imaginado como abundante en el llamado “Nuevo Mundo”. Siguiendo con la narración de Sahagún, después explica el porqué de los designios divinos en la tarea de conquista:

*También se ha sabido por muy cierto, que Ntro. Señor Dios (a propósito) ha tenido ocultada esta media parte del mundo hasta nuestros tiempos, que por su divina ordenación ha tenido por bien de manifestarla a la Iglesia romana católica, no con propósito que fuesen destruidos y tiranizados sus naturales, sino con propósito que sean alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido y sean introducidos en la Iglesia Católica, e informados en la religión cristiana, y para que alcancen el reino de los cielos, muriendo en la fe de verdaderos cristianos (Sahagún, 2004: 720).*

De acuerdo con esta versión, la razón por la que América estaba oculta al resto del mundo se debía a que su dios, a propósito, habría guardado semejante labor a la Iglesia, confirmando su carácter imperial romano y católico, ocupando a los españoles como herramientas terrenales para su obra divina. Siendo el objetivo central en dicha empresa “alumbrar” el “nuevo orbe”, “dar luz” a los seres que en tinieblas habían vivido hasta entonces, refiriéndose al desconocimiento de la “verdad” por ellos enarbolada y materializada en la Biblia. De esta forma, el gran negocio que implicó descubrir y colonizar los territorios desconocidos, generó el despojo y colapso de las civilizaciones indígenas. Para que esta tarea se cumpliera fue indispensable, en el imaginario del europeo, que la manifestación divina los acompañara en la guerra de invasión y posterior ocupación territorial. Por ello, desde una lectura del mundo providencialista, en la guerra de conquista, Hernán Cortés, el soldado-explorador-invasor que comandó la penetración militar, fue acompañado y cobijado por su dios, quien lo protegía y justificaba en sus acciones.



*Tiénese por cosa muy cierta (considerados los principios, medios y fines de esta conquista) que nuestro señor Dios regía a este gran varón y gran cristiano, y que él le señaló para que viniese, y que le enseñó lo que había de hacer para llegar con su flota a esta tierra, que le inspiró que hiciese una cosa de más que animosidad humana, y fue, que todos los navíos en que vino él y toda su gente, los hizo barrenar y echar a fondo para que ninguno tuviese oportunidad de mirar atrás, habiendo comenzado aquel negocio que venía (Sahagún, 2004: 720).*

De acuerdo con los principios, medios y fines de la guerra frente a los pueblos no cristianos, el narrador establece que Cortés, “gran varón y gran cristiano” era regido por el propio Dios, señalándole hacia dónde dirigirse y lo que debía hacer, llegando incluso a hacer algo que requería más que “animosidad humana” al deshacerse de sus barcos, para que ninguno osara en querer volver al viejo mundo, debido al “negocio” que se vislumbraba con la guerra de conquista. En este contexto, el primer “milagro” en la conquista “fue la victoria que nuestro Señor Dios dio a este valeroso capitán y a sus soldados en la primera batalla que tuvieron con los otomíes tlascaltecas” (Sahagún, 2004: 720). Después, siguiendo con su narrativa estableció una referencia con antiguos conquistadores, figuras también elegidas por su dios para llevar a cabo sus designios, por lo que señala que este suceso “fue muy semejante al milagro que Nuestro Señor Dios hizo con Josué, capitán general de los hijos de Israel en la conquista de la tierra de promisión” (Sahagún, 2004: 720). Estableciendo así una analogía histórica explicada en su libro sagrado, relacionando y equiparando a Cortés con el personaje bíblico que dirigió a un ejército de otro tiempo, en otra guerra frente a otro pueblo no cristiano.<sup>10</sup> En el mismo sentido analógico, Sahagún insistirá en señalar que: “en todo lo que adelante pasó, parece claramente que Dios le inspiraba en lo que había de obrar, así como hacía en los tiempos pasados el Cid Ruíz Díaz, nobilísimo y muy santo capitán español, en tiempo del rey D. Alonso” (Sahagún, 2004: 720). Como venimos analizando, la tarea de conquistar pueblos y someterlos a la forma de vida cristiana e imperial era para el religioso inspirada por su dios, por lo que igual que en otros tiempos de su historia, éste habría ocupado a ciertos personajes militares, “enviados” a cumplir con sus designios, por ello, en la narrativa nuevamente compara a Cortés con otro capitán “nobilísimo y muy santo”, personaje del siglo XI conocido como “el campeador”, conquistador de Valencia y soldado en la guerra de reconquista frente a los árabes en la península ibérica.



Siguiendo el hilo de su historia, el franciscano describe otra intervención divina en favor de Cortés cuando “le libró milagrosamente de una batalla, donde él y todos los suyos estuvieron a pique de perderse. Milagrosamente nuestro Señor Dios envió gran pestilencia sobre todos los indios de esta Nueva España, en castigo de la guerra que habían hecho a sus cristianos, por él enviados para hacer esta jornada” (Sahagún, 2004: 721). De esta forma, tenemos que la peste y las enfermedades que acabaron con gran parte de los indígenas, fueron explicadas por Sahagún como obra divina en castigo por la guerra que, ahora, según su reinterpretación histórica, los indígenas habían hecho a los españoles. Veamos como concluye fray Bernardino su relato político-religioso respecto a la Conquista:

*Finalmente, habiendo salido con la victoria, hizo como cristianísimo varón y fidelísimo caballero a su rey, en que luego ofreció el precio de sus trabajos a su rey emperador D. Carlos V, y escribió al Sumo Pontífice que enviase predicadores del Santo Evangelio para la conversión de esta gente indiana; lo cual sumamente pretendía nuestro Señor Dios en haber comenzado este negocio (Sahagún, 2004: 721).*

De acuerdo con el franciscano, el personaje convertido en símbolo del conquistador, “cristianísimo varón y fidelísimo caballero”, luego de invadir la antigua Tenochtitlan y comenzar a “pacificar” a los indígenas, ofreció el resultado de su trabajo al rey, pero también al papa, máximo jerarca de la Iglesia católica y representante de su dios en la tierra, a quien le solicitó la presencia de los predicadores religiosos para continuar la guerra de colonización desde el plano espiritual,<sup>11</sup> utilizando para ello a “sus cristianos”, los españoles designados y enviados para realizar dicha empresa. Por ello, de acuerdo con el contexto político del momento, Sahagún remarcó con intención, el hecho de que los encargados para la evangelización, que implicó la conquista del territorio, eran los religiosos franciscanos.<sup>12</sup> En ese sentido, fray Bernardino de Sahagún también participó de la vida política,<sup>13</sup> interviniendo hacia el final de su vida como autoridad dentro de la orden seráfica, continuando la lucha de los primeros franciscanos frente a otras órdenes religiosas y con las autoridades virreinales; por lo que en 1585 ocupa el cargo de primer definidor, tratando de defender las posturas y acciones de la orden franciscana en la Colonia. “De ahí que, en el rescate, urgente y de última hora, de los elementos más útiles de su obra [...] Sahagún insista tanto en la persistencia de los ritos y creencias idolátricas, para intentar probar que [...] los evangelizadores íntimamente mezclados a la auténtica realidad indígena de México, eran aún indispensables” (Sahagún, 2004: 264).



La colonización implicó una tarea de larga duración en la que las narrativas coloniales tuvieron un uso sistemático para justificarla, ya sea desde el plano religioso o el político, o ambos; en ellas encontramos el trabajo de los invasores convertidos en cronistas, traductores de otro mundo al reconstruir la historia bajo una lógica de poder y dominio. De esta manera, la superposición de unos saberes sobre otros y el establecimiento del nuevo modelo de poder colonial se reflejan en la narrativa de fray Bernardino de Sahagún, cuando afirma que la vida indígena:

*Cesó por la venida de los españoles y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían (Sahagún, 2004: 578).*

En sus palabras, el franciscano resume la tarea de colonización en la América antigua, en la que las formas de ver y vivir los mundos indígenas fueron juzgadas, encubiertas y ficcionalizadas (Pastor, 1983), de acuerdo con el objetivo colonizador de la Corona española y la Iglesia Católica, buscando desde entonces establecer un modelo de vida “a la manera de vivir de España”, lo cual con el transcurso del tiempo consolidó una organización social sostenida en elementos coloniales. En ese sentido, siguiendo la idea de que a partir del siglo XVI se impone un modelo de vida sostenido en la colonización del ser y estar indígenas, de sus prácticas y sus saberes, en la narrativa de fray Bernardino de Sahagún identificamos que la interiorización del nuevo modelo de vida, trazado desde parámetros occidentales, se incorporó mediante el control de la educación y las normas morales a los nuevos seres coloniales (Eudave, 2017).

### **Espacios y efectos de la colonización**

El primer espacio colonizado en la narrativa de Sahagún se refiere al estar indígena, es decir, a las formas de ver y vivir en el mundo en contextos distintos a los cristianos, por lo que, de acuerdo con su filosofía, la idolatría fue la justificación para hacer la guerra al otro y lo otro. Para ello, juzgó lo que vio como un error de los gentiles, quienes igual que otros pueblos de la antigüedad europea, se “equivocaron” al rendir culto a la Naturaleza y a los elementos que en ella existen. El franciscano equiparó a los mexicas con los antiguos paganos del mundo europeo, justificando así la guerra al idólatra y sus costumbres, utilizando historias y analogías de origen grecolatinas. En ese sentido, la idea de lo sagrado permite observar la forma en que fue percibido y descrito el pensamiento indígena desde el imaginario europeo, para hacer la guerra desde una



justificación religiosa y jurídica (Eudave, 2013). Desde la racionalidad euro-cristiana se articularon distintos saberes previos sobre lo sagrado de otros pueblos señalados como paganos o idólatras, para así establecer una identificación frente a la religiosidad indígena. De esta forma, los pueblos de la antigua América quedaron clasificados y descritos utilizando las referencias del mundo conocido por los europeos. Así, las categorías de bárbaros, salvajes, paganos o idólatras fueron utilizadas al describir al otro y lo otros desconocidos, otorgando valores culturales sobre los seres marginados en las sociedades mestizas que resultaron de la colonización.

Un segundo espacio en el que se puede apreciar el efecto de la colonización en la *Historia general de las cosas de Nueva España* es el que se refiere al ser mexica, el idólatra. En ese sentido, la división dicotómica, para explicarse el mundo entre seres buenos y malos de acuerdo con la filosofía cristiana, fue el parámetro para juzgar y clasificar a los pueblos indígenas en torno a sus conductas sociales y modos de organizar la vida en colectivo. Con la división del mundo generada a partir del siglo XVI, los seres invadidos en sus cuerpos y mentes, también quedaron divididos entre el ser indígena, ligado a lo incorrecto, y el ser europeo, ligado a lo correcto, generando una permanente sensación de “Vivir Nepantla”, lo cual quiere decir, en medio; entre el bien y el mal que impusieron las explicaciones y modos de vivir europeos. En este contexto, un espacio de control y domesticación de los nuevos seres fue el de la educación, retomando modelos indígenas para superponer conocimientos y normas de vida cristianas a través de supuestos testimonios indígenas, con los cuales se introdujeron ideales del ser y estar en el mundo desde la visión del evangelizador, adaptando conocimientos del pensamiento cristiano a supuestos diálogos indígenas.

### **Huehuetlahtolli imaginarios en la colonización del ser y estar indígenas**

En el libro sexto de la *Historia general*, Sahagún describe “la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales” (Sahagún, 2004: 297). De acuerdo con su narrativa, los mexicas fueron “devotísimos” de sus símbolos de lo sagrado, lo cual explica que eran profundamente dedicados a sus cultos y rituales, ocupando un lugar muy importante en su visión del mundo. Tenían una organización social que en sus palabras mostraba que fueron “celosísimos” de lo que vio como repúblicas, es decir los señoríos que conjuntaban diversos *calpulli* o núcleos de familias en los que se organizaron los antiguos indígenas.<sup>14</sup> Asimismo, algunos elementos de la conducta social de los mexicas fueron percibidos como “entre sí muy urbanos”, lo cual



explica que, a pesar de la supuesta idolatría, a los ojos del europeo, tenían en su forma de organizar la vida algunos elementos culturales útiles para su trabajo colonizador, apropiándose de ellos y superponiendo nuevos contenidos o funciones. Por ello, Sahagún pensó que debido a su organización los antiguos mexicas habían alcanzado un modelo y nivel de organización al que analógicamente se explicó como un “imperio”. Así, la forma de organizar la vida, desde un orden jerárquico y clasificadorio de la naturaleza y los seres, se trasladó a los modelos indígenas descritos.

De esta forma, la antigua “retórica y filosofía” fueron clasificadas como discursos de los antiguos mexicas, estableciendo la idea de que lo que ahí está dicho era reflejo de la palabra y el pensamiento indígena. A los discursos recopilados en este libro se les ha conocido como *huehuetlahtolli*,<sup>15</sup> concepto que podemos comprender como palabra antigua, plática de los viejos o discursos antiguos, los cuales existen en muchas culturas que valoran a los ancianos y sus saberes. En el caso de los supuestos discursos “transcritos” por el fraile, éstos se convirtieron en un espacio de control y domesticación de los nuevos seres colonizados, a través de su “educación”, retomando modelos indígenas para superponer conocimientos y normas de vida cristianas a través de *huehuetlahtolli* imaginarios. Para analizar lo anterior veamos unos ejemplos. Respecto al ¿para qué eran los discursos? de acuerdo con la versión del fraile, formaban parte de: “la doctrina que el padre principal o señor daba a su hijo, cerca de las cosas y policía exterior, conviene a saber, como se había de haber en el dormir, comer, beber, hablar y en el traje, y en el andar y mirar y oír” (Sahagún 2004:359).

En ese sentido, lo que el religioso identificó y tradujo como “doctrina” le permitió filtrar otros saberes desde su filosofía cristiana. Veamos las supuestas instrucciones en torno al cómo vestir, en el que se citan las imaginarias palabras de la madre a una hija al decirle: “Mira que tus vestidos sean honestos y como conviene [...] tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles o sucios o rotos, como son los de la gente baja [...] tus vestidos sean honestos y limpios, de manera que ni parezcas fantástica ni vil” (Sahagún, 2004: 349). En el mismo hilo descriptivo se pueden leer las palabras emitidas al hijo, al que le dirían: “Lo séptimo de que te aviso, hijo, es que en tus atavíos seas templado y honesto; no seas curioso en tu vestir, ni demasiado fantástico; no busques mantas curiosas ni muy labradas ni tampoco traigas atavíos rotos y viles, porque es señal de pobreza y de bajeza” (Sahagún, 2004: 360). Esta idea de que al vestir algunas prendas diferentes a las permitidas harían ver a la persona como un ser “fantástico” o “vil”, tenía su origen en el imaginario del franciscano, utilizando aquí una categoría clasificatoria de





las personas, a partir del juicio que se estableció con los estereotipos sociales a través de la ropa. De esta forma, en el libro *Timoteo* encontramos las siguientes palabras: “Que las mujeres, en hábito honesto, con recato y modestia, sin rizado de cabellos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos. Sino con obras buenas, cual conviene a mujeres que hacen profesión de piedad” (Biblia, Timoteo 2:9).

En la narrativa de Sahagún también encontramos ideales que se transmitieron a partir del cómo hablar advirtiendo a la hija que: “Cuando hablares, no te apresurarás en el hablar, no con desasosiego, sino poco a poco sosegadamente” (Sahagún, 2004: 349). Fórmula que se repite en los discursos al hijo, a quien le dirían: “Lo tercero que debes notar, hijo mío, es cerca de tu hablar. Conviene que hables con mucho sosiego, ni hables apresuradamente, ni con desasosiego [...] tendrás un tono moderado, ni bajo ni alto en hablar, y sea suave y blanda tu palabra” (Sahagún, 2004: 360). Como en otros casos las fórmulas narrativas de la Biblia fueron adaptadas al mundo indígena, así, en el libro *Proverbios* encontramos el mismo mensaje: “Una respuesta blanda calma la ira; una palabra áspera enciende la cólera. La lengua del sabio hace estimable la doctrina; la boca del necio no dice más que sandeces” (Biblia, Proverbios 15).

Respecto al cómo se debía caminar a la mujer indígena se le diría que: “En el andar serás honesta, no andes con apresuramiento ni con demasiado espacio porque es señal de pompa andar despacio, y el andar de prisa tiene resabio de desasosiego y poco asiento; andando llevarás un medio, que ni andes muy de prisa ni muy despacio” (Sahagún, 2004: 350). Sobre esta frase hay que detenerse a pensar en torno a la palabra *pompa* que para el europeo significaba algo suntuoso o llamativo. Asimismo, las palabras *resabio* comprendida en el contexto cristiano como un “desagrado moral” y *desasosiego* como idea de intranquilo, nos permiten observar el uso de categorías lingüísticas del español para superponer otro significado a palabras de origen náhuatl. Por otra parte, al varón también se le indicaba lo mismo diciéndole: “Tendrás cuidado de cuando fueres por la calle o por el camino que vayas sosegadamente, ni con mucha prisa ni con mucho espacio, sino con honestidad y madurez” (Sahagún, 2004: 359). Idea que encontramos en el libro *Proverbios* de la Biblia: “Examina la senda de tus pies, y todos tus caminos sean rectos. No te desvíes a la derecha ni a la izquierda; aparta tu pie del mal” (Biblia, Proverbios 4:26).



Como se puede apreciar con estos ejemplos, los supuestos *huehuetlatolli* transcritos desde el filtro europeo, introducen ideales del ser y estar en el mundo desde la visión del evangelizador, adaptando conocimientos del pensamiento cristiano a supuestos diálogos indígenas (Klor de Alva, 1992 y Ruiz Bañuls, 2009). Por lo cual se deben releer con cuidado, ya que el ser y estar descritos en los diálogos atribuidos a los antiguos mexicas, son más bien una interpretación de Sahagún. De acuerdo con las descripciones de la *Historia general*, los indígenas tuvieron diversas formas de ver y vivir en el mundo que, al relacionarlas con las europeas, permitieron al fraile traductor construir una historia que se apropió de los discursos de los viejos. En ese sentido, “al leer los *huehuetlatolli* libres de toda predisposición, nos damos cuenta de que lo enseñado en ellos no sólo se encuentra en los cánones morales de la vida cristiana, sino que tanto su estilo como su temática guardan extraordinarias similitudes con unos textos esenciales dentro de la tradición sapiencial bíblica. Haciendo referencia a los libros de Proverbios, Eclesiástico y Eclesiastés” (Ruiz Bañuls, 2009: 161).

Siguiendo con su relato, el cronista religioso señaló que las palabras vertidas en los supuestos discursos “indígenas”, eran válidas por contener saberes de los antiguos mexicas, de esta forma incorporó la idea de que cualquier falta cometida a estas supuestas ordenanzas sería castigada por el dios cristiano, imponiendo su justicia divina frente al supuesto “pecado” cometido por los indígenas en América. De esta manera, el temor cristiano como herramienta de control social se fue introyectando a las conductas sociales coloniales, primero con el temor de fallar a los ancestros y los padres, luego con el temor de dios, para finalmente presentarse el temor entre unos y otros (Eudave, 2017). En ese sentido, un tercer espacio de colonización que observamos en la *Historia general* es el resultado, en distintos momentos y formas, de la apropiación, el vaciamiento, el encubrimiento y la reinención del ser y estar indígenas, superponiendo ideales de un nuevo ser colonial, moldeado desde parámetros de origen cristiano-imperial. Para ello, el evangelizador, también narrador y traductor, ejerció la tarea del colonizador a largo plazo, sustituyendo las formas de ver y vivir el mundo mexica, ligándolas en la nueva norma moral colonial con un pasado pagano e idólatra que se debía erradicar, recuperando únicamente ciertos aspectos culturales que fueron introyectados desde el pensamiento europeo, justificando el resultado de la guerra frente al otro y lo otro para construir, “a la manera de España”, una “nueva” sociedad, con “nuevos seres”, moldeados para el funcionamiento del “nuevo mundo” moderno-colonial.



El objetivo inicial de fray Bernardino de Sahagún con su *Historia general* fue construir una herramienta para hacer la guerra a la idolatría y al idólatra, para después evangelizarlos e imponerles otra manera de organización. “Por ello, el discurso etnográfico colonial puede pensarse como el instrumento de aprehensión, conjuración y representación de la otredad americana: la forma de traducir la diferencia radical y el modo específico de articulación de un conjunto de saberes (*epistemes*) que justificaran y legitimaran los actos de conquista y evangelización” (Solodkow, 2009: 208). Luego de 500 años de colonización en América podemos afirmar que la narrativa de Sahagún ha funcionado como fuente de la historia impuesta como oficial, para recrear una forma de ser y estar indígenas filtrada por el imaginario europeo,<sup>16</sup> lo cual implicó la traducción y apropiación del otro en la construcción de “nuevas personas”, funcionando de esta forma, como herramienta de la colonialidad y, por lo tanto, como constructora de nuevos seres, con una nueva identidad colonial, modelados para una organización sostenida en el dominio y la explotación. (Quijano, 2011, Dussel, 2008, y Mignolo, 2007).

### Algunas reflexiones finales

Las crónicas coloniales formaron parte de la colonización cultural, en el caso de la narrativa de Sahagún, ésta se convirtió en una enciclopedia para sostener una idea encubierta sobre nuestro pasado indígena, para incorporarlo en la construcción y difusión de la historia oficial. En ese sentido, la *Historia general de las cosas de Nueva España* forma parte de un corpus de textos y herramientas que han posibilitado una colonialidad permanente. A través de las narrativas coloniales se insertaron modelos de ser y estar en el mundo transmitidos a través de la educación y la religiosidad cristiana a lo largo de un período colonial de más de tres siglos. La *Historia general*, que venimos desmenuzando, es una muestra de cómo la colonización implicó la apropiación de los territorios, pero sobre todo de los seres y sus formas de estar en el mundo, es decir, sus formas de ver y vivir, lo cual se fue repitiendo y renovando en los territorios ocupados, adaptándose a los diversos contextos geográficos, políticos, sociales y culturales.

En los territorios por los que se expandió el poder de las distintas coronas europeas, aliadas con el poder de la Iglesia Católica, se estableció una colonización de larga duración que adaptó las clasificatorias coloniales para el control de las sociedades, de acuerdo con los diversos contextos. De esta forma, se impuso un modelo de poder sostenido en la clasificación de los seres y sus saberes a partir del origen étnico, el color de piel, la lengua y las costumbres. Este sistema de vida basado en la clasificación y racialización, se impuso también a través de la escritura, lo cual se observa en diversas



narrativas coloniales. En ese sentido, la obra de fray Bernardino de Sahagún muestra el proceso de colonización sobre las formas de ver y vivir en el mundo, estableciendo clasificatorios que serán renovados frente al otro y lo otro no incorporado al modelo de vida impuesto como el hegemónico, por lo que “la traducción podría definirse más bien como contacto entre lenguas y negociación fundamental de formas y contenidos entre lenguas europeas (castellano y latín principalmente) y las lenguas indígenas. Este contacto viene impulsado por el celo religioso y su finalidad es la incorporación de las poblaciones autóctonas a la comunidad imaginada universal de católicos, en el sentido de la utopía franciscana de las primeras décadas” (Payás, 2010: 25). Por lo tanto, en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, “escribir toma, pues el poder de construir un *texto* e imponer un nuevo orden al mundo” (Payás, 2010: 25), para ello, la construcción de un relato en concordancia con la tarea de invasión y ocupación permitió establecer las bases de la nueva sociedad colonial.

Trazar los mapas del llamado “Nuevo Mundo” o escribir sus historias respondieron a los mismos objetivos de dominio sobre el territorio y las culturas originarias. De esta manera, “la acción de conquistar no sólo se definió a partir de prácticas materiales y violentas como la encomienda, la esclavitud y la conversión religiosa, sino también mediante prácticas simbólicas como la escritura: una acción a partir de la cual la alteridad del mundo indígena americano fue clasificada, cosificada, apropiada y representada de acuerdo con parámetros epistemológicos europeos” (Solodkow, 2009: 2). Como hemos analizado, la colonización implantó un modelo de poder para la organización social sostenido en imaginarios de origen cristiano e imperial, lo cual se observa en las narrativas de la conquista al describir a los supuestos indígenas, sus territorios y sus culturas. En ese sentido, revisar nuestra historia requiere repensar lo que se ha dicho sobre quiénes somos, preguntarnos por qué repetimos historias imaginarias que han transmitido un mismo modelo de poder colonial, renovado con el tiempo, para mantener un sistema de dominio que viene funcionando desde hace cinco siglos en América. En este contexto, se explica la tarea de releer y repensar nuestras historias, en el permanente intento por descolonizarnos.

## Notas

<sup>1</sup>Este trabajo forma parte de una investigación más amplia: “A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígena en la Historia general de las cosas de Nueva España”. Tesis doctoral por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM. 2017.



<sup>2</sup>Nació en León, España, en 1499, estudió en la Universidad de Salamanca entre 1520 y 1527, donde adquirió conocimientos de latín, historia, filosofía y teología. Decidió seguir los ideales de Francisco de Asís ingresando a la orden religiosa de los franciscanos, dicha decisión es

<sup>3</sup>Silvio Zavala estudió ampliamente la justificación de la guerra y la esclavitud en América, señalado que “desde la Suma Teológica de Tomás de Aquino, siglo XIII, se encuentra ya una madura doctrina cristiana acerca del problema de la guerra. La doctrina escolástica exige que la guerra sea declarada por una autoridad legítima [...] que la guerra tenga causa justa, es decir, que hay de ejercitarse en virtud de culpa del enemigo y para satisfacer la injuria que éste haya causado”. Cfr. La colonización española en América. SEP-Setentas. México: 1972. p.60.

<sup>4</sup>Los debates respecto a la naturaleza de los indígenas americanos es uno de los elementos utilizados en la colonización del ser y estar indígenas, al justificar la guerra para el dominio del otro y lo otro no cristiano. Cfr. Zavala, Silvio. La colonización española en América. México. SEP-Setentas. 1972. Y Adorno, Rolena. “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos”. En Ana Pizarro, América Latina. Palabra, literatura e cultura, vol. I, 1997, pp. 173-192.

<sup>5</sup>En ese sentido, “un importante aspecto de la teoría del reino cristiano fue la idea apostólica, esto es, que uno de los deberes de los reyes era extender en Evangelio entre los infieles. En la Edad media todos los reyes eran considerados reyes-misioneros, reyes-apóstoles”. Cfr. Phelan, Jhon. El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo. Trad. Josefina Vázquez. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 1972. p. 24 y ss. Lo anterior se comprende cómo parte de las diversas estrategias políticas entre la Iglesia Católica y la corona española al organizar y justificar otra guerra de conquista más en su historial, recordemos que desde tiempos previos a la nueva “empresa” transatlántica, los reyes españoles sostenían y respaldaban las cruzadas encabezadas por el Papa frente al llamado “infidel” en el mundo.

<sup>6</sup>Para nuestro análisis en torno a la retórica en la crónica evangelizadora, seguimos la propuesta desarrollada por Alfonso Mendiola: Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de

las batallas en las crónicas de la conquista, publicado por la Universidad Iberoamericana. México: 2003. También se puede consultar del mismo autor: Bernal



Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica. Universidad Iberoamericana. México: 2010.

<sup>7</sup>Lienhard, Martin. La voz y su huella. Ediciones Casa Juan Pablos. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH. México: 2003. p.46

<sup>8</sup>Guy Rozat (2002) ha demostrado cómo los relatos de la llamada “conquista” repiten párrafos y modelos al narrar la caída de estas ciudades, en las que la historia e imaginario del europeo están presentes al describir analógicamente los nuevos territorios conquistados. De esta forma, ideas y modelos del imaginario occidental fueron trasladados al describir el llamado “Nuevo Mundo. En el mismo sentido se pueden consultar los trabajos de Beatriz Pastor (1983), Klor de Alva (1992), Marialba Pastor (2011 y 2013), Miguel Ángel Segundo (2012 y 2014), Gertrudis Payás Puigarnau (2010), Mauricio Solodkow (2009 y 2010), Mónica Ruiz Bañuls (2009 y 2010), Klaus Zimmermann (2014), y Victoria Ríos Castaño (2014).

<sup>9</sup>Sobre este tema ver las obras de: Miguel León Portilla sobre los “Primeros años de Sahagún en Tlatelolco” (2007) y Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del XVI (2011). Además, están los trabajos de Alfredo López Austin, El texto sahuaguntino sobre los mexicas (1985), Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún (2011), y Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas (2001). Ascención Hernández: “Analogía y antropología: la arquitectura de la Historia General de las cosas de Nueva España” (2007). También se pueden consultar los trabajos críticos de Mendiola (2003 y 2010).

<sup>10</sup>Ver en la Biblia los libros de Éxodo, Números, Deuteronomio, Josué, y Los Reyes, en el Antiguo Testamento. Este territorio se encuentra en disputa permanente hasta la fecha, entre los países de Palestina e Israel

<sup>11</sup>Tarea encomendada a la orden de los franciscanos debido al poder que tenían en la propia península ibérica, siendo entonces el dirigente de dicha orden, fray Francisco Jiménez de Cisneros, confesor de la reina Isabel, lo cual benefició a la orden para ser los primeros misioneros enviados a evangelizar en la América antigua. Cfr. Rubial, Antonio. “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”. En La Iglesia de Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación. María de Pilar Martínez (comp.) Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 2010. p.216 y 217.



<sup>12</sup>Sobre todo, a los religiosos salidos del Santo Evangelio, una comunidad ligada a la orden franciscana fundada en Extremadura al inicio del siglo XVI, en la que buscaban vivir de acuerdo a los ideales de Francisco de Asís retomando los principios básicos de las enseñanzas de Cristo, lugar de enseñanza extrema en los ideales cristianos y del cual salieron los primeros misioneros a la empresa colonial en la antigua América, incluyéndolo a él. Este lugar es clave para comprender la formación de fray Bernardino de Sahagún como observante permanente, viviendo día con día bajo la regla de su fundador, ahí vivió y se formó en los años previos a su viaje rumbo al llamado “Nuevo Mundo”.

<sup>13</sup>Recordemos que el tiempo en que fue escrito el prólogo al libro XII de la Historia general, el poder político que habían tenido los franciscanos en la Nueva España no era el mismo que al inicio de la conquista, debido a que ya no contaban con el apoyo y dádivas otorgadas por figuras como las de la reina Isabel, Cristóbal Colón, y el aludido Hernán Cortés.

<sup>14</sup>Dice de los mexicas antiguos que “fueron, cierto en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos; para con sus enemigos, muy crueles; para con los suyos, humanos y severos; y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio, aunque les duró poco, y ahora todo lo han perdido, como verá claro el que cotejase lo contenido en este libro con la vida que ahora tienen”. Sahagún, Op. cit. p.297.

<sup>15</sup>En torno al estudio de los llamados Huehuetlahtolli podemos revisar un acercamiento crítico y una traducción de la lengua náhuatl diferente a las que se han seguido retomando y repitiendo en la mayoría de los estudios, en ese sentido, recomendamos revisar tres libros de Salvador Díaz Cántora: 1) Huehuetlahtolli. Libro Sexto del Códice Florentino, 2) Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas y 3) Los once discursos sobre la realeza. Todos publicados por el Seminario de Estudios para la Descolonización de México, UNAM: 1995. Asimismo, amplía la lectura de este tema la obra de Mónica Ruiz Bañuls: El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI. Bulzoni Editore y Universidad de Alicante. Italia: 2009. Además de las lecturas propuestas por Josefina García Quintana. El huehuetlatolli – antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas. Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.12 México: 1976. Y también está el trabajo de Miguel León Portilla.



Huehuetlatolli, testimonios de la antigua palabra. Estudio introductorio. SEP-FCE. México: 1991.

<sup>16</sup>Para profundizar en esta lectura se recomienda revisar los trabajos de: Rozat (2002), Segundo (2012 y 2014), Payás (2010), Subirats (2012).

### Bibliografía

Adorno, R. (1997). "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos". En Ana Pizarro, *América Latina. Palabra, literatura e cultura. Vol. I*. Perú: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar" (CELACP).

Díaz Cíntora, Salvador. (1995). *Huehuetlahtolli. Libro Sexto del Códice Florentino*. México, UNAM.

----- (1995). *Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas. Libro sexto del Códice Florentino*. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. México, UNAM.

----- (1995). *Los once discursos sobre la realeza*. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. UNAM.

Dussel, Enrique. (2008). *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. Bolivia: Biblioteca Indígena.

----- (2009). "El primer debate filosófico de la modernidad". En *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000): historias, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI-Crefal.

Biblia. (1971). Versión directa de las lenguas originales, por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

Browne, Walden. (2000). *Sahagún and the Transition to Modernity*. EUA: University of Oklahoma Press: Norman.

Eudave Eusebio, Itzá. (2017). "A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígena en la Historia general de las cosas de Nueva España". Tesis doctoral por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. FFyL-UNAM.

----- (2013). *Tlazohtéotl: entre el amor y la inmundicia. La invasión de la palabra y los símbolos del México antiguo*. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades. Colección del Seminario de Estudios para la Descolonización de México. Universidad Nacional Autónoma de México.

García Quintana, Josefina. (1976). "El huehuetlatolli –antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas". México. Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.12.





Hernández, Ascención. (2007). "Analogía y antropología: la arquitectura de la Historia General de las cosas de Nueva España". En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. México: IIH-UNAM.

Klor de Alva, Jorge. (1992). "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo". En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes Interétnicas*. Miguel León-Portilla et al. (editores). Madrid: Siglo XXI.

León-Portilla, Miguel. (1999). *Bernardino de Sahagún, Pionero de la antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio Nacional.

----- (2007). "Primeros años de Sahagún en Tlatelolco". En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. México: IIH- UNAM.

----- (2011). "Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del XVI". En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Segundo Coloquio 2008*. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. México: IIH- UNAM.

----- (1991). "Huehuetlatolli, testimonios de la antigua palabra". Estudio introductorio. México: SEP-FCE.

Lienhard, Martin. (2003). *La voz y su huella*. México: Ediciones Casa Juan Pablos. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH.

López Austin, Alfredo. (2011) "Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún". *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 42. México: UNAM-IIH.

----- (2001). "Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas". *Revista Ciencias*. Números 60-61. México. Octubre 2000- marzo 2001.

----- (1985). "El texto sahaquntino sobre los mexicas". *Anales de Antropología*. Vol.22. México: IIA-UNAM.

Mendiola, Alfonso. (2003). *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: Universidad Iberoamericana.

Mignolo, Walter. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. España: Gedisa.

----- (2003). "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad". En *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.



Pastor, Beatriz. (1983). *Discurso narrativo de la Conquista de América*. Cuba: Ediciones Casa de las Américas.

Pastor Llana, M. (2011). "Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo". México: En *Revista Iberoamericana*. Vol. XI, 43.

Payás Puigarnau, Gertrudis. (2010). *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. España: Editorial Parecos y Australes.

Phelan, Jhon. (1972). *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Trad. Josefina Vázquez. México: Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.

Quijano, Aníbal. (1997). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En *Anuario Mariateguiano*. Perú: Vol. IX. No.9.

----- (2011). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber*. Argentina: Ed. Ciccus-Clacso-Unesco.

Ríos Castaño, V. (2014). *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Parecos y Australes. Madrid: Editorial Iberoamericana-Vervuert.

Rozat Dupeyron, Guy. (2002). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. México: Universidad Veracruzana-INAH.

Rubial García, Antonio. (1996). *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México: Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

----- (2010). "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales". En María de Pilar Martínez (comp.). *La Iglesia de Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Ruiz Bañuls. (2009). *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Italia: Bulzoni Editore y Universidad de Alicante.

Sahagún, fray Bernardino de. (2004). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

Segundo, Miguel Ángel. (2012). "Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la Historia General de fray Bernardino de Sahagún". En *Revista Fronteras de la Historia*. México. Vol.17.

----- (2014). "¿Memorias reales o memorias cristianizadas? Tecnologías corporales de la contención en el libro VI de la Historia general de las cosas



de Nueva España”. En Revista Historia y Geografía. Número 43. México: Universidad Iberoamericana.

Solodkow, David M. (2009). *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*. Trabajo doctoral en Filosofía. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University.

----- (2010). “Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿erradicación cultural o conservación enciclopédica?”. EUA: The Colorado Review of Hispanic Studies. Vol.8.

Subirats, Eduardo. (2012). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México: Siglo XXI.

Zavala, Silvio. (1972). *La colonización española en América*. México: SEP-Setentas.

Zimmerman, K. (2014). “Traducción y edición bilingüe en el marco de la colonización y evangelización: el caso de Bernardino de Sahagún”. En Romero Galván, Rubén y Máñez Pilar (coordinadores). *El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011*. México: IIH-UNAM.



## Aproximación de la Influencia del proceso colonial británico en la consolidación de la Identidad Sikh<sup>1</sup>

Óscar Andrés Domínguez Portugal<sup>2</sup>

### Resumen

El Sikhismo es una religión monoteísta, de libro, que hoy cuenta con cerca de veintitrés millones de creyentes. Si bien surge de las enseñanzas del Gurú Nanak en el siglo XVI, se consolida como una religión independiente del hinduismo en el siglo XVIII con la conformación, por parte del Gurú Gobind Singh, de la Khalsa como una institución religioso-militar en pro de la autoconservación del grupo. La colonización británica en la India, consolidada en el siglo XIX, estableció la necesidad de una clasificación étnico-religiosa de la población, trayendo consigo cambios en las acciones recíprocas de los sujetos dominados. El presente documento busca dar una primera aproximación al impacto que tuvo el proceso colonial británico en el establecimiento de una identidad religiosa Sikh durante la segunda mitad del siglo XIX. Esto a través de la discusión de los tipos ideales de 'autoconservación' y 'establecimiento del límite del grupo social' propuestos por Simmel y fuentes historiográficas. Se propone como hipótesis que la dominación colonial significó para los Sikhs una definición clara del grupo social y la instrumentalización de la Khalsa, pasando de ser un elemento militarista religioso de autoconservación, a convertirse en una fuerza de legitimación del régimen colonial. Se concluye que la dominación británica influye profundamente en la consolidación identitaria de los Sikhs sobreponiendo las identidades 'Jat' y 'Khalsa' a la identidad Sikh, haciendo que se consolide como una religión étnica y universal, y el surgimiento de movimientos reformistas que van a definir las lógicas del Sikhismo contemporáneo.

### Palabras Clave

Sikhismo, Singh Sabha, India Colonial, Khalsa, Akali Dal

### Introducción

El Sikhismo es una religión dhármica, la cual cuenta hoy con cerca de veintidós millones de creyentes. Esta religión surge en el siglo XVI tras las enseñanzas del Gurú Nanak Dev Ji, quien, dentro de sus planteamientos teológicos reúne dos grandes tradiciones religiosas presentes en el subcontinente indio: la filosofía bhakti, proveniente del hinduismo, y la ciencia islámica del Tassawff o sufismo (Pániker, 2007, pp. 219–232; J. Singh, 1941, pp. x–xii). Tras el Gurgadi del Gurú Arjan Dev se establece un poder



político-religioso consolidado, y bajo el Gurgadi del último Gurú, el Gurú Gobind Singh, se establece la Khalsa como institución político-religiosa de corte militarista y al Gurú Granth Sahib como el libro sagrado.

Durante el proceso de dominación británica de la India, los seguidores del Sikhismo fueron concebidos dentro de la administración como buenos guerreros, esto debido al rol que tuvieron durante la Segunda Guerra Anglo-Sikh y el Motín de los Cipayos, llegándoseles a denominar bajo el arquetipo positivista de Raza Marcial, e inclusive llegaron a conformar cerca del 20 por ciento de las fuerzas armadas coloniales (Khalidi, 2001, p. 536; Pániker, 2007, p. 148), aunque inclusive hoy día no suman el 3 por ciento de la población total del subcontinente indio (Khalidi, 2001, p. 536; Pániker, 2007, p. 316).

En los datos de los censos coloniales es evidente que a finales del siglo XIX e inicios del XX se da un proceso de reidentificación o consolidación de una identidad Sikh diferenciada del hinduismo, por ejemplo en el caso del África Oriental Británica hacia 1911 se les reunía a los Sikhs y a los Hindúes bajo una misma categoría, mientras que para 1926 hay una diferenciación entre ambos grupos (Chebai, 2017, pp. 167–169). De otra parte, hacia finales del siglo XIX surgen diversos movimientos religiosos que expresan la necesidad de un cambio en la estructura teológica Sikh, entre ellos, el Singh Sabha y los movimientos Nirankari y Namdhari, entre otros (Pániker, 2007, pp. 151–179).

Esto hace preguntarse ¿Hubo influencia del proceso colonial británico dentro de la consolidación de la identidad Sikh entre mediados del siglo XIX e inicios del XX? Y si fue así ¿Qué tipo de influencia?

La presente ponencia busca dar una aproximación para la resolución de este cuestionamiento a través de la revisión de fuentes historiográficas y un análisis bajo la teoría de Georg Simmel referente al proceso de la autoconservación de los grupos sociales, y los postulados de Max Weber y Ranajit Guha con respecto a los procesos de dominación. Se propone como hipótesis que la dominación colonial significó para los Sikhs una definición clara del grupo social y la instrumentalización de la Khalsa, institución militar surgida de las enseñanzas del Gurú Gobind Singh, pasando de ser un elemento militarista religioso de autoconservación, a convertirse en una fuerza de legitimación del régimen colonial.



### Dominación y autoconservación

La dominación debe entenderse como “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos. No es por lo tanto, toda especie de ejercer poder” (Weber, 2014, pp. 334–335) . Para Weber postula tres tipos de dominación: la *Dominación Racional o Legal*, la *Dominación Carismática*, y la *Dominación Tradicional*. Por *Dominación Racional* Weber entiende que es la dominación que “descansa en la creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por estas ordenaciones a ejercer autoridad” (Weber, 2014, p. 338). La *Dominación Carismática* es la “que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas” (Weber, 2014, p. 338). La *Dominación Tradicional* es definida por el teórico como la dominación que “descansa en la creencia cotidiana de la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en legitimidad de los señalados por la tradición para ejercer la autoridad”(Weber, 2014, p. 338).

Para Guha la dominación se ejerce en relación a la subordinación, es decir, para que exista un dominador debe existir un sujeto subordinado (Guha, 1997, p. 20). La dominación se establece a través de dos elementos fundamentales, la coerción y la persuasión, mientras que la subordinación se expresa a través de dos elementos clave, la colaboración y la resistencia (Guha, 1997, p. 21).

Para el caso de la India, Guha comenta que la sociedad, durante la colonización, entabla un diálogo con las estructuras de sentido construidas desde antes de la llegada de occidente al subcontinente. En este sentido la coerción, que es vista por el agente dominante como Orden se expresa en el concepto indio Danda. El Danda es la manifestación del deseo divino en la dirección del Estado (Guha, 1997, p. 29). El gobierno colonial usó este concepto para legitimar su poder a través de la justificación de sí mismo por el por una moralidad conforme a la semifeudalidad de la Estructura Social India. Esto se justificó a través del Dharma del buen gobierno (Guha, 1997, p. 30). En sentido político, el Dharma debe entenderse como la buena dirección administrativa de la sociedad, y fue utilizado gracias a las alianzas con las élites políticas establecidas por el gobierno británico antes y después del motín (Guha, 1997, pp. 34–35). Esta forma de persuasión, acompañada siempre por el sistema coercitivo desarrollado por la administración colonial, fue la que mantuvo la legitimidad de su dominio hasta el surgimiento de la élite nacionalista, liderada por Tilak, Tagore, Gandhi



y Naoroji, entre otros, quienes habían vivido la dominación en contexto metropolitano o culturalmente europeo y concibieron al gobierno colonial como un gobierno opresor del pueblo, lo que resignificará del dharma al buen gobierno al dharma de la rebelión o el dharma de protesta (Guha, 1997, pp. 57–58). Por último, está el elemento de la colaboración que fue tomado desde la filosofía Bhakti, que como se mencionó anteriormente, se basa en la subyugación del sujeto a los designios de Dios para alcanzar su gracia. Así, las lógicas de la dominación de tipo monárquico, hacen que se entre en un estado de sumisión absoluta (Guha, 1997, pp. 39–55).

Por otra parte, Simmel concibe la autoconservación como “la lucha que la experiencia inmediata nos muestra en la vida de los individuos (la necesidad constante de conquistar algo, defenderse contra ataques, de resistir tentaciones, de reestablecer un equilibrio perdido) se prosigue por debajo y por encima de la existencia espiritual del individuo” (Simmel, 2015, p. 500). Este proceso se presenta cuanto se busca que el grupo se ‘mantenga idéntico’, es decir, que para cuando haya reemplazo de los miembros el grupo no desaparezca como tal (Simmel, 2015, pp. 502; 506–507). En este sentido, el grupo se expresa ante el individuo como algo eterno, pues sus procesos de cambio se dan en la larga duración, puesto que si su cambio es acelerado se resquebraja profundamente el grupo social (Simmel, 2015, pp. 501; 507–509). Esto no quiere decir que el grupo sea estático, sino que necesita de momentos de estabilización para continuar siendo un mismo grupo social.

Hay diferentes mecanismos para la autoconservación del grupo social como la cooptación, el honor y la lucha contra el personalismo, sin embargo, el que más nos va a interesar para la siguiente ponencia será el símbolo. En este sentido, el símbolo se comporta como una de las bases para la autoconservación cuando representa no solo a un objeto físico y un significado, sino cuando se convierte en una posesión real del sujeto y su función sea la de aglutinar a los diferentes miembros del grupo por el bien de sus intereses colectivos, cumpliendo así una función centralizadora de las fuerzas divergentes de los miembros del grupo. En ciertos casos, las fuerzas del grupo son capaces de sustituir el objeto material por un imaginario espiritual (Simmel, 2015, pp. 524–526), que para el caso de los Sikhs será la Khalsa como institución militar. El símbolo, al igual que los demás casos de la autoconservación, pueden entrar o ser los elementos estructurantes de la institución, el elemento más importante de la autoconservación del grupo, pues es a través de este en que se expresan las dinámicas y las proyecciones a futuro del grupo social, es decir, se reúnen las energías individuales



bajo uno o varios órganos, y a través de los órganos se le da una direccionalidad no individual al grupo social. Muchas veces, la autoconservación del grupo busca no la conservación física del grupo, sino las ideas que lo mantienen (Simmel, 2015, pp. 526–550; 555–570). En este sentido, la Khalsa como institución, en un primer momento, y el posterior surgimiento del Singh Sabha y el Tat Khalsa como institución dentro del Singh Sabha dieron las bases para la consolidación de la identidad e institucionalidad Sikh contemporánea de las que se hablará posteriormente.

### **La colonización Británica de la India**

La dominación británica de la india debe ser entendida a partir de dos procesos, el primero, a través del motín de los cipayos, proceso que consolida la dominación colonial de manera administrativa, y de otra, a través de los imaginarios sociales y procesos filosóficos, como los debates ilustrados y el positivismo.

La colonización británica en la India inicia tras la consolidación de la Compañía Británica de las Indias Orientales, llamada más tarde de manera informal como Compañía Bahadur, en 1600, y estableciéndose en 1607 en Surat con permiso del emperador Mogol Jahangir. Tras esta oficina de la compañía, los británicos se establecieron en Madrás para 1640, en Bombay hacia 1674 como regalo de bodas de Caterina de Portugal a Carlos III y en Calcuta hacia 1690 (Thapar & Spear, 2001, vol. II: 86-89). Tras las guerras de Sucesión Austriaca y la Guerra de los 7 años, los británicos logran el monopolio comercial del Océano Índico en 1753, expulsando a los franceses del subcontinente indio (Thapar & Spear, 2001, vol. II: 105-13).

Tras estos acontecimientos, se dan las tres guerras anglo-marathas y con esto se define el destino de la India. Así, tras la anexión del Imperio Maratha en 1818 se delimitan los límites con el *Shakar-e-Khalsa* o Imperio Sikh, el cual era liderado en el momento por Ranjit Singh (Thapar & Spear, 2001, vol. II: 142-47). Tras la muerte de Ranjit Singh en 1839 se empieza a desintegrar el imperio Sikh, y, hacia 1845, se violan los tratados establecidos con los británicos, lo que da paso a las 2 guerras Anglo-Sikhs donde se da la anexión total del Punyab y se establece una dominación directa (Pániker, 2007, p. 133).

Tras la Segunda Guerra Anglo-Sikh se da paso a la consolidación de nuevas políticas administrativas que tienden a la absorción de los protectorados, como fue el caso del Estado de Oudh, anterior Awadh Subah. Sumado a esto, Durante el gobierno del marqués de Dalhousie se buscó, de una parte, llevar la cultura occidental a los súbditos





indios a través de la imposición de la educación occidental, el patrocinio de misioneros cristianos y la exigencia del uso de técnicas e instrumentos productivos occidentales, y sobre todo de la imposición del inglés como lengua franca de la administración colonial (Thapar & Spear, 2001, p. II: 196-98; 201).

La superexplotación del trabajo tras exhaustivas campañas militares, la imposición de la cultura británica por sobre la india y, por, sobre todo, la violación de tabúes religiosos hizo que, entre abril y mayo de 1857 en la ciudad de Meerut se diera el levantamiento de las tropas mercenarias o cipayos en contra de la dominación colonial. Es de resaltar que los cipayos que componían los diferentes regimientos militares británicos pertenecían, en su mayoría, a las castas Chatria y Brahmán. Tras la toma de Delhi por parte de los cipayos se reinstaura la independencia del imperio Mogol, y, de manera posterior, se intentó hacer lo mismo con el Imperio Maratha, siendo el enemigo común, el inglés, lo que unía el levantamiento (Cataluccio, 1970, pp. 89–91; Khushwant Singh, 1984, p. 101; Thapar & Spear, 2001, vol. II: 198-201; Williams, 2010, p. 347).

Es de resaltar en este punto que el motín no tuvo una cabeza clara y al ser un fenómeno cuasi esporádico y sin mayor planeación hubo regiones donde no hubo un apoyo real. Sin embargo, eso no quiere decir que en las regiones donde se presentó un apoyo real no hubiese habido levantamientos, tanto del ejército como del pueblo en general, sin embargo la maquinaria represiva británica tendió a ser efectiva (Malik, 1976, p. 88).

Durante el motín, el Punjab, y, especialmente los Sikhs, tuvieron un rol ambivalente, puesto que la instauración de un nuevo gobierno islámico haría que se diese una gran represión de otras religiosidades, imaginario que se impulsó desde la administración británica (L.-C. G. Singh, 1983, p. 33), y un gobierno hindú, mucho más flexible, haría que se acelerase el proceso de hinduización que se venía dando desde la caída de la dirección de la Khalsa en 1716 por parte de Baba Banda Singh Bahadur (Oberoi, 1992; Pániker, 2007, pp. 136–137; Khushwant Singh, 1984, pp. 95–96). Sumado a lo anterior, tras la Segunda Guerra Anglo-Sikh, muchos de los líderes del Punjab habían muerto en batalla o ejecutados en prisión, y los pocos que vivían estaban presos y bajo estricto control de las fuerzas policíacas británicas (Malik, 1976, p. 85; Khushwant Singh, 1984, p. 101).

Además, después de 1849, se dio un proceso de militarización de la región por parte de los británicos, llegando a haber más de 50.000 efectivos de la policía británica en la región, y desmilitarización de los Sikhs, dándose la expropiación de armas, municiones



y hasta caballería, lo que conllevó a la desaparición de las razas de caballería Sikh. Inclusive se decretó ley marcial antes del motín (Malik, 1976, p. 87; Khushwant Singh, 1984, pp. 88–91). De igual forma, al momento del levantamiento, se dio paso a procesos de espionaje, dándose la posibilidad de que, ante cualquier acto sospechoso, se pudiese abrir correspondencia (Malik, 1976, pp. 82–89).

Si bien hubo un apoyo directo del Rajá de Patiala a los ejércitos británicos, eso no quiere decir que no hubiese levantamientos Sikhs. Así, por ejemplo, regimientos punyabíes llevados a bengala lograron levantarse al tiempo que los regimientos bengalíes, y ciudades como Ludhiana se adhirieron abiertamente a la causa rebelde. Antes de la recaptura de Delhi, en 1858, hubo levantamientos en Amritsar, Lahore, Ferozpur y en los casos de los distritos de Haryana, Hansi, Hissar y Sirsa se sublevaron al tiempo, lo que ocasionó una desestabilización de la estrategia británica en el Punyab (Malik, 1976, pp. 95–102; L.-C. G. Singh, 1983, pp. 32–36).

Tras la retoma de Delhi y de Gwalior entre finales de 1857 y mediados de 1858 fueron los puntos de inflexión del levantamiento, puesto que si bien hubo grupos insurgentes hasta el año 1859, la derrota de los cipayos en dichas ciudades conllevó a la ruptura de los distintos focos de resistencia, pues Delhi tenía el más importante de los simbolismos para el proceso revolucionario (Malik, 1976, p. 102).

Sumado a lo anterior, para 1857 surge una profecía de tipo milenarista del *Sau Sakhi* que decía que los Sikhs, con apoyo de los británicos, iban a vengar la muerte del Gurú Tegh Bahadur (Malik, 1976, p. 92; Khushwant Singh, 1984, p. 110). Al momento de la retoma de Delhi, el ejército británico liderado por el Capitán Hodson captura y da muerte a dos príncipes mogoles con el fin de obtener el apoyo de los Sikhs (L.-C. G. Singh, 1983, p. 32), o al menos esa era la forma en que se quería ver dicho acto, cosa que se logró en gran medida.

Tras el Motín, se dieron grandes cambios en la administración colonial, dándose la liquidación de la Compañía Bahadur, la expulsión del Emperador Mogol, y se da un cambio en la administración Colonial eliminándose decretos y restructurándose la administración misma, una de cuyas reformas fue el derrocamiento de la política sucesoria propuesta por Dalhousie, al igual que se establecen nuevos planes para la administración colonial, entre ellos, la declaración de la Reina Victoria como emperatriz de la India, la incentivación de alianzas entre las clases superiores con los agentes dominadores para lograr obras públicas y una educación que no impusiese la cultura



británica por sobre las demás (Cataluccio, 1970, pp. 93–95; Kulke & Rothermund, 1998, p. 239; Thapar & Spear, 2001, vol. II: 202, 206-17).

De otra parte, el sistema de dominación se logró por parte de dos procesos, el primero, a través del simbolismo y el ritual, y el segundo, a través del positivismo enmarcado en el concepto de '*Raza Marcial*'. Con respecto al primero, la legitimación del poder se dio a través del *darbar*, o acto ritual donde los sujetos dominados se sometían a un gobernante. Al momento del motín, los británicos habían sometido bajo este acto ritual a varias poblaciones indias, que se habían subyugado a los mogoles bajo el *darbar*; los británicos también se habían sometido al poder mogol, razón por la que no tuvieron el control total de las poblaciones índicas antes del motín (Cohn, 1999, pp. 110–126). Con respecto al segundo, se expondrá en el siguiente apartado.

Sumado a lo anterior, el debate intelectual europeo de inicios del siglo XIX trajo consigo la discusión sobre la naturaleza misma de la teología de las religiones presentes en India. Este debate, que fue liderado por Schelling y Hegel, discutía si el hinduismo es una filosofía religiosa o una religión propiamente dicha; sin embargo, nunca se puso en duda la esencia de la religión según los europeos, el panteísmo (Mandair, 2005, pp. 253–255). Al momento de la primera traducción del Gurú Granth Sahib al inglés hecha por Ernest Trumpp por pedido de la administración británica del Punjab, entre 1857 y 1877, trajo a la India este debate europeo sobre la naturaleza de Dios en las religiones de la India a los creyentes mismos, pues dicho traductor afirma que la naturaleza deica del Sikhismo es panteísta, es decir, que en todo ser y que toda presencia puede llegar a ser una expresión de Dios (Mandair, 2005, p. 256). De igual manera, Trumpp afirma que el Sikhismo, como el resto de religiones de la India, no hace una separación entre la unicidad de Dios y el dualismo panteísta, pues Dios de las religiones de India no es un dios que actúa, pues tiene una personalidad autoconsciente con la que los hombres intentan entrar en relación (Mandair, 2005, p. 257). Así, termina por definir al Sikhismo como una unión entre el ateísmo y el panteísmo (Mandair, 2005, p. 258). Esto da paso a los *Movimientos Reformistas*.

### **La teoría de la Raza Marcial**

El Sikhismo había instaurado la Khalsa en 1699 como una institución de corte militarista en pro de la defensa de la religión, que a su vez fue resultado del martirio del Gurú Tegh Bahadur, noveno gurú de los Sikhs. La Khalsa, en este sentido se convierte en “el Sujeto Soberano del Soberano Supremo” (Singh Dilgeer, 2005) pues “el Gurú es la Khalsa y la



Khalsa el Gurú, y no hay diferencia entre unos y otros” (Centro Misionero Sij, 2002, pp. 196–202; Pániker, 2007, pp. 100–111; Kushwant Singh, s/f, sec. Sakhis, Guru Gobind Singh, Birth of Khalsa).

Tras la valentía demostrada por los diferentes grupos que dieron resistencia a los procesos de invasión británicos, entre ellos los Sikhs en las dos guerras Anglo-Sikhs, los británicos buscaron enrolar a estos grupos en las fuerzas militares (Judge & Kaur, 2010, p. 352). Para el caso de los Sikhs, buscaron exaltar los valores de la Khalsa y no interviniendo de manera profunda en sus símbolos, caso del uso del turbante (Khushwant Singh, 1984, pp. 111–112).

Con el ascenso del positivismo como ideología en la segunda mitad del siglo XIX, se da paso a procesos de clasificación poblacional. Así, entre 1885 y 1893 se dio paso a la realización de censos con el fin de establecer una caracterización de la población con el fin de instrumentalizar a las dichas, bajo parámetros científicos, en la legitimación y consolidación del gobierno británico (Raj británico). Así, dependiendo de sus características físicas, psicológicas y biológicas, se agrupó a grupos como Dogras, Garhwalis, Gurkhas y Jat-Sikh, Jat-Musulmanes, entre otros, como comunidades con cualidades marciales o inherentemente buenos guerreros, creándose el concepto de '*Raza Marcial*' (Kohli, 2016, pp. 50; 54; Khushwant Singh, 1984, pp. 114–115). La teoría de la *Raza Marcial* dio paso a procesos de segregación transversales a la exclusión del sistema de castas (Kohli, 2016, p. 51).

Este proceso de legitimación científica, lecturas hechas bajo el positivismo científico del siglo XIX, dio paso a la definición legal de los Sikhs dentro de la administración británica (Judge & Kaur, 2010, p. 52) y la necesidad de crear una identidad Sikh definida bajo los parámetros de la Khalsa, pues muchos no Sikhs se enrolaban al ejército diciendo serlo como una vía de ascenso social y en otros casos, los creyentes no se reconocían como Sikhs (Judge & Kaur, 2010, p. 152; Pániker, 2007, p. 144). Sumado a esto, se dio un proceso de masculinización de la religión y del creyente, pues quien no seguía la vestimenta de la Khalsa (barba y turbante como los elementos más evidentes) era visto como incrédulo y hasta hereje. De igual manera, los Jat-Sikh, quienes fueron los más beneficiados por estas políticas coloniales, consideraron que podían ejercer procesos de dominación frente a las demás denominaciones Sikh (Kohli, 2016, pp. 46; 55).



### Movimientos Político-Religiosos Sikhs

La colonización dio paso al surgimiento de distintos movimientos religiosos en toda la India, con propósito de volver a las raíces espirituales y eliminar cualquier impureza doctrinal. Así, por ejemplo, surge el Arya Samaj para el caso hindú, el Anjuman-i-Islamia, para el caso de los musulmanes, y varios grupos para el caso de los Sikhs, entre ellos, los movimientos Nirankari, Namdhari y el Singh Sabha, siendo este último el más importante para el caso Sikh.

El Movimiento Nirankari nace de manos de un militar del ejército de Ranjit Singh, Dyal Das, el cual condena prácticas religiosas como la idolatría, que se presentaba en las Gurdwaras y reivindica el *Nirankar*<sup>3</sup>. Si bien vivieron procesos de ostracismo por parte tanto de las comunidades hindúes como las Sikhs (Khushwant Singh, 1984, p. 123), y tendieron hacia la adoración de Dyal Das y su descendencia como Gurús (Khushwant Singh, 1984, p. 125), depuraron las prácticas religiosas de los elementos hindúes, reivindicando el rol del Gurú Granth Sahib dentro de la práctica religiosa Sikh (Khushwant Singh, 1984, pp. 123–124).

El Movimiento Radha Soami describe la naturaleza de Dios como la unión entre el alma y el maestro (Khushwant Singh, 1984, p. 125). Estos creen en la existencia de un Gurú vivo quien los inicia en la fe, en la no recitación de las enseñanzas de los gurús, pues consideran la música como un ente placentero que distancia la mente del mensaje de los Gurús; al igual que no creen en las enseñanzas de los diez gurús, sino sólo en el mensaje dejado por los primeros cinco gurús contenidos en el Adi Granth (Khushwant Singh, 1984, p. 127). Estos dos grupos estaban en desacuerdo con el bautizo y las prácticas militares de la Khalsa (Khushwant Singh, 1984, pp. 125; 127) como elemento identitario de los Sikhs.

Por último, el movimiento Naamdhari, que fue establecida por Balak Singh, establecía que era necesario establecer una pureza en los creyentes, impulsando prácticas como el vegetarianismo, dotes y el consumo de alcohol (Pániker, 2007, pp. 153–154), al igual que la práctica religiosa debía ser sencilla, sin más ritual que la repetición del nombre de Dios, Naam (Chand Narang, 1946, p. 313; Khushwant Singh, 1984, p. 128). Sumado a esto, se cambia el canto por la danza, haciendo que los creyentes entrasen en un estado de frenesí, emitiendo gritos fuertes, razón por las que dentro de la tradición Sikh se les conoce como kukas (Khushwant Singh, 1984, p. 128). Este grupo en particular



creía en la profecía del *sau sakhi*<sup>4</sup>, pues consideraban que el Gurú Gobind Singh había dado la continuación del Gurgadi a Balak Singh, y este último dándose a Ram Singh, visto como la reencarnación misma del Gurú Gobind Singh (Chand Narang, 1946, p. 314; Pániker, 2007, pp. 154–155; Khushwant Singh, 1984, p. 130), por lo que se convirtió en una fuerza paramilitar (Khushwant Singh, 1984, p. 130), por lo que fue visto por las autoridades británicas como un grupo independentista (Pániker, 2007, pp. 150–151; Khushwant Singh, 1984, pp. 130–132).

El Singh Sabha, tuvo como objetivos la revitalización de la enseñanza de los Gurús, la producción de literatura religiosa en punyabí y la alfabetización de los Sikhs (Khushwant Singh, 1984, p. 141), lo que lo diferenció de otros movimientos reformistas, además de dar paso a reconocer al Sikhismo como una religión independiente tanto del hinduismo como del Islam (Pániker, 2007, pp. 156–157).

El Singh Sabha estuvo compuesto por dos grupos: el Sanatani de Amritsar, quienes consideraban que había diferentes formas de seguir las enseñanzas del Gurú Nanak, por lo que no veían necesaria la separación radical de la tradición Hindú (Pániker, 2007, pp. 157–159), mientras que la línea el Tat Khalsa, establecida en Lahore, planteaban que el Gurú Nanak, si bien había sido hindú, este había eliminado la práctica de la segregación por castas dentro de sus seguidores, lo que desligaba al Panth del hinduismo, y que el Gurú Gobind Singh, al haber creado la Khalsa, le había dado la independencia definitiva al Sikhismo del hinduismo (Pániker, 2007, pp. 159–162).

Un elemento fundamental para la imposición del Tat Khalsa por sobre los Sanatani y los demás movimientos reformistas Sikhs es que en su seno reúne a una gran masa de intelectuales, entre ellos Max Arthur Macauliffe, Kanh Singh y Gurmukh Singh, quienes divulgarán no solo las enseñanzas de los gurús, sino llevarán sus postulados a la legitimación intelectual por parte de las masas tanto coloniales como Sikhs (Pániker, 2007, pp. 156–164). A la vez, los postulados de Macauliffe y el Tat Khalsa conllevarán a la legitimación del monismo como corriente, esto representado en el Mul Mantar, y al Gurú Granth Sahib como el libro doctrinario por excelencia de los Sikhs, eliminando la importancia de otros textos como el mismísimo Dassam Granth (Mandair, 2005, pp. 264–272).

Si bien al inicio se dio un proceso de unión entre el Singh Sabha y el Arya Samaj, tras el incidente del templo dorado de Amritsar de 1905, cuando Dicha controversia se da porque un grupo desconocido de personas saca del Harimandir, centro religioso más



importante de los Sikhs y que había sido lugar de veneración tanto de hindúes como de Sikhs (Basra, 1996, p. 43), imágenes y representaciones de dioses hindúes presentes en la Gurdwara y se prohíbe la entrada de los brahmanes para las ceremonias religiosas (Basra, 1996, pp. 44–45). El conflicto entre los dos grupos se dio por la importancia que tiene para los rituales hindúes la presencia de imágenes, siendo este un ataque directo para la ortodoxia hindú que reivindicaba la presencia tradicional de las imágenes (Basra, 1996, p. 46), sin embargo se justificaba la acción por ser el Templo Dorado un sitio sagrado un espacio de adoración a Dios y no a representaciones del mismo (Basra, 1996, pp. 45; 47), llegándose a afirmar, inclusive, que al sacar los ídolos del Harimandar se estaba insultando a la memoria de los Gurús (Basra, 1996, p. 48). Si bien el hecho expuso que gran parte de las prácticas y creencias de los Sikhs son semejantes a las hindúes (Basra, 1996, p. 54), también esto dio paso a la exaltación de la identidad de la Khalsa como un elemento completamente diferenciador del hinduismo y dándole, de esta manera, una independencia definida del Cosmión Sacro de los Sikhs (Basra, 1996, p. 57).

Para 1902 surge el Chief Khalsa Diwan, que, si bien no es una institución política, si busca la consolidación del proyecto del Tat Khalsa en diferentes instituciones religiosas y académicas.

### **Conclusiones**

Los británicos empiezan a hacer parte de la geopolítica del subcontinente indio en 1607 tras la instauración de una oficina de la Compañía Británica de las Indias orientales, sin embargo, no es sino hasta después del Asedio de Plassey y las batallas de Arcot y Hyderabad que el Imperio Británico logra obtener un control monopólico del comercio de la India y el Océano Índico. Así, tras las guerras Anglo-Marathas los ingleses van a establecer relaciones con el Imperio Sikh, las cuales culminarán en 1849 con la anexión del Punjab tras la Segunda Guerra Anglo-Sikh.

Un momento clave para la consolidación del proyecto colonial británico en la India fue el motín de los cipayos, cuando un grupo de mercenarios se sublevan contra la dominación británica. Los punyabíes, especialmente Sikhs, van a tener un rol ambivalente en las dinámicas del motín, por diversos motivos: la inexistencia de un líder propio y la inexistencia de líderes concretos dentro de los ejércitos sublevados, la consolidación de mitos que decían que, de una parte, se iba a instaurar la Sharia si



ganaban los mogoles la lucha, y de otro, el *Sau Sakhi*, o milenarismo Sikh, que reivindicará la venganza por la muerte del Gurú Tegh Bahadur, ambos mitos aprovechados por los británicos para desarticular cualquier movimiento subversivo, y por último, pero no menos importante, la militarización e instauración de la ley marcial en el Punjab, sumado al agotamiento físico y espiritual de los Sikhs, hará que no se sumen sino hasta semanas antes de la retoma de Delhi, que determinará una derrota simbólica para cualquier apoyo a los amotinados.

La valentía demostrada en los enfrentamientos entre los ejércitos británicos y los Sikhs y la ambivalencia de los Sikhs durante el motín hará que se busque, a través de la ciencia positiva del siglo XIX, la consolidación de una raza que contribuya a la legitimación del poder colonial, la denominada *Raza Marcial*. Dicho imaginario dará paso a la búsqueda de la consolidación de una identidad Sikh independiente del hinduismo, lo que conllevará al surgimiento del Singh Sabha y otros movimientos reformistas Sikhs.

### Notas

<sup>1</sup>La presente ponencia se propone como resultado de mi proyecto de grado de sociología.

<sup>2</sup>Sociólogo y Estudiante de Historia de la Universidad Nacional de Colombia.

<sup>3</sup>La no tenencia de forma de Dios.

<sup>4</sup>Acenso del Khalsa Raj.

### Bibliografía

Basra, A. K. (1996). The Punjab Press and the Golden Temple Controversy (1905): An Issue of Sikh Identity. *Social Scientist*, 24(4/6), 41–61. <https://doi.org/10.2307/3517790>

Cataluccio, F. (1970). *La Revolución India*. Barcelona: Bruguera.

Centro Misionero Sij. (2002). *La religión Sij*. Phoenix, Arizona: Sheridan Books, Inc.

Chand Narang, G. (1946). *Transformation of Sikhism*. Lahore: New Book Society.

Chebai, J. M. (2017). Sikhs' Race Relation and their Impact on Inter-Racial Marriages in Colonial and Post-Colonial Kenya (1895-1990). *European Journal of Business and Social Sciences*, 6(02), 162–175. Recuperado de <http://www.ejbss.com/recent.aspx/>

Cohn, B. (1999). Representación de la Autoridad en la India Victoriana. En S. Dube (Ed.), *Pasados poscoloniales: Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (pp. 107–157). México D.F.: Colegio de México.

Guha, R. (1997). *Dominance without hegemony: History and power in colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press.





- Judge, P. S., & Kaur, M. (2010). The Politics of Sikh Identity: Understanding Religious Exclusion. *Sociological Bulletin*, 59(3), 345–366. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/23620888>
- Khalidi, O. (2001). Ethnic Group Recruitment in the Indian Army: The Contrasting Cases of Sikhs, Muslims, Gurkhas and Others. *Pacific Affairs*, 74(4), 529–552. <https://doi.org/10.2307/3557805>
- Kohli, A. (2016). Militarization of Sikh Masculinity. *Graduate Journal of Social Science*, 12(3).
- Kulke, H., & Rothermund, D. (1998). *A history of India* (3. ed., Reprinted). London: Routledge.
- Malik, S. (1976). The Panjab and the Indian “Mutiny”: A Reassessment. *Islamic Studies*, 15(2), 81–110.
- Mandair, A.-P. (2005). The Emergence of Modern “Sikh Theology” Reassessing the Passage of Ideas from Trumpp to Bhāi Vīr Singh. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68(2), 254–275. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/20181914>
- Oberoi, H. (1992). Popular Saints, Goddesses, and Village Sacred Sites: Rereading Sikh Experience in the Nineteenth Century. *History of Religions*, 31(4.), 363–384. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1062800>
- Pániker, A. (2007). *Los sikhs: Historia, identidad y religión* (1. ed). Barcelona: Editorial Kairós.
- Simmel, G. (2015). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Singh Dilgeer, H. (2005). *Dictionary of Sikh Philosophy*. Sikh University Press.
- Singh, J. (1941). *Sikh Ceremonies*. Bombay: International Book House.
- Singh, Khushwant. (1984). *A History of The Sikhs: 1839-1974*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Singh, Kushwant. (s/f). Sikh World – Apps no Google Play (Versión 16.4). Recuperado de <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.khushwant.sikhworld&hl=pt>
- Singh, L.-C. G. (1983). *Sikhs and the 1857 Mutiny*. 26–41.
- Thapar, R., & Spear, T. G. P. (2001). *Historia de la India* (C. Villegas, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, H. (2010). *50 cosas que debe saber de la historia mundial*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.



## La colonialidad de la naturaleza: aporte teórico en los estudios latinoamericanos<sup>1</sup>

Shyrley Tatiana Peña Aymara<sup>2</sup>

### Resumen

Los problemas en cuanto a la minería como actividad extractiva en América Latina merecen de más estudios por parte de la academia mediante el desarrollo de conceptos que profundicen una amplia comprensión. Por ello, el presente texto tiene como objetivo principal establecer las relaciones entre la noción de colonialidad de la naturaleza y la minería. Desde un levantamiento bibliográfico y cinematográfico sobre el tema propuesto, el trabajo se divide en dos partes. La primera desarrolla la propia noción de colonialidad de la naturaleza, a partir de enfoques decoloniales. Mientras, la segunda contextualiza a la minería Latinoamérica para entender el origen colonial y la reconfiguración neocolonial. Con ello, se presentarán algunos alcances a los que se ha llegado.

### Palabras claves

Colonialidad de la naturaleza, minería, colonialismo, neocolonialismo, América Latina.

### Introducción

América Latina sufre el auge mundial del capitalismo depredador y extractivista, que revaloriza materias primas sin procesar, provenientes de la minería, la producción de energéticos diversificados, la competencia por el agua, el desarrollo de agroindustrias dominadas por tecnologías de impactos socio medioambientales preocupantes, entre otros problemas. La minería como principal actividad extractiva se constituye como expansiva en esta última década, tal como lo señala el Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL).

*El extractivismo se ha ido transformando en casi un dogma económico incuestionable, promocionado y defendido indistintamente tanto por gobiernos progresistas como neoliberales. En los primeros se trata, según el propio discurso, de fuentes frescas de divisas para pagar la deuda social, en la mayoría de los casos, mediante bonos específicos y periódicos. En los segundos, el discurso es de crecimiento y desarrollo, sin embargo, parte de los ingresos obtenidos se destinan también a bonos que permiten sostener la desigualdad social y aparentar menores índices de pobreza. En ambos casos*



*la conservación y protección ambiental, el buen vivir y el amor a la pacha mama no son más que consignas vacías de contenido, y más aún de acción consecuente (Ocmal, 2015, p.101).*

Como podemos observar, los impactos de la minería en la región latinoamericana traen consigo grandes dilemas que merecen ser estudiados desde el ámbito universitario mediante enfoques teóricos que puedan ayudar a una amplia comprensión, así como, ver en qué medida se aplican a la práctica. Por tanto, nos ayuda a cuestionarnos ¿Qué nociones merecen ser entendidas? ¿Cuáles son sus relaciones? ¿Cómo poder apropiarnos de ellas?

Para intentar responder a esas interrogantes, el presente texto tiene como objetivo principal establecer las relaciones que existen entre la noción de colonialidad de la naturaleza y la minería como una actividad extractiva. Todo será posible con los análisis propuestos de la comunidad académica decolonial, quienes trabajan estos temas de manera crítica y también de otros autores desde diversas áreas del conocimiento. De esta forma, se podrá traer algunas reflexiones que contribuyan al debate.

En el plano metodológico, se realizó un levantamiento bibliográfico y, en menor medida de material cinematográfico sobre el tema propuesto. Las fuentes fueron de carácter primario como libros, tres documentales sobre el tema (“Choropamampa: el precio del oro en Cajamarca” (2010), “Operación Diablo” (2010) y “Vienen por el oro. Vienen por todo” (2011)), páginas web oficiales como la del Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL) y fuentes secundarias como varios artículos recopilados sobre la temática. El texto fue dividido en dos partes, además de la introducción y las consideraciones finales. La primera desarrolla la propia noción de colonialidad de la naturaleza, a partir de enfoques decoloniales propicios en discutir esa noción. Mientras que la segunda, contextualiza a la minería desde plano histórico de manera breve en Latinoamérica para entender el origen colonial y la reconfiguración neocolonial que sufre con el pasar del tiempo. Con ello, se presentarán algunos alcances a los que se ha llegado.

### **La colonialidad de la naturaleza**

En esta primera sección cabe explicar la noción de colonialidad de la naturaleza de acuerdo a intelectuales de manera diversa y complementaria. Cabe partir desde los estudios sobre la colonialidad del poder por Aníbal Quijano (2006) quien contribuye a pensarlo como un padrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno-



capitalista originado por Europa a inicios del siglo XVI. En este sentido, en el análisis del autor son cinco ámbitos básicos de existencia social que se reproduce a largo plazo la colonialidad del poder,

*(...) el fenómeno del poder se caracteriza por ser un tipo de relación social constituido por la co-presencia y la interactividad permanente de tres elementos: dominación/explotación/ conflicto, lo que afecta a cada uno y a todos los cinco ámbitos básicos de toda existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellos: 1) el sexo, sus recursos y sus productos; 2) el trabajo, sus recursos y sus productos; 3) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos; 4) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 5) las relaciones con las demás formas de vida y con el resto del universo (todo lo que en el lenguaje convencional suele ser denominado como “naturaleza”) (Quijano, 2006, p.51, énfasis propio).*

Como es posible notar, la colonialidad del poder se expande marcadamente también en cuanto a la comprensión de la naturaleza (punto número 5) por lo que es discutido en varios autores muy próximos a los estudios sobre ecología política, por ejemplo. Tema que puede ser tratado en próximos trabajos con la pregunta, ¿cuáles serían las relaciones entre la ecología política y la colonialidad de la naturaleza? ¿Cómo se evidencian esas relaciones con los conflictos medioambientales?

Eduardo Gudynas (2010) cuando discute la propia noción de la palabra “naturaleza”, recurre al origen etimológico de la palabra, la cual proviene del latín donde *natura* y hace referencia al “nacimiento”. Por lo que esta palabra puede referirse a las cualidades y propiedades de un objeto o un ser; y por otro, para los ambientes que no son artificiales, con ciertos atributos físicos y biológicos, como especie de flora y fauna nativas. La europeización que ha hecho de la palabra y los usos que se le han hecho a la misma se ve relacionada a los planes colonizadores venidos de Europa hacia América Latina. “(...) Militares, religiosos, políticos, empresarios e intelectuales llegaban desde Europa, o se nutrían de las ideas europeas, con lo cual sus concepciones fueron las que se impusieron. (Gudynas, 2010, p. 268).

Continuando con el tema propuesto, Héctor Alimonda (2011) explica la concepción de colonialidad de la naturaleza a partir del contexto latinoamericano donde la marca del origen de lo latinoamericano radica en el “(...) trauma catastrófico de la conquista y la integración en posición subordinada, **colonial**, en el sistema internacional, como reverso necesario y oculto de la modernidad (...)” (Alimonda, 2011, p. 21, énfasis propio). Por tanto, la naturaleza se encuentra como una “(...) realidad biofísica (su flora, su fauna,



sus habitantes humanos, la biodiversidad de sus ecosistemas) [y] como una configuración territorial (la dinámica sociocultural que articula significativamente esos ecosistemas y paisajes) (...) (*Ibid*). Esta explicación que aterriza de acuerdo a la realidad toma en cuenta la importancia de la historia y ayuda a ubicar la concepción de naturaleza unida a la colonización que los pueblos latinoamericanos estuvieron o están sometidos.

En la lectura de Edgardo Lander (2000) cuando explica sobre el origen de las ciencias sociales como saberes coloniales y eurocéntricos, se señala que la primera separación que la tradición occidental hace es de origen religiosa, pues se separa a dios, al hombre y a la naturaleza. Para afirmar esto, el autor toma la explicación de Berting quien sostiene que, desde las religiones judaico-cristianas, cuando dios crea al hombre, lo hace a su imagen y semejanza; elevándolo encima de todas las otras culturas de la tierra. Así, le da el derecho de intervenir en el curso de los acontecimientos de la tierra.

Como podemos ver la noción de naturaleza, en esta apreciación, se ve marcadamente dividida de lo que no sería dios, ni el hombre. Es así que la apropiación del hombre de la naturaleza con el consentimiento de ese dios hace que se la coloque en un plano inferior donde el hombre es el único ser capaz de poseerla y decidir por ella.

En la lectura de Fernando Coronil (1999) se sostiene que la colonialidad de la naturaleza refiere al antropocentrismo, y destaca el papel fundamental de la naturaleza de los espacios coloniales (básicamente, recursos minerales o tierras tropicales) en el comienzo de esa modernidad. Además, en el análisis sobre la “matriz colonial”, se destaca que la primera cuestión está vinculada al papel de la naturaleza como la base que posibilita la generación de la riqueza por su transformación a partir del trabajo y no solo como un determinante factor de producción. Es así que en la División Internacional del Trabajo se dio una simultánea división de la naturaleza.

*Un enfoque que privilegia la relación constitutiva entre el capitalismo y el colonialismo nos permiten reconocer los papeles fundamentales que el trabajo y la naturaleza colonial han jugado en la formación del mundo moderno (...) (Coronil, 1999, p.92, énfasis propio).*

Si bien este autor trae al debate la propia idea de matriz colonial, es aquí donde la naturaleza constituye el fundamento para desencadenar relaciones que el propio trabajo implica con una gran diferenciación en lo que sería el Tercer Mundo con relación a occidente<sup>3</sup>.



Con la presentación de las diversas maneras de cómo se abarca la noción de colonialidad de la naturaleza, cabe resaltar las otras concepciones que merecen ser trabajadas. En el contexto latinoamericano, es necesario comprender ese rasgo colonial que el propio sistema capitalista impuso con la invasión europea. Es así que la siguiente sección procura explicar de mejor forma.

### **La minería como actividad colonizadora y neocolonizadora en América Latina.**

La expansión de la frontera extractiva minera, ha sido una tendencia global en la que países de la región latinoamericana han ocupado y siguen ocupando un lugar destacado. Para comprender ese fenómeno es necesario recurrir a la historia como una gran herramienta de reflexión. Cabe entender desde un panorama general, los planos colonizadores con la invasión de los europeos a América en 1492 y sus impactos colonizadores en cuanto al desarrollo de actividades extractivas.

La minería se constituye como una forma de explotación, inédita en la historia en su escala y su crueldad surgida como actividad extractiva en los planes colonizadores de los europeos que llegaron a América. Esta nueva lógica de acumulación se basaba en el saqueo extractivista e impuso situaciones de colonialidad recomponiéndolas en función de sus lógicas de acumulación económica, y de control político y social. (Alimonda, 2011).

Todo ello, avasalló los modos y estilos de convivencia que varios pueblos tenían con la naturaleza, lo cual se manifestaba en “(...) saberes, tecnologías, formas de organización social y elaboraciones míticas y simbólicas (...)” (Alimonda, 2011, p. 11). Asimismo,

*(...) se avanzó con estos planos colonizadores, se expolió intensamente la Naturaleza, mientras las diferentes ideas e imágenes, propias de los pueblos originarios, fueron negadas e invisibilizadas. La minería y agropecuaria de españoles y portugueses se volvió cada vez más intensa, desembocando en una profunda transformación de los ecosistemas latinoamericanos (...) (Gudynas, 2010, p. 268).*

Desde la mirada renacentista que llega con los europeos, América Latina estaría tanto por fuera como por encima del entorno. Es decir, “(...) las metáforas sobre los espacios latinoamericanos pasan a ser reemplazada por precisas cartografías, inventarios sobre los recursos minerales disponibles, y planes para su dominación (...)” (Gudynas, 2010, p. 269). Como es posible ver, los grandes impactos colonizadores conducen a otro tratamiento de la naturaleza y la gran huella que dejó el plan colonizador europeo al reconfigurar de manera significativa todo tipo de prácticas.



Con la conformación de los Estados-nacionales en la región, existen autores que defienden válidamente la noción neocolonizadora en la que hoy nos encontramos inmersos con la implantación de políticas neoliberales defendidas y propagadas por los propios Estados-nacionales, pues son ellos los que reconfiguran este escenario.

Machado (2012) señala que la refundación neoliberal de orden colonial tuvo un “(...) espacio socioterritorial privilegiado de experimentación y construcción en América Latina. La recolonización de Nuestra América estuvo trágicamente signada por diferentes ciclos de violencia imperialista (...)” (Machado, 2012, p. 52). Del mismo modo, se dio inicio a un

*(...) drástico proceso de reorganización neocolonial del mundo. La globalización de la capital impulsada por las reformas político institucionales –monopólicamente sancionadas por las grandes potencias y verticalmente impuestas al resto del mundo–, involucró una profunda reestructuración de los patrones de dominación y jerarquización social. El neoliberalismo significó, en tal sentido, una verdadera refundación del sistema mundo moderno, colonial, capitalista. (Machado, 2012, p. 53)*

En ese mismo sentido, Guanaes (2016) explica que las políticas conservacionistas en materia medioambiental en casi toda América Latina y El Caribe han sido un instrumento para una segunda colonización. Por detrás de las políticas ambientales fomentadas entre los países están los intereses financieros del mercado externo, y a éstos les interesa la naturaleza en cuanto expansión de territorios y de recursos naturales comercializables. Además, señala que:

A ideia de natureza como geradora de recursos que sustentem a economia mundial, foi substituindo paulatinamente a noção de natureza como um bem e uma dívida, natural-social em alguns aspectos e sobrenatural e divina em outros, uma relação ainda presente em algumas culturas tradicionais. Essa mercantilização da natureza, presente na primeira concepção, consolida a ideia de que o mundo natural pode ser utilizado e transformado exaustivamente pela indústria, e que as novas tecnologias podem transformá-lo em uma fonte inesgotável de recursos econômicos (Guanaes, 2016, p. 184).

Si bien América Latina hoy sufre ese proceso neocolonizador, otro aspecto que ha acompañado la expansión extractiva han sido los conflictos que como bien se explicó tienen sus orígenes desde la colonización impuesta. Así, Svampa (2011) dice que la minería metalífera a gran escala es muy cuestionada, no por falta de cultura productiva o simple demonización de la actividad, sino porque pone en jaque a la democracia



avanzando sin consenso de las poblaciones, generando todo tipo de conflictos sociales, divisiones en la sociedad, y una espiral de criminalización de las resistencias que sin duda abre un nuevo y peligroso capítulo de violación de los derechos humanos.

Prueba de ello también es la página web oficial del Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL) donde se señala actualmente son 220 los proyectos mineros en la región, 315 las comunidades afectadas por éstos y 210 el número de conflictos. Los países que registran mayor cantidad de conflictos son: México con 37, Perú con 36 y Chile con 35. Como vemos, son preocupantes las cifras que generan este nuevo tipo de neocolonización llevada a cabo por los Estados-nacionales. De la misma forma, cabría revisar la trayectoria minera de estos países para darnos cuenta que arrastran un fuerte legado colonial al igual que los demás países latinoamericanos. Otra característica más para definirnos como América Latina.

Antes de terminar esta sección, cabe hacer referencia a tres documentales ganadores de premios distinguidos a nivel internacional que retratan las relaciones que existen entre la colonialidad del poder y la minería que el propio neocolonialismo ayuda a entender mediante las luchas de los pueblos afectados. En el documental “Vienen por el oro. Vienen por todo” (2011) se narra la victoria épica del pueblo de Esquel, en la Patagonia Argentina, que logró vencer al poder económico y político, impidiendo que se llevara a cabo el emprendimiento minero de oro y plata.

En el contexto peruano, se encuentran “Choropamampa: el precio del oro en Cajamarca” (2010) que retrata el devastador derrame de mercurio de la minera de oro más grande del mundo, Yanacocha, lo cual transforma a un apacible poblado de los andes peruanos en un foco de intensa y desesperada resistencia civil. También se encuentra el documental “Operación Diablo” (2010) retrata la lucha del ex sacerdote Marco Arana Zegarra que desde el 2000 inició una cruzada en favor de los campesinos de la región Cajamarca (Perú) apoyando la defensa de sus tierras amenazadas por las transnacionales mineras. Esto ocasionó represalias por parte de espionaje en el año 2006 por parte de la empresa de seguridad vinculada a la minería.

Lo interesante de cada uno de ellos es que menciona el aspecto colonizador que América Latina se ve sumergida, así como los dilemas de la neocolonización minera. En el documental citado por último es posible ver expresiones como: “El presidente se parece a los invasores de hace 500 años quienes utilizaron la biblia como excusa para robarles su oro... Hoy, el presidente y otros conquistadores prometen salvar a los





peruanos de la pobreza con la minería.” (Operación Diablo, 2010). Esta última frase, parece aclarar cómo es la concepción actual de estos dilemas colonizadores y neocolonizadores en los que estamos inmersos. Así como, alentamos que la comprensión de las vicisitudes que trae la minería llega a entenderse en el plano de la resistencia y organización civil, la cual es histórica también.

### **Reflexiones finales**

Después de desarrollar este trabajo se puede percibir que la noción de la naturaleza también debe ser entendida desde la colonialidad del poder, donde éste también se manifiesta notoriamente. En el análisis de Aníbal Quijano (2006) si bien se la coloca como en el sexto plano, cabe situarla como parte de los otros cinco planos y en una misma proporción por ser de gran relevancia al estudiarla.

La formación histórica en cuanto nos referimos a América Latina es muy bien problematizada en autores como Alimonda (2011) donde el análisis va más allá de la constitución de Estados-nacionales en la región, así como, además de la localización geográfica en la que se encuentra. Pensar más allá de los Estados-nacionales con una crítica profunda ayuda a tener nuevas miradas en cuanto a la producción teórica y analítica en forma de procesos conjuntos que explican la propia realidad histórica.

Con ello, reforzamos un lugar de enunciación común como latinoamericanos ampliando en debate de cuestiones como el propio tratamiento a la Naturaleza (con mayúscula), de acuerdo a Gudynas (2011) quien trabaja la cuestión del alejamiento de la naturaleza que el occidente ha construido e impuesto con sus planes colonizadores. De esta forma, los pueblos indígenas quedan subyugados, así como todas sus prácticas.

Se pudo ver que las relaciones que existen entre la colonialidad de la naturaleza con la minería es de carácter estructural, pues esta actividad extractiva deviene con la colonización europea, la cual se convierte en un padrón de dominación expresada en la colonialidad del poder defendida por Aníbal Quijano y varios autores más. También, en la incursión de la minería se nota ese alejamiento de la propia concepción de la naturaleza que el plan colonizador y neocolonizador expresa. En un primer momento colonizador, fueron las grandes metrópolis que impulsaban tal actividad y hoy en día, son los propios Estados-nacionales que la siguen promoviendo y defendiendo de acuerdo a los intereses de empresas transnacionales. Esto provoca que los planes



neocolonizadores no tengan piedad ni reparo de las otras diferentes maneras del tratamiento que nuestros pueblos indígenas tienen con la Madre Tierra.

Los tres documentales expuestos son muestra del neocolonialismo y la resistencia que se evidencia en los días actuales donde las poblaciones más vulnerables son las que más se ven perjudicadas por grandes transnacionales. Para las próximas investigaciones habría que hacer un abordaje más específico de cada producción cinematográfica y sus relaciones con la colonialidad de la naturaleza y problemas como la minería extractiva.

### Notas

<sup>1</sup>Ponencia presentada para el “XXXII Congreso Internacional ALAS Perú 2019: Hacia un Nuevo Horizonte de Sentido Histórico de una Civilización de Vida” llevado a cabo en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) en Lima, Perú. Este trabajo hace parte de la obtención del grado de Magister en el Programa de Integración Contemporánea en América Latina (ICAL) de la Universidad Federal de la integración Latinoamericana (UNILA-Brasil).

<sup>2</sup>Magister del Programa de Postgrado en Integración Contemporánea en América Latina (ICAL) en las áreas de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) en Brasil. Licenciada en Relaciones Internacionales e Integración por la UNILA. Actualmente, es investigadora y docente de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC) en Lima, Perú. Correo electrónico: shyrlley123@gmail.com

<sup>3</sup>De acuerdo a Arturo Escobar (1996) la invención del Tercer Mundo se ve relacionada a la propia idea de construcción de la noción de desarrollo por parte del occidente, lo cual es fuertemente marcada como ideal impuesto para los países subdesarrollados y tercermundistas.

### Referencias bibliográficas

- Alimonda, H. (Org.) (2011). *La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política latinoamericana*. In: Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO., p. 21-58.
- Coronil, F. (1999). Más allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales. *Casa de las Américas*, N° 206, p. 121-146.



Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Guanaes, S. (2016). *Reflexões sobre territórios e políticas ambientais na América Latina*. In: *América Latina: olhares e perspectivas*. Florianópolis: Editora Insular., p.181-194.

Gudynas, E. (2010). *Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina*. In: *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Montenegro, L. (Ed.). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, p. 267-292.

Gudynas, E. (2011). *Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve uía heterodoxa*. In: *Más allá del desarrollo*. Quito: Ed. Fundación Rosa Luxemburgo., p.37.

Lander, E. (Org.). (2000). *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 08-23.

Machado, H. (2012). *Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación*. In: *Movimientos socio medioambientales en América Latina*. OSAL. Buenos Aires: CLACSO, p. 52-66.

OCMAL (Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina). *Conflictos mineros en América Latina: extracción, saqueo y agresión: Estado de situación en 2014*. 2019, p. 04-101.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Lander, E. (Org.). Buenos Aires: CLACSO-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 201-246.

Quijano, A. (2006). *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. San Marcos (Segunda Época), N° 25, p.51-104.

Svampa. M. (2011). *Minería, maldesarrollo y democracia. Rebelión.*, p. 01-36. Disponible en: < <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=133705> > Accedido el 10 de junio del 2019.

## Filmografía



Choropampa: El precio del oro en Cajamarca. Dirigido por Stephanie Boyd y Ernesto Cabellos. 2002. Disponible en <<http://www.youtube.com/watch?v=dW7zn0SbrV4>> Accedido el 10 de septiembre del 2015.

Operación Diablo. Dirigido por Stephanie Boyd. 2010. Disponible en: <<http://www.youtube.com/watch?v=tWPE0I2KesE>> Accedido el 15 de septiembre del 2018.

Vienen por el oro, vienen por todo. Dirigido por Pablo D'Alo Abba y Cristian Harbaruk. 2011. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=-y3Ayu97DkY>> Accedido el 20 de junio del 2019.



**Línea Temática 6**  
**Poder y memorias**  
**coloniales/descoloniales**



## Pedagogia decolonial: contribuições de paulo freire na américa latina

Aline Daiane Nunes Mascarenhas

### Resumo

O presente estudo é fruto de uma pesquisa que busca analisar as ideias precursora de Paulo Freire e sua contribuição para um projeto que estabelece uma Pedagogia Decolonial na América Latina. A análise desse estudo será ancorada nas obras de Paulo Freire, a exemplo de Pedagogia do Oprimido e Cartas a Guiné Bissau. A “Pedagogia do Oprimido” propõe formas de desconstruir o mito da estrutura opressora ao caracterizar o ato educativo como um espaço político, transformador que possibilita a conscientização crítica dos sujeitos e sua emancipação através da sua condição de oprimido. Assim, esse estudo parte da seguinte questão norteadora: qual o legado de Paulo Freire para a constituição de um projeto baseado numa Pedagogia decolonial na América Latina? A análise das ideias de autores do pensamento decolonial, tais como: Aníbal Quijano (2005); Walter D. Mignolo (1993; 2005); Santos (2006;2010); Walsh (2013; 2014) em conjunto com as obras de Freire (1978;1987) forneceram subsídios para revelar se as ideias freireana se ancoravam numa perspectiva decolonial. Os resultados encontrados, apontam para um pensamento que contrapõe uma epistemologia dominante calcada no mundo moderno cristão ocidental, colonial e capitalista que suprime o oprimido através de uma “cultura do silêncio. A metodologia empregada foi do tipo pesquisa qualitativa, através da análise de conteúdo, inspirada em Bardin (1977). Conclui-se que Paulo Freire se constitui como um pensador decolonial na América Latina e inaugura um pensamento teórico no campo da Pedagogia Decolonial, tendo em vista suas apostas rumo a uma educação popular dialógica, intercultural, conscientizadora e libertadora.

### Palavras – Chave

Pedagogia Decolonial; Paulo Freire; Decolonialidade.

### Introdução

O momento político atual é propício para desenvolver reflexões e pesquisas sobre o legado de Paulo Freire na educação brasileira e latino americana, retomando aspectos importantes em relação a Pedagogia Libertadora e colocando em pauta os saberes docentes mediatizados pela prática docente no seio escolar, a partir de uma concepção crítica e intercultural que rompe com o processo de invasão cultural moldado por um projeto de educação bancária.



Desde de 2012, Freire é o Patrono da Educação Brasileira no nosso país, através da Lei 12.612/2012. Atualmente as ideias de Paulo Freire tem sofrido uma forte perseguição por parte do atual governo que tenta reinstalar o pensamento colonial na educação brasileira. Para expressar a importância do seu legado e reconhecimento em âmbito nacional e internacional, trago um trecho do artigo da pesquisadora em estudos interculturais e decolonial, Catherine Walsh (2014) que trabalhou com Freire nos Estados Unidos (tempo em que estava exilado):

*“No hay una educación neutra”, decía Paulo. A partir de esta afirmación, podemos así argumentar que el acto arriba mencionado conjuntamente con los intentos del movimiento “Escola sem partido” de despolitizar y desideologizar la educación brasileira -lo que este movimiento llama la educación sin indoctrinación política y de género-, tampoco son neutrales. Al difamar el nombre y legado de Paulo, y a la vez dismantelar las ganancias de los derechos y las políticas culturales de los últimos años (incluyendo, por ejemplo, la enseñanza de la historia de África y Afro-Brasil y el establecimiento del sistema de cuotas en la educación superior) es re-instalar la colonialidad del poder. Los ataques a Paulo son ataques a todas y todos los que luchamos por una educación intercultural, democrática, descolonizadora, una educación de liberación. (Walsh, 2014)*

Revisitar as obras de Freire, em especial a Pedagogia do Oprimido e a Carta a Guine Bissau, no panorama atual, se revela como urgente e necessária, tendo em vista um cenário que acena para um projeto educacional de colonização do saber, poder e ser. Seus escritos são de extrema relevância para contrapor uma epistemologia dominante calcada no mundo moderno cristão ocidental, colonial e capitalista que suprime o oprimido através de uma “cultura do silêncio”. No Brasil, esse projeto de colonização vem sendo tutelada pelo atual governo do presidente Jair Bolsonaro, a partir de ideias de uma Escola sem partido e no Projeto de Lei 2401/2019 que altera o Estatuto da Criança e do Adolescente e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional para instituir o ensino domiciliar no âmbito da educação básica.

Diante da atual problemática, essa pesquisa tem como objetivo analisar as ideias de Paulo Freire e sua contribuição precursora para um projeto de constituição de uma Pedagogia Decolonial na América Latina.

A hipótese é que as obras de Freire (1978; 1987) componha ideias inaugural no campo da Pedagogia Decolonial na América Latina, tendo em vista suas apostas rumo a uma educação popular dialógica, intercultural, conscientizadora e libertadora. Assim, esse



estudo parte da seguinte questão norteadora: qual o legado de Paulo Freire para a constituição de um projeto baseado numa Pedagogia decolonial na América Latina?

A pesquisadora Walsh (2014) define as pedagogias decoloniais como ações que promovem e provocam fissuras da ordem moderno/colonial, asquais tornam possível e dão sustento e força a um modo distinto, inteiramente outro, de estar *no* e *com* o mundo.

Para avançar no debate farei diálogo ao longo do texto com pesquisadores considerados pós-colonialista e que possuem voz preponderante na discussão em torno da modernidade/colonialidade/decolonialidade. Empreenderei um diálogo intertextual de autores como Aníbal Quijano (2005); Walter Mignolo (1993; 2005); Santos (2006;2010) Walsh (2013; 2014) e Freire (1978;1987) para desvelar a hipótese das ideias freirianas como precursora na Pedagogia Decolonial na América Latina.

Este trabalho utiliza o seguinte conceito de decolonialidade desenvolvido por Aníbal Quijano (2005) e por Walter Mignolo (1993), ambos, pesquisadores pós colonial da América Latina. De acordo com as ideias dos autores a decolonialidade designa o questionamento radical e a necessidade de se insurgir as diferentes formas de opressão que são direcionadas contra as classes e os grupos subalternos, através de um conjunto de agentes econômicos, políticos, culturais e epistemológicos. A defesa contra a estrutura opressora, a discriminação e negação da modernidade/colonialidade.

### **Aspectos metodológicos**

Esse estudo se ancora na pesquisa qualitativa, de acordo com Ludke e André (1986), envolve a obtenção de dados descritivos, obtidos no contato direto do pesquisador com a situação estudada, enfatiza mais o processo do que o produto e preocupa-se em retratar a perspectiva dos participantes.

Nesse aspecto, essa pesquisa não tem a pretensão de conceber os resultados como verdade, a finalidade maior é abrir o diálogo, ampliar horizontes, problematizar os documentos pesquisados, sem estabelecer verdades absolutas.

Para Minayo (2004), a pesquisa qualitativa trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Por isso, este estudo trata de um estudo exploratório numa abordagem qualitativa de pesquisa, uma vez que não tem a intenção de encontrar respostas absolutas, mas problematizar e compreender o legado de Freire na constituição da Pedagogia





Decolonial na América Latina.

As pesquisas exploratórias têm como principal finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, tendo em vista a formulação de problemas mais precisos ou hipóteses pesquisáveis para estudos posteriores. (Gil, 2008, p. 26)

Nesse ínterim, esperamos que mediante o estudo exploratório, a partir de obras de Freire - Pedagogia do Oprimido e Cartas a Guiné Bissau – possamos realizar uma análise comparativa com o pensamento decolonial através do diálogo de autores como Mignolo e Quijano, ambos pensadores decoloniais da América latina. Não pretendemos esgotar a discussão, ao contrário, a partir dos achados esperamos que ocorra a continuidade de pesquisas para contribuir com as discussões acadêmicas.

Para a realização do tratamento dos dados, a técnica escolhida foi a análise temática ou categorial que, segundo Bardin (1977), consiste no desmembramento do texto colhido em unidades, com o objetivo de descobrir os diversos núcleos de sentido que integram a comunicação. As informações foram, então, reagrupadas e categorizadas pelos critérios da homogeneidade, pertinência e objetividade.

*Codificar ou caracterizar um segmento é colocá-lo em uma das classes de equivalências definidas, a partir das significações, em função do julgamento do codificador, o que exige qualidades psicológicas complementares como a fineza, a sensibilidade, a flexibilidade, por parte do pesquisador. (Bardin, 1977)*

Assim, procedemos a codificação das classes utilizadas como função decodificadora da interface resultante das falas com o objeto de estudo. As categorias de ancoragem se apoiarão na fundamentação teórica utilizada através de um processo interdependente com os dados coletados no decorrer da pesquisa.

### **O sentido pedagógico decolonial em paulo freire**

Na literatura brasileira quase inexistem estudos que postulem Paulo Freire como um pensador decolonial latino americano. Após uma exaustiva busca no site do domínio público não foram encontrados estudos com esse tema. Ao longo de pesquisa em outras bases foi localizado apenas uma tese de Doutorado do professor João Colares de Mota Neto (2015) no site UFPA que ressalta as ideias de Paulo Freire como antecessoras do debate da decolonialidade na América Latina. Segundo o autor, este argumento emerge de suas críticas contundentes à natureza colonialista da sociedade, da pedagogia e da ciência dominante; em suas apostas rumo a uma educação popular dialógica, intercultural, conscientizadora e pesquisadora; bem como em suas utopias rebeldes, subversoras e insurgentes.



Observemos o que explicita Freire (1978):

*Se os líderes revolucionários de todos os tempos afirmam a necessidade do convencimento das massas oprimidas para que aceitem a luta pela libertação – o que de resto é óbvio – reconhecem implicitamente o sentido pedagógico desta luta. Muitos, porém, talvez por preconceitos naturais e explicáveis contra a pedagogia, terminam usando, na sua ação, métodos que são empregados na “educação” que serve ao opressor. Negam a ação pedagógica no processo de libertação, mas usam a propaganda para convencer... (p.30)*

Essa defesa em torno do processo de libertação utilizando como “caminho”, “passagem” ou “percurso” o sentido pedagógico, nos convida a refletir a potencialidade do fazer educativo como ato político na construção de mentes insurgentes que dotado de uma consciência emancipadora se liberta das amarras e armadilhas impostas pelo ideário colonial.

No percurso teórico desse trabalho apresentarei alguns aspectos convergentes na obra de Freire face ao trabalhos de pensadores latino americano pós colonial, a exemplo de Aníbal Quijano e Walter Mignolo, além de um pensador africano pós-colonialista Amílcar Cabral que teve forte influência no livro Cartas a Guiné Bissau, escrito por Freire. Utilizarei algumas categorias presente na obra freiriana, em especial a Pedagogia do oprimido e Cartas a Guiné Bissau em conjunto com os estudos de autores pós-coloniais para apontar, mesmo de maneira breve, sua íntima relação com as ideias de decolonização. Inicialmente partiremos das seguintes categorias: Opressor/oprimido; Invasão cultural e ideologia dominante.

É fato que as ideias de Freire se aproximam muito da perspectiva decolonial, a exemplo do livro da “Pedagogia do Oprimido” que propõe formas de desconstruir o mito da estrutura opressora, a perspectiva pós-colonial assinala diferentes estratégias para a desconstrução do mito do eurocentrismo. Alguns pontos levantados por Freire (1978) sobre a estrutura opressora e sobre as características dos oprimidos se aproximam das ideias de Quijano (2005) e Mignolo (1993; 2007) em relação ao conceito de “colonização do ser” ou “colonização cognitiva”.

O processo de invasão cultural descrito por Freire (1978) tem ligação direta com o processo de “colonização do ser” (Quijano, 2005) a qual a literatura pós-colonial intitula como processo que leva à internalização e naturalização das categorias do eurocentrismo. Ou seja, na categorização de si próprios como inferiores, atrasados, e



não-civilizados dentro de um ideal de civilização eurocêntrico que é em si um mito construído com um determinado propósito – o de justificar a dominação e a exploração

Ainda, segundo Freire (1978) o sistema de relações sociais dominantes cria uma "cultura do silêncio" que infunde uma autoimagem negativa, silenciada e suprimida aos oprimidos, onde os "indivíduos dominados percam o meio pelo qual respondem de forma crítica à cultura que é forçada sobre eles pela cultura dominante" (p.72). Essas afirmações postuladas por Freire encontram convergência no pensamento decolonial, em especial o de Mignolo (2005) conhecido como uma das figuras centrais do pensamento decolonial latino-americano, membro fundador do Grupo modernidade/colonialidade.

Suas obras não deixam dúvidas do seu caráter decolonial, principalmente quando nos reportamos as obras intitulada "Pedagogia do Oprimido" e "Cartas a Guiné Bissau" (escritos oriundos de sua vivência nessa região como colaborador na construção de uma proposta educativa decolonizadora) onde o autor retrata de maneira fidedigna questões centrais do pensamento decolonial e, a partir do diálogo com a Pedagogia explicita a relevância desta, para a consciência crítica dos oprimidos/colonizados. Embora tenha ciência que os termos oprimidos/colonizados não sejam sinônimos e resguardem especificidades quanto ao seu processo de dominação, ressalto que ambos são nutridos a partir do pensamento moderno pautado no eurocentrismo, visão cristã ocidental e no capitalismo como forma de opressão.

O próprio Freire (1978) dedica o seu livro Cartas a Guiné Bissau ao líder africano Amílcar Cabral que lutou contra a colonização portuguesa nos países de Guiné Bissau e Cabo Verde. De acordo com Amílcar (1978):

*Toda a educação portuguesa deprecia a cultura e a civilização do africano. As línguas africanas estão proibidas nas escolas. O homem branco é sempre apresentado como um ser superior e o africano como um ser inferior. Os conquistadores coloniais são descritos como santos e heróis. As crianças adquirem um complexo de inferioridade ao entrarem na escola primária. Aprendem a temer o homem branco e a ter vergonha de serem africanos [...]*

Essa citação revela nitidamente a condição eurocêntrica explicitamente imposta pelo colonizador na África, ao sustentar uma narrativa de inferioridade desses sujeitos, utilizando como ferramenta a educação, e por isso, a insistência de Freire ao defender a Pedagogia como necessária ao debate decolonial. Paulo Freire (1978) ao escrever sobre



essa condição de opressor/ oprimido rompe com a barreira geográfica e assinala o conceito de invasão cultural como dispositivo a serviço do colonizador:

*A invasão cultural, que serve à conquista e à manutenção da opressão, implica sempre na visão focal da realidade, na percepção desta como estática, na superposição de uma visão do mundo na outra. Na “superioridade” do invasor, Na “inferioridade” do invadido. Na imposição de critérios. Na posse do invadido. No medo de perdê-lo. (p.90)*

Freire é categórico em seus estudos ao afirmar que não se liberta referenciais teóricos, premissas, de fundamentos e paradigmas dominante de maneira completa na relação de subalternidade, pois o dominado carregará em si, marcas do opressor. Desse modo, a necessidade da libertação cognitiva, da superação da racionalidade imbricada pela colonialidade, expresso por ambos demarcava que não existe libertação sem a “descolonização das mentes”.

### **Discussão dos dados: pedagogia decolonial nas obras de paulo freire**

Os estudos decolonial fazem uma análise mais abrangente das relações entre modernidade/colonialidade/eurocentrismo, contudo, vale ressaltar que é Freire que engloba o ato educativo como um espaço político, transformador que possibilita a conscientização crítica dos sujeitos e sua emancipação através da sua condição de oprimido.

Essa perspectiva freireana se revela como importante apoio ao pensamento decolonial, pois nutre o fazer pedagógico para além dos conteúdos científicos, possibilitando a promoção de “descolonização das mentes” na escola. Esse processo de descolonização ocorre a medida em que o oprimido, tomando consciência das amarras que o colonizado lhe impõe, questiona o eurocentrismo, a negação de suas culturas e crenças, rejeita o processo de inferiorização prescrito de maneira ideológica no currículo escolar, desconfia das grandes narrativas e tenciona a pluridimensionalidade na epistemologia do saber, insurgindo –se contra o epistemicídio.

O conceito de epistemicídio vinculado a este trabalho se ancora na definição defendida pelo pesquisador Boaventura de Souza Santos (2010) como a destruição de conhecimentos, de saberes, e de culturas não assimiladas pela cultura branca/ocidental. Assim se configura como um subproduto do colonialismo instaurado pelo avanço imperialista europeu sobre os povos da Ásia, da África e das Américas.



Nessa mesma perspectiva postulada por Santos, já convergia na década de 80 o pensamento de Freire ao propor uma epistemologia crítica as concepções dominante da modernidade, através da analogia metrópole- colônia/opressor-oprimido para se referir aos processos opressivos:

*Na verdade, toda dominação implica uma invasão, não apenas física, visível, mas às vezes camuflada, em que o invasor se apresenta como fosse o amigo que ajuda. No fundo, invasão é uma forma de dominar econômica e culturalmente o invadido. Invasão realizada por uma sociedade matriz, metropolitana, numa sociedade dependente, ou invasão implícita na dominação de uma classe sobre a outra, numa mesma sociedade (Freire, 1987, p. 173-174).*

Assim, a insurgência contra a invasão cultural, a colonialidade e o colonialismo intelectual e pedagógico necessita de uma compreensão crítica e aproximação com o saber local, com as histórias de vida dos educandos, com as necessidades concretas dos movimentos sociais, com os desejos da classe oprimida para que não se envolvam na esfera de dominação e se esvazie do ato político.

*Através da manipulação, as elites dominadoras vão tentando conformar as massas populares a seus objetivos. E, quanto mais imaturas, politicamente, estejam elas (rurais ou urbanas), tanto mais facilmente se deixam manipular pelas elites dominadora que não podem querer que se esgote seu poder. (Freire, 1987, p.144)*

Essa reflexão tencionada por Freire, nos permite trazer ao debate o território de um currículo escolar, elemento não neutro que a partir de práticas pedagógica, do livro didático e todo artefato educacional tem reproduzido um *hábitus* de colonizar o ser, o saber e o poder. Não irei me debruçar sobre a teoria de currículo. Contudo, devo reconhecer que ele (o currículo) se constitui uma espinha dorsal ao longo da aprendizagem dos sujeitos, determinando o que é válido como conhecimento e elegendo os saberes necessários a formação.

A experiência enquanto docente em cursos de formação de professores e em Disciplina de Estágio Supervisionado em universidade pública me autorizam a denunciar que o currículo escolar ainda continua organizado de forma tal que os estudantes e os docentes passam a conceber o conhecimento eurocêntrico como natural, mais valorizado na hierarquia valorativa e utilitária em relação àqueles locais, pertencentes às pessoas que vivem e convivem em comunidades.



Nessa linha de raciocínio, Santos e Meneses (2010) evidenciam que:

*O currículo é organizado e estruturado com base nos pressupostos da ciência moderna, a qual é resultado de uma intervenção colonialista epistemológica baseada na força, com características políticas, econômicas e militares atreladas ao capitalismo moderno imposto aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãos. (p.173).*

Os estudos pós-coloniais apontam para a construção de novas epistemologias e paradigmas de análise sócio-cultural, agindo na valorização de saberes não hegemônicos que provém dos países periféricos e como diria o Freire (1978) rompendo com a educação bancária

*Na visão “bancária” da educação, o “saber” é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber. Doação que se funda numa das manifestações instrumentais da ideologia da opressão – a absolutização da ignorância, que constitui o que chamamos de alienação da ignorância, segundo a qual esta se encontra sempre no outro (p. 33)*

*A educação como prática da dominação, que vem sendo objeto desta crítica, mantendo a ingenuidade dos educandos, o que pretende, em seu marco ideológico, (nem sempre percebido por muitos dos que a realizam) é indoutriná-los no sentido de sua acomodação ao mundo da opressão. (p.38)*

É a partir dessa perspectiva “bancária” que Freire nos convida a analisar o ato de mediação docente como um elemento político, desmistificando o caráter neutro da ação docente e vinculando-a a uma ideologia de opressão, quando o professor a empreende com narrativas esvaziadas e conteudistas. Diante do exposto, Freire desnuda um protótipo de prática pedagógica aliada a dominação que de maneira acrítica mantém uma ingenuidade política nos educandos, acomodando-os de sua existência no mundo opressor.

A decolonização epistemológica passa pela libertação das relações interculturais em relação às amarras da colonialidade. Assim, no campo educacional, é preciso decolonizar a instituição escolar e o currículo. E aqui se abre a perspectiva da interculturalidade.

*A Educação Intercultural parte da diferença como riqueza. Promove processos sistemáticos de diálogo entre diversos sujeitos – individuais e coletivos –, saberes e práticas na perspectiva da afirmação da justiça – social, econômica, cognitiva e cultural –, assim como da construção de relações igualitárias entre grupos socioculturais e da democratização da sociedade, através de políticas que articulam direitos da igualdade e da diferença. (CANDAUI, 2016, p. 347).*



A educação intercultural, notadamente na perspectiva decolonizadora, contribui para esfacelar a colonização do saber, pois engloba diferentes perspectivas de poder (cultura, política, conhecimento, diálogo) ao romper com um modelo de educação bancária.

O Livro intitulado “Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir”, autoria de Catherine Walsh (2013), pesquisadora em Estudos Culturais da América Latina da Universidade Andina Simón Bolívar com sede no Equador, utiliza o pensamento de Paulo Freire para trazer a tona a complementariedade necessária entre pedagogia e decolonialidade. Assim explicita:

*Es Paulo Freire, probablemente más que cualquier otro intelectual del siglo XX, que dio los fundamentos para pensar la pedagogía políticamente, para entretejer lo pedagógico-político y lo político-pedagógico. Así, Freire pasa de hablar sobre el oprimido y la conciencia de la clase oprimida, a la conciencia del hombre y mujer oprimidos, de la humanización a más directamente a la deshumanización, y a la relación opresores-oprimidos, colonizador-colonizado, colonialismo-(no) existencia. (p. 19)*

Diante do exposto, é possível afirmar que Paulo Freire se constitui como um pensador decolonial na América Latina e inaugura um pensamento teórico no campo da Pedagogia Decolonial. A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora segundo Freire (1987) terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação. Em qualquer destes momentos, será sempre a ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura da dominação. No primeiro momento, por meio da mudança da percepção do mundo opressor por parte dos oprimidos; no segundo, pela expulsão dos mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora e que se preservam como espectros míticos, na estrutura nova que surge da transformação revolucionária.

### **Considerações finais**

Este trabalho teve como objetivo apontar alguns pontos de convergência entre a obra de Freire “Pedagogia do Oprimido” e “Cartas a Guine Bissau” e a perspectiva *decolonial* com o propósito de discutir a aproximação de suas ideias com o pensamento decolonial, inaugurando a pedagogia decolonial como uma proposta de enfrentamento e insurgência a cultura eurocêntrica e cristã.



A literatura pós-colonial advoga pela objetivação e desconstrução do mito do eurocentrismo, através do paradigma da colonialidade/modernidade, como forma de produzir um conhecimento menos colonizado e excludente; daí seu caráter pedagógico para o campo das ciências sociais. Nesse mesmo sentido a “Pedagogia do Oprimido” propõe a desconstrução do mito da estrutura opressora opressor/oprimido interpretada através do sentido pedagógico como estratégia e meio de superação, dotando os sujeitos de uma consciência política ao desnudar uma visão de mundo que naturaliza as relações do oprimido na sociedade.

Assim, as obras em discussão traz em seu âmago não somente a tese do necessário protagonismo das classes subalternas no projeto de mudança social, mas, ao mesmo tempo, a noção do protagonismo cognitivo dos oprimidos no próprio curso de construção do conhecimento. Denuncia claramente a produção de monoculturas da mente e do desencadeamento da violência epistêmica no âmbito escolar na qual produz a inferioridade e a invasão cultural no Outro, negando-lhe o status de ser cognoscente.

As ideias de Freire interliga o ato educativo a consciência dos sujeitos, retomando o papel da Pedagogia enquanto produtora de conhecimento e assim a pedagogia decolonial refere-se as teorias-práticas de formação humana que empodera os sujeitos subalternos para a luta contra a lógica opressiva da modernidade/colonialidade.

## REFERÊNCIAS

Bardin L. Análise de conteúdo. Lisboa: Edições. 1977.

Cabral, Amílcar. O papel da cultura na luta pela independência. In. Juventude e Cultura. Coimbra. Casa da cultura e juventude. N 8. 1978

Freire, P. Cartas à guiné-Bissau: registros de uma experiência em Processo. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. Paulo. Pedagogia do oprimido. 17a. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1987.

Gil, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

Mignolo, Walter. *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

Mignolo, Walter. “Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?”. *Latin American Research Review*, Vol. 28, No. 3, pp. 120-134.1993

\_\_\_\_\_. *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.





Minayo, Maria Cecília de Souza (Org.). Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2004.

Mota Neto, João Colares da. Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda. 2015. 368 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Belém, 2015. Programa de Pós-Graduação em Educação.

Santos, Boaventura Sousa. (Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Sao Paulo: Cortez. 2006

Santos, Boaventura Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez. 2010.

Quijano, Aníbal. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: Lander, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro. 2005.

Walsh, C. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. En C. Walsh (ed.), Pedagogias decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir. Quito: Ediciones Abya-Yala. 2013

Walsh, C. Pedagogias decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. Revista Entramados – Educación y Sociedad, 2014, 1, 17-31.



## “Los mexicanos nunca dejamos de tatuarnos”: el estilo de tatuaje prehispánico mexicano

Carolina Romero Patiño<sup>1</sup>

### Resumen

En esta ponencia presento algunos análisis visuales y explicaciones sobre un estilo de tatuaje en particular, el denominado *prehispánico mexicano*. Defino el tatuaje *prehispánico mexicano* como una práctica de modificación-construcción corporal que interpela las concepciones de cultura o culturas ancestrales, las ideas e imaginarios de pasado que dan sentido a la cultura del presente. En este marco, sostengo que las personas que deciden incorporar los llamados tatuajes prehispánicos, buscan expresar y otorgar sentido en sus propios términos a las representaciones hegemónicas de memoria, historia y cultura. Así, el estilo de *tatuaje prehispánico mexicano* es una construcción y narración subjetiva, cotidiana y corporal de lo que las personas consideran como historia, memoria y cultura.

Para desarrollar este argumento presento tres apartados: 1) El primero analiza la crítica que realizan algunos tatuadores y tatuados sobre el pasado y el origen del tatuaje en México, narrativas que permiten entrever el papel e importancia del tatuaje mexicano en el campo del tatuaje contemporáneo mundial; 2) En el segundo segmento explico algunas tendencias de imágenes de tatuajes que se consideran como prehispánicas y que evidencian esas construcciones subjetivas sobre el pasado, la ancestralidad, la herencia cultural y la re-significación de la tradición; 3) En el tercer apartado presento una breve viñeta etnográfica, “Lalo y Oswaldo”: *hacedores de código corporal*, donde reseño algunas consideraciones por parte de un tatuador y un tatuado al crear e incorporar tatuajes de estilo *prehispánico mexicano*.

### Palabras clave

Tatuaje, prehispánico, memoria, historia, cultura, ancestralidad.

### Introducción

Diego Rivera al explicar el mural como una forma de acercar y hacer accesible la historia, el arte y el museo al pueblo, a las personas o a la gente, me sirve de pretexto para iniciar mi narrativa tratando de explicar el tatuaje como un arte subjetivo y performático, un arte que no va a la gente, es un arte que se hace pueblo, se hace gente; es un arte que no se localiza en galerías, museos o espacios institucionalizados; es un



arte reapropiado, corporizado y experimentado en lo cotidiano; es un arte que se mueve, es itinerante, está vivo, es dinámico y que está en constante cambio y re-significación.

En este orden, defino el tatuaje o los tatuajes como proyectos co-corporales que implican previsión, planificación entre (casi siempre) un tatuador y una persona dispuesta a tatuarse. Entonces desde distintas técnicas, el tatuaje posibilita la construcción de un tipo de cuerpo (el tatuado) y la constitución de una clase de sentido, *la vida como una obra de arte*. Entender la vida como una obra de arte significa, reconocer, crear y experimentar con/en el cuerpo ejercicios constantes de auto-reflexividad y creatividad. En este orden, la construcción de un cuerpo tatuado nos puede hablar sobre las distintas formas de apropiarse, crear y resignificar el mundo, las historias, las culturas y los cuerpos en un contexto individual-colectivo.

Segundo, sostengo que el tatuaje o los tatuajes se pueden concebir como textos auto-etnográficos<sup>2</sup> con los cuales, las personas expresan sus cosmovisiones, concepciones e imaginarios y que tal vez dan sentido a las prácticas en lo cotidiano. Al dialogar con las personas que incorporan ciertas imágenes de tatuaje, entendí que sus explicaciones consolidan un estilo que comienza a ser reconocido y reivindicado al interior del campo del tatuaje contemporáneo mundial<sup>3</sup>.

Entonces en mi experiencia de trabajo de campo<sup>4</sup> encontré la práctica de tatuado de ciertas imágenes definidas por la comunidad del tatuaje como prehispánicas, tatuajes que buscan representar sentimientos y concepciones alrededor de la cultura, memoria e historia. En este sentido hablar de un tatuaje prehispánico mexicano significó acercarse al trabajo co-creativo y de inventiva entre tatuadores y tatuados, cuyo ejercicio epistemológico reclama el uso de las imágenes y sus diversos sentidos. Este proceso de co-creación estética conlleva una reinención del mundo que se considera prehispánico en el cotidiano y en el presente. Aquí los tatuadores y tatuados se pueden reconocer como sujetos bricoleurs que reordenan imágenes, conocimientos y saberes que entran en un proceso de deconstrucción y reconstrucción de la llamada memoria histórica-nacional.

### **Re-encontrando la historia y re-configurando la ancestralidad: el tatuaje mexicano en el mundo**

Cuando inicié formalmente mi trabajo de campo en agosto del año 2013, encontré distinta información en internet. Allí pude conocer la propuesta musical de Mr. Yosie, un



artista local del género Rap quien realizó para la Exposición de Tatuajes Internacional, la canción promocional y de la cual quiero destacar el siguiente fragmento:

*Tatuajes arte corporal, desde los Aztecas arte para decorar, la tinta se impregna en la piel, la máquina suena y la aguja entra bien, mostrando culturas diferentes, por todito el mundo, miras tatuadas a las gentes. No olvides soy loco de guanatos, desde bien morrillo el cuerpo yo me rayo. Empiezas ya no puedes parar, se hace como un vicio y después te rayas más (...) tattoos mexicanos de Aztecas guerreros, payasos, mi virgen morenita, revolucionarios y también una catrina. Son cosas marcadas en mi vida y cada tattoo algo significa. Escucho la máquina sonar, voy a hacer un tattoo allá por el Parián. Los mejores aquí en Guadalajara y familia para la raza (...) Tatuajes arte milenario, como los Aztecas el cuerpo rayado, mexicas mostrando la cultura, arte corporal, dibujos y pinturas (...) Tatuajes parte de mi cultura, yo soy un mexicano hasta la sepultura. Mostramos el arte en los cuerpos, esa es nuestra historia y bien plasmadas la tenemos... (Fragmento de la lírica, Agrupación Mr. Yosie originaria de la ciudad de Guadalajara).*

Partiendo del anterior fragmento pienso que estas frases condensan un tipo de relación, experiencia y sentimiento que pueden tener hombres y mujeres con su presente y la resignificación en el cotidiano con el pasado. Me generó interés observar en esta creación cómo existe una relación entre la idea de tatuaje, aztecas, cultura e historia. Yo creo que estas palabras son claves para comprender cómo a través de las prácticas de tatuaje se propicia un proceso autoreflexivo no sólo del poder que tienen los sujetos sobre los propios cuerpos, sino también sobre los objetos o ideas culturales. El fragmento de lírica de Mr. Yosie expresa que hombres y mujeres al iniciar proyectos de modificación corporal desde los tatuajes, expresan un tipo de conciencia histórica por la cual, la nación mexicana ha constituido en su imaginario la unificación cultural, histórica y étnica. En este sentido, el tatuaje es como un relato que habla sobre esa construcción histórica y cultural.

Entonces, la consolidación de un estilo en el tatuaje representa no sólo la construcción corporal sino, la re-construcción de las mismas culturas, de las historias nacionales, de las historias colectivas, individuales, de las memorias que se convierten en memorias corporales. En un artículo de revista *Tatuarte N°123* Sergio, un tatuador mexicano residente en Estados Unidos, problematiza y cuestiona la construcción de un tipo de historia sobre la práctica del tatuaje en México, destaca sus ocultamientos, invisibilizaciones y estereotipos. Sergio inicia su narrativa con la descripción de su



experiencia al visitar el Museo de la ciudad de San Francisco y expresa la opinión, pero también un tipo de reflexión, sobre la historia del tatuaje señalando la siguiente crítica:

*La historia en inglés dice otra cosa muy diferente, pues para ésta no existimos, la misma dice que un tal Capitán James Cook viajó al pacífico y encontró Nueva Zelanda y con los maoríes hasta encontró la palabra “tatau” que quería decir picar con tinta, y la introdujo a Europa donde tuvo toda su influencia, a los grabados se les llamaba tatuajes, que era la traducción del maorie a la lengua española. Este Capitán viajó por el mundo de 1768 a 1779 y nunca se detuvo en México, los únicos lugares donde estuvo fueron Alaska y Tierra de Fuego, el norte y sur, por eso no documentó lo que estaba en el continente y no se sentó a traducir más de 170 años de historia en América (Reynoso, 2012: 47).*

En la narrativa de Sergio el diálogo que aquí se desprende y que parte precisamente de fuentes de conocimiento histórico, antropológico (museos, códices y crónicas), se centra en cuestionar ciertas construcciones y representaciones que invisibilizan la existencia de la práctica del tatuaje desde la antigüedad en distintas sociedades americanas. Sergio busca con su relato re-conocer la existencia de la práctica en el México antiguo: “Desde 1200 a.C. los Olmecas existían en la región del golfo y hay esculturas con decoración que representan tatuajes”. Esto me parece clave porque permite entender cómo se va construyendo un sentido de tradición y se puede decir de ancestralidad de la práctica, contradiciendo muchas a veces la creencia que la práctica del tatuaje en países latinoamericanos y especialmente en México es una práctica importada de culturas foráneas o extranjeras y adoptadas por los mexicanos. Es decir, aquí existe la intención de escribir y contar otra historia.

En charlas sostenidas con algunos tatuadores y tatuados en mi trabajo de campo durante los años 2013 hasta el 2016 fue evidente la mención que destaca las prácticas de tatuaje y la perforación en México desde tiempos prehispánicos, otorgando un carácter así de práctica autóctona. Por todo lo anterior y entrelazando distintas narrativas como la de Sergio, tuve la intención de titular mi ponencia con esta frase que escuché constantemente en el campo, los *mexicanos nunca dejaron de tatuarse* expresión que busca a mi modo de ver, recuperar o destacar cierta historia en el campo cultural del tatuaje. Esto me parece importante, porque en las tradiciones del tatuaje no se reconoce al tatuaje mexicano como una tradición de largo proceso de duración y, más bien se ubica como prácticas de origen contemporáneo que surgen y se popularizan en sociedades urbanas.



Hablar aquí de esta historia es, el argumento con el que quiero plantear cómo en la cultura mexicana, existe un estilo propio de tatuaje que expresa no sólo su cultura visual, sino también de sus procesos sociales e históricos en la consolidación y reconfiguración de una memoria colectiva, comparable con otras tradiciones “milenarias” de tatuaje. Es decir, esta búsqueda histórica, ubica al tatuaje mexicano en el mapa del tatuaje mundial. Así, la apuesta imaginativa e inventiva de tatuadores y personas interesadas en incorporar imágenes de tatuajes, producto de la re-interpretación y re-inención de un pasado prehispánico, no sólo pueden significar un sentimiento de retorno o recuperar de ese pasado, sino también son *otras* maneras de contar la historia oficial o aceptada legítimamente (universidades, escuelas, textos históricos y escolares). Es decir, el acto de tatuar imágenes prehispánicas es un acto de descolonización (Tuhiwai, 1999).

### **Ideas prehispánicas como imágenes de tatuaje: la expresión estética de la memoria**

Quiero iniciar este apartado con las palabras del tatuador Sol Chicoacen Acatzin, quien define el tatuaje prehispánico como una experiencia lúdica que permite “*rescatar, revivir, resignificar, reapropiarnos de lo nuestro en este caso, es como jugar con toda esa gráfica, con toda esa herencia precolombina, podemos decir así, o simplemente indígena ... es mi trabajo, es mi pasión*” (Acatzin, 2014); y con la narración de Sergio:

*Nosotros los nativos estamos volviendo a nuestras raíces y el renacimiento de los dibujos prehispánicos y el día de la muerte, que es muy mexicano, ya se reproduce por todo el mundo y muchos europeos que ni siquiera entienden lo que representa, dibujan los diseños y los tatúan, en los últimos años se representa el arte del tatuaje mexicano a un nivel nunca antes visto y con sangre, sudor y lágrimas. Muy a pesar de la imposición de la cultura y el racismo, todavía aquí estamos y no nos vamos por muchos años más, haremos que viva la cultura de nuestra gente a pesar de todo (Reynoso, La vieja Escuela...Mi Historia, 2012, pág. 47).*

El tatuaje se presenta aquí como un texto autoetnográfico que problematiza quiénes son las personas que deciden tatuar sus cuerpos con estas imágenes para la cultura hegemónica y, cómo se retorna con otros mensajes a la cultura hegemónica o dominante. Entonces, el tatuaje mexicano prehispánico o cuyas representaciones aluden a ideas de lo que se considera como prehispánico mexicano, encontramos una expresión, un tipo de conciencia en el que las personas hacen sus propias interpretaciones de qué es una cultura ancestral, cuáles son sus orígenes y qué bases le dan sustento a la cultura del presente. En este sentido, el tatuaje prehispánico es una



expresión autoetnográfica que tal vez nos brinda respuestas a las preguntas: ¿cómo se apropian las personas las representaciones de la memoria y la historia? y; ¿con qué narrativas e imágenes devuelven estas representaciones?

El siguiente fragmento de la narrativa de Sol Chicoacen Acatzin quien, al explicarme el sentido de una imagen de tatuaje, representa esa reflexividad:

*[Refiriéndose aquí sobre la cosmología ancestral, Sol dice]: ...estamos pensando aparte con los ojos del conquistador, porque la antropología prácticamente es una herramienta del colonizador, lo que manejamos mucha gente que estudiamos esto es darle un valor fundamental a la tradición oral de los pueblos indígenas. En las fuentes históricas si hay cosas ciertas y buenas, pero también hay mucha basura que hay que aprender a... [Hace seña con la mano de barrer]. De hecho, si uno empieza a comprender que la necesidad que tuvieron los colonizadores en estudiar a los pueblos indígenas fue con el propósito de dominarlos de manera más eficiente, entonces hay que tomar con pincitas esas palabras y saber o intentar en la medida de lo posible el pensamiento y filosofía indígena pura... (Acatzin, Tatuaje prehispánico. En Tonatiuh, 2014).*

A partir de la crítica, Sergio y Sol definen el estilo prehispánico mexicano como una forma donde conviven historias legítimas, hegemónicas y nacionales, reinterpretadas y re-creadas que se narran desde otros términos, con otras palabras y otras imágenes. Entonces, el volver a buscar, leer, interpretar y crear desde los códigos, crónicas, libros y piezas arqueológicas, las imágenes de tatuaje colocan sobre la arena social, específicamente la intelectual, el uso y apropiación del conocimiento (intelectuales e ideólogos) en manos de la gente, que toma ese conocimiento, lo deconstruye y lo vuelve a construir de acuerdo con sus experiencias de mundo, intereses, emotividades y lo retorna en forma de tatuaje:

*A mí me nació una curiosidad muy fuerte por todas las prácticas de ornamentación, de estética tribales y justo en ese momento me llega un interés por las culturas originarias de México [dónde se busca la iconografía], de primera mano de libros que hay accesibles, de antropología, leí más cosas a nivel global y ya cuando me interesé más en lo prehispánico, en las culturas de México, empecé a buscar en algunas enciclopedias, comencé a buscar en libros de historia y poquito a poco me fui adentrando e inclusive estoy en un grupo de estudios que trabaja tanto con una cuestión historiográfica de leer diferentes fuentes históricas, para verificar algún dato pero también trabajamos mucho con la tradición oral, de ir a los pueblos y platicar con la gente sobre sus prácticas y que recuerdan también de antaño, de qué cosas les han llegado todavía y que se mantienen hasta la actualidad desde los tiempos más viejos" (Acatzin, 2017).*



Así, el tatuaje como una forma de co-crear historias y memorias corporales, otorga un lugar privilegiado a la imagen como forma de conocimiento que desborda el aspecto visual pues el tatuaje recrea otras versiones sobre temas como la colonización española, repositionan héroes míticos, reelaboración de imágenes de batallas donde los vencidos toman ahora el lugar de los vencedores por mencionar algunos ejemplos.

De otra parte, la idea o la expresión de revivir y destacar la cultura ancestral muy reiterativa en las narrativas de tatuaje, se constituye en un sentir, en un campo emocional donde las imágenes pueden expresar sentimientos de, dolor, frustración, discriminación e indignación con respecto al proceso de conquista. Sostengo así, que el tatuaje prehispánico mexicano es la construcción del pasado como imagen estética, donde tatuadores y tatuados, como bricoleurs recrean imágenes desde la idea un México prehispánico y que, a partir de un proceso de bricolaje de conocimientos, imaginarios e imágenes extraídas de la historia, la antropología, la arqueología y el arte oficial nacional, se construye este estilo como un nuevo campo de conocimiento y sentido.

Por ejemplo, Sol Chicoacen Acatzin al explicar de qué se trata el estilo prehispánico dice:

*Podemos decir nosotros un estilo mexicano, pero lo que estamos haciendo nosotros en este momento es un estilo prehispánico, estamos utilizando iconografía prehispánica, en este caso mezclando un poquito lo moderno por ejemplo como una cuestión de perspectiva, color, en realidad es una reapropiación de los elementos culturales, en este caso de la gráfica en sus diferentes manifestaciones y plasmándolo en la piel, ya que perdimos el tatuaje en el camino de la colonización, nosotros lo que hacemos es reapropiarnos de esa iconografía pues con la que nos sentimos consciente o inconscientemente identificados y la resignificamos a partir de esta necesidad, de esta obsesión, de esta curiosidad que sentimos, y entonces creo que estamos trabajando de manera más intuitiva que racional pero bueno con mucho cariño, con mucho respeto (Acatzin, 2014).*

Entonces el llamado tatuaje prehispánico se concibe como un estilo que pretender reivindicar, homenajear, honrar, recordar y socializar una historia propia, a través de las imágenes que antecede, la cultura del presente.

Una de las imágenes de tatuajes más recurrentes que logré observar en los cuerpos de las personas que conocí, con las que dialogué o simplemente admiré durante las





exposiciones de tatuaje o revistas de tatuaje, es la Piedra del Sol o el llamado “calendario azteca”, una de las piezas más representativas del Museo Nacional de Antropología y ubicada en la Sala Mexica. La siguiente fotografía es un tatuaje realista de la Piedra del Sol, en sombras y ubicada en un brazo. La Piedra del Sol es un monolito de basalto de olivino y pigmentos rojo y ocre, correspondiente al período Posclásico tardío (1200- 1521 d.c).



La piedra del Sol, conocida popularmente como calendario azteca, es un temalácatl (cilindro para para el enfrentamiento gladiatorio) o quizás de cuauhxicalli (recipiente sacrificial) (López Luján, 2011). La Piedra del Sol ocupa un lugar central y privilegiado en el Museo. Al comparar la Piedra del Sol con un altar, donde reposa la nacionalidad indígena mexicana o el corazón de un pasado prehispánico, se pueden entender cómo los museos construyen intencionalmente las culturas del pasado y el presente, para ser retornadas a los colectivos a través de guiones, curadurías y discursos especializados. Ahora bien, pude observar múltiples tatuajes reconstruidos, inspirados, que muestran un juego entre las distintas imágenes o fragmentos de imágenes que componen la Piedra del Sol y se superponen como tatuajes creando nuevas propuestas. Por ejemplo, uno de los tatuajes extraídos de la imagen de la Piedra del Sol como el rostro de Tonatiuh o donde el rostro de Tonatiuh es reemplazado por otra imagen. También está el tatuaje de Nahui Olin Tonatiuh.



Otra tendencia representativa en el tatuaje prehispánico es Quetzalcóatl, siendo una de las imágenes de tatuaje que evidencia un alto grado de experimentación y reinvención gráfica.



En campo observé una gran cantidad de imágenes de Quetzalcóatl en color, sombra, estilo graffiti, algunos me llegaron a confundir, con tatuajes de temáticas japonesas (tatuajes de dragones, por ejemplo); otros presentaban varios estilos de composición entre la unión de Quetzalcóatl con distintas imágenes de guerreros prehispánicos. Este tatuaje es interesante en el sentido que muchos son reincorporados en las partes del cuerpo, adaptados a sus morfologías y recreando el efecto de movimiento. Son tatuajes de gran tamaño precisamente por su implicación técnica.



Me gustaría cerrar aquí, con la imagen de tatuaje que incorporó Sol Acatzin Chicoacen en su costado. El tatuaje es la imagen de Xiuhtecuhtli, serpiente de fuego, el arma mítica y letal de Huitzilopochtli. La imagen original es una pieza escultura en piedra, perteneciente al Museo Británico en Londres; su forma es de rayo solar con hocico alargado. Sol Acatzin Chicoacen explica que incorporó esta pieza en su cuerpo, cuando tuvo la oportunidad de conocer el Museo Británico. Esta acción a mí modo de ver, puede expresar una forma de “repatriación” por parte de las personas de bienes culturales extraídos en procesos coloniales.



### **“Lalo y Oswaldo”: hacedores de código corporal**

Conocí a Eduardo, “Lalo” el 2 de noviembre, del año 2013 en la 14va Exposición Internacional de Tatuajes en la Ciudad de México. Me encontraba tomando fotos de las personas que estaban concursando con sus tatuajes y que pasaban a exhibir sus

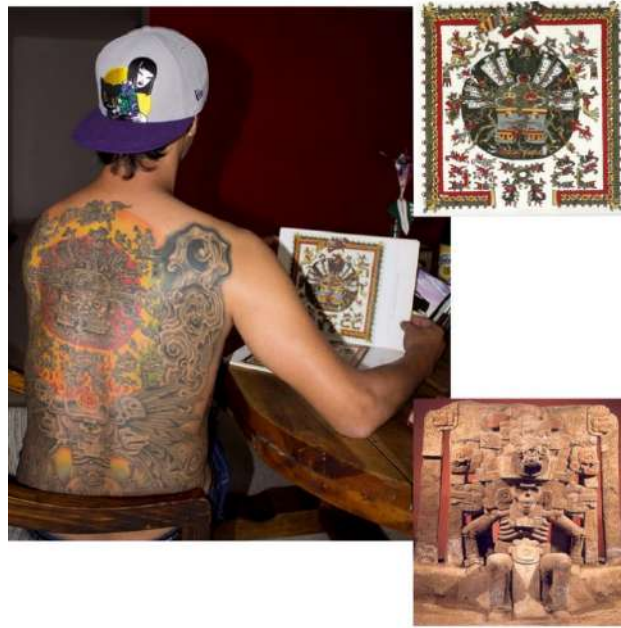


tatuajes a los jurados invitados. De este modo vi por primera vez a Lalo pues, él se encontraba concursando en la categoría de tatuaje de espalda completa. Al observar el tatuaje de Lalo, me percaté que era un tatuaje de estilo prehispánico, me acerqué, me presenté, le pedí su autorización para tomarle una foto, le pregunté sobre la imagen de su tatuaje y él al contestarme me indicó que era una imagen de un códice prehispánico. A través de Lalo conocí a Oswaldo y concerté citas con ambos para hablar un poco sobre aquel tatuaje. Comprendí en este punto, que los tatuajes no son sólo propiedad de la persona que los incorpora sino, los tatuadores al ser las personas que los realizan técnicamente, se convierten en co-autores y comparten la propiedad sobre el tatuaje.

En un encuentro posterior, le pregunté a Lalo sobre su tatuaje. Él comentó que tenía un tatuaje previo, pero que siempre había buscado algo significativo con el tema de la muerte ya que su madre había fallecido cuando él era muy joven y, era un suceso que marcaría su vida significativamente. Así, Lalo decidió realizar con Oswaldo el tatuaje en su espalda para cubrir el tatuaje antiguo. La imagen la sacaron de un libro que había comprado Lalo, una reproducción del Códice Borgia. La realización del tatuaje tomó tres sesiones, un promedio de mes y medio. Cuando comenzó Oswaldo a realizar su tatuaje, en un primer momento sólo delineó el contorno de las imágenes, cuestión que preocupó a Lalo y lo hizo sentir con arrepentimiento al realizarse un tatuaje tan grande y, no estar seguro en ese momento de la capacidad de su tatuador, sin embargo, al terminar el tatuaje se sintió muy satisfecho con el resultado, firmando casi un pacto de lealtad con Oswaldo como su tatuador.

Ya Lalo al empezar a explicarme las imágenes de sus tatuajes, comentó que su Códice (como llamará a su tatuaje) representa la muerte, considerando esta imagen como una forma de expresar sus sentimientos hacia ella, pues dice que la sociedad tiene un miedo o un prejuicio ante ella y, para él es un proceso, un signo natural que tenemos los humanos:

*Pues mi códice representa el inframundo; dentro del inframundo hay nueve pasajes según la mitología prehispánica y la religión que son diferentes situaciones y así, hasta que tú llegues al noveno nivel y, ya es como estar libre, ser libre tú, pues ser tú digamos. Me hice el Códice Borgia porque bueno he tenido pérdidas familiares, al respecto a la muerte y así, y pues para mí no se me hace como un miedo o algo, al contrario, puede ser como una satisfacción, un... cómo se dice es un honor, digamos porque antes en nuestra cultura, la muerte era como venerada, no sé, se la ganaba uno, el dar su vida era porque trascendías a lo espiritual, hacia la tierra y cosas así (Eduardo, 2014).*



En la parte inferior, Lalo y Oswaldo incorporan otra pieza, cuya fuente original es una escultura de Mitlancutli en arcilla encontrada en Veracruz, zona arqueológica de Zapotal, municipio de La llave. Lalo explica aquí que incorporaron un tocado de grandes plumas a la imagen, como reinención y reinterpretación de la pieza original, idea del tatuador y el tatuado. La composición de ambos tatuajes representa una reinterpretación de la vida y la muerte: por ello a través de sus imágenes se busca conmemorar a los familiares fallecidos, rendir “culto a la vida a través de la muerte”. La muerte es un tema universal de la expresión humana. Sin embargo, se podría decir que, en la cultura visual mexicana, desde épocas prehispánicas, existe una familiarización con creaciones visuales y estéticas en torno a la vida y la muerte.

En cuanto al tercer concepto, de tatuaje los caracoles, Lalo explica que como la espalda está llevando una secuencia de composición con temas relacionados con la muerte mexicana y el Mictlantecuhtli, “dios del inframundo de la muerte”, los caracoles aquí representan los cuatro mundos, los cuatro puntos cardinales que en nuestra cultura son: norte, sur, oriente poniente, o los cuatro elementos: viento, tierra, agua y fuego. Así el caracol al interior de la cultura prehispánica representa a Quetzalcóatl, es decir, la vida, los cuatro rumbos, los cuatro elementos y por ello la toma de decisiones aquí, están relacionadas en crear un solo concepto de tatuaje, la mitología prehispánica, a partir de tres estilos e imágenes de tatuaje que dialogan entre sí:



*...el Quetzalcóatl se supone que pasa el inframundo para obtener los huesos nuevos de la humanidad, para crear la nueva humanidad, Quetzalcóatl está apegado mucho a mi Mictlantecuhlli y es como esa dualidad que tenemos como yin yang; y así Mictlantecuhlli es la muerte, la vida es Quetzalcóatl, por eso es que decidí los caracoles, que es como esa liberación hay de todo dentro del inframundo, dentro de la muerte, pues ahí está los cuatro elementos, los cuatro rumbos donde sale el sol y por eso decidí hacerme los caracoles (Eduardo, 2014).*

Lalo y Oswaldo definirán este gran tatuaje como un tatuaje mexicano, totalmente prehispánico que plasma en la piel, la historia de su cultura, en este sentido, Lalo se van a referir a él, como una réplica de lo que hay escrito en el Códice. De este modo, co-crear tatuajes inspirados en códices u otras piezas de arte prehispánico, representa para Lalo y Oswaldo un estilo de tatuajes, no sólo construcción y elaboración de imágenes sino, también un modo de comunicación y conocimiento gráfico.

### **Conclusiones**

Para cerrar esta ponencia, defino el estilo de tatuaje prehispánico mexicano como textos autoetnográficos que hacen las personas para rehacer el orden de las imágenes y concepciones de lo prehispánico o cuyas representaciones aluden a ideas de lo que se considera como prehispánico mexicano. Entonces el tatuaje más que una expresión, es un tipo de conciencia y memoria en el que las personas hacen sus propias interpretaciones sobre qué es una cultura ancestral, cuáles son sus orígenes y qué bases le dan sustento a la cultura del presente; interpretaciones que parten de representaciones y construcciones epistemológicas de la nación (el conocimiento antropológico, los proyectos pedagógicos y artísticos nacionales). Sin embargo, a través de las imágenes de los tatuajes son re-configuradas bajo los propios términos y representaciones de la gente, que día a día busca recrear y vivificar cierta memoria.

Entendí con este tatuaje, la manifestación de campos emocionales colectivos, donde a través de las imágenes, las personas expresan sentimientos de dolor, frustración, discriminación e indignación con respecto al proceso de conquista de México y, el tatuaje se constituye aquí en una reivindicación de ese pasado mutilado, de esa historia silenciada y de una cultura que resiste a desaparecer a pesar de la violenta colonización. Por lo anterior, muchas de las narrativas que buscan dar sentido al tatuaje prehispánico, se relacionan con sentimientos de orgullo por el pasado, una revalorización a la memoria, a las sociedades antiguas y a sus producciones culturales, que en el actual cotidiano representan el largo camino de legado e identidad nacional. Lo interesante del



estilo de tatuaje prehispánico, es que se constituye en un estilo representativo y propio de la expresión cultural mexicana en el campo del tatuaje mundial. Hoy en día, es posible ver el tatuaje de estas imágenes en otros contextos culturales tal vez, con otros sentidos, pero alimentando significativamente la práctica del tatuaje a nivel global. Me atrevo a decir, que el tatuaje mexicano prehispánico puede representar un tatuaje tan importante a nivel mundial como lo es el tatuaje tradicional americano o el mismo estilo japonés.

### Notas

<sup>1</sup>Doctora en Ciencias Sociales con Especialidad en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –CIESAS- MÉXICO. Docente de la Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá-Colombia. cromeropa@unal.edu.co

<sup>2</sup>Pratt (1991) plantea, que las expresiones autoetnográficas, la crítica y la resistencia se conectan con la escritura en una creación temporal de la zona de contacto, que se puede entender como aquellos “espacios sociales donde las culturas se encuentran, chocan y se enfrentan entre sí, a menudo en contextos de relaciones de poder altamente asimétricas” (pág. 34).

<sup>3</sup>James Cook y Joseph Banks presentaron por primera vez la palabra tatu en sus diarios sobre Tahití en el año de 1769. Esta palabra se utilizó para referirse a los diseños que los maorís denominaron como amoca y, que se realizaban en diversas partes del cuerpo, principalmente en la cara. La palabra tatuaje deviene de las palabras tau o tatau y, es el término contemporáneo para definir la práctica de marcar de forma permanente el cuerpo con pigmentos, técnica que se utilizó en la mayoría de pueblos de las Islas del Pacífico Sur (Ling Roth, 1901). Ahora bien, la distinción que hago aquí sobre el tatuaje tradicional y el tatuaje contemporáneo, se relaciona con una concepción en la forma técnica de realizar tatuajes, el tipo de instrumentos usados para este fin y en parte el sentido y los distintos significados implicados a la hora de tatuar, ser tatuado y portar un tatuaje. Por ejemplo, los tatuajes tradicionales se reconocen por utilizar instrumentos contruidos o creados en función con el hábitat del grupo social. Así, los maoríes de Nueva Zelanda, uno de los pueblos más reconocidos en cuanto al uso del tatuaje tradicional, utilizaron puntas hechas a partir de hueso o espinas afiladas en forma dentada y unidas al mango delimitado un ángulo recto; para la obtención de los pigmentos y colores, utilizaron ciertas nueces quemadas, trituradas y mezcladas con agua o carbón (Martínez Rossi S., 2011, pág. 224) insumos e instrumentos que se



reconocen y definen como tradicionales a la hora de realizar tatuajes. DeMello (2000), plantea que la práctica de tatuaje contemporáneo evolucionó a partir de la práctica importada originalmente de las islas de la Polinesia y que más tarde se transformó en una forma de arte popular propia de las clases trabajadoras (pág. 10). De acuerdo con Rubin (1988), el tatuaje contemporáneo se puede reconocer como una especie de renacimiento de la práctica en sociedades urbanas, que transformó los sentidos rituales y, se insertó en prácticas de reapropiación y resignificación de la idea de tradicional y exótico. Entonces, el tatuaje contemporáneo se reconoce por contar con la influencia de expresiones del campo artístico (experimentación visual), la importancia de la fotografía realista del tatuaje, la especialización y densificación de estilos de diseños tribales en negro, la socialización de los diseños del tatuaje tradicional japonés y la diversa imaginería adoptada desde los medios masivos de comunicación. De otra parte, el tatuaje contemporáneo se reconoce por estar inmerso en un contexto tecnológico (desarrollo de máquinas eléctricas de tatuaje, insumos y pigmentos industriales) de masificación y comercialización que en gran medida ha determinado el nivel de profesionalización del tatuaje y los tatuadores (Fleming, 2000). Así, el tatuaje como práctica corporal fue un componente que ayudó a definir cierto perfil del otro primitivo y exótico por ende tradicional (el tatuaje como una forma de preservar la cultura); y el tatuaje contemporáneo que se mueve en las arenas de una industria global, con una diversidad de usuarios, reconfigurando las miradas públicas de los tatuajes y los tatuados. Hoy en día, se puede definir como una práctica que permite consolidar estilos estéticos corporales modernos, de vanguardia, artísticos y/o alternativos.

<sup>4</sup>Esta ponencia se basa en el trabajo de campo realizado entre los años 2013 y 2016 en México, para realizar la tesis doctoral denominada “Estéticas itinerantes-reinvenciones corporales: el tatuaje mexicano en el contexto global. CIESAS-Occidente.

### Referencias bibliográficas

- López Luján, L. (2011). Mexica. Culturas del Centro de México en el Posclásico Tardío. En Del Villar K, Catálogo esencial del Museo Nacional de Antropología, 100 obras (págs. 163- 188). México, D.F: Instituto Nacional de Antropología;
- Pratt, M. L. (2010). Ojos imperiales Literatura de viajes y transculturación. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reynoso, S. (2012). La vieja Escuela...Mi Historia. Tatuarte en la piel (123), 45-47.
- Tuhiwai, L. (1999). Decolonizing Methodologies. Research and indigenous peoples. London & New York: University of Otago Press.





## Práticas desenvolvidas por professoras(es) de enfrentamento do racismo no espaço escolar: leitura a partir dos Estudos Pós-Coloniais

Eunice Pereira da Silva

### Resumo

O presente estudo buscou compreender a luz dos Estudos Pós-Coloniais como as práticas desenvolvidas por professores filiados ao Grupo Geperges Audre Lorde contribuem para o enfrentamento do racismo no espaço escolar. Adotamos enquanto abordagem teórica os Estudos Pós-Colônias (Quijano, 2000, 2005; Walsh 2006, 2008, 2014), que pensa a partir dos sujeitos que historicamente tiveram seus modos de ser, de pensar e de produzir conhecimento, silenciados e subalternizados. Para coleta dos dados utilizamos observação participante, aplicação de questionários e entrevistas com as/os professoras(es) integrantes do Grupo Geperges Audre Lorde atuantes em Instituições Públicas de Ensino. Para análise e tratamento dos dados fazemos uso da análise de conteúdo via análise temática (Bardin, 2004; Valla, 1999). As análises dos dados indicaram que as práticas desenvolvidas contribuem para o enfrentamento do racismo no espaço escolar orientados pelas bases políticas e epistemológicas socializadas durante os processos formativos. Nesse sentido, percebemos a partir do presente estudo, que apesar dos avanços legislativos e sociais ainda se manifestam fortes lacunas na formação docente que reflete se na prática pedagógica. Por fim, para além dos desafios expostos quanto ao cenário para uma educação antirracista. Sistematizamos a conclusão, de que pedagogias Decoloniais e espaços de desobediência epistêmica e civil se apresentam como instrumento exitoso na luta por uma educação antirracista.

### Palavras-Chaves

Enfrentamento do Racismo, Estudos Pós-coloniais, Processos Formativos.

### Introdução

A partir de inquietações pessoais e formativas que emergem do interesse quanto à formação para o exercício de práticas de enfrentamento do racismo no espaço escolar, ambiente, que muitas vezes, apresenta um silenciamento quanto as questões étnico-raciais ou até mesmo reproduz concepções racistas dificultando o ser negro no ambiente escolar. Uma vez que as instituições de ensino representam, historicamente,



um local de prestígio e de produção do saber, lugar este que no tempo-espaco-histórico para população negra lhe foi negado, seja no currículo, nas práticas educativas e nos materiais didáticos.

Assim, pesquisar as práticas de enfrentamento do racismo realizado por professoras/es no espaço escolar nos diz da afirmação desses profissionais engajados na luta por uma educação transformadora, com aprendizagens significativas para grupos que vem sendo marginalizados. Como indica Palermo, en nuestro territorio, la diferencia colonial es la que se encuentra a la base de cualquier diferencia cultural y es sólo desde su reconocimiento que es posible abrir el lugar al pensamiento crítico fronterizo. Es solo desde la recuperación de la memoria histórica, del posicionarse desde la historia local, que es posible recuperar la geo y corpo política del conocimiento (2014, p.141).

Diante do exposto, compreendemos que as/os professoras/professores ao se filiarem a grupos, pessoas e estudos que contribuem na luta contra opressão racial se apresenta não só enquanto uma escolha de tema ou objeto. Mas sim uma questão de sobrevivência como parte de uma identidade de resistência, pelo fato de que, como aponta Munanga nasce de uma cultura de resistência ao sistema de opressão que estes vivenciaram/vivenciaram (2005).

Assim, a fragilidade de implementação das políticas públicas que aponta Munanga (2005) para igualdade racial, e a partir das inquietações e aproximações apresentadas anteriormente nos inquieta investigar como a participação e atividades desenvolvidas no Grupo Geperges Audre Lorde, contribuem para o enfrentamento do racismo no espaço escolar?

Para tanto, traçamos enquanto objetivo geral compreender as práticas desenvolvidas no Grupo Geperges Audre Lorde, que contribuem para o enfrentamento do racismo no espaço escolar. Orientados pelos seguintes objetivos específicos; a) identificar as práticas do grupo que favorecem o enfrentamento do racismo no espaço escolar; b) analisar as bases teóricas e políticas das práticas identificadas.

### **Estudos pós-coloniais**

Nesta seção discutiremos a Abordagem Teórica dos Estudos Pós-Coloniais a partir dos conceitos de Colonialismo/Colonização, Colonialidade e os seus eixos, a saber: Poder, Saber e Ser (Quijano, 2000, 2005; Mignolo, 2005; Grosfoguel 2007; Walsh 2006, 2008,



2014). Essa Abordagem pensa a partir dos modos de ser, de pensar e de produzir conhecimento dos povos silenciados e subalternizados historicamente, construindo assim modos de resistência propositiva.

Neste caso, identificamos a construção de uns novos lócus de produção de conhecimento, questionando o padrão de poder mundial. Nessa direção, Quijano pontua que a “a américa constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder e vocação mundial e desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade” (2005, p 227). Apresentando dois processos históricos fundamentais para os eixos do novo padrão de poder: primeiro, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, que se estruturou como fundante para o regime de poder e exploração. Segundo, a articulação das formas de controle do trabalho, recursos, produtos e capital.

É nesse contexto que a ideia de raça e, conseqüentemente de identidade racial vai sendo estabelecida como instrumento de classificação social da população, com as dominações impostas, que como aponta Quijano,

*Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papeis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no mundo básico de classificação social universal da população mundial (2005, p. 228).*

Alicerçado nesse padrão global de poder os imaginários produzidos quanto aos papeis e lugares sociais, a divisão racial silenciosa do trabalho se mantém no passado-presente colonial para a população negra. Nessa relação que não é só temporal, Grosfoguel (2007) nos alerta que o colonialismo é mais antigo que a colonialidade no sistema-mundo, pois embora a colonialidade, tenha uma estreita relação com o colonialismo, não se esgota nele, visto que o colonialismo se refere a um padrão de dominação e exploração não restrito ao espaço geográfico, mas as relações de poder ambientadas no sistema/mundo.

E com a colonialidade e seus processos de hierarquização dominação, o colonizador destrói o imaginário do *outro*, o invisibilizando e o subalternizando no processo de reafirmação do próprio imaginário. Se expressando pelos eixos da Colonialidade do ser, do saber e do poder (Quijano 2005). Conceitos centrais para se pensar modernidade e colonialidade que Grosfoguel alerta sobre a ótica de que,



*Qualquer diálogo intercultural tem que assumir que não vivemos em um mundo horizontal de relações culturais. A horizontalidade assume uma falsa igualdade que não contribui em nada para um diálogo produtivo entre norte e o sul do planeta. Devemos começar reconhecendo que vivemos em um mundo onde as relações entre culturas se realizam verticalmente, isto é, entre dominados e dominadores, entre colonizados e colonizadores (2012, p. 340).*

Desta forma, compreendemos que a Colonialidade do Poder (Negra, Índio, Branco) e hierarquiza (inferior e superior) classifica os sujeitos, demarcando na estrutura social os lugares e os papéis que cada sujeito deve/pode ocupar.

A Colonialidade do Saber alicerça os conhecimentos branco-cêntricos enquanto única forma de conhecimento válido, determinando referenciais que colocam saberes em categorias duais: prestígio ou não prestígio. Neste processo, é silenciado e/ou negado formas e origens *outras* de produções e socializações de conhecimentos que não tenham suas origens nos postulados branco-cêntricos.

Na Colonialidade do Ser se estrutura um padrão branco-referencializado do sujeito, minando assim, nem sempre de forma silenciosa, aquelas e aqueles que não se enquadrem no padrão hegemônico branco e euro-referencializado. Neste contexto as resistências dos Movimentos sociais negros se manifestam de maneira contra hegemônica ao reivindicarem suas identidades culturais e sociais.

Com isso, pensando o processo de construção em que se alicerça a modernidade Grosfoguel ressalta que “La idea de raza organiza la división internacional del trabajo, define quién recibe mayor riqueza o mejores salarios y quién hace los peores trabajos” (2007 p, 4). É sobre esse contexto que ainda se expressam análises referentes a população negra na categoria trabalho. Desse modo, compreender as práticas desenvolvidas no Grupo Geperges Audre Lorde, que contribuem para o enfrentamento do racismo no espaço escolar nos possibilita reflexões quanto as marcas tanto relacionadas à Colonialidade do Ser quanto à Colonialidade do Poder, ao galgar ou ocupar lugares sociais do saber como o caso da profissão docente.

### **Percurso metodológico**

Nesta subseção apresentamos o caminho teórico-metodológico utilizado no caminho no processo de pesquisa, que se utiliza da análise de conteúdo para o tratamento e organização dos dados, segundo Valla, a análise de conteúdo é “uma técnica de tratamento de informação, não é um método. Como técnica pode integrar-se em



qualquer dos grandes tipos de procedimentos lógicos de investigação e servir igualmente os diferentes níveis de investigação empírica” (1999, p. 104).

*A seleção pelo Grupo Geperges Audre Lorde, se deu devido ao fato de ser um grupo afro-referenciado que se reconhece como um espaço educacional em que se pensa a ação a partir de reflexões que podem proporcionar uma formação intelectual para uma população que tem o acesso à escolaridade dificultado. Como declara Botelho e Santos as variadas formações acadêmicas e não acadêmicas acolhidas dão ao Geperges, um lugar da diversidade e de uma hermenêutica multidisciplinar localizando-o como uma coletividade de conhecimento que tem servido à aumentar a inserção de pessoas antes distanciadas do ambiente acadêmico para que se reconheçam enquanto agentes de conhecimento e que os seus saberes, aqueles outros conhecimentos antes esquecidos, não evidenciados como conhecimentos venham a compor uma outra epistemologia que abarque não só aqueles marcos teóricos reconhecidos como válidos, mas as outras epistemes que estão camufladas pela hegemonia universalizante (2017, p. 6).*

Entende, ainda, que os processos educacionais podem ser mediados por pedagogias diaspóricas plurireferencializadas que alicerçam a fundamentação teórica e crítica das pessoas que são a um só tempo agente e objeto de epistemologias que não estão academicamente padronizadas.

No que se refere aos instrumentos de coleta de dados, foram selecionados a fim de contemplar os cenários encontrados em campo, sendo eles: técnicas de observação participante, diário de campo, conversas informais e entrevistas semiestruturadas.

Sendo assim, o trabalho de coleta de dados por meio de entrevistas semiestruturadas foi realizado com 3 (três) integrantes do grupo Geperges Audre Lorde. Para o processo de seleção dos participantes desta pesquisa, foi dada prioridade aos integrantes que apresentam uma prática de enfrentamento do racismo no espaço escolar e um maior período de participação no Grupo Geperges Audre Lorde.

Para seleção dos entrevistados(as), decidimos utilizar o critério de que as/os entrevistadas/entrevistados estivessem atuando como professoras(es), levamos em consideração o período de antiguidade e permanência no Grupo Geperges Audre Lorde. Afim de coletarmos relatos que representasse os vários momentos que o grupo percorreu em sua trajetória. Desta forma, em nossa observação foi possível identificar os sujeitos, e como uma das marcas do Grupo Geperges Audre Lorde é o pensamento, práticas e orientações coletivas. Conversamos com o grupo a respeito da seleção prévia



dos 3 (três) entrevistados(as) e os integrantes presentes concordaram que as falas das/dos selecionadas/selecionados representassem a voz do no Grupo Geperges Audre Lorde na presente pesquisa.

Elaboramos questionários para construção dos perfis das/dos participantes selecionadas/selecionados e uma entrevista semiestruturada contendo 11 (onze) questões, que foram estruturadas para fins de análise temática em dois blocos. A fim de garantir o respeito e sigilo ético as/os participantes das entrevistas, os mesmos serão apresentados, neste estudo, com o código de identificação das/dos 3 (três) entrevistadas(os) de: P1, P2, P3, código que remete também a ordem de realização das entrevistas.

Os sujeitos selecionadas(os) atuam em espaços educativos e atualmente são professoras(es) em instituições Públicas de Ensino se identificam como sujeitos de cor negra, são integrantes do sub eixo do Geperges Audre Lorde de Educação nas Relações Étnico raciais e possuem como maior titulação o mestrado. Vale ressaltar que o resultado de todos os selecionados para entrevistas se identificarem como negras(os), representa uma amostragem do quantitativo de integrantes negras(os) no Geperges Audre Lorde. Contudo, não foi critério deste estudo selecionar apenas professoras(es) negras(os). Desse modo, nos interessávamos por professoras(es) que apresentassem práticas exitosas de enfrentamento do racismo na luta epistêmica por uma educação antirracista.

Com as entrevistas obtidas e transcritas, realizamos a leitura inicial do conteúdo fazendo uso da regra da leitura flutuante (Bardin, 2004), destacando falas que dialogavam/atendiam os objetivos apontados anteriormente. Na sequência, fizemos uso da regra da referenciarão de índices e indicadores para nos auxiliar tanto na organização das falas selecionadas para a análise.

Em seguida, criamos códigos para os destaques realizados, regra da codificação, e iniciamos a elaboração das categorias que surgiram a partir da exploração do material obtido por meio dos questionários e entrevistas (regra da categorização). Para sistematização dos dados apoiando-nos aos nossos objetivos propostos e nas contribuições teóricas dos Estudos Pós-Coloniais.

### **Práticas de enfrentamento do Racismo: um olhar a partir dos Estudos Pós-Coloniais**

A partir do olhar entre a relação de contribuição presente nas práticas ocorridas no Grupo Geperges Audre Lorde, com o enfrentamento do racismo no espaço escolar e os



estudos Pós-Coloniais, bem como com o uso do procedimento da análise temática, construímos uma unidade de registro resultando na elaboração do Quadro 2, com os perfis dos entrevistadas(os).

Identificação	Sexo	Reside	Religião	Raça/cor	Integrante de Movimento Social	Graduação
<b>P1</b>	Fem.	Urbana	Origem católica	Preta	Sim	Licenciatura em História
<b>P2</b>	Fem.	Urbana	Candomblé	Preta	Sim	Licenciatura em Pedagogia
<b>P3</b>	Mas.	Campe- na	Não professa	Preta	Não	Licenciatura em Geografia

Quadro 2. Perfis dos(as) Entrevistados(as). Fonte: Questionário de Identificação dos Colabores.

Por meio de um questionário de identificação, sistematizado no Quadro 1, foi possível um olhar tanto sobre o perfil pessoal dos sujeitos (que compõe sua identidade) quanto um olhar sobre sua trajetória formativa docente. Assim as (os) entrevistadas (os) desta pesquisa se apresentam com três professoras (es) que se autodeclararam negras (os) e integrantes do Grupo Geperges Audre Lorde por mais de 3 (três) anos.

Pesquisas como a de Reis e Silva (2015, p.13), apontam em seus levantamentos uma relação com a Prática exitosa de enfrentamento dos professores no Estado de Pernambuco-PE com a auto definição e ou participação em grupos ou movimentos sociais. Tendo que;

*Ao analisar os discursos proferidos pelas instituições, pelos documentos e pelos indivíduos, através da Transposição Didática, foi possível perceber mudanças ocorridas em práticas isoladas de professores/as que têm alguma identificação com a temática, seja pela autodenificação e ou participação em grupos sociais.*

As entrevistas foram divididas em dois blocos, o primeiro voltado para as práticas do grupo que favorecem o enfrentamento do racismo no espaço escolar. E no segundo bloco de entrevistas analisamos as bases teóricas e políticas das práticas identificadas.

Todas (os) as/os três entrevistadas (os) declararam que os conteúdos trabalhados no Grupo Audre Lorde, colaboraram para o enfrentamento do racismo no espaço educacional: “Pois as leituras, os discursos estimulam a novas formas de pensar e



problematizar as ações questões no âmbito da Escola que trabalho” (P1). E para além do espaço escolar os conteúdos abordados no Grupo Geperges:

*Colaboram nos fortalecendo e empoderando nossas atuações quanto negras. Deste modo os conteúdos nos tornam mais seguras e serve como arma para desmistificar o silenciamento acadêmico em relação a presença da população negra na academia (P2).*

A colocação da entrevistada P2, expressa a prática também como um instrumento de luta para a desobediência epistêmica e civil no espaço de saber. Que se apresenta como um não lugar epistêmico para a população negra. Ainda quanto aos conteúdos trabalhados no Geperges Audre Lorde, a fala do Professor P3 ressalta que:

*A partir de discussões sobre a temática, inclui no grupo pessoas que possuem vivências na luta, não privilegia o academicismo como único recurso e nem por isso perde a qualidade dos debates, privilegia a discussão dos temas a partir de um debate Pós-Colonial, fundamenta iniciações para a produção de material que versem na lógica antirracista.*

Vale salientar que uma das características do Grupo Geperges Audre Lorde, se dá ao perfil dos sujeitos sendo em sua grande maioria vinculados a luta de Movimentos Sociais e periféricos. Como aponta Botelho e Santos (2017) o Grupo Geperges Audre Lorde atua como território decolonial que se propõe a construir a capacitação argumentativa para uma intelectualidade que perpassa pelo cotidiano de preconceitos e discriminações.

Apresenta uma forte marca de escuta em sua prática metodológica nas atividades em grupo, afim de dar voz a esses sujeitos que são socialmente silenciados. Característica essa que traz para as discussões temáticas do Grupo Geperges Audre Lorde um olhar *outro* apontado por Oliveira e Candau (2010, p. 23- 24),

*a perspectiva da diferença colonial requer um olhar sobre enfoques epistemológicos e sobre as subjetividades subalternizadas e excluídas. Supõe interesse por produções de conhecimento distintas da modernidade ocidental. Diferentemente da pós-modernidade, que continua pensando tendo como referência o ocidente moderno, a construção de um pensamento crítico “outro”, parte das experiências e histórias marcadas pela colonialidade.*





E é com a escuta e aproximação dos saberes desse *outro*, pertencente a espaços de Lutas Sociais que nos possibilita refletir quanto a Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural (Oliveira; Candau, 2010).

Todas/todos as/os três entrevistadas(os) expressaram a vivência no grupo como uma oportunidade formativa, como apontada pela entrevistada P1 “No Geperges, através de leitura contra hegemônica passamos a conhecer autoras e autores brasileiros e outros que tratam de culturas, identidades, raça, gênero e etc. (Professora P1)”. Indica ter tido uma formação hegemônica que propiciam pouca ou nenhuma leitura de autores(as) brasileiros(as) negros(as). Não sendo oportunizado também leituras de autores(as) que abordem a perspectiva da cultura negra.

A ausência de discussões e leituras como as citadas anteriormente foi aponta pelos entrevistados(as) e pela pesquisa elaborada por Reis e Silva (2015) como fator dificultam-te para as práticas pedagógicas dos(as) educadores(as) no espaço escolar no exercício da Lei Nº 10.639/03 em Pernambuco. Para almejada mudança crítica e reflexiva, no processo de ensinar e aprender da ação docente.

Compreende à formação para a compreensão e exercício da Lei Nº 10.639/03 tanto para sua postura pessoal e política quanto ao seu trabalho educativo. Apresentando uma perspectiva parecida a professora P2 quanto à para compreensão da Lei Nº 10.639/03 e o exercício da mesma, na formação do sujeito em seus aspectos culturais e identitário

*Contribui, pois trabalhamos textos e debates a partir dos estudos da Lei 10.639. Visto que a lei é um elemento fundamental para que as culturas africanas e afro-brasileiras sejam trabalhadas em sala de aula e que possam aos poucos eliminar o racismo, preconceitos e violência. Fortalece a minha atuação, favorece um fazer pedagógico a partir da vida do cotidiano dos estudantes, buscando nas referências bibliográficas um aporte que concilia teoria e prática. Prática esta que respeita a diferença e fortalece o coletivo (P2).*

A entrevistada P2 apresenta um elemento a mais em sua fala, que se trata dos conhecimentos prévios dos estudantes a partir do cotidiano dos mesmos. Construindo uma relação cíclica entre o cotidiano dos estudantes (em quem emergem suas identidades e seus conhecimentos), o fazer pedagógico do professor (em suas práticas) e os saberes teóricos (referenciais bibliográficos). Se aproximando assim da práxis formulada por Paulo Freire que nos revela “A práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos” (2015, p.52). com isso, para analisarmos o segundo



Bloco referente às bases teóricas e políticas das práticas identificadas, o Geperges Audre Lorde se mostra como um espaço de formação que contribui na prática docente em diversas dimensões. Como elabora a Professora P1: percebo em três dimensões: Primeira na minha postura pessoal o exercício de pensar buscar, indagar as questões situações do cotidiano que envolve pessoas sujeito a situação desumana de exclusão. Segunda dimensão, em rever, atualizar no trabalho educativo na Escola e terceiro participar do grupo de pesquisa.

Nos levando a perceber aspectos apontados por Walsh (2014) como o sentir, pensar e repensar o agora a partir e sobre as luzes e rachaduras, posicionando-nos a esse respeito e reflexivamente dentro da própria trajetória de militância e ativismos intelectual saímos do pessimismo.

Entre as bases teóricas trabalhadas pelos entrevistados(as) no Grupo Geperges Audre Lorde a entrevista P1 destaca,

*(...)o texto de Spivak, o subalterno pode falar, levando na discussão aprofundar a outros estudos a teoria pós colonial. Assim outros estudos realizados com temática da educação intercultural como processo de ver o “outro” dentro de nós ao mesmo tempo perceber o outro. Desse modo, abordagem teórica teve relação com outros autores Quijano, Candau, Oliveira, Boaventura. Nessa perspectiva como um todo o grupo leva a repensar quem somos nós?;*

A fala da entrevistada P1, apresenta as contribuições na participação no Grupo Geperges Audre Lorde para seu processo de formação continuada intimamente relacionado ao processo formativo identitário que se expressam em sua prática pedagógica. Em um questionamento imbricado com o a produção de Spivak (2010) *pode o subalterno falar?* Com a percepção de si dentro deste espaço epistêmico. Segundo Walsh (2008, p 137):

*la colonialidad del saber: el posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados. Esta colonialidad del saber es particularmente evidente en el sistema educativo (desde la escuela hasta la universidad) donde se eleva el conocimiento y la ciencia europeos como EL marco científico-académico-intelectual.*



Aspectos quanto o interesse por parte dos professores(as) entrevistados(as) a aproximação os saberes dos estudantes dos conteúdos escolares “Readaptando com a realidade dos estudantes, especialmente na organização e preparação das aulas” (Professora P2) e o estímulo ao pensamento crítico se faz presente nas declarações dos três (3) entrevistados,

*Uma certa vez estava trabalhando sobre a construção do espaço a partir do trabalho. No livro didático havia cinco fotografias de HOMENS desenvolvendo alguma atividade remunerada (detalhe, eu sou o único professor desta turma as demais são professoras, cinco no total). Eu simplesmente instiguei o debate dizendo: "Se o Livro Didático é o Senhor da verdade, as mulheres não fazem nada, pois segundo ele só os homens conseguem construir o Espaço Geográfico trabalhando". Essa minha fala foi o estopim da discussão, pois as mulheres da sala começaram a questionar essa tal "Verdade Unica". Daí nas aulas seguintes realizamos construção de projetos, exercícios e produção de ações sobre o a participação das mulheres na construção dos espaços geográficos e econômicos (P3).*

Ao pensarmos em como a participação no Grupo Geperges Audre Lorde ajuda a compreender as relações epistêmicas no processo educativo que está posto na sociedade. Reaparecem elementos de disputa epistêmica, pensamento crítico, prática pedagógica, referências identitárias e outros.

*Como estamos numa sociedade que a disputa epistêmica persiste. A ideia de fortalecer as destituições de poder nos diferentes conhecimentos, implica no papel de educador numa relação com práticas pedagógicas que estimule os estudantes a repensar a realidade (P1).*

Ainda pensando a relação de contribuição entre a participação no Grupo Geperges e a formação política dos sujeitos, encontramos marcas que representam uma marca de rachadura das estruturas de Colonialidade do Ser e Colonialidade do Saber

*Através dos reconhecimentos que seus integrantes cada um tem uma história, um saber e um conhecimento que pode fortalecer o todo. O respeito ao ser e o acolhimento de sua história. O Geperges desmistifica o que é posto como processo educativo e estimula os sujeitos a exercer seu protagonismo (P2).*

Ainda pensando a relação de contribuição entre a participação no Grupo Geperges Audre Lorde e a formação política dos sujeitos, encontramos marcas apontados por Quijano (2005) da Colonialidade do Ser, do Saber e do Poder. Porém, interrompido pela consciência e desejo ativo de rupturas do sistema racista e eurocêntrico vigente.



*Primeiro ao contribuir em sua identidade como sujeito negro e que está em um espaço de poder e que este não foi criado por nós negros. Segundo que este participante é formado e reformado coletivamente, neste processo o indivíduo naturalmente vai percebendo que precisa lutar para conquistar espaços sociais, na maioria das vezes há um despertar para galgar políticas públicas que inclua a população negra (P2).*

Por fim, refletimos em como a participação no Geperges colabora para compreensão das relações epistêmicas no processo educativo que está posto na sociedade emergem aspectos contributivos para formação identitária dos entrevistados participantes e em contra partida dos estudantes com os quais eles (re)formulam sua prática pedagógica a partir dos aspectos formativos socializados coletivamente no Grupo Geperges Audre Lorde.

*no meu caso me ajudou através do empoderamento e auto reconhecimento indenitário. Vendo pessoas que em suas vivências lutam, defendem ou estudam em prol do "feminismo negro", pude reavaliar minhas posturas sociais, relacionais, profissionais e acadêmicas. O Geperges não desenvolve apenas um trabalho acadêmico, mas um trabalho que empreende na melhoria de uma sociedade como um todo (P3).*

Diante do exposto, a reflexão sobre um espaço de saberes acadêmicos que apresentam historicamente suas relações sociais fortemente Racializadas. Os dados coletados apresentam uma crítica a epistemologias eurocêntricas e hegemônica que assumem um ponto de vista universalista racionalizados. Surgidas a fim de naturalizar uma condição de inferioridade, apresentando como única e válida apenas as epistemologias dos colonizadores.

### **Considerações finais**

Se faz possível perceber nos dados coletados ao decorrer deste estudo, diferentes articulações dos sujeitos com o impacto que os saberes proporcionados na integração ao Grupo Geperges Audre Lorde se expressam em suas práticas pedagógicas, identitária e políticas. Emerge nas falas de todas(os) as(os) professoras(es) entrevistadas(os) a importância de aproximação com estudos étnicos não eurocentrados. Tanto como uma forma de suprir as lacunas da formação docente, quanto uma ampliação das possibilidades de prática pedagógica e política.

Espaços como o Grupo Geperges Audre Lorde demonstra como um lugar possível para o conhecimento das marcas coloniais em nossa sociedade e conseqüentemente no espaço escolar. E sobre a ótica dessas rupturas lutar pela superação dos paradigmas



dos estudos culturais. Compreendemos que o olhar das(os) professoras(es) orientadas/orientados pelos seus diferentes saberes para o enriquecimento de suas práticas educativas demonstra uma necessidade contínua de busca em fontes *outras*, referências pedagógicas para ressignificação de suas práticas.

Assim, quanto os sentidos da educação das relações étnico-raciais encontradas nas práticas do Grupo Geperges Audre Lorde e das(os) professoras(es) sujeitos desta pesquisa. E, por fim, apresentamos para além dos desafios expostos nas diversas pesquisas quanto ao cenário para uma educação antirracista. Sistematizamos a conclusão, de que pedagogias decoloniais se apresentam como instrumento exitoso na luta por uma educação antirracista.

Bem como, contribui na formação do sujeito político, crítico e reflexivo que somam na luta do quadro étnico racial vigente na sociedade. Por meio de filiação a grupos, teorias estudos e pessoas que lutam e constroem práticas de enfrentamento contra diferentes formas de opressão e formam coletivamente e de forma intercultural uma identidade e práticas pedagógicas de resistência.

### Referências

Bardin, Laurence, 2004. Análise de Conteúdo. Tradução: Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro, Ed 70. Universidade de France.

Botelho, Denise Maria. Santos, Francineide Marques da Conceição, 2017. Um território decolonial: Geperges Audre Lorde. I Encontro Internacional de Cultura, Linguagens e Tecnologias do Recôncavo. Anais. Santo Amaro.

Freire, Paulo, ,2015. Pedagogia do Oprimido. 59 edições. Ver. E atual. Rio de Janeiro. Paz e Terra.

Gomes, Nilma Lino, 2005. Educação e relações raciais: refletindo sobre algumas estratégias de atuação. Munanga, Kabengele. Organizador. Superando o Racismo na escola. 2ª edição revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade.

Grosfoguel, Ramón. Entrevista a Ramón Grosfoguel. In: Polis, Revista de la Universidad Bolivariana Santiago, Chile. (Realizada por: Angélica Montes Montoya e Hugo Busso). Recebido el 23.12.07/ aceito em 29.12.07: 2007.

Mignolo, Walter, 2005. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidade y la postcolonialidad imperial. Herencias coloniales y teorías pos-coloniales. Revista chilena de literatura, Coimbra.



Munanga, Kabengele. Organizador, 2005. Superando o Racismo na escola. 2ª edição revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade.

Palermo, Zulma. Irrupción de saberes “otros” en el espacio pedagógico: hacia una “democracia decolonial. Mignolo, Walter, 2014. Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo. Compilado por María Eugenia Borsani y Pablo Quintero. 1ª edição. Neuquén: Educo, Universidad Nacional del Comahue.

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (Org), p. 246, 2000. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Clacso, Consejo Latino americano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Oliveira, Luiz Fernandes de. Candau, Vera Maria Ferrão, p.15, 2010. Educação em Revista pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no brasil. Belo Horizonte,

Reis, Maria da Conceição dos. Silva, Auxiliadora Maria Martins da. A Lei N° 10.639/2003, 2015. Nas escolas pernambucanas: Políticas e Práticas curriculares para sua implementação. GT 21 Anped. Anais. Florianópolis.

Santos, Sales Augusto dos Santos, p. 236, 2005. Organizador. Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade,

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2010. Pode o subalterno falar? Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Valla, Jorge. A Análise de Conteúdo. In: Silva, Augusto Silva; Pinto, José Madureira (Org.), 1990. Metodologia das Ciências Sociais. 4ª edição. Porto: Edições Afrontamento.

Walsh, Catherine. Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de outro modo. 2006. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/37.pdf>. Acesso em 11 de março de 2017.



## 30 de março de 1884: Compreendendo a primeira libertação dos escravos na amazônia sob a perspectiva decolonial<sup>1</sup>

Evelyn Talisa Abreu de Oliveira<sup>2</sup>

### Resumo

A primeira libertação dos escravos na Amazônia ocorreu no dia 30 de março de 1884, em uma antiga colônia agrícola denominada de “Nossa Senhora do Carmo”, onde hoje está localizado o município de Benevides, a 25Km da capital do Estado do Pará, no Brasil. Assim, os objetivos do presente estudo se baseiam nesse episódio histórico. O primeiro deles é destacar as contribuições materiais e simbólicas concretizadas pela presença e atuação negra, a fim de evidenciar em que medida ela contribui para a formação da sociedade paraense. Em seguida, e a partir disso, contribuir para o aprofundamento do debate decolonial na Amazônia. Uma vez que, o problema é derivado da invisibilização, bem como da abordagem limitada sobre esse grupo subalterno na historiografia amazônica e, por conseguinte, do quanto esse fato condiciona a compreensão em sua real dimensão da libertação dos escravos em Benevides. A metodologia deste trabalho possui caráter bibliográfico, sobretudo amparada no pensamento decolonial na América Latina, constituindo uma pesquisa qualitativa. Da discussão entre Vicente Salles, referência de estudo sobre a história do negro e as ramificações dessa história à economia, à cultura e à sociedade paraense em geral, e Aníbal Quijano, quanto às consequências do colonialismo na América, com foco para a colonialidade do poder, verificou-se como resultado geral a evidência dessa colonialidade tanto na escrita “intelectual”, quanto na memória sobre a população negra, e de modo mais específico, na repercussão reducionista de 30 de março de 1884, inferindo na necessidade de repensar o pensamento hegemônico fruto do sistema colonial, a partir de uma outra alternativa aqui proposta.

### Palavras-chave

Decolonialidade. 30 de março de 1884. Memória decolonial. Pará.

### Introdução

A constituição desse trabalho é dividida em dois importantes momentos, além da presente introdução e das considerações finais. O primeiro momento consiste na fundamentação do problema investigado, tendo isso em vista procurou-se responder a seguinte questão: o que explica a invisibilização, bem como a abordagem limitada sobre



os negros na historiografia amazônica? Além disso, e a partir dessa explanação mais ampla, como ela pode ajudar a compreender a também invisibilização acerca da primeira libertação dos escravos na Amazônia?

Para isso, em primeiro lugar procurei demonstrar evidências da presença e da atuação negra na construção da sociedade paraense (Salles, 1971; 2005) para, por conseguinte, descrever sobre o conceito basilar em que se ampara a construção desse trabalho, isto é, a colonialidade do poder como produto do colonialismo, e suas implicações nas relações sociais entre diferentes atores (Quijano, 1992; 1993; 2005). Para finalizar esse primeiro momento, busquei apontar o lugar em que “30 de março de 1884” ocupou/ocupa nesse cenário, a fim de conectá-lo ao debate teórico como um exemplo concreto sobre a problemática em questão.

Por sua vez, o segundo momento implica na apresentação de resultados e da discussão feita a partir da proposta de diálogo entre Salles e Quijano. Para isso, exponho uma síntese das contribuições desse autores, com a finalidade de apreender em seguida as contribuições complementares derivadas do diálogo entre ambos, cujo objetivo tratou-se de responder a questão central desse trabalho, bem como delinear uma proposta de compreensão sobre a primeira libertação dos escravos na Amazônia, a partir de alguns elementos materiais e simbólicos entorno desse fato.

Elementos que podem representar instrumentos para uma prática pedagógica que permitam discutir não só a memória desse acontecimento em termos locais, mas que contribua para a construção de uma educação antirracista na Amazônia, uma vez que decolonizar tem relação direta com democratizar, nesse caso, sobre o modo e em que medida a presença negra atuou na formação da sociedade paraense.

## **Fundamentação do problema**

### **Vicente Salles e a presença/atuação negra na amazônia**

Vicente Juarimbu Salles foi um historiador paraense, nascido em 27 de novembro de 1931, na Vila de Caripi, situado no município de Igarapé-açu, distante 117Km da capital paraense. É considerado um dos mais importantes intelectuais do século XX, cuja dedicação por mais de 50 anos consistiu em compreender sujeitos e práticas pouco conhecidos, dentre os quais o negro na Amazônia. Faleceu em 07 de março de 2003.





Quando se observa os estudos sobre a Amazônia a partir da segunda metade do século XX, sobretudo quanto à presença e à atuação negra no período da escravidão, é fato a escassez de pesquisas sistematizadas e até mesmo de informações reducionistas sobre essa população. Assim, o cenário construído até esse período no campo intelectual sobre a chamada província do Grão-Pará e as relações estabelecidas entre negros e outros sujeitos encontravam-se suprimidas.

Dessa maneira, Vicente Salles representa a maior referência no Pará a empenhar-se no projeto de escrever sobre a história do negro e as ramificações dessa história à economia, à cultura e à sociedade em geral, a qual fora descrita em sua obra “O negro no Pará sob o regime da escravidão” (Salles, 1971). Ele trouxe à baila uma temática cujo tratamento era concebido como de menor importância na historiografia amazônica, assim como também evidenciou o quanto a abordagem existente na historiográfica sobre esse tema nessa sociedade era limitada.

Desse modo, segundo a interpretação do professor José Maia Bezerra Neto (Bezerra Neto, 2008, p. 169), os estudos de Vicente Salles são pioneiros quanto ao olhar conferido às relações econômicas, sociais e culturais estabelecidas entre os negros no seio da sociedade escravocrata paraense, podendo até mesmo indicar que a interpretação de Vicente Salles sobre a presença negra na Amazônia contribuiu também para a compreensão da escravidão no Brasil a partir da realidade paraense. Assim, a obra “O Negro na Formação da Sociedade Paraense” (Salles, 2015), que se trata da reunião de palestras e artigos realizados entre os anos de 1976 e 2002, apresenta diversos elementos e contribuições que a população negra forneceu para a formação da sociedade paraense: no campo econômico, nas lutas e nas organizações sociais, bem como na constituição da própria cultura, conferindo um olhar para o negro em si como ator social.

Começando pelo ano de 1616, ano de fundação da cidade de Belém do Pará, os colonizadores portugueses deram início a implantação de sua política colonial na Amazônia. Dentre os fatores destaca-se o de natureza econômica, isto é, o declínio do monopólio português do comércio com o Oriente orientou a busca por novos solos tanto para cultivar a cana-de-açúcar quanto para extrair especiarias. Nesse sentido, teve-se a ideia de que a Amazônia possuía terras férteis, passando assim a representar a melhor alternativa de exploração.



Entretanto, o desenvolvimento da agricultura na Amazônia não obteve resultados de toda sorte positivos, uma vez que os fatores ecológicos e fisiográficos não eram favoráveis, além disso houve a volta definitiva da produção canavieira no nordeste brasileiro. Desse modo, todas atividades dessa natureza ficaram restritas por longo período às proximidades de Belém, dentre as quais onde hoje é a cidade de Benevides. Assim, as atividades agrárias encontravam-se limitadas aos arredores da capital paraense.

Essa caracterização de cunho econômico permite compreender em qual contexto o negro foi introduzido, ambiente esse que servirá de orientação para compreender sua inquestionável e atuante presença na formação da sociedade paraense, a qual não pode de nenhuma maneira ser considerada insignificante, seja pela interferência do negro com sua força de trabalho ou ainda como fator étnico.

A presença negra na região amazônica se deu desde o início do projeto colonial e se intensificou em 1755 com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, uma vez que o negro representou do ponto de vista colonial a melhor combinação ao plano de exploração e desenvolvimento econômico na Amazônia, substituindo em grande medida a força de trabalho indígena.

A presença negra no campo econômico pode ser observada primeiro no trabalho compulsório nas lavouras de cana-de-açúcar que representou a primeira base econômica colonial e desenvolveu o negro de ofício, uma das modalidades de trabalhadores criadas pela escravidão no Brasil, o qual tinha por objetivo especializá-lo na moenda dos engenhos de açúcar. Fatores internos e externos instituíram o declínio da cultura canavieira.

Entretanto, a economia paraense foi paulatinamente sendo reconstruída, assim a segunda metade do século XIX o setor econômico também é marcado pela criação de indústrias, cujo principal produto tratava-se justamente do açúcar. Nesse período existiam 161 engenhos no Pará. É importante salientar que as relações estabelecidas entre senhores e escravos nos engenhos eram estabelecidas na hostilidade e no trato severo traduzidos na aplicação dos castigos. A condição de escravo implicava em violência irrestrita por parte dos senhores de engenho.



Além da influência da população negra na sustentação da economia paraense, ela também se fez presente nas lutas sociais. No âmbito nacional os anos de 1831 a 1840 ficou conhecido na história do Brasil como Período Regencial, um momento distinto no que diz respeito ao governo brasileiro, isto é, essa época resultou quando da renúncia de D. Pedro I do poder e da impossibilidade de seu sucessor, seu filho de 5 anos de idade, em assumi-lo, suceder que regentes governassem até o herdeiro completar a maioridade.

Dentre as marcas registradas no Período Regencial estiveram as inúmeras revoltas populares em diversas regiões do Brasil, dentre as quais consta a Cabanagem, ocorrida no Pará. Essa revolta popular contemplou o interstício entre 1835 e 1840 e consistiu em um movimento que interferiu diretamente na produção canavieira, promovendo a desarticulação do fundamento latifundiário e do próprio regime escravista. Sobre isso, aponta Salles:

*A Cabanagem, revolução popular que abalou, durante alguns anos, a vida social e econômica da Amazônia, foi um dos movimentos mais profundos, mais sérios e mais característicos da fase da Regência. Um de seus aspectos mais importantes é precisamente a análise da intervenção das classes populares dos campos e das cidades nos destinos políticos da província do Grão-Pará com o fim especial de modificar o status quo (Salles, 2015, p.41).*

Assim, vê-se que a luta de maior expressão na fase da Regência na sociedade escravocrata paraense, teve como sujeitos partícipes os negros e que essa revolta promoveu considerável abalo nas estruturas que sustentavam o regime servil nos cinco anos de duração do movimento, uma vez que:

*A Cabanagem contou, desde seu início, com a participação ativa dos negros – libertos e escravos. A incorporação neste movimento, colocando entre suas reivindicações a liberdade dos escravos, visava evidentemente a abolição do regime servil [...] (Salles, 2015, p. 45).*

Houve presença e atuação negra também nas organizações sociais, sobretudo no que diz respeito à criação das sociedades libertadoras, dentre elas a Sociedade Libertadora de Benevides (SLB). Elas representavam as principais formas de articulação na luta contra a escravidão, uma vez que “a defesa da causa dos escravos só adquiriu forma organizada com a criação das sociedades emancipadoras, movimento iniciado na década de 1850, após a extinção do tráfico” (Salles, 2015, p. 68).



Além da presença e atuação negra na economia, nas lutas e organizações sociais, é imprescindível apontar a contribuição negra na construção da cultura paraense evidenciada, dentre outros elementos, através dos folguedos populares, da culinária e do vocabulário. No entanto, as manifestações da cultura africanas não se mantinham puramente, isto é, o sincretismo entre práticas de diferentes povos implicaram em uma barreira à sobrevivência da cultura negra.

Essas manifestações constituíam formas de resistências às repressões que os negros foram submetidos, como exemplo está o folguedo, a festa popular, do Bumba-meu-boi/Meu boi-bumbá, o qual conforme destaca Salles, representa “o folguedo nacional de maior significação estética e social” (Salles, 2015, p. 203). Além dessa festa, outros foram os modos de celebração na composição lúdica negra, dentre as quais as danças, tais como o lundum, o samba e o marambiré.

Portanto, é incontestável que a presença e a atuação negra fazem parte de muitos segmentos da formação da sociedade paraense, seja na economia, na construção das lutas e organizações sociais, cujas bases eram populares, ou ainda na contribuição da cultura africana à cultura paraense.

Logo, a invisibilização negra na historiografia amazônica configura ao mesmo tempo um paradoxo quando são observadas as evidências da presença e da atuação negra na construção dessa sociedade, ao passo que isso não é surpreendente, haja vista que também configura um projeto intencional de manutenção de hierarquias na memória e imaginário sociais.

### **Aníbal Quijano e as implicações da colonialidade do poder**

Aníbal Quijano é considerado um dos mais destacados pensadores da América Latina. Sociólogo peruano, nasceu em 17 de novembro de 1928 em Yanama, uma Província de Yungay, Departamento de Áncash, localizado no Peru. Integrou o grupo de investigação “Modernidade/Colonialidade”, sendo o intelectual responsável pelo desenvolvimento do conceito de “colonialidade do poder”, ideia imprescindível para compreender os efeitos do colonialismo, sobretudo na América. Quijano faleceu recentemente, no dia 31 de maio de 2018 em Lima, no Peru.

Antes de mais nada, é necessário apresentar a diferença estabelecida por Quijano entre colonialismo e colonialidade. Em linhas gerais, o colonialismo configura:

*Una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes [...] Así, el, colonialismo, en el sentido de un*



*sistema de dominación político formal de unas sociedades sobre otras, parece pues asunto del pasado (Quijano, 1992, p. 11).*

A colonialidade, por sua vez, embora tenha relação com o colonialismo, é mais duradoura que este, pois está estruturada para além do seu carácter institucional, assim:

*A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2009, p. 73).*

Em outras palavras:

*No obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también ‘occidental’, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la Europa, en una relación exterior [...] consiste, em primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa em la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte él (Quijano, 1992, p. 12).*

Essa distinção e definição de conceitos indica que a questão entorno da colonização na América e, em particular no Brasil, não se tratou “apenas” de uma dominação/exploração das matérias-primas e do trabalho escravo, mas esteve diretamente ligada à dominação da memória e do imaginário dos conquistados. Nesse sentido, o que se observa hoje na relação estabelecida entre europeus e os povos colonizados é uma permanente posição de subalternidade. Em outras palavras, a colonialidade é um produto do sistema colonial que persiste em orientar o comportamento hierarquizante entre diferentes atores sociais.

Nesse contexto “[...] el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieran defenderse com éxito de ser llevados a mirarse com el ojo del dominador” Quijano (1995, p. 760). Essa verdade histórica reitera que a colonialidade é também e, primordialmente, uma colonialidade cultural.

Segundo Quijano (2013, p. 141), a ideia de raça é o mais efetivo instrumento de dominação social construído nos últimos 500 anos, além de ser uma categoria mental criada pela modernidade (2005, p. 117). Portanto, tal elemento produziu e perdura produzindo implicações profundas e duradouras, sobretudo quando à questão da



classificação racial e geocultural instituída com a América. Assim, para compreender os efeitos dessa classificação, é imprescindível centralizar o elemento racial, sem perder de vista que a ideia de raça é anterior à cor, mas quando esta associação se estabelece, a cor é transformada em uma marca que expressa o objetivo de hierarquizar racialmente os povos conquistados.

Nesse sentido, é necessário compreender os fenômenos da classificação social e a criação das novas identidades raciais e geoculturais como formas de expressão de uma dominação pós colonial que atravessa e determina o novo padrão de poder mundial eurocentrado e colonial/moderno, cuja centralidade desse padrão de dominação dos colonizadores sobre outros povos se ampara na ideia de “raça” (Quijano, 2011, p. 3) . Os efeitos desse processo são sentidos no mundo inteiro, mas de modo heterogêneo, dinâmico e conflitivo, haja vista a característica da heterogeneidade histórico-estrutural do poder. Nesse sentido, Quijano chama atenção para essa nova configuração, ao salientar que no chamado “centro colonial” a relação salarial é predominante, enquanto na “periferia colonial” se trata da convergência de todas as formas de exploração do trabalho. Dito de outro modo, nesse novo padrão de poder mundial chamado capitalismo, o que se opera é a incorporação de todas as formas de exploração. Esta é a síntese da colonialidade do poder (Quijano 2005; 2009).

A colonialidade do poder é, portanto, o principal eixo articulador do novo padrão de poder mundial representado pelo capitalismo colonial/moderno, que dentre os seus efeitos estão a classificação social universal e a colonialidade das relações culturais e intersubjetivas. Essas implicações ao serem fundamentadas na ideia racial, explica a razão pela qual esse poder atravessa e ousa em determinar as relações sociais entre negros e brancos, mesmo após as rupturas formais com a colonização.

Portanto, o colonialismo, a colonialidade do poder e as relações coloniais só serão compreendidas, ampla e profundamente em toda a sua complexidade, se sua explicação não for estritamente reduzida a um caráter econômico, mas combinada a isso e, para além, na sua relação com a dominação da memória/imaginário dos povos colonizados. Uma vez que, a constituição dessas relações, foi o que corroborou para fundamentar e manter a hierarquização de saberes e uma lógica de superioridade/inferioridade entre diferentes atores. Portanto, é necessária a sua desnaturalização, a sua decolonização. Assim:

*Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica, sem dúvida, em primeiro lugar, o engajamento na luta pela destruição da colonialidade do poder, não só para terminar*



*com o racismo, mas pela sua condição de eixo articulador do padrão universal do capitalismo eurocentrado (Quijano, 2009, p. 113).*

### **30 de março de 1884: A libertação dos escravos na amazônia**

A colônia denominada de Núcleo Colonial de Nossa Senhora do Carmo foi instalada em 13 de junho de 1875, por meio da Lei Imperial nº 837, de 19 de abril do referido ano (BRASIL, 1875), tal feito teve o intuito de prover uma falaciosa necessidade de povoamento da região do nordeste paraense, haja vista que povoar uma localidade supostamente inabitada representava uma preocupação das autoridades provinciais para o fomento da produção agrícola.

Como mencionado anteriormente, o desenvolvimento da atividade agrícola não se desenvolveu em toda província paraense, sendo limitada ao arredores de Belém, o então núcleo agrícola de Nossa Senhora do Carmo tornou-se relevante nesse cenário econômico, uma vez considerada à sua proximidade da capital em tempos onde o acesso era estritamente pelo percurso fluvial.

A política de colonização nessa área iniciou baseada na mão-de obra estrangeira, mas logo passou a receber mão-de-obra nacional, principalmente de nordestinos, com destaque para os cearenses. Assim, a consolidação da colonização de Benevides por cearenses pressupõe que ligações se estabeleceram entre essa colônia e, por conseguinte, entre a província do Grão-Pará e a província cearense (Cravo, 2014, p. 21).

Diversos motivos de caráter econômico, mas também com fundo político, tal como o corte de investimentos às colônias, suscitou na insatisfação entre os colonos e as autoridades da província. Desse modo, foi se instaurando um clima de descontentamento, o qual desencadeou um tempo/espço oportuno à insubordinação. Essa realidade pode ser observada a partir das práticas da atuação da SLB (Cravo, 2014, p. 22).

Os movimentos abolicionistas se propagaram em todo o Império a partir de 1880 através das associações e sociedades emancipadoras, umas das mais expressivas trata-se da Sociedade Cearense Libertadora, a qual a partir de articulações entre seus membros e também por questões políticas, promoveu a libertação dos escravos em 25 de março de 1884, sendo a primeira província do Império a apagar de sua vivência, por assim dizer, a última herança colonial portuguesa, isto é, a escravidão.



Por sua vez, na província paraense tem-se a SLB, fundada em 29 de março de 1884, 4 dias após a alforria dos escravos na província cearense, mostrando desse modo que o último acontecimento ocorrido no Ceará exerceu influência direta no que diz respeito à criação das condições para que em 30 de março de 1884 a colônia agrícola de Nossa Senhora do Carmo se tornasse a primeira colônia na Amazônia a libertar os 6 escravos que estavam sob seu domínio, tal fato fez com que essa colônia fosse alvo de inúmeras fugas de escravos que viram nela o ideal da liberdade.

As relações entre a colônia de Benevides, colonizada principalmente por cearenses, e a província cearense, também se mantinham fruto da comunicação proporcionada pelas imprensas de ambas províncias, isso corroborou para que ao tomar conhecimento da libertação dos escravos no Ceará, através dos periódicos e jornais, os colonos cearenses da então colônia de Benevides sentissem motivados a também seguir os rumos da sua província natal (Cravo, 2014, p. 26-27).

É importante ressaltar que embora seja conhecido que a libertação dos escravos em Benevides e no Ceará em 1884, bem como 4 anos depois quando da assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, concedeu liberdade aos escravos no Brasil, satisfizeram uma série de interesses econômicos e ideológicos constitutivos de uma teia de relações de poder, isso não anula o elemento pioneirístico dessas colônias, com destaque para Benevides no âmbito paraense, na luta em prol da liberdade e do quanto isso repercutiu na dimensão de todo o Império.

### **Resultados e discussão**

Retomando à questão central desse trabalho, isto é, fornecer uma explicação para a invisibilização, bem como para a abordagem limitada e desvirtuada sobre os negros na historiografia amazônica, além de entender como isso repercute na compreensão da libertação dos escravos em Benevides, foi desenvolvida uma discussão cuja elaboração se deu a partir da proposta de diálogo entre as contribuições do historiador paraense Vicente Salles e do sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Vicente Salles pela primeira vez na historiografia amazônica realizou um trabalho de sistematização acerca das contribuições e implicações da presença/atuação negra no Pará. Assim, em linhas gerais, podemos sintetizá-las da seguinte maneira: primeiro sobre o apontamento dos espaços ocupados pela presença negra; segundo e, principalmente, a descrição sobre o caráter ativo desse grupo social na construção da sociedade paraense no que tange aos campos econômico, social, político e cultural.





Por sua vez, Aníbal Quijano, um dos principais nomes integrantes do grupo de investigação “Modernidade/Colonialidade”, responsável por sistematizar uma outra alternativa de visualizar e compreender a realidade da constituição da América Latina, suscitou reflexões pertinentes sobre o modo o colonialismo operou, bem como os seus efeitos no imaginário e na memória dos conquistados, mesmo após o fim institucional do sistema colonial/imperial. Nesse contexto, Quijano contribui ao apontar para a centralidade que a ideia de raça ocupa nesse cenário.

Das contribuições de ambos autores, podemos apreender contribuições históricas e sociológicas que dialogam e se complementam para a compreensão que me propus a desenvolver, as quais podem ser elencadas da seguinte maneira:

- a) Evidências da presença e atuação negra na Amazônia (Salles);
- b) A colonialidade do poder como fato explicativo para a invisibilização da identidade negra na Amazônia (Quijano);
- c) Os dois elementos, a presença/atuação e a invisibilização, se apresentam tanto como um projeto intencional de perpetuação da colonialidade, quanto como um desafio social da necessidade de decolonização; (Salles e Quijano)

Inserido nesse campo teórico mais amplo, de caráter histórico e sociológico, apresentei a libertação dos escravos em Benevides como um exemplo concreto para pensar a importância de rememorar a presença e atuação negra na constituição da sociedade paraense. Como consta na Ata da Sessão Solene da libertação dos escravos em Benevides, registrada na obra do professor Siqueira (2014, p. 216) ocorre uma espécie de chamada: “para sempre fique memorável esta gloriosa data”. Para isso existem elementos materiais e simbólicos em Benevides que manifestam referência à primeira libertação dos escravos na Amazônia, fornecendo elementos que podem criar possibilidades no campo pedagógico para o entendimento das relações estabelecidas entre os negros e outros sujeitos. Como exemplo material envolto da data celebrada (Figura 1), tem-se o monumento em alusão a libertação dos escravos em uma das entradas ao município, que consiste em uma mão apontada para o céu e traz consigo correntes quebradas, além de um pássaro, como símbolos da liberdade (Oliveira, 2018, p. 29-30):



Figura 1. Monumento em alusão à libertação dos escravos em Benevides.

Fonte: Autora (2018).

Quanto ao plano imaterial está a relação com o campo semântico, trata-se do reconhecimento de Benevides como a “Terra da Liberdade” ou o “Berço da Liberdade”. Além disso, é importante ressaltar a criação da Lei nº 7.619, de 18 de abril de 2012, a qual tornou a data 30 de março de 1884 como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado do Pará. Além da inserção ao Calendário Histórico, Cultural e Turístico do Estado do Pará em 2016 do “Dia da Libertação dos escravos na Amazônia”.

Por outro lado, no ano de 2015 foi criado o Hino de Benevides, cuja autoria remete a um morador do próprio município chamado Oldaly Monteiro do Nascimento. O hino sintetiza características e significados que corroboraram para a formação da sociedade benevidense. Dentre as quais rememora 30 de março de 1884 como a representação de um importante componente para a compreensão da história do Brasil, enaltecendo Benevides como o Berço da Liberdade na Amazônia, tal como evidencia o refrão do hino destacado a seguir (Oliveira, 2018, p. 30-31):

*Liberdade! Liberdade!*

*Contaremos o que a história diz Benevides,*

*o Berço da liberdade*

*Completando a história do país.*



Em linhas gerais, é possível apreender duas conclusões sobre tais elementos, isto é, primeiro, eles abrem caminho para a possibilidade da ampliação do debate sobre as relações étnico-raciais, bem como para a discussão decolonial na Amazônia, com atenção para a presença e atuação da população negra, uma vez que a partir de um acontecimento específico que mantém relações mais amplas tanto regional quanto nacionalmente, ajudam a desvelar processos e efeitos coloniais presentes.

Segundo, esses elementos quando não são discutidos nem sistematizados, permanecem desconhecidos e irreconhecíveis configurando, portanto, na inoperância dos seus efeitos, destituídos de uma dimensão concreta de transformação, pois não são compreendidos dentro do seu contexto e da dinâmica econômica, social, cultural e política em que estão inseridos.

Como exemplo dessa tensão me aproprio de uma frase presente no hino de Benevides: “contaremos o que a História diz”. Tal trecho em alguma medida é constituída de uma pretensão romantizada de lidar com uma história marcada por dominação, exploração, colonização, além da observância de um outro conflito, pois a História não diz sobre a libertação dos escravos na Amazônia, salvo algumas raras exceções, e além disso, quando diz sobre a população negra, fala de um modo falacioso e desvirtuado.

Logo, observa-se a evidência da colonialidade do poder na escrita “intelectual”, bem como na construção da memória, constituindo uma necessidade de descolonização da memória e do imaginário. Assim, a memória e o imaginário são expressões das redes intersubjetivas cerceadas por relações de poder. Uma relação que tem ressonância para além do mercado e do capital.

### **Considerações finais**

Conforme eu tenho compreendido, toda e qualquer produção acadêmica que assuma um posicionamento considerado decolonial, assume o compromisso de desestabilizar as certezas preconizadas pelo pensamento hegemônico vigente, o que significa afirmar que tal posição consiste em uma postura política e requer constante engajamento e atuação. Além disso, assim como outros trabalhos e demais objetivos, este constitui-se parte de um processo e, como tal, observa-se a impossibilidade de se abstrair conclusões definitivas.



Porém, levando em conta as contribuições do diálogo proposto entre Vicente Salles e Aníbal Quijano, podemos apreender alguns elementos para uma compreensão mais ampla sobre o problema apresentado no início deste trabalho: a evidência da presença e da atuação negra na sociedade paraense; a invisibilização desse grupo na historiografia amazônica, assim como o fato da primeira libertação dos escravos na Amazônia como efeitos de uma colonialidade do poder que ainda ousa dominar memória e imaginário dos antigos povos colonizados, ao passo que, tal realidade também sinaliza para a necessidade de descolonização desse processo histórico-social.

Além disso, o objetivo de provocar contribuições para o aprofundamento da discussão decolonial na Amazônia, tendo como referência a primeira libertação dos escravos na região, diz respeito tanto à formação particular com que Benevides é constituída enquanto sociedade, quanto com o fato dela trazer em sua formação histórica a possibilidade de descolonização sobre a presença e atuação negra na construção da sociedade paraense. Em outras palavras, a partir de uma especificidade local é possível compreender questões mais amplas e complexas de âmbito regional.

Assim, a compreensão da primeira libertação dos escravos na Amazônia sob a perspectiva decolonial, significa apontar a necessidade de construir caminhos e ações para uma educação antirracista na Amazônia, que leve em consideração esse pioneirismo, e que exija um engajamento, um exercício político, contra qualquer narrativa reducionista acerca dos povos formadores da Amazônia. Se a invisibilização contribuiu de tal modo para a construção de uma memória e imaginário específicos, isto é, parcial e omissos sobre a população negra na região, é emergente, portanto, a decolonização do poder, da memória, do imaginário.

### Notas

<sup>1</sup> O presente artigo foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – (CAPES) – Código de Financiamento 001 e apresentado no XXXII Congresso Internacional Latino-americano de Sociologia (ALAS), Lima, Peru, 2019.

<sup>2</sup> Graduação em Licenciatura em Ciências Sociais (FACS/UFPa). Mestranda em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPa). Endereço eletrônico: evelynabreu21@gmail.com.



## Referências

- Bezerra Neto, J. M. (2008). A presença negra no Pará: Resenha de um trabalho pioneiro. *Revista Estudos Amazônicos*, 1, (3), 167–172.
- Cravo, A. C. T. (2014). *“Haja Cacêtes!; Haja páo!” A Sociedade Libertadora de Benevides: abolicionistas, escravos e colonos na luta contra a escravidão (1881- 1888)* (Dissertação de mestrado em História Social). Universidade Federal do Pará, Belém.
- Lei que declara como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado do Pará, a comemoração do dia 30 de março, dia da libertação dos escravos no Município de Benevides Nº 7.619/2012, Assembleia legislativa do estado do Pará (2013).
- Oliveira, E. T. A. (2018). *A Educação Étnico-Racial no Berço da Liberdade: um estudo sobre a implementação da Lei nº 11.645/08 em 4 Escolas Municipais de Benevides/PA* (Trabalho de conclusão de curso em ciências sociais não publicado), Universidade Federal do Pará, 2018.
- Quijano, A. (1995). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios Latinoamericano. Nueva Época*, 760-775.
- Quijano, A. (2013). *Que tal raza! Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Recuperado de <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/quijano-anibal-que-talraza.pdf>.
- Quijano, A. (1992). *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. Revista Perú Indígena*. Recuperado de <https://www.lavaca.org/wpcontent/uploads/2016/04/quijano.pdf>.
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. En: Santos, B. S.; Meneses, M. P. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 73- 117.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En: Lander, E. (Org). *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. Contextualizaciones. *Revista semestral del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara*. 3, 5. Recuperado em [www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx](http://www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx).
- Salles, V. (1971). *O negro no Pará: Sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, Brasil: Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará.
- \_\_\_\_\_, V. (2015). *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém, Brasil: Paka-Tatu.
- Siqueira, J. L. F. (2014). *Terra da liberdade Benevides: história e colonização*. Belém, Brasil: Delta Gráfica e Editora Ltda.



## Da opressão à libertação: decolonizando a escola através da educação

### Guarani

Kércia Priscilla Figueiredo Peixoto<sup>1</sup>

#### Resumo

A pesquisa busca entender como os Guarani, do sul da Mata Atlântica brasileira, concebem a educação e se apropriam do espaço escolar valorizando o seu modo de ser e viver. Estudos revelam que a escola, enquanto instituição não indígena, foi concebida pelo Estado brasileiro também como instrumento de dominação das populações nativas, com o objetivo de arrancar delas elementos profundos de suas culturas, como línguas e espiritualidade. Em uma política de assimilação racista impositiva, as escolas funcionavam para enquadrar os indígenas como cidadãos brasileiros e assim distanciá-los de seus pertencimentos étnicos. Os Guarani resistiram por muito tempo à entrada da escola nas aldeias: temiam que os brancos matassem sua cultura e conseqüentemente o próprio povo. Foi na década de 1990, que a população Guarani aceitou as primeiras escolas nas suas aldeias, no estado de Santa Catarina. É a partir desse recorte geográfico e temporal, que analiso como os educadores Guarani propõem e exercitam um modelo de escola que respeite suas singularidades como povo. Priorizando a interculturalidade através de projetos interdisciplinares, os Guarani transformam o modelo de escola convencional. Fazem da escola um espaço que ultrapassa limites físicos e a estende a outros lugares da comunidade. Espirituais, educadores e aprendizes integram a escola à casa de reza. Consideram relevantes os ensinamentos dados pelos mais velhos: os sábios. Alfabetizam suas crianças na própria língua. Eles resistem descolonizando a escola, libertando-a de seu papel opressor e enfrentando imposições racistas de instituições educacionais do Estado. Valorizando seu modo de educar afirmam suas existências.

#### Palavras-chave

Educação Guarani; Opy; Escola; Projeto Político Pedagógico (PPP).

#### Introdução

Os *xeramõi*, os mais velhos reconhecidos como sábios pelo povo guarani, alertavam que a entrada da instituição escola nas aldeias guarani poderia interferir radicalmente no modo de ser guarani. É o que afirmam recorrentemente os acadêmicos Guarani da Licenciatura Intercultural Indígena (LII) do Sul da Mata Atlântica, da Universidade



Federal de Santa Catarina (UFSC). Essa Licenciatura forma professores indígenas de três etnias do Sul do Brasil – Guarani, Laklaño Xokleng e Kaingang – para atuarem nas escolas dos seus territórios. Esse artigo focará nos aprendizados obtidos a partir da minha prática de docente de algumas disciplinas para a turma Guarani, que conta com dezesseis alunos. Grande parte deles já atua como professores nas escolas de suas aldeias.

Esse artigo priorizará os indígenas como referências, especialmente alguns Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) de acadêmicos Guarani que se formaram na primeira turma da LII<sup>2</sup>. Conta com depoimentos de professores de escolas indígenas e também discentes da atual turma da LII. E, apresenta alguns desenhos realizados em uma atividade pedagógica, quando eles foram instigados a expressar artisticamente a uma reflexão sobre o significado da escola.

O trabalho está dividido em duas partes. A primeira parte trará a história de como a escola foi introduzida nas aldeias guarani do estado de Santa Catarina. Desde o temor da grande interferência que a instituição causaria no modo de ser do povo, quanto a imposição do Estado de matricular todas as crianças em escolas, fossem elas indígenas ou não. Assim, será traçado um breve panorama que mostrará as resistências, descontentamentos e insurgências para transformar as escolas indígenas em instituições capazes de respeitar a cultura do povo e de ser melhoradas por ela. Movimento que ainda está em curso à medida que os próprios Guarani passam a ser os educadores, incentivadores e construtores de uma escola mais adequada às suas realidades e ao seu modo de vida.

Na segunda parte, o artigo falará sobre a *Opy*, a Casa de Reza, como lugar de formação da pessoa guarani. Mostrará o esforço de professores guarani para incluir a educação recebida na *Opy* como parte do programa escolar. Os educadores imaginam e criam projetos que vão ao encontro da construção da escola dos sonhos, aquela escola que respeita os mais caros princípios da cultura guarani. Assim, desempenham papel ativo na viabilização de uma prática escolar que corresponda aos seus interesses. Esse aspecto é determinante para que a escola indígena seja verdadeiramente decolonial. Ao priorizar elementos da própria cultura como língua, didáticas, materiais, calendários, os Guarani se deslocam de uma posição de vítimas de um sistema educacional que os violenta, através da escola, para uma posição de sujeitos ativos construtores de suas próprias formas de educar inclusive através da escola.



Ao considerar que os Guarani exercem uma educação intercultural crítica, do ponto de vista teórico – prático, esse trabalho pretende demonstrar que não obstante às inúmeras dificuldades e imposições estabelecidas pelo Estado Brasileiro, que geralmente desconhece e não valoriza as práticas culturais dos povos originários, os Guarani são sujeitos ativos que “tomam as rédeas” da história ao executarem uma educação escolar que os fortalecem. Cabe esclarecer que essa é uma luta árdua e que precisa de estratégias sofisticadas para que alcance pleno reconhecimento. Os Guarani, sábios e estratégicos, demonstram firmeza ao priorizarem sua língua materna na alfabetização de suas crianças e vão aos poucos conquistando os espaços por eles almejados. Aos poucos concretizam a escola de acordo com o que desejam: a plena valorização do ser Guarani.

### **A escola Guarani em Santa Catarina<sup>3</sup>**

O povo Guarani entrelaça vida terrena com espiritualidade. Por isso, o cuidado com as pessoas e com o ambiente faz parte do seu próprio modo de ser. A educação para o cuidado é permanente e reflete o modo de viver Guarani: o *Nhandereko*. Respeitar o modo de viver e de ser do seu povo faz parte da própria cultura e geralmente é ensinado pelas pessoas mais velhas, que são consideradas sábias: os *xeramõi* e as *xejaryi*. O lugar de ensinar e de viver suas práticas culturais é a *Opy*, a Casa de Reza. Lugar em que o modo de ser Guarani vem sendo transmitido através de gerações. Para os mais velhos não carecia outra forma ou estrutura física para ensinar seu povo. Bastava-lhes a sabedoria ancestral e a *Opy*.

Com a aproximação do ambiente urbano e com o envolvimento cada vez maior das aldeias pelo do mundo não indígena, alguns Guarani começaram a sentir necessidade de aprender a cultura do não indígena. Aprender como forma de serem capazes de defender suas próprias existências e seus modos de ser e viver. Embora sentissem a necessidade de tal aprendizado, alguns *xeramõi* alertavam que seria perigoso para o modo de viver guarani a implantação de escolas dentro das aldeias. Eles previam e temiam que a escola fosse um elemento de profunda transformação do ser guarani e, deste modo, de perda da cultura tradicional.

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, o Estado Brasileiro se viu obrigado a educar todas as pessoas, afinal era seu dever, como reza o artigo 205: “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu





preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. ” Com estreita visão ocidentalcêntrica, para o Estado a educação deveria ser fornecida através da instituição escola. O Estado e seus agentes têm enorme dificuldade de considerar e lidar com formas educação diferenciadas, tal qual é a necessidade dos povos indígenas.

Mais simples para o Estado é fornecer a educação do seu modo convencional, através de escolas uniformes tais quais suas linhas pedagógicas, do que atentar ao fato de que também na Constituição Federal o artigo 231 garante que:

*São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (Brasil, 1988)*

A língua é um dos maiores bens de um povo. A escola implantada, sem considerar esse importante fator, pode se transformar em uma máquina de aniquilamento de todo um universo que a língua materna constitui. Essa foi a preocupação que os *xeramõi* tiveram ao resistir tanto à entrada das escolas nas aldeias. Já no século XXI, alguns Guarani seguiam resistindo à entrada da escola, enquanto outros consideravam importante ter a escola para atender as comunidades. Para resolver tal impasse, ocorreu no ano de 2001 o I Encontro de Educação Escolar Guarani da Região Litoral Sul, cujo resultado foi um documento que garantia o respeito à decisão daquelas comunidades que ainda se posicionavam contra a entrada da escola.

Importante enfatizar que o documento deixava claro os motivos de aceitação ou não da escola. Aqueles que eram favoráveis sabiam exatamente o que queriam com a escola: a valorização da própria cultura através da alfabetização na própria língua para perpetuar na escrita a história do povo, entre outras coisas. Os contrários temiam principalmente a mudança de comportamento dos jovens, que deveriam ter respeito pela própria cultura. No documento também aparece que alguns entendiam a escola como uma forma de educar direcionada ao dinheiro. Enfim, estava claro que a escola deveria valorizar e respeitar a cultura guarani considerando também os mais velhos como educadores.

No início dos anos 2000, o Estado de Santa Catarina tinha a meta de matricular todas as crianças. Por isso, implementou uma política específica de educação diferenciada a fim de abranger todas as crianças indígenas. Muitas escolas foram construídas nas

aldeias Guarani nessa época. Algumas propositalmente deslocadas e reconstruídas com arquitetura condizente com a realidade indígena, pelo Governo Estadual da época, para a beira de Rodovia, como é o caso da Escola Indígena Itaty, na Terra Indígena Morro dos Cavalos. Ao deslocar a escola, desloca-se toda a comunidade. Estar na beira de rodovia altamente movimentada, como a BR 101, era uma espécie de marketing para o Governo, mas interferiu determinantemente no modo de vida da aldeia. Conforme é possível constatar na foto, a escola aparece logo atrás da rodovia de fluxo pesado:



Figura 1. Escola Indígena Itaty ao fundo. Em primeiro plano a BR 101. Foto: Acervo da autora (2019)

Dentre as escolas construídas, raras tiveram estruturas físicas condizentes com a realidade indígena. Nenhuma teve uma estrutura curricular diferenciada e o método pedagógico e a rotina escolar eram demasiado agressivas ao modo de vida indígena. Por essa razão, os professores guarani se dedicaram a documentar as práticas pedagógicas mais adequadas às suas realidades, propondo Projetos Político Pedagógicos (PPP) diferenciados à Secretaria de Educação. Vale frisar que escrever PPPs de acordo com a cultura é desafiador, conforme constata a liderança indígena Eunice Antunes, a Kerexu:

*No Estado de Santa Catarina, a elaboração de um projeto político pedagógico diferenciado é um dos desafios enfrentados pelas escolas indígenas, não apenas guarani, mas também xokleng e kaingang. A maioria das escolas do Estado não apresenta um Projeto Político Pedagógico próprio e diferenciado, exceto duas escolas, a escola indígena Wherá Tupã PotyDjá em Biguaçu e a escola indígena Itaty em Palhoça. (Antunes 2015, p.10)*

Os PPPs diferenciados permitem mais liberdade para educadores e educandos. Isso faz com que atividades pedagógicas, que estejam de acordo com a cultura indígena, sejam reconhecidas e respeitadas como práticas também escolares. Sandra Benites, cujo nome guarani é Ara Rete, constatou que muitas escolas ainda são lugar de opressão da cultura Guarani e que “os opressores criam uma série de recursos para dominar e a escola, o sistema único de educação escolar no Brasil também cria mecanismos que nos silenciam, que oprimem nossos costumes. Na verdade, nos oprime, pressiona” (Benites 2015, p. 29).

A realidade da escola como opressora foi denunciada na Carta da Comissão Continental dos Professores Guarani<sup>4</sup> ainda no ano de 2007<sup>5</sup>. O documento fala da presença de escolas que não respeitam o modo de ser do povo Guarani, que é baseado em ensinamentos ancestrais transmitidos na Casa de Reza. Ainda afirma que as escolas exigem que os professores ensinem as crianças indígenas tal qual fazem com as não indígenas. Na carta os professores se posicionam em defesa da educação tradicional.



Figura 2. Desenho de Ismael de Souza sobre o significado da escola.

“Vire uma pessoa de verdade!” exprime o desenho do acadêmico Ismael de Souza ao demonstrar o significado de uma escola, que foi introduzida como forma de fazer o indígena se transformar em “homem branco”. Afinal, ele se considerava “civilizado”. O autor da imagem explicou que a ideia era a de que o indígena com sua cultura não era considerado uma pessoa, e que para isso deveria se “transformar” através da educação oferecida por uma escola que desprezava sua cultura. Deixando de ser ele mesmo para se enquadrar na cultura do outro, o indígena passaria a ser dominado. Felizmente



graças aos educadores indígenas a escola vem se transformando e atualmente “é uma das principais formas de ajudar na revitalização da cultura”, afirmou Ismael.

### **Opy – A Casa de Reza educa**

Quando se trata de educação, os Guarani afirmam enfaticamente que a *Opy*, a Casa de Reza, é a primeira e principal escola para eles. É o lugar onde realizam suas práticas cotidianas de agradecimento ao seu sagrado, à *Nhanderu* o criador, e onde eles realizam seus rituais. Os Guarani cantam e dançam. Os Guarani agradecem. Os Guarani silenciam. Eles silenciam para escutar. É na casa de reza que eles aprendem desde pequenos que escutar é aprender. Assim, eles ouvem as histórias ancestrais contadas pelos *xeramõi* e pelas *xejaryi*: os mais velhos e as mais velhas de cada aldeia. Os Guarani logo aprendem que os mais velhos são os mais sábios e que por isso devem total respeito ao que eles dizem. Não houve projeto de estágio docência, dos acadêmicos Guarani da Licenciatura Indígena da UFSC, que não considerasse a escuta aos mais velhos e a visita à Casa de Reza.

Sobre o modo de aprendizagem Guarani, Sandra Benites constatou que a escola não possibilita autonomia para as crianças formarem suas identidades de acordo com os costumes guarani. Nas realidades escolares que pesquisou, fora de Santa Catarina, Sandra percebeu que os professores indígenas são enquadrados no sistema dos não indígenas e isso dificulta na construção de uma escola específica e diferenciada. A autora descreve aspectos do processo de ensino e aprendizagem guarani e questiona o porquê de não terem seus modos de educação respeitados:

*Durante o dia realizamos nossas tarefas e ao entardecer nos preparamos para irmos à Opy. Afinal, é preciso agradecer à Nhanderu por mais um dia de vida, saúde; é preciso pedir aconselhamentos, rezar, cantar, ouvir nossas ayvu porã – nossas palavras boas. A noite é um momento em que as crianças estão com seus pais ao redor de uma fogueira e ali ensinamos, contamos histórias até elas adormecerem. Por que não podemos ensinar nossas crianças durante a noite? Por que nossas crianças têm que acordar bem cedo para estarem na escola às 07 horas da manhã. As crianças acordam mais tarde, não devem acordar cedo. Durante a noite, as crianças, ao lado dos pais, têm mais atenção, ouvem, ficam em silêncio. Mas, esse nosso costume não é levado em consideração. (Benites 2015, p. 30)*

O modelo de educação imposto pelas instituições governamentais ainda desconsidera a Casa de Reza como fundamental no processo de ensino e aprendizagem Guarani. Contudo, os professores Guarani adotam práticas decoloniais para fazerem valer suas



formas tradicionais de ensinar e aprender. Conforme realiza a acadêmica da LII e professora da Escola Indígena Itaty Juçara de Souza:

*Eu não coloco meus alunos só dentro da sala de aula. Sempre eu busco fazer eles aprenderem fora da sala de aula. Principalmente na prática. Às vezes eu levo na Casa de Reza, mas o sistema lá fora não aceita, dizendo que não é uma aula quando a gente leva na Casa de Reza. Diz que é fora da escola. Mas pra gente é uma aula. A gente aprende muito. É um aprendizado pra eles (alunos) lá dentro da casa de reza.*

A prática pedagógica da professora Juçara, a Jaxuka<sup>6</sup>, confronta um modelo educacional de escola que prioriza o ensinamento dentro da sala de aula. Conhecedora dos seus direitos, com propriedade ela ensina para seus alunos que ter aula na Casa de Reza é um direito. Juçara se respalda na Constituição Federal dizendo que “é um direito deles estar dentro da Casa de Reza, porque na Lei, (Art) 231 está dizendo que é o costume deles. E o Estado, o país, tem que dar esse direito pra eles”. Deste modo, a professora Guarani desafia o sistema educacional padrão superando o espaço físico da escola para ensinar seus alunos de acordo com a própria cultura.

Esse mesmo movimento, de adaptar a educação escolar à cultura do povo, faz o professor Elizandro Antunes. Ele fala do contraste entre a educação escolar e a educação indígena. Afirma que o modelo de educar em espaços fechados não condiz com a forma de aprendizado das crianças da aldeia e diz que uma escola guarani deve sobretudo estar de acordo com os costumes do povo. Falando da sua própria maneira de aprender, ele explica o movimento de educar seus alunos fora do espaço fechado da sala de aula:

*O modo de aprendizagem é diferente do guarani pro branco. Eu mesmo: se eu ficar direto trancado eu não aprendo nada. Eu não consigo ficar lá, dá uma agonia. Eu vejo que todos os Guarani são assim. Eles não conseguem ficar dentro de uma sala de aula prestando atenção. Acho que é o contrário. O não indígena primeiro ele faz a teoria e depois a prática. O guarani não: ele já faz a prática pra depois fazer a teoria. Esse modo do Guarani aprender tinha que ser colocado no planejamento da escola. Eu não faço muito aula dentro da sala de aula.*

A forma como a escola com sua estrutura padrão, tanto arquitetônica quanto curricular, é implantada em muitas aldeias faz com que ela seja entendida muitas vezes como uma “máquina de transformação”. A acadêmica da LII e professora Gennis Martins Timoteo fez um desenho sobre o significado da escola mostrando duas realidades. Na primeira



imagem aparece um menino que passa pela escola e se torna um homem que só pensa em dinheiro. Ela explica que a escola, dessa maneira, é como uma máquina para tornar pessoas em um modo “padrão”, como “se fossem robôs destinados a pensar igual”. Nesse caso, a escola funcionaria como uma passagem para se garantir um bom emprego e assim ser bem visto na sociedade.

Na segunda imagem, Gennis desenha a *Opy* como também escola, lugar de educação onde a cultura guarani é valorizada. Quem passa por essa escola não deixa de ser quem é. Dessa forma, a escola é retratada positivamente. Nesse caso, a escola funcionaria como uma “arma, um meio de lutar de igual pra igual”. Gennis explica que a escola, quando considera os aspectos da cultura, se torna:

Um meio de mostrar ao não indígena que apesar de nossos costumes diferentes, nossas características diferentes, conseguimos através da escola se igualar a eles, conseguir nossos direitos sem deixar nossa cultura de lado.



Figura 3: Desenho de Gennis Martins Timoteo sobre o significado da escola.

### Para concluir

Os Guarani querem ser eles mesmos. A educação indígena é voltada para formar uma boa pessoa seja ela de qual povo for, explica o Educador Gersem Baniwa (2006). Já a educação escolar indígena é diversa, pois se centraliza na escola que é uma instituição própria dos colonizadores (idem). Assim, são duas formas de educar que partem de



princípios diferentes, mas que quando pensadas, atuadas e geridas pelos próprios sujeitos podem se complementar e fazer sentido.

Diferente é quando os gestores da educação não têm preparação e nem sequer sensibilidade para respeitar a cultura indígena. Eunice Antunes analisou o Sistema Nacional de Educação e currículo diferenciado de escolas Guarani em Santa Catarina e constatou que: “nas gerências de educação<sup>7</sup> a realidade é que os funcionários públicos não estão preparados para representar uma escola inovadora, mas que ainda continuam com a cabeça inteiramente fechada no imperialismo e na colonização” (Antunes 2015, p.35).

Ailton Krenak afirma que estamos em um tempo especialista em criar ausências de sentidos, tanto o de viver em sociedade quanto o da própria experiência de vida. Ele diz que isso gera uma grande intolerância “com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar”. A escola em determinado tempo conclui uma formação. A *Opy* é também um lugar de educar pessoas que estão sempre em formação, onde as pessoas agradecem, contam histórias, dançam e cantam. De acordo com Daniel Munduruku (2009), dar educação é dar sentido e dar presente, por isso não há uma formação e sim um processo, uma continuidade. Os educadores guarani querem que a educação escolar faça sentido para eles, por isso lutam e se empenham para fazer com que a instituição escola respeite seus métodos próprios de ensino e aprendizagem.

## Notas

<sup>1</sup>Professora da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – UFSC. Doutora em Ciências Sociais – UFPA. Pós-doutoranda no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) – UFSC

<sup>2</sup>A primeira turma da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (LII) se formou em 2015. A segunda turma se formará em abril de 2020.

<sup>3</sup>Esse tópico se baseia em artigo anteriormente publicado “A educação guarani e a escola: o desafio de educar para a vida” (PEIXOTO; OLIVEIRA, 2019). Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2679/2579>

<sup>4</sup>Carta escrita durante a II Assembleia Continental do Povo Guarani, realizada em Porto Alegre – RS, no período de 11 a 14 de abril de 2007.



<sup>5</sup>Documento disponível em ASIE (2018)

<sup>6</sup>Seu nome guarani.

<sup>7</sup>Órgãos vinculados à Secretaria de Estado da Educação.

### Referências bibliográficas

Antunes, Eunice. *Nhandereko nhandembo'e nhembo' ea py*. Sistema nacional de educação: um paradoxo do currículo diferenciado das escolas indígenas guarani da Grande Florianópolis. Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2015.

ASIE – Ação Saberes Indígenas na Escola. Tape Mbaraete Anhetengua – fortalecendo o caminho verdadeiro. Florianópolis: Governo Federal, 2018.

Baniwa, Gérsem. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Série Vias dos Saberes nº 1. Brasília: Governo Federal, 2006.

Benites, Sandra. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ*. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2015.

Brasil. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

Krenak, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras. São Paulo, 2019.

Munduruku, Daniel. A milenar arte de educar dos povos indígenas. Disponível em: <http://www.contioutra.com/a-milenar-arte-de-educar-dos-povos-indigenas/>, 2009.





## \*Los fundamentos del pensamiento decolonial indoamericano

Mario Ruiz Sotelo

### Introducción

La resistencia a la colonialidad o condición colonial de los pueblos indoamericanos fue fundada por ellos mismos como reacción inmediata a su lucha contra el colonialismo europeo. Fueron precisamente los taíno de Haití, en 1493, es decir, de manera inmediata, cuando resistieron al colonialismo español, donde surgió un pensamiento descolonizador, mismo que es preciso rescatar y darle forma teórica, tarea que debe cumplir tanto la filosofía del giro decolonial como la filosofía de la liberación. Es necesario reconocer que el común de los pueblos indoamericanos construyó una narrativa que criticaba la señalada condición colonial. De ellos es que surgió la necesidad descolonizadora, que fue tomando forma teórica por los estudiosos de la situación, lo mismo integrantes de los pueblos originarios que autores de otros orígenes que tuvieron la capacidad para reconocer la importancia de esa lucha. En el presente trabajo ofreceremos algunas pistas que habremos de situar en el tiempo del colonialismo español. No es que debamos pasar de lo poscolonial a lo decolonial (como podría pensarse si aceptamos el primer término), sino de la decolonialidad originaria a la decolonialidad madura.

En el presente trabajo haremos un breve repaso de diversos momentos clave en que el pensamiento indoamericano mostró su carácter decolonial. Abordaremos, a manera de una ejemplificación representativa, los casos en que los pueblos del Caribe resistieron la colonización del Colón, pasando por lo apuntado en escritos representativos desde la perspectiva náhuatl (Carlos Ometochtzin) o la quechua (Felipe Guaman Poma y José Gabriel Condorcanqui). Veremos las razones por las cuales tales posiciones deben ser revisadas hoy desde la perspectiva forjada por el giro decolonial y la filosofía de la liberación.

Podrá cuestionarse que califiquemos como decolonial la actitud de resistencia exhibida por los pueblos indoamericanos ante la invasión, pues se trata de un concepto acuñado a finales del siglo XX. Es en ese sentido que podemos converger con lo señalado por Walter Mignolo:

*Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (...), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se*



*traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad (...) El pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida (Mignolo: 2009: 660).*

Así pues, es pertinente acudir a los momentos constitutivos del binomio modernidad/colonialidad para desprender de ahí mismo la forja del pensamiento decolonial, aun cuando en algunos casos no se haya traducido sino en acciones históricas específicas, mismas que es preciso interpretar bajo este esquema. Es así que nuestro trabajo defiende la hipótesis según la cual la resistencia a la colonialidad o condición colonial de los pueblos indoamericanos fue fundada por ellos mismos como reacción inmediata a su lucha contra el colonialismo europeo.

### **El Caribe: origen de la modernidad, de la colonialidad y del pensamiento decolonial:**

Todo comenzó con las *Capitulaciones de Santa Fe* (1492), el documento con el cual los Reyes Católicos concertaron con Cristóbal Colón el famoso viaje por el *Mare Tenebrosum* para descubrir la ansiada ruta comercial hacia el Oriente. Es entonces que los monarcas hispanos señalaron: “vuestras altezas hacen al dicho don Cristóbal su visorrey y gobernador general en todas las dichas tierras firmes e islas que como dicho es él descubriere o ganare en las dichas mares” (Ruiz Sotelo, Haití... 227). Las *Capitulaciones de Santa Fe* muestran con claridad que la empresa de Colón no era sólo la de la búsqueda de una nueva ruta comercial hacia el Oriente, sino que también contenía objetivos claramente colonialistas, desde el momento en que se le concede el título de visorrey de las tierras “descubiertas”. Si Edmundo O’Gorman demostró que a Colón no se le puede atribuir ser el “descubridor de América”, entre otras cosas, porque jamás tuvo conciencia de la realidad alternativa de las tierras en las que había incursionado, sí puede decirse que tiene una conciencia colonial y colonialista, que estaba preparada para el despojo, dominio y explotación de una tierra ciertamente desconocida, pero de la que se tiene noción que puede ser dominable debido a las carencias tecnológicas de sus habitantes, como ya ha ocurrido en la experiencia colonialista portuguesa hasta ese momento.

Su afán colonialista fue exhibido con la tripulación de 39 españoles que se quedaron en la isla de Haití mientras Colón regresaba a la península ibérica. A su regreso, todos ellos habían muerto. Las razones fueron dos, las disputas entre ellos y el juicio que hizo sobre



ellos Caonabó, uno de los cinco caciques de Haití. Según refiere Las Casas, los taínos de Guacanagarí dijeron a Colón:

*(...) que luego que el Almirante se partió dellos, comenzaron entre sí a reñir e tener pendencias y acuchillarse y tomar cada uno las mujeres que quería y el oro que podía haber y apartarse unos de otros (Historia de las Indias, I, p. 357)*

De acuerdo con los datos recabados por Las Casas, debieron matarse entre sí alrededor de 28 españoles, pues refiere que Caonabó dio muerte a “diez u once”. Comenzaba así el rechazo a lo que se evidenciaba como una invasión que buscaba el saqueo de los territorios caribeños, lo que se concretó cuando a su regreso en septiembre de 1493 buscó ya establecer una colonia de explotación, implicando en ella el sometimiento de los pueblos originarios. Se trata de lo que bien podemos llamar, en términos marxistas, la *acumulación originaria de capital*. Ante tal situación se rebelaron cuatro de los cinco caciques de la isla: Guarionex, Caonabo, Vehechio e Higuanamá. Es claro que tal alianza implicó una deliberación entre ellos, una organización, una conciencia plena de que estaban siendo invadidos y despojados; es decir, lo que podemos llamar una *conciencia decolonial*. Las Casas lo observa de la siguiente manera:

*Viendo los indios crecer sus agravios, daños e injusticias, y que no tenían remedio para atajar, comenzaron a tomar por sí venganza y hacer justicia los reyes y caciques, cada uno en su tierra y distrito, como les competiese de derecho natural y de derecho de gentes, confirmado, cierto, por el divino, la jurisdicción; y así mandaban matar a cuantos cristianos pudiesen, como a malechores nocivos a sus vasallos y turbadores de sus repúblicas. (Historia de las Indias I, p. 400)*

Las Casas refiere con claridad la justicia de la rebelión de los taíno, una guerra justa que trae por consecuencia necesaria la muerte de los cristianos, de los europeos, de los invasores que se encontraban ilegítimamente en la isla y que fueron justamente muertos por el principio decolonial, ya presente en los pueblos caribeños.

### **Crítica a la colonialidad religiosa**

La llamada “conquista religiosa” de los pueblos indoamericanos regularmente fue una consecuencia lógica de la conquista militar. La religión cristiana se imponía como parte de la *cristiandad*, es decir, como una ideología de dominación imperial antes que una convicción religiosa, como lo denunciara en múltiples ocasiones Bartolomé de Las Casas.<sup>1</sup> El cristianismo de la cristiandad no se asumía como producto del diálogo, sino por medio de la fuerza. Uno de los ejemplos más emblemáticos de la resistencia a la



violencia simbólica de la cristiandad es el de Carlos Ometochtzin Chichimecatecuhtli gobernante texcocano, quien, aun cuando había sido bautizado, se resistió heroicamente a la cristianización al entender que se trataba de una imposición que atentaba contra la idea del mundo de la vida náhuatl:

*(...) mi abuelo Nezahualcóyotl y mi padre Nezahualpilli ninguna cosa nos dijeron cuando murieron ni nombraron a ningunos ni quiénes habían de venir. Entiende, hermano, que mi abuelo y mi padre miraban a todas partes, atrás y adelante... Que en verdad te digo que profetas fueron mi abuelo y mi padre, que sabían lo que se había de hacer y lo que estaba hecho, por tanto, hermano, entiéndeme, y ninguno ponga su corazón en esta ley de Dios y divinidad. (León Portilla, Nezahualcóyotl, poesía, 7-8)*

Por supuesto, tal actitud era absolutamente imposible de tolerar para el pensamiento totalitario implícito en el proceso occidentalizante que tenía como punta de lanza la dicha cristiandad. En consecuencia, Ometochtzin fue juzgado y ejecutado por la Inquisición en 1539. Tal acto representó una acabada expresión de lo que podemos llamar “barbarie civilizatoria”, un aparente contrasentido que en realidad expresa la convicción política, presente hasta nuestros días, de que llevar los “beneficios” de la civilización occidental, ya el cristianismo, ya la democracia, puede justificarse con los más atroces crímenes contra las poblaciones que se encuentran fuera de su órbita de dominio. Ahora bien, por otro lado, la actitud de Ometochtzin revela la crítica a la imposición del imaginario religioso del que estaban siendo víctimas los texcocanos, entendiendo que la misma era una expresión de la colonización en proceso.

### **Crítica a la condición colonial desde el cristianismo indoamericano**

Ahora bien, la imposición del cristianismo no significó necesariamente que los pueblos cesaran su actitud crítica contra la colonización. Por el contrario, es frecuente encontrar que pudo darles nuevas herramientas para elaborarla de manera más aguda, por lo que es frecuente encontrarlo como fundamento de muchas de sus interpretaciones. Una de las mejor articuladas se encuentra en la famosa *Nueva coronica y buen gobierno*, escrita por Felipe Guaman Poma (1534-1615), texto que tenía como destinatario al mismo emperador español, a quien le hacía un diagnóstico donde exponía de manera cruda las injusticias que caracterizaban al Virreinato del Perú:

*Disís que aués de rrestituyr; no ueo que lo rrestituyr en uida ni en muerte. Párese a mí, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno. Que su majestad es tan gran santo que a todos cuantos prelados y vizorreyes vienen encargados con los pobres naturales, los prelados lo propio, toda la mar trae el favor de los pobres indios, en saliendo en tierra,*



*es contra los pobres de Jesucristo. Aunque os metáis en el desierto y religión, si no restituís y pagáis lo que debéis, seréis condenados al infierno (Adorno, 1991: 86)*

Guaman Poma no duda en calificar a los indios como a los “pobres de Jesucristo”, es decir, aquellos que eran objeto primordial de su mensaje mesiánico. Eran ellos los que se podían llamar cristianos auténticos, no los funcionarios reales, que en realidad usaban el poder político para contravenir los principios evangélicos al articular un sistema de poder que excluía a los indios. En términos de la Filosofía de la liberación, los indios se encuentran en la *exterioridad* del sistema, en este caso, del virreinato español, que representa la *totalidad* que institucionaliza su exclusión (Dussel, 2011). Es entonces desde la dicha exclusión que realiza su crítica a partir de su propia interpretación del cristianismo, según la cual los indios habían sido víctimas de robo por los españoles, hurto institucionalizado que debía ser restituido conforme a las propias enseñanzas evangélicas, cosa que, por supuesto, no ocurría ni podía ocurrir, pues como hemos dicho, tal despojo era parte constitutiva del régimen económico que entonces se había establecido, y tal era nada menos que esa base fundamental la que Guaman Poma impugna, exhibiendo las contradicciones morales inherentes al proceso de occidentalización a las que los pueblos indoamericanos estaban siendo sometidos y a las que se revelaban de diversas maneras.

### **Crítica a la colonialidad política. La relación anticlonialismo-Independencia**

El primer movimiento de independencia propiamente dicho en América Latina fue el llevado a cabo por José Gabriel Condorcanqui, mejor conocido como Túpac Amaru II, en 1781. Lo es porque, si bien es posible documentar algunos otros, aparte de no haber repercutido, carecían del ingrediente descolonizador que podemos hallar con claridad en el levantamiento encabezado por el líder quechua. Es así que puede establecerse en los principios que le dieron vida los que le fueron encontrados, según sus inquisidores, en una carta en su bolsillo, en la cual hace una clara evaluación del régimen colonial:

*D. José I, por la gracia de Dios, Inca, rey del Perú, Santa Fe, Chile, Buenos Aires, y continentes de los mares del Sud, duque de la Superlativa, Señor de los Césares y Amazonas con dominio en el gran Paitití (...) Por cuanto es acordado en mi Consejo por junta prolija por repetidas ocasiones, ya secreta, ya pública, que los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la corona y dominio de mis gentes, cerca de tres siglos, pensionándome los vasallos con insoportables gabelas, tributos (...) diezmos, quintos, virreyes, audiencias, corregidores y demás ministros, todos iguales en la tiranía,*



*vendiendo la justicia (...) entrando en esto los empleos eclesiásticos y seculares, sin temor de Dios; estropeando como bestias a los naturales del reino; quitando la vida a todos los que no supieron robar, todo digno del más severo reparo. Por eso (...) en el nombre del Dios Todo-Poderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos, y sólo se deberá tener todo respeto al sacerdocio (...)*

El análisis elaborado por Condorcanqui parece una consecuencia lógica del que siglo y medio antes elaborara Guaman Poma. En este caso busca atender lo que evidencia ser el origen de la condición colonial en la que viven los pueblos originarios: la usurpación del poder político a cargo de los Reyes de Castilla, régimen que de esta forma es condenado en bloque y justamente caracterizado políticamente como *colonial*, con todo lo que ello implica en América Latina: subordinación a un gobierno metropolitano que ejerce una explotación sobre la periferia y que, además, está estructurado sobre la base de una diferenciación étnico-racial que hace las veces de fundamento de la clasificación social, es decir, de la división del trabajo. Del mismo modo, se trata de una reivindicación abierta de los grupos marginados, específicamente los pueblos andinos, pero también los de origen africano (Condorcanqui también abolió la esclavitud), a los que llamó a generar una revolución por la vía armada. Paralelamente, reivindica el pasado anterior a la invasión española, lo que implica una afirmación histórica de lo no Occidental, historia que había sido estigmatizada por el signo de la satanización y que a partir de entonces buscaba ser legitimada.

### **Conclusiones**

La crítica a la condición colonial nació de los propios pueblos originarios como reacción a la imposición de la propia Modernidad. Se manifiesta lo mismo en el ámbito cultural que en el religioso, político o el económico. Desde un principio quedó claro que se establecería, como lo señala Aníbal Quijano, una *colonialidad del poder*, es decir, una estratificación social sobre la base étnico-racial, lo cual fue rechazado por los pueblos. También puede observarse que los pueblos se entendieron en una situación de alteridad, de exterioridad del sistema de dominación, al que buscaron evidenciar como ilegítimo desde diversos medios, tanto el de la rebelión armada como el de la argumentación, tanto desde fuera del discurso occidentalizador, es decir, de la defensa de las propias tradiciones e historia, como las desarrolladas a partir del propio cristianismo, del que pudieron extraer con suma inteligencia su componente mesiánico,



es decir, liberador. Así, pues, la descolonización del pensamiento americano es de larga data, y tiene a los pueblos originarios a sus primeros autores.

### Notas

<sup>1</sup>La diferencia entre cristianismo y cristiandad es tratada por Enrique Dussel en diversos textos. Véase por ejemplo *Ética de la liberación*, sección 1.

### Bibliografía

Adorno, Rolena, *Guaman Poma, Literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011.

Las Casas, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, 3 vol. México, FCE, 1995.

León Portilla, Miguel, *Nezahualcóyotl, poesía*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2012.

Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*, Enrique Dussel, editor, México, Siglo XXI, 2009.

Ruiz Sotelo, Mario, “Haití: espacio simbólico de liberación”, en José Gandarilla (coordinador), *La crítica en el margen*, México, Akal, 2016.



## Memoria cultural e identidades divergentes. *Tacneños* y *puneños* por el poder simbólico de la ciudad de Tacna

Marly Mahly Pastor Seperak

### Resumen

Tacna (Perú) es conocida a nivel nacional como la Ciudad Heroica, sobrenombre oficial que con los años ha coadyuvado a construir la identidad nacional patriótica de los *tacneños*. Esta ponencia se propone explicar el modo como la memoria cultural sirve para perpetuar en el poder aquella identidad y legitimar, a través de importantes ritos, a un único tipo de *tacneño*: patriota, descendiente de la élite de origen europeo que lideraba la economía hasta mediados del siglo XX, con costumbres criollas y occidentalizadas. Un tipo de ciudadano que actualmente discrepa de la realidad poblacional tacneña, pues gran parte la constituye aymaras puneños, quienes continúan migrando desde 1950 llevando consigo sus costumbres y reafirmando su identidad indígena reivindicativa y ancestral mediante la reproducción cultural ostentosa de sus fiestas tradicionales en la ciudad.

La presencia mayoritaria de los puneños y su empoderamiento político, económico y cultural en la ciudad es evidente, situación que genera tensión social entre *tacneños* y *puneños* a nivel discursivo. La evidente marcación de sus fronteras identitarias se hace patente en la delimitación del uso de espacios públicos para la reproducción de sus prácticas culturales, pues las estigmatizaciones discursivas hacia los puneños ocurren cuando estos utilizan o se acercan a la plaza principal de la ciudad, ícono y soporte físico de la memoria cultural de los tacneños. Lo que permite concluir que existe una lucha tácita por la afirmación cultural de los dos grupos en la ciudad, ya que simbólicamente representaría la consolidación explícita del puneño en Tacna.

### Palabras claves

Memoria cultural, identidades divergentes, simbólico y Tacna.

### Introducción

Tacna es una ciudad peruana ubicada en el extremo sur. Tiene, por tanto, la característica de ser una ciudad de frontera (con la ciudad de Arica en Chile), pero a nivel nacional es, sobre todo, reconocida por ser la Ciudad Heroica, un sobrenombre oficial que sostiene el patriotismo en la que se funda la identidad local. Diferentes pasajes históricos acontecidos en el proceso de independencia así como en el periodo de postguerra del Pacífico (Gambetta, 2012), cuyos protagonistas eran representantes





de una hegemonía económica y cultural criolla en la ciudad en el siglo XIX, liderada por ingleses, italianos, entre otros, (Choque, 1988) son conocidos a través de la historia oficial nacional, y local, pertenece, por tanto a una memoria colectiva local, que cuando se recuerda esos eventos ensalza también la participación de esa clase hegemónica en la construcción del prestigio patriótico de la ciudad.

Sin embargo, el panorama social de la ciudad es otro actualmente. A partir de 1950, Tacna ha sido punto de llegada de fuertes migraciones internas, especialmente, de un sector aymara proveniente del departamento de Puno (residentes puneños). Y hoy son ellos, quienes hoy lideran la economía (Berganza y Cerna, 2011) e incluso la representación política en la ciudad, al constituirse una población mayoritaria en la ciudad. Además, sus costumbres y sus prácticas culturales son reproducidas cada vez con mayor ostentación reafirmando su identidad indígena, y a la vez demarcando fronteras identitarias con el sector más criollo de la población.

De este modo, desde hace varias décadas se ha producido en Tacna un choque cultural que ha generado tensiones entre ambos grupos sociales manifestando discriminación a nivel discursivo por ambas partes. ¿De qué manera se expresan esas tensiones sociales en la ciudad?, ¿cómo se relaciona la migración, el éxito económico, el posicionamiento político y la visibilidad cultural de los residentes puneños con la tensión social?, ¿cómo es que siendo los residentes puneños la población con mayor empoderamiento económico y político de la ciudad, sea la población “nativa” tacneña quienes mantengan un poder cultural simbólico de la ciudad? Estas son las preguntas que guían esta ponencia que aborda el estudio de la ciudad contemporánea desde una perspectiva social y cultural. El abordaje metodológico contempló la revisión documental de fuentes escritas tales como periódicos, revistas, libros, plataformas digitales de redes sociales como Facebook y blogs; y la observación de ritos, fiestas, manifestaciones públicas, etc.

### **Bases teóricas**

Siguiendo a Stuart Hall (2003, 2010) para quien la identidad es entendida como un proceso inacabado y relacional, construida en base a la diferencia donde se encuentra de base relaciones de poder (Tadeu da Silva, 2008), se asume aquí que, en Tacna, la ciudad y el conflicto son el escenario para la construcción y/o reafirmación de identidades que divergen: una de carácter nacional patriótica, otra indígena. Ambas resisten y conviven conflictivamente en un mismo panorama social, aunque solo la primera es reconocida como la representativa de la ciudad, pese a que la identidad del



residente puneño sea la que sobresalga en el sector económico y político. De ahí que se sostenga que ambas identidades están mediatizadas por la disputa por el poder, en este caso un poder simbólico cultural, como se explicará más adelante.

El concepto de memoria cultural es tomado de Jan Assmann (2010), quien a partir del concepto de memoria colectiva formulado por Maurice Halbwachs (2004), hace una distinción de esta en memoria comunicativa y memoria cultural. La primera posee un contenido efímero debido a su oralidad y su difusión cotidiana. La segunda, se caracteriza por trascender diversas épocas, pertenecer a un pasado al que se vuelve gracias a la intervención de especiales (historiadores, por ejemplo), poseer un lenguaje elaborado y estar objetivado en formas simbólicas como rituales, conmemoraciones, fiestas, etc. Esta memoria tiene un papel fundamental en el sostenimiento de las identidades colectivas y del poder, dada su dimensión institucional y política. Así, se colige que la memoria cultural reafirma la identidad de un grupo social, específicamente del grupo de poder hegemónico, y en ese afán se excluye al otro en la construcción de la identidad.

A partir de lo expuesto, esta ponencia parte de la premisa de que en Tacna coexisten dos identidades que divergen, una de carácter nacional patriótica y bastante visibilizada amparada por instituciones oficiales, y otra indígena que no es representada en la memoria colectiva de la ciudad.

### **Identidades y conflicto en Tacna**

Actualmente, la memoria colectiva y los discursos oficiales hegemónicos han ayudado a perpetuar la identidad patriótica a través de elementos simbólicos como es el rito de la Procesión de la Bandera, a través de este y otros recursos como canciones, poemas, bailes, películas, obras teatrales, entre otros, se recrea y ensalza la identidad patriótica perteneciente a héroes patriotas, poetas escritores plebiscitarios que vivieron en una época “gloriosa” regidos por cánones culturales europeos de la época, y que son valorados como “lo tacneño”, lo cual dista mucho de la población actual de la ciudad, cuya mayoría son descendientes de migrantes puneños asentados desde varias generaciones en la ciudad.

La presencia de este grupo social ha impactado en la sociedad tacneña (Berganza y Cerna 2011). El quehacer económico, político y cultural, sobre todo, de los aymaras es punto de conflictividad, manifestado en el lenguaje oral y escrito a través de redes sociales con cargas discriminatorias racistas. Este tipo de práctica se suscitan con



mayor ímpetu durante épocas en las que se disputan el poder político y cultural. También en épocas de movilidad social frente a intereses económicos.

Además, ello tiene consecuencia directa sobre el uso de los principales espacios públicos de una ciudad. El Paseo Cívico, es la plaza principal de la ciudad y es el soporte físico de la identidad del tacneño. En él se reproducen sus principales ritos, y es un espacio no utilizado para la realización de prácticas culturales aymaras. Cada vez que aquel espacio es utilizado por ellos surgen argumentos basados en estigmatización del grupo de residentes aymaras (sucios, desordenados, informales, etc.). De modo que es la periferia el espacio utilizado por este último sector, aunque cada vez las festividades se acercan más a la plaza principal de la ciudad, lo que conlleva a un constante ataque verbal.

### **Conclusión**

Todo ello permite sostener que detrás de la tensión social entre los grupos que conforman la sociedad tacneña se encuentra implícita una lucha de identidades por la afirmación cultural en la ciudad. Luego de que la población tacneña sienta desplazada su poder económico y político a favor de los residentes puneños, solo la reproducción de los ritos y la activación de la memoria cultural permite que los tacneños mantengan aún un poder cultural a partir de su identidad patriótica; de otro modo, se consolidaría la hegemonía absoluta del aymara. De ahí la necesidad del establecimiento de límites identitarios y de fronteras espaciales.

### **Referencias bibliográficas**

- Assmann, Jan. Communicative and Cultural Memory. In: Erll, Astrid. y Nünning, Ansgar. (Ed.). A Companion to Cultural Memory Studies. Walter de Gruyter, 2010. p. 109-118
- Berganza, Isabel., Cerna, Mauricio. Dinámicas migratorias en la frontera Perú-Chile. Arica, Tacna e Iquique. Lima. 2011. Disponible en: [http://centroderecursos.alboan.org/ebooks/00\\_00/0783/11\\_BER\\_DIN.pdf](http://centroderecursos.alboan.org/ebooks/00_00/0783/11_BER_DIN.pdf). Acceso en: 18 jun. 2015
- Choque A., Efraín. La burguesía comercial en Tacna. Tacna: Pakoyunque, 1988.
- Gambetta, Fredy. Ardiente silencio. Primera novela Histórica de Tacna (1899-1911). Tacna: Edpyme Crear Tacna, 2001.
- Gambetta, Fredy. Tacna es una emoción. Tacna, 2012



Halbwachs, Maurice. Los marcos sociales de la memoria. Barcelona: Anthropos, 2004

Hall, Stuart. Identidad y diáspora. In: Hall, Stuart. Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Popayán-Lima-Bogotá-Quito: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar-Universidad Javeriana- Instituto de Estudios Peruanos- Universidad Andina Simón Bolívar-Enviñón Editores, 2010. Disponible en: [http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/stuart\\_hall\\_-\\_sin\\_garantias.pdf](http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/stuart_hall_-_sin_garantias.pdf). Acceso en: 28 abril 2016.

Hall, Stuart. Introducción: ¿Quién necesita "identidad"? En: Hall, Stuart y Du Gay, Paul. (Comp.) Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. Disponible en: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/hall-s-du-gay-p-1996-cuestionesde-identidad-cultural.pdf>. Acceso en: 29 abril 2016.

Tadeu Da Silva, Tomas. A produção social da identidade e da diferença. In: Tadeu Da Silva, Tomas (Org.); Hall, Stuart; Woodward, Kathryn. Identidade e diferença/ A perspectiva dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p. 73102



## Historia local como estrategia para el tejido social en una comunidad ñõño

Octavio Carrera Serrano

### Resumen

El texto tiene como propósito presentar las reflexiones sobre el concepto del tejido social a través de una experiencia de intervención de la Universidad Autónoma de Querétaro a través del Centro de Capacitación y Asesoría para el Desarrollo Comunitario (CECADECO) en la localidad indígena de San Miguel Tlaxcaltepec en el estado de Querétaro, México. El trabajo describe el proceso de atenuación del sentido histórico identitario de la comunidad. Esta inquietud surgió de los adultos mayores, quienes señalaron un desinterés de los lugareños por recuperar su historia como pueblo originario. Para su abordaje nos basamos en una metodología participativa que incluyó trabajo etnográfico, documental y dialógico, así como el diseño de dispositivos de intervención de recuperación de la historia, a fin de abordarlo como estrategia de atención para la promoción de prácticas y significaciones que fortalecieran los vínculos y la identidad comunitaria. Como resultado, hay un grupo consolidado de pobladores avocados y organizados en el tema, así como una serie de actividades de socialización de la historia. Nuestra discusión gira en que, si el trabajo en torno a la historia resultó en un fortalecimiento de vínculos e identidad comunitaria como elementos sustantivos en la reconstrucción del tejido social, en tanto que las conclusiones se han construido de manera colectiva con los participantes del proyecto.

### Palabras clave

Tejido social, historia local, identidad, vínculos y metodología participativa.

### Introducción

Actualmente el concepto de *tejido social* es usado de forma regular en distintas circunstancias, tanto por medios de comunicación, como por organizaciones civiles para definir de manera genérica una serie de lazos o relaciones que brindan consistencia a la sociedad, por lo que las definiciones sobre el tejido social que circulan comúnmente hacen referencias generales a los vínculos de los individuos en un grupo social y en un contexto específico.



Es importante señalar que estas aproximaciones se caracterizan por una explicación bastante vaga e imprecisa del mismo concepto, lo que puede llegar a volverlo una categoría imprecisa y desprovista de rigor, así como de precisión para el abordaje y el entendimiento de la complejidad que constituye la realidad social. De tal forma, es pertinente para el presente trabajo, que también recurre a esta categoría como parte de andamiaje teórico para buscar nuevas herramientas de intervención social en contextos locales, realizar una exploración y reflexión sobre este concepto.

El conjunto de reflexiones expuestas resulta del proyecto de intervención realizado desde el Centro de Asesoría y Capacitación para el Desarrollo Comunitario (CECADECO) “Ricardo Pozas Arciniega, de la Universidad Autónoma de Querétaro y se vinculan a su vez con la necesidad de intervenir críticamente, con la intención de responder no solamente a los requerimientos de la investigación social, sino de incidir a través del acompañamiento de procesos que permitan abordar el debilitamiento del tejido social, en este caso de la comunidad indígena de San Miguel Tlaxcaltepec ubicada al sur del estado de Querétaro, México.

Para ello nos basamos en el papel de la *historia local* a través de algunas técnicas y herramientas que nos proporciona la posibilidad de adéntranos a conocer el conjunto de relaciones sociales que los sujetos han establecido en su configuración social a lo largo del tiempo y del espacio, así como en la reflexión de éstos para reconocer la complejidad de emprender un conjunto de acciones que tomen a la identidad como elemento fundamental en el reforzamiento del tejido social.

### **Tejido social e historia local: Una aproximación conceptual**

El concepto de tejido social cobra forma en el ámbito de la sociología y particularmente del abordaje teórico de la llamada “sociología del cambio social”, destacando la obra del polaco Piotr Sztompka, quién señala que la realidad social va más allá de la mera existencia de vínculos entre los individuos de una sociedad, y que ésta se compone de un complejo entramado de procesos que permite la persistencia de la sociedad, sus posibilidades de cambio, así como los ciclos que le permiten transformarse a diferentes ritmos (Sztompka, 2002: 239).

El tejido social constituye un entramado en la realidad social que pasa por las individualidades, las acciones y las grandes estructuras que lo configuran, por lo que es importante acentuar cuál es el nivel que sobresale para entender su origen, sus cambios y en dado caso su deterioro. (Sztompka 2000: 240). En este sentido, el autor sitúa la



configuración del tejido social en un nivel intermedio entre la estructura y la acción social, dándole especial énfasis a las categorías de agencia y praxis; tratándose de la “interrelación” entre estructuras, agentes, operaciones y acciones, donde ha de trazarse el acertijo del devenir social (Sztompka, 2000, 242). Sobre lo anterior señala lo siguiente:

*“...se postulará un tercer nivel intermedio, y se sostendrá que representa la única sustancia verdadera de la realidad social, un tejido social específico. Si pensamos en un suceso o fenómeno cualquiera de una sociedad, algo que está ocurriendo en la realidad, ¿no se trata siempre, sin excepción, de una fusión de estructuras y agentes, de funcionamiento y acción? Ni hay un modo concebible de interacción real entre estas dos realidades, entre agentes y estructuras, tratados de forma separada. Porque, de hecho, están fundidos juntos en un único mundo social humano, en un único tejido estructural-y- agencial de la sociedad” (Sztompka, 2000: 242-243).*

El entramado que sugiere Sztompka se construye no de una grosera vinculación entre las estructuras y las acciones, a fin de detallar de qué forma es posible observar el tejido social, por tanto, recurre a los argumentos que provienen del marxismo para ampliar el análisis, y comenta:

*“Tomando la insinuación de Marx, Gramsci y Lukács, denominaremos a las manifestaciones del tejido social, a la continuidad de sucesos sociales, con el término “praxis”. La praxis es donde se encuentran el funcionamiento y la acción; una síntesis dialéctica de lo que ocurre en una sociedad y de lo que hace la gente (...) Ahora bien (...) si la “praxis” es la actualidad, la manifestación del tejido social, entonces debe haber algo que sea actualizado, o manifestado; las potencialidades inherentes de la praxis o, de forma más precisa, un conjunto de capacidades, disposiciones, tendencias inmanentes al tejido social y que posibilitan la emergencia de la praxis. El concepto de agencia es propuesto como correlativo al de praxis, localizado al mismo nivel, pero referido a un modo distinto de existencia, a saber, porta la potencialidad para la praxis” (Sztompka, 2000: 243).*

De esta forma, para Sztompka el concepto de agencia es fundamental para conocer las manifestaciones concretas del tejido social: “La agencia así concebida es una noción atributiva; resume determinadas propiedades del tejido social, es la realidad realmente real del mundo social” (Sztompka, 2000: 243-244).

A través de los argumentos de Sztompka, puede observarse que el tejido social va más allá que la mera existencia de vínculos entre los individuos de una sociedad, su profundidad radica en configurar el entramado que permite la persistencia de la



sociedad, sus posibilidades de cambio, así como los ciclos que le permiten transformarse a diferentes ritmos.

Con relación a lo anterior, en el caso de México el deterioro del tejido social se gesta a partir de una serie de afectaciones sociales y económicas conformadas a mediados de los años de 1960, que se recrudecen a partir de la década de 1990, para aumentar de forma descomunal ya pasada la primer década del Siglo XXI; expresándose a través de sacudidas violentas que afectan la dinámica de la sociedad, a tal grado que trastocan su capacidad de agencia y de praxis, generando situaciones de sufrimiento social; ejemplo de ello son los desplazamientos por violencia, migraciones forzadas, desapariciones de personas, discriminación hacia los pueblos originarios, narcotráfico, entre otras.

Ante este panorama, la categoría de tejido social despierta el interés de distintas disciplinas sociales que buscan nuevos enfoques que atiendan los actuales escenarios y situaciones de sufrimiento social, así como la búsqueda de alternativas de atención e intervención social que colocan en el centro la necesidad de reconstituir la capacidad de agencia, los vínculos y las posibilidades de recuperar espacios y prácticas socioculturales que se encuentran en franco deterioro, advirtiendo que la resolución de estas situaciones no puede realizarse en corto plazo, ni sustituyendo de forma radical el actual sistema imperante.

De ahí que retomemos una segunda perspectiva de análisis del “Centro de Investigación y Acción Social-Jesuitas por la Paz” (CIAS), la cual señala que la noción de tejido social hace referencia a la configuración de vínculos sociales e institucionales que favorecen la cohesión y la reproducción de la vida social (Mendoza y González, 2016, 29). La propuesta se enriquece con tres “indicadores descriptivos”, mismos que permiten sistematizar la información y analizar el proceso de transformación y configuración de los contextos locales y que pueden ser entendidos como determinantes comunitarios en la configuración del tejido social:

- **Vínculos:** Entendidas como las relaciones de confianza y de cuidado. La confianza hace referencia al reconocimiento interpersonal y a la estima social; mientras que el cuidado, lo hace a la solidaridad y a la protección.
- **Identidad:** Construcción de referentes de sentido y pertenencia. Los referentes de sentido se expresan en prácticas culturales (símbolos, ritos, fiestas) y en la





construcción de narrativas colectivas. Por ello, se entiende la identidad social como la capacidad de construir referentes de sentido que justifiquen la pertenencia a un colectivo y orienten la práctica de ese colectivo.

- **Acuerdos:** Participación en las decisiones colectivas que afectan la vida personal y social de la comunidad. La experiencia de ponerse de acuerdo o de hacer juntos es la manifestación concreta de una experiencia colectiva y comunitaria (Mendoza y González, 2016, 29-30).

En complemento, la propuesta por la reconstrucción del tejido social señala que es importante hacer un diagnóstico y un análisis sobre las condiciones de los determinantes comunitarios (vínculos, identidad y acuerdos) en una comunidad a fin de identificar situaciones de conflicto y sugerir una aproximación a su transformación y a la generación de procesos para reconstruir el tejido social.

Sobre esto último, es que el proyecto de intervención en la comunidad de San Miguel Tlaxcaltepec, cobra sentido, principalmente porque dicha inquietud surgió de los adultos mayores, quienes señalaron un desinterés de los lugareños por recuperar su historia como pueblo originario y de ahí su disposición a participar en un proceso de rescatar su historia local.

De esta forma aventuramos la hipótesis de que si la intervención gravita en torno a recobrar la historia de la localidad en tanto elemento constitutivo del ethos colectivo<sup>1</sup>; es posible incidir en la resignificación de la misma y en los vínculos e identidad comunitarios como elementos sustantivos en la reconstrucción del tejido social.

Con relación a lo anterior, la recuperación de esas narrativas incluye la historia de San Miguel Tlaxcaltepec, dentro del ámbito local y de forma oral –ya que la mayor parte de las ocasiones se transmite de forma oral-. Esta historia versa sobre episodios, personajes o situaciones que se articulan y dan sentido a las prácticas colectivas, como las danzas, las procesiones religiosas, así como los relatos que tratan aspectos referentes a la formación de la comunidad, los orígenes de sus pobladores; e incluso sucesos contemporáneos, que brindan referentes de cohesión, el cual distingue y define un “nosotros” con relación y diferencia de los “otros”.

Sí se recupera la historia de algún grupo o colectividad y se pretende incidir en la restauración de su tejido social, es posible hipotetizar que a partir de la identificación de



lo que el CIAS señala como relatos o discursos instituyentes o positivos, es posible promover nuevas significaciones comunes que permitan fortalecer vínculos comunitarios incluyentes, además de reconstruir narrativas que resignifiquen su historia y permita restablecer elementos identitarios a la comunidad.

Esto es posible ya que el vínculo entre tejido social e historia desde la perspectiva del CIAS, también se observa en el abordaje de la transformación del conflicto, es decir, en la reflexión y la acción sobre el patrón de relaciones y el pasado que las produce, para proyectar nuevos patrones que favorezcan el tejido social (Mendoza y González, 2016, 31), en este caso asociado a la historia local de San Miguel Tlaxcaltepec. Sin embargo, los relatos locales que inciden en la identidad, vínculos y acuerdos se encuentra en constante embate por:

*La sobrevaloración de los criterios económicos dados por la mercantilización de la vida [están] provocando la desvalorización de la cultura local, así como de sus prácticas o costumbres, favoreciendo procesos de baja estima colectiva por no alcanzar los parámetros de la sociedad de consumo promovidos por los medios de comunicación (Mendoza y González, 2016, 207-208).*

Este debilitamiento de los relatos locales comunitarios también influye en el debilitamiento de los vínculos sociales, debido a “la sobrevaloración de los criterios económicos dados por la mercantilización de la vida que está provocando la desvalorización de la cultura local, así como de sus prácticas o costumbres” (Mendoza y González, 2016, 207-208). De esta forma, la propuesta de trabajar la reconstrucción del tejido social a partir de la recuperación de la historia local de San Miguel Tlaxcaltepec, implica intervenir en uno de los determinantes comunitarios, el que corresponde a la identidad; esto a partir de la recuperación de narrativas contenidas en la historia de la comunidad con un sentido colectivo positivo, es decir, aquél que permita promover significaciones que favorezcan las relaciones comunitarias incluyentes y pensadas desde la actualidad de los propios sujetos.

### **La propuesta de intervención**

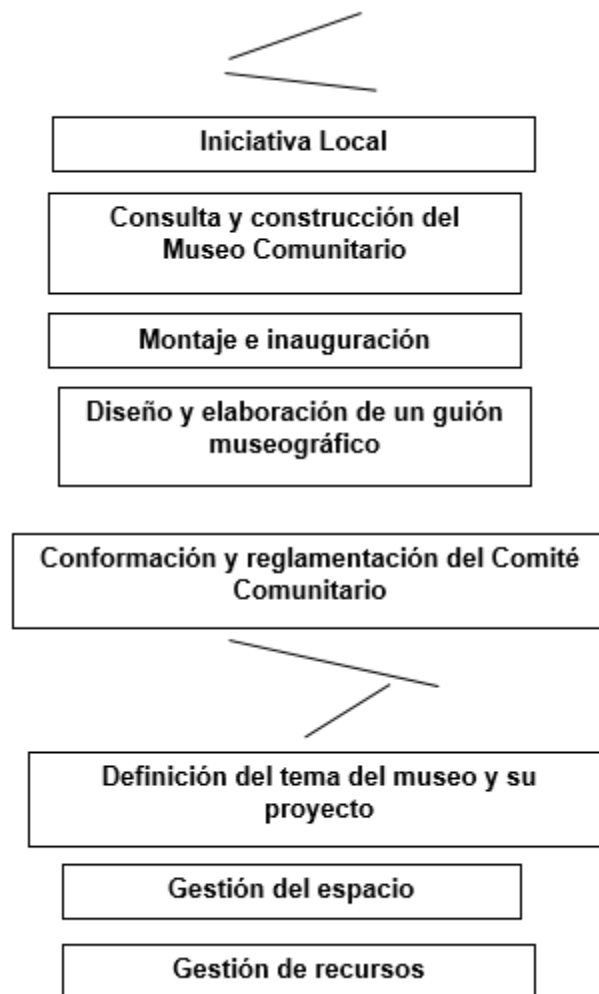
La propuesta metodológica para emprender estos trabajos es bajo los principios de la Investigación Acción Participativa, priorizando la fortaleza de un proceso comunitario de recuperación y manejo de la propia historia en aras de fortalecer el tejido social, aún a costa y riesgo de sacrificar “eficientismo” en tiempos y resultados materiales de lograr



con rapidez un museo local. Respecto a la propuesta del proceso de creación de museos comunitarios, nos hemos nutrido de la experiencia en Oaxaca, México, que reflexionan y sistematizan Cuauhtémoc Camarena y Teresa Morales en documentos como el “Manual para la Creación y Desarrollo de Museos Comunitarios” (2015).

Con esta propuesta coincidimos en concebir a los museos comunitarios como espacios “de la propia comunidad” y no contruidos externamente, pensados como lugares para conocer, discutir, hacer crítica y mostrar un discurso propio de la misma comunidad sobre su historia; donde afirmen su identidad y la posesión de su patrimonio, bajo sus propias formas organizativas. De esta manera se pretende también lograr el museo como un espacio que “fortalece la memoria que alimenta sus aspiraciones de futuro” (Camarena y Morales, 2009: 15).

Entendemos el museo comunitario como un espacio de encuentro mediante diversos proyectos y actividades, que van más allá del simple almacenamiento y exposición de objetos considerados valiosos. Encuentro no sólo entre los habitantes del propio San Miguel Tlaxcaltepec, sino también con otras comunidades e individuos interesados en acercarse a compartir y dialogar e incluso de fomentar un turismo controlado por la comunidad misma y en beneficio de ella.<sup>2</sup> El propósito del museo comunitario es fortalecer el tejido social mediante la revitalización de la identidad, el conocimiento y recreación de un discurso de su propia historia y el impulso de un proceso organizativo local. Para nuestro proceso diseñamos un esquema con pasos no necesariamente secuenciales, sino entendidos como momentos paralelos que se estructuraron de la siguiente forma:



Esquema 1. Proceso para la creación del Museo comunitario en San Miguel Tlaxcaltepec.

Fuente Elaboración propia a partir de: (Camarena y Morales, 2009: 16-20).

Pasos estos que se acompañan paralelamente de trabajos permanentes de investigación y de conformación de la colección por parte de los propios pobladores. A esta etapa de creación del museo, le seguirá un conjunto de actividades y tareas de administración, conservación, resguardo, promoción, proyectos culturales, servicios comerciales y turísticos. Todo esto bajo responsabilidad y control comunitarios.

Iniciando trabajos en febrero y hasta agosto del 2019, se han realizado ocho sesiones de trabajo, iniciando con el grupo de impulsores locales la propuesta de trabajo, para inmediatamente participar en una Asamblea Comunitaria donde se planteó la propuesta que fue avalada por el pleno. A partir de ello se continuaron los trabajos en días sábados con fechas y horas acordadas por la comunidad. Hay que señalar que se partió de la idea de recuperar la historia local, lo cual fue definido en las primeras sesiones como un



trabajo de documentación, recolección de tradición oral y conformación de un museo comunitario. Se manejaron otras propuestas como carteles, murales, libro, revistas, lonas, recorridos turísticos, etc.

En las sesiones de trabajo se ha ido avanzando, a partir de una ruta crítica propuesta (esquema 1), en los trabajos organizativos para el museo y paralelamente en la investigación mediante momentos donde se comparte entre los asistentes la historia oral del lugar, así como de los libros y documentos donde se hace referencia a San Miguel Tlaxcaltepec. Se han realizado también entrevistas grupales con algunas de las personas de mayor edad de la comunidad, así como recorridos por lugares emblemáticos.

### **Historia local y tejido social: Primeros resultados**

Como principales resultados se montó, a manera de actividad de promoción de los trabajos, un museo temporal durante la Feria del Maíz celebrada en la comunidad el 24 de febrero del 2019 en la explanada frente al templo, al que se denominó en la lengua originaria: *Ar nguu mfeni nu'bya ya jäi*. Los pobladores colaboraron con 31 piezas propiedad de ocho familias, entre las cuales se encontraban objetos religiosos, herramientas agrícolas, utensilios domésticos, piezas arqueológicas y textiles.

En sesiones posteriores se discutieron y acordaron las funciones, los derechos y las obligaciones del comité comunitario, consensuándose también su integración por un presidente, un secretario, un tesorero, tres suplentes de éstos, además de originalmente cuatro vocalías que posteriormente se ampliaron a nueve. Se proyecta estar realizando para el segundo semestre del año talleres sobre investigación oral y documental, museografía y conformación del discurso museográfico. Esto además de continuar las gestiones para el espacio y los recursos necesarios ante diversas instancias; lo que esperamos permita inaugurar el museo para el primer semestre del 2020.

Sobre la historia local a través de los esfuerzos de investigación que hemos tenido como equipo de trabajo, principalmente por la tradición oral destacamos la siguiente información:

- En terrenos de la comunidad existe un lugar conocido como la Acahuala, donde se han encontrado piezas arqueológicas como puntas de flecha, figurillas, trastes y malacates al parecer prehispánicos. Varios habitantes tienen objetos de este lugar.



- Con respecto a la fundación de la comunidad, donde “hace mucho tiempo” llegaron los franciscanos o agustinos para bautizar como cristianos a la gente que así lo quiso y, ésta fue la que se quedó a vivir en lo que hoy es San Miguel Tlaxcaltepec, mientras los que no quisieron bautizarse se fueron a vivir al monte. Estas personas vivían “debajo de la tierra”, en lo que se conoce hoy como “Los Hoyos” (lugar que pudimos visitar). Es de destacarse que a este lugar se peregrina anualmente y se realiza ahí una misa y convivencia entre vecinos de la comunidad y sus barrios, momento importante para la recreación de vínculos sociales.
- En referencia a documentación virreinal que está a resguardo por el Fiscal de la Iglesia, se compartió la existencia de un documento fechado en 1503 y que refiere a la fundación de San Miguel Tlaxcaltepec, además de planos antiguos que se resguardan en el templo y que no se muestran fácilmente por temor a los robos de que ha sido objeto la Iglesia en años pasados. A pesar de que no concuerda la fecha de este documento con la de la llegada de los conquistadores a la región, los pobladores defienden la autenticidad del documento y lo refieren como prueba para datar su origen.
- Sobre la fiesta en honor de San Miguel los días 29 de septiembre, en este lugar se festeja adicionalmente los días 8 de mayo, pues existe la versión de que la imagen se apareció en esa fecha en Tzirtzicuaró, cerca de Maravatío, estado de Michoacán, lugar de donde fue posteriormente trasladado para la comunidad, sin que se conozca la razón de esto.
- Se ha compartido también la manera en que se realizaba la danza en los días festivos, la música extinta con violín y de tambor que la acompañaba, la forma en que se realizaban las bodas tradicionales, las festividades en honor de las ánimas y los trabajos agrícolas principalmente.
- Recuerdan que anteriormente cuando había un conflicto o un problema que atañera a la comunidad, se le convocaba con un repique especial de la campana del templo, lo cual ya se ha perdido y era sin duda una expresión de la fortaleza entonces de su tejido social.
- Importante ha sido lo valorado respecto de los oratorios o capillas familiares de las que hay 18 registradas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia en la comunidad y que sirvieron o sirven aún para el culto a nivel familiar o barrial



de alguna o algunas imágenes a las que se les celebraba su fiesta específica, y donde se levantaban las ofrendas a los ancestros de los diferentes linajes fundadores.

- Sobre las capillas visitadas estuvieron la capilla de la Santa Cruz en Ojo de Agua (Nkudo) y la del Niño Aparecido en honor al Santo niño de Atocha en La Ladera (*Donikö*). Anteriormente algunas capillas u oratorios implicaban una organización para su mantenimiento y para las celebraciones, que rotaba semanalmente la responsabilidad entre los vecinos de limpiar y cuidar estos lugares, lo que implicaba participación, vínculos y la identidad con los barrios y familias a las que estuviera a cargo la capilla.

En función de lo anterior es difícil evaluar los resultados de este proceso de trabajo, pero podemos empezar por enunciar algunos de ellos:

- a) Se cuenta con un grupo más o menos constante e identificado plenamente con los trabajos de conformación del museo comunitario.
- b) El proceso de socializar los trabajos ha venido cumpliendo una de las funciones de la historia, al permear la idea de un origen común como amalgama de una identidad y al dotar de sentido de pertenencia y de cohesión social.
- c) Se han puesto en práctica diversos dispositivos para la recuperación de la historia, con diferentes resultados, por ejemplo, en el caso del museo la conformación del comité como un espacio de reflexión sobre la historia y la identidad, y, por otro lado, entrevistas que retoman la experiencia propia de personas sobre estos mismos temas.
- d) Al proceso lo caracteriza el hecho de haber surgido de una iniciativa de los propios habitantes de la comunidad detonado por la experiencia organizativa de las Ferias del maíz. Además del hecho de que se busca involucrar a la comunidad, más allá del comité promotor, mediante diversas actividades como son: informantes, donadores, potenciales visitantes o participantes en diversas actividades que surjan desde este espacio.
- e) Un resultado destacado lo es el contar con una instancia organizativa local que ha facilitado el proceso de trabajo, apoyada por las autoridades locales.

El resultado esperado es un museo del que sea y se sienta dueña la comunidad, desde su administración, control, pero principalmente, que refleje la historia que ellos y ellas quieren contar y que aporte al tejido social, es decir a la identidad, los vínculos y los



acuerdos comunitarios para hacer frente a las circunstancias internas y externas de San Miguel Tlaxcaltepec.

### **Reflexiones finales: La historia local y el tejido social como posibilidades de cambio**

El proceso de trabajo realizado en la localidad de San Miguel Tlaxcaltepec brindó material para sugerir algunas reflexiones sobre la iniciativa de recuperar la historia local como estrategia para reconstituir el tejido social en una comunidad nõño, aunque parciales hasta el momento dado lo inconcluso aún del proyecto. Durante el proceso de recopilación de la historia local se pudieron observar y discutir las transformaciones en la comunidad que los vínculos, acuerdos y expresiones de identidad han vivido a lo largo de aproximadamente 30 años.

Lo anterior, se reflexionó, es impacto de los cambios que principalmente se dieron en las estructuras económicas a escala nacional y regional y que generaron: transformaciones en los sistemas productivos agrícolas desplazando usos tradicionales, variaciones en la comercialización de los productos locales, diversificación de las fuentes de ingreso para las familias, introducción de servicios e infraestructura y cambios en los roles de las mujeres en el ámbito doméstico. Esto además del impacto político local por la sustitución de autoridades y lógicas comunitarias por figuras de gobierno y prácticas correspondientes más con racionalidades de poder externas y partidistas, originando una mayor fragmentación y una menor cohesión social.

Lo anterior se manifiesta en la generación de nuevos estilos y figuras de poder local, que controlan recursos significativos para el contexto; no solo económicos, también mediante el uso discrecional de programas sociales, el ejercicio de cargos comunitarios para beneficio personal y la indiferencia o abierto desprestigio hacia grupos no hegemónicos. Los cargos comunitarios, religiosos o civiles, funcionaron para brindar un servicio a la comunidad y se sustentaban en los acuerdos y confianza del colectivo, lo cual se ha debilitado en cierta medida, según algunos pobladores. La identidad se atenúa, entonces, por factores externos que trastocan la dinámica interna y también por procesos endógenos. Esto no es más que una expresión en lo local de la disputa por imponer un modelo de desarrollo y de las resistencias que se presentan; de un proyecto para la región que implica formas contrapuestas de hacer política y de concebir los usos del patrimonio común. No estamos ajenos a la posibilidad de la capitalización o





apropiación por intereses externos a la comunidad de los esfuerzos que compartimos en este proceso y de los riesgos de mercantilización del patrimonio local.

El quebrantamiento de la cohesión pareció evidente cuando en el proceso de conformación del comité comunitario para el museo, hubo vecinos de la localidad que, interesados en vincularse, desistieron de hacerlo argumentando un rechazo hacia las personas que colaboraban en el proyecto, debido al papel que jugaron en el pasado con cargos comunitarios. Esto nos evidenció el reto de fomentar la participación y de construir colectivamente un discurso de la historia local, que funcione para fortalecer un tejido social en beneficio de la mayoría, evadiendo el riesgo que se nos presenta, de que lo que se recupere, sea un discurso tradicionalista de pasados grupos de poder locales que buscarían reposicionarse y recuperar legitimidad. Al controlar la memoria histórica de la comunidad con estos fines, se reduciría este proceso a un estado de inocuidad o bien, lo alejaría de su propósito inicial que es favorecer la generación de nuevos vínculos y acuerdos a través de la re-significación identitaria en San Miguel Tlaxcaltepec.

Por otro lado, es importante analizar la efectividad de la metodología abrazada. Partimos de una perspectiva participativa que incluye trabajo etnográfico, documental y dialógico, así como el diseño de dispositivos de intervención de recuperación de la historia, como estrategia de promoción de prácticas y significaciones que fortalezcan los vínculos y la identidad. Entendemos que colectivamente es como se produce el conocimiento que queremos de la realidad, así como la identidad dada por éste.

Otro aspecto relevante en la implementación de esta metodología, es que los miembros del comité en sus charlas, discusiones y recorridos ponen al centro que la historia de San Miguel Tlaxcaltepec es la de un pueblo originario ñoño, cuando muchos de los elementos culturales que anteriormente lo caracterizaron, se han desvanecido y desconocido por muchos de sus habitantes. Se ha mencionado que por los factores económicos y socio-políticos ha habido un desplazamiento y pérdida de la lengua materna, además de modificaciones en sus formas de organización tradicionales y ritos, es decir, un deterioro de la identidad comunitaria que afecta a nivel grupal, familiar e individual. De ahí que la estrategia sea crear dispositivos que recuperen estas prácticas y narrativas.

La conformación del comité se hizo de forma abierta, incluso, revocando los cargos cuando los propios miembros del mismo no cumplieran sus compromisos. Asimismo,



las sesiones de trabajo se programaron en los días y los horarios que los participantes indicaban como adecuados, fomentándose de manera permanente la toma de acuerdos. Si bien la participación no ha sido masiva en el proceso, ha fortalecido la identidad común entre quienes se han involucrado. Se ha partido del supuesto del diálogo y del acuerdo como constructores del sujeto colectivo y de la horizontalidad y reciprocidad en nuestro acompañamiento.

### Notas

<sup>1</sup>Existen otros cuatro componentes básicos de la seguridad comunitaria además del ethos convivial que son: promoción de significaciones, construcción de narrativas, institucionalización de lo comunitario y el contexto socioeconómico (González, 2014: 36).

<sup>2</sup>Pensamos en los procesos de control cultural propuestos por Guillermo Bonfil Batalla.

### Referencias bibliográficas

Bonfil, Batalla, G. (1995). *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Tomo 2*. México: INI- INAH-CIESAS-SRA-Culturas Populares

Camarena, C. y Morales, T. (2009). *Manual para la creación y desarrollo de museos comunitarios*. Recuperado de:

<https://mediacionartistica.files.wordpress.com/2014/02/manual-para-la-creacion-y- desarrollo-de-museos-comunitarios.pdf>

González J. (2014). *Estrategias de políticas públicas de seguridad un análisis desde el enfoque comunitario. Evaluación y sistematización de los programas Iniciativa Local de Paz, Garzón, Huila, Colombia., Barrio en Paz, Residencial en Peñalolén, región metropolitana, Chile., y las fogatas de Cherán Michoacán, México, en el periodo 1990-2013*. Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile

Mendoza Zárate, G. y González Candia, J. (coord.). (2016). *Reconstrucción del tejido social: una propuesta por la paz*. Cd. De México: Centro de Investigación y Acción Social por la Paz y Jesuitas por la Paz.

Sztompka, P. (2000). *Sociología del cambio social*. Madrid: Ed. Alianza.



## Memorias subversivas en el sur de Chile: La experiencia militante del mirismo construida desde el territorio y sus actores (1970 - 1978)

Daniel Silva Jorquera<sup>1</sup>

Andrés Belmar Jara<sup>2</sup>

### Resumen

La presente ponencia aborda como eje central, la construcción de la memoria política en el sur de Chile. En particular, se presentan los resultados de un trabajo realizado con un grupo de militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria entre los años 1970 y 1978. En sus narrativas se busca dilucidar el rol que juega el territorio en la construcción de sus identidades políticas, analizando cómo éste influyó en sus prácticas políticas y en su vida cotidiana. Para finalizar, se discute sobre la importancia de construir colectivamente las memorias rebeldes. La opción metodológica es cualitativa e incorpora el enfoque biográfico, específicamente en el uso de técnicas basadas en la construcción de microbiografías y el desarrollo de mapeos sociales. Ambas instancias suponen ejercicios de aproximación para interpretar las luchas sociales por la memoria política en el sur de Chile, considerando principalmente a los actores que no han sido incluidos en las narrativas oficiales del Estado y colocando el énfasis en sus vidas cotidianas.

### Palabras claves

Memoria política, militantes, Movimiento de Izquierda Revolucionaria, narrativas y identidades políticas.

### Historia, memoria colectiva y mecanismos de activación

El término memoria colectiva aspira a dar cuenta de las formas de conciencia del pasado compartidas por un grupo social en el presente. En Halbwachs (2004) la memoria sería un fenómeno que puede ser diferenciado de la historia. En lo concreto, para el autor, las memorias colectivas corresponderían a narrativas y experiencias vividas por grupos sociales, en tanto, la historia daría cuenta de memorias oficiales producidas desde el poder. Si bien esta afirmación adquiere sentido cuando se contrasta con el contexto en que fue acuñada y se dirige principalmente a la historia tradicional y sus métodos de investigación, desde los aportes realizados por Ricoeur (2003) la relación entre memoria e historia se ha reconfigurado para incorporarla dentro del proceso de investigación como parte de la fase documental.<sup>3</sup>



En una línea similar, Burke (1999) señala que la memoria debe ser considerada como un nuevo “objeto de estudio” de la historia, es decir, como una vía que hace posible acceder al pasado de un modo nuevo, en especial para conocer del pasado de grupos sociales populares o subordinados que dejan pocos -o no dejan- testimonios escritos (documentos) de su experiencia histórica.<sup>4</sup>

Complementado lo anterior es necesario tener ciertos resguardos respecto a la memoria como fuente historiográfica. Debemos tener presente que, tal como advierte el historiador Eric Hobsbawm, los recuerdos personales "son un medio muy poco fiable de preservar los hechos. Lo que ocurre es que la memoria es menos un mecanismo de registro que un mecanismo selectivo, y la selección, dentro de unos límites, cambia constantemente. La memoria por tanto según el autor va cambiando según la historia del mismo sujeto que recuerda. Si bien no es posible una reconstrucción muy minuciosa, precisa y, en sustancia, verdadera, de la historia basada únicamente en la memoria de los sujetos, no es menos cierto que la memoria constituye una cantera valiosísima de donde podemos extraer material para el trabajo historiográfico, sobre todo para aproximarnos a las *percepciones* que tienen las personas y grupos sobre ciertos hechos y el *significado* que ellos mismos les atribuyen. (Grez Toso, 2007)

Ante esta situación respecto a la memoria individual y colectiva, Para Maurice Halbwachs la memoria pueden ser individuales y memorias colectivas. Dicho en otras palabras, el individuo participaría en dos tipos de memorias.

Pero estas siempre construidas desde lo social. Los recuerdos personales son producto de los recuerdos de otros, De la misma forma las memorias individuales dependen siempre de memorias colectivas, como las familiares, de clases sociales, etc.<sup>5</sup>

En lo relativo al proceso de construcción de las memorias colectivas, Stern (2000, p.13) propone que todos los sujetos participan de diversas memorias a partir de sus experiencias personales y las define como “memorias sueltas”. En la medida que esas memorias se vinculan, se articulan, con otras, en un proceso dinámico de interacción; se van configurando lo que conocemos como memorias colectivas y que el autor denomina “memorias emblemáticas”.

Los puentes entre las memorias sueltas y las emblemáticas serían el resultado de coyunturas o hechos históricos especiales que unen a las generaciones mediante el argumento de que están ligados por experiencias personales comunes.



Por otra parte, Halbwachs (2004) propone diferenciar entre dos tipos de recuerdos en la memoria colectiva: los vividos, o autobiográficos, y los históricos. Los primeros serían recuerdos cuya fuente es la experiencia personal del sujeto en torno a un determinado acontecimiento o período histórico. Los segundos se basan en conocimientos indirectos de un hecho o momento histórico, obtenidos a través de los libros de historia o procesos formales de instrucción y se mantienen vivos por medio de conmemoraciones y actos festivos. En tal sentido, se ha considerado necesario tener en cuenta dos definiciones de memoria colectiva, las que se apoyan en la distinción entre recuerdos vividos y recuerdos históricos (Schuman & Scott, 1989).

La memoria también operaría como una corriente de pensamiento continua que retiene del pasado lo que es capaz de vivir en la conciencia de un grupo y por definición no traspasa los límites de ese grupo, por ello, cuando el grupo o parte de él desaparece, también lo hace su memoria colectiva (Allier, 2008, p.188-189). Conjuntamente, como los grupos cambian continuamente, la memoria no cesaría de transformarse. En esta perspectiva, existiría un debate que se vincula a las relaciones de poder que atraviesan a las memorias colectivas en términos de posicionamiento en la sociedad.

Vulgarmente se habla de batallas por la memoria para referirse a la relación entre memorias oficiales, emergentes y residuales<sup>6</sup> que, pese a todos los dispositivos de poder que pueda desplegar el Estado para organizar e instalar la memoria oficial, logran generar sus propios dispositivos de memoria (Garcés, 2002, p.6).

En lo que respecta a los elementos que pueden contribuir al desencadenamiento o activación de la memoria colectiva, Mendoza (2015) incorpora la noción de artefactos para referirse a “[...] *una especie de almacenes de acontecimientos significativos que permiten comunicar a posteriori lo acontecido en tiempos pretéritos* [...]” (p. 79). Los artefactos pueden ser objetos hechos especialmente para preservar la memoria o aquellos que adquieren dicha cualidad con el paso del tiempo. Pero la noción de artefacto no se refiere únicamente a los objetos sino también a otras obras humanas como son la arquitectura, las fotografías, las reliquias, el cine o los monumentos e incluso las marcas como las placas o señalamientos que significan y contienen experiencias sociales depositadas en ellos.

En la misma línea se insertan los lugares de memoria, término acuñado por Pierre Nora para definir el conjunto de lugares donde se ancla, se condensa, se refugia y se expresa la memoria colectiva. La noción se extendería a toda unidad significativa, de orden



material o ideal, de la cual la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad. Es decir, no sería cualquier lugar el que se recuerda, sino aquel donde la memoria actúa. (Allier, 2008, p.166-167). En definitiva, las memorias colectivas pueden ser rescatadas de mejor forma mediante artefactos que sean significativos para los colectivos y de esta manera activar recuerdos. Los lugares pueden ser pensados por una parte como artefactos de memoria y a su vez como espacios de identidad.

### **Sobre los estudios de memoria en Chile**

En las sociedades que han vivido experiencias traumáticas en su historia reciente, se han masificado una serie investigaciones vinculadas a los estudios de la memoria. Debido a sus innegables connotaciones políticas, económicas, sociales y culturales, los estudios que se hacen cargo de las consecuencias de las dictaduras militares en América Latina, han tomado un rol predominante en este sentido.

En Chile, los estudios de memoria han asumido una perspectiva que los vincula principalmente con el fin de la dictadura cívico militar encabezada por Augusto Pinochet. De tal manera, su lugar epistémico de enunciación se ha situado principalmente en las víctimas, entablando discusiones sobre la necesidad de avanzar en justicia, reparación y la no repetición de experiencias violentas y traumáticas. Un ejemplo de aquello son el Informe de la Comisión Verdad y Reconciliación (1991) que suministró información relevante sobre el paradero de más de dos mil ejecutados, detenidos y desaparecidos y el Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y/o Tortura (2004) que documentó casi treinta mil casos de tortura (incluyendo testimonios anónimos) en Chile.

Otros estudios que se han planteado como objetivo reconstruir las memorias colectivas durante la dictadura militar, se han concentrado en temas tan diversos como la instalación del comando conjunto y sus secretos (González y Contreras, 1991), el establecimiento de campos de concentración (Del Valle, 1997), la relación entre la memoria y el olvido para el caso de los detenidos desaparecidos (Padilla, 1995; García Castro, 2011), e investigaciones testimoniales sobre experiencias de prisión política y tortura desde el relato de las víctimas (Montealegre, 2003; Muñoz, 2005; Rivas, 2006; Cornejo, 2008; Faúndez & Cornejo, 2010; Morales & Cornejo, 2013). Tomando como punto de partida la visión de Mannheim (1993) sobre el concepto de generación, también se ha buscado establecer de qué forma el pasado reciente es recordado por diferentes generaciones (Cornejo et al, 2013; Arnosó, Cárdenas y Paés, 2012; Joignant, 2007).



Reconociendo el aporte a la reconstrucción de la memoria colectiva que las narrativas centradas en la justicia han generado frente a las experiencias de barbarie vividas en Chile durante la dictadura militar, se cree que es igualmente necesario recuperar otras narrativas que se sitúen en la positividad de la memoria. O, dicho de otra manera, que tengan la fortaleza política, en cuanto relatos para fundamentar, fortalecer o construir proyectos identitarios colectivos en el presente. En esta perspectiva, la reconstrucción de la memoria histórica y colectiva es también una lucha política. Expuesto lo anterior, Pedro Milos (2000) ha planteado que en Chile cada vez que se producen rupturas en la historia, los procesos de reconciliación, han significado tender una mano de olvido sobre los hechos de violencia que han roto la convivencia social. De esta manera los actores políticos han aprendido un modo histórico de resolver los conflictos que supone negociar el olvido. Surgiría entonces una memoria de doble sentido: como recuerdo y rechazo al pasado de represión, y como memoria de los proyectos e identidades perseguidas. Para el presente trabajo, nos situamos en el marco de la reconstrucción de la memoria histórica de aquellos que han sido víctimas del olvido, producto de la instalación de memorias oficiales que han tendido a criminalizar el actuar de los movimientos revolucionarios en Chile.

Por otra parte, el rol del territorio en la construcción de la memoria colectiva como temática principal ha sido trabajado en estudios sociales, pero en una escala menor. Si bien se ha indagado cómo ciertos espacios y prácticas sociales actúan como “vehículos de memoria” (Jelin & Langland, 2003) o, siguiendo a Pierre Nora, como lugares de memoria (Piper & Hevia, 2012), aún está abierto el debate sobre las posibilidades de relacionar territorio, memoria e identidades colectivas.

### **El movimiento de izquierda revolucionario (mir) en Chile: Una aproximación mínima.**

Dentro de la historiografía mirista es posible encontrar una larga y profusa producción de investigaciones alusivas al origen, motivaciones e implicancias del partido revolucionario, sin embargo, en el último tiempo, han emergido nuevas propuestas centradas en aspectos subjetivos y de género, complejizando las lecturas sobre dicho movimiento.

En una perspectiva que podríamos denominar como militante, Luis Vitale (1999) construye una historia del partido centrada en Miguel Enriquez y en la organización misma del MIR. El texto toma como eje central de su propuesta la vida de Miguel



Enriquez y la influencia de la Revolución Cubana en la formación del MIR, para luego entregar un marco explicativo de la tesis insurreccional del MIR y los quiebres que se fueron generando durante su desarrollo histórico.

Eugenia Paliwski (2014) propone una revisión crítica del periodo fundacional del Movimiento de Izquierda Revolucionaria.<sup>7</sup> En este sentido, la autora sostiene que el origen más profundo del MIR está en tradiciones revolucionarias propias de la izquierda chilena, desde los años veinte y treinta, del siglo XX. Una posición divergente (o más cercana a la de Vitale) al respecto es la que plantea Igor Goicovic (2016), quien señala que, en última instancia, el MIR se originó por la influencia que comenzó a tener desde 1960, la experiencia revolucionaria cubana. Sería en este escenario en donde se fundaría el MIR en agosto de 1965.

Desde el punto de vista de la Historia reciente, Salinas (2014) propone reconstruir la historia política del MIR recuperando los aspectos subjetivos de la militancia. En tal sentido, propone un método que rescata los relatos individuales de personajes que participaron del MIR, pero no tuvieron la relevancia de grandes figuras como Miguel Enriquez, Bautista van Schouwen o Luciano Cruz. En otro estudio, Salinas (2013) también ha relevado que los imaginarios sobre la violencia política presentes en la militancia, permiten desarrollar “historia social comprensiva”, que no solo busca conocer las causas estructurales de la violencia política armada en Chile, sino que también incorpora la dimensión subjetiva para entender la manera en que se construyeron los sentidos que orientaron la acción de los militantes del MIR.

Enmarcado en temas de memoria, subalternidad y género, María Angélica Cruz y Erick Fuentes (2017), aportan con un foco metodológico centrado en la historia local, para desde ahí, problematizar sobre cómo las memorias dominantes han invisibilizado las prácticas de resistencia a la dictadura.

Un segundo eje en su trabajo, apunta hacia la articulación entre memoria y género, tomando como temas centrales las consecuencias que la dictadura militar tuvo para las mujeres, particularmente, la represión política. De igual manera relevan las diversas prácticas de militancia, resistencia y activismo femenino en la historia del MIR.

En el ámbito de la historia militar del MIR, Destaca la investigación realizada por Pérez (2003), quien expone sobre el desarrollo de las estructuras militares del MIR y de las acciones que realizaron hasta 1983. Particular atención coloca en el desarrollo de la





Fuerza Central en los combates de Neltume y en algunos asesinatos de prominentes hombres del régimen militar.

Como se puede apreciar, los estudios sobre el MIR se han centrado mayoritariamente en reconstrucción de biografías sobre los principales personajes y han dado cuenta sobre discusiones vinculadas a sus orígenes. En la actualidad, han aparecido nuevas investigaciones que relevan el rol de la militancia y el rescate de sus relatos, para desde ahí, construir una historia del MIR que considere las subjetividades y las experiencias de quienes participaron del movimiento.

Expuesto aquello, estos trabajos no han sobrepasado la reconstrucción personal del relato, transformándose en ricas fuentes historiográficas pero que se mantienen, parafraseando a Stern, como memorias sueltas. Considerando el contexto descrito, el presente trabajo tiene por objeto problematizar en torno al rol que jugó el territorio (entendido como representaciones y formas de apropiación territorializadas por los actores sociales) en la configuración de las identidades colectivas de los militantes del MIR entre los años 1967 y 1973, en la ciudad de Osorno.

Se plantea como hipótesis que los actores sociales tienen la capacidad de modelar sus identidades políticas en el territorio, visibilizando que estas, más allá de ser una mera adscripción ideológica abstracta, se configuran también mediante mecanismos subjetivos e intersubjetivos de apropiación que están cruzados por relaciones de poder y disputas por el mismo. Para dar cuenta retrospectivamente del problema, se presentan los primeros alcances teóricos y metodológicos de una investigación en construcción que busca reconstruir la memoria colectiva y las identidades colectivas del MIR desde una perspectiva centrada en el territorio y en las experiencias e historias de vida de un grupo de militantes.

### **Métodos y técnicas: Una propuesta para capturar la memoria histórica y la identidad colectiva de los militantes del movimiento de izquierda revolucionaria en osorno (1967-1973).**

De acuerdo con Sautú (2005) sería necesario marcar las diferencias entre Método y Metodología. De tal forma, la metodología aborda la lógica interna en el proceso de investigación y los métodos constituyen la serie de pasos que los investigadores desarrollan en el proceso de producir conocimiento. En tal perspectiva, Garcés (2002) indica que los métodos van acompañados de técnicas que permiten, de forma práctica, recuperar, procesar y producir conocimiento.



En lo que sigue, se presenta el conjunto de técnicas aplicadas y que constituyen el método mediante el cual se han obtenido los primeros resultados sobre la construcción de las identidades políticas de los militantes del MIR desde un enfoque centrado en el territorio. Es menester señalar que la propuesta se realizó en base a los aportes que diversos autores (Canales 2006; Risler y Ares, 2013; Garcés, 2002; francés, Alaminos, Penalva & Santacreu, 2015) han desarrollado para la recolección de información en investigaciones que se vinculan a los estudios territoriales y la memoria colectiva.<sup>8</sup> de un grupo de militantes del MIR en Osorno entre los años 1967-1973, esto a partir de sus experiencias y relatos.

### Entrevistas semi-estructuradas con líneas de tiempo.

Esta primera etapa estuvo enfocada en la reconstrucción personal de la militancia en el MIR, es decir, se concentró en los relatos de vida de los sujetos.<sup>9</sup> La técnica fue la siguiente: se puso frente al entrevistado una hoja en blanco con una línea horizontal, en la cual se marcó en un extremo, el año de su nacimiento, y, en el otro extremo, el año 1973, aludiendo al Golpe de Estado en Chile.

Posteriormente, se solicitó al entrevistado que marque en la “línea del tiempo”, los años, meses o días que se constituyeron en sucesos relevantes en su experiencia como militantes en el MIR. El ejercicio fue orientado por dos investigadores y se puso énfasis en los hechos que marcaron un giro en su vida, representaron un hito, un cambio, o una ruptura, entre otros elementos de significancia que contribuyeran a dar cuenta de cómo llegaron a ser miristas y de su participación como militantes. Una vez que el entrevistado marcó en la línea del tiempo los hechos o sucesos relevantes de su vida, se inició una conversación abierta sobre sus anotaciones, profundizando de acuerdo a sus intereses y los del presente estudio.

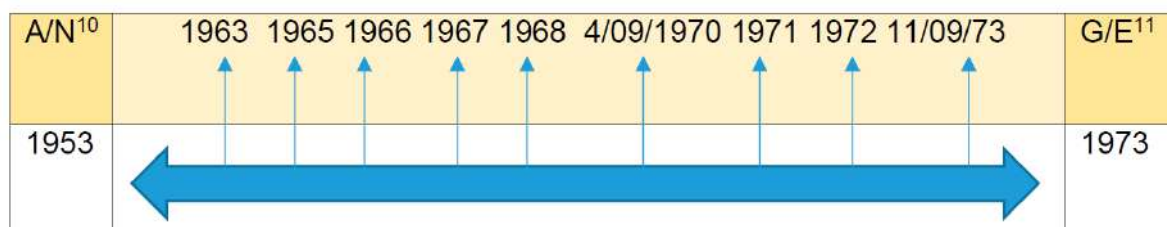


Tabla 1. De elaboración propia. Ejemplificación sobre la técnica utilizada



### Entrevista colectiva con línea del tiempo

La técnica consistió en reproducir en un papelógrafo una línea del tiempo que incorporó en un extremo la fecha de fundación del MIR en Osorno, y, en el otro extremo, la fecha del Golpe de Estado. Entre medio se situaron todas las fechas e hitos relevantes que aparecieron mencionados en las líneas de tiempo individuales realizadas por los entrevistados. Luego se pasó a un debate abierto en donde se les solicitó que “hagan memoria” sobre su participación en los hechos descritos, otros hechos vinculados, posibles anécdotas, personajes involucrados que no forman parte de la sesión.

Para finalizar, los investigadores mediaron ante el grupo con el objetivo de tomar una decisión colectiva respecto sobre cuáles eran las experiencias en las que habría que profundizar, nuevos actores por entrevistar y qué documentos consultar.

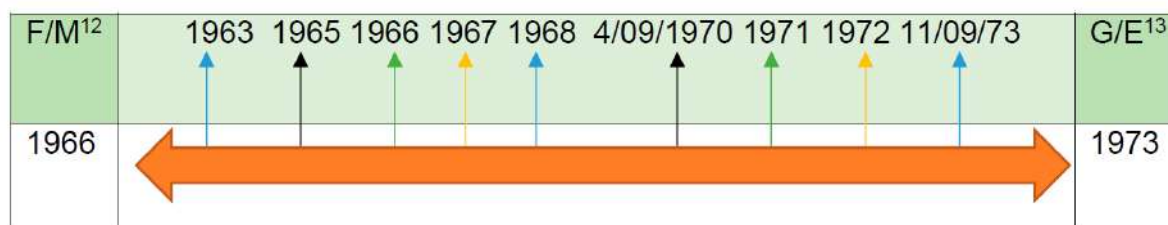


Tabla 2. De elaboración propia. Ejemplificación sobre la técnica utilizada

### Mapas cognitivos y recorridos de verificación

Para el desarrollo de esta técnica se plantearon dos momentos: El primero de ellos aludió a un proceso de mapeo cognitivo y se materializó en términos operativos al mismo tiempo que se realizaron las entrevistas con líneas de tiempo individuales. En la ocasión se le entregó una hoja en blanco a cada entrevistado y se le solicitó dibujar la ciudad de Osorno entre los años en que participó como militante del MIR.

El ejercicio tuvo por objetivo identificar lugares de significancia para la militancia, ya sea de carácter político, cultural, social, militar, familiar, entretención, entre otros. Además de los itinerarios y movimientos que vinculaban su accionar militante con el territorio para la época. Una vez terminados los mapas cognitivos colectivos, se analizaron comparativamente con el objetivo de superponer mapas y trazar los lugares y las movi­lidades de significancia, junto con establecer sus percepciones y prácticas territoriales para la época.

El segundo momento está vinculado a recorridos de verificación. Para ello se ha invitado, de acuerdo a sus posibilidades, tiempos y condición física, a diferentes los



informantes para realizar un recorrido por la ciudad y por los puntos (lugares de memoria) señalados en los mapas cognitivos colectivos. En cada lugar visitado se han planificado momentos para tomar fotografías (usadas posteriormente en los talleres de memoria) y recoger nueva información que pueda ser evocada por los recuerdos y las emociones que genera el ejercicio de memoria.

### **Talleres de memoria e historia oral**

En lo que refiere a los talleres de memoria e historia oral, estos forman parte de la última fase de la investigación y están sujetos a una revisión de archivos que, al momento de escribir el presente documento, aún se está realizando. El objetivo de la técnica reside en presentar a un grupo (3 a 4 personas) diferentes materiales audiovisuales: fotografías, videos, mapas, documentos, cartas, portadas y noticias de diarios locales, entre otros elementos vinculados a la provincia de Osorno, pero también a los relatos ya entregados por ellos. Se espera que estos elementos puedan transformarse en “artefactos de memoria” y que permitan al grupo evocar acontecimientos significativos desde la militancia política en el MIR, además de entregar su lectura sobre los mismos.

Recapitulando, el conjunto de técnicas que se han presentado tienen por objeto construir una mirada rigurosa sobre qué procedimientos serían los adecuados para reconstruir la memoria histórica y las identidades políticas de un grupo de militantes del MIR entre los años 1967 y 1973. Pero también, tomando las precauciones necesarias que requiere cualquier ejercicio de reconstrucción del pasado en base a los recuerdos, es decir, valorando cada relato recogido como una fuente que, al ser contrastada con otras, puede ofrecer una revisión del periodo histórico con un foco centrado en los actores, sus experiencias y el territorio en el cual construyeron sus identidades políticas.

### **Primeros resultados: Propuesta de profundización para el estudio de la memoria histórica y las identidades políticas de los militantes del movimiento de izquierda revolucionaria. (osorno, 1967-1973)**

Revisados los elementos teóricos y metodológicos que nos permite pensar en la posibilidad de problematizar en torno al rol que jugó el territorio en la configuración de las identidades y prácticas colectivas de los militantes del MIR en Osorno. A continuación, se presentan los primeros resultados de investigación, los cuales emanan de seis entrevistas semi-estructuradas con línea de tiempo, seis mapas cognitivos, dos recorridos de verificación y una entrevista colectiva con línea de tiempo.



Las técnicas de recolección de datos se han realizado entre los meses de junio y noviembre del año 2019. Para el procesamiento de datos se utilizó una técnica interpretativa de códigos vivos y códigos sustantivos. Los primeros hacen referencia a comentarios textuales emitidos por los entrevistados, los segundos aluden a su análisis y agrupamiento en categorías. Las categorías fueron desarrolladas de acuerdo a la consistencia y repetición del relato, es decir, en la medida en que las narrativas se iban reiterando en cada informante, se fueron agrupando en diferentes categorías que sirvan para ordenar procesos de profundización en las siguientes entrevistas (individuales y colectivas), en los talleres de memoria y en los procesos de mapeo y verificación que restan.

### **¿Por qué nos transformamos en miristas?**

Los primeros antecedentes arrojan como resultado que la mayoría de los entrevistados le asignan un rol importante al territorio cuando responden a cuál o cuáles fueron los factores que explican su decisión de militar en el MIR. Más allá de la influencia de experiencias internacionales como la revolución cubana o de la adscripción teórica al marxismo, se ha señalado como elemento central a las condiciones materiales de precariedad en las que se vieron inmersos, ya sea porque la pobreza les tocó directamente o porque fueron testigos de ella, aún cuando su situación económica no respondiera a tal patrón. Otro elemento a considerar en la construcción de sus identidades políticas y en su militancia mirista, fue el rol que jugaron como estudiantes de instituciones educativas formales como los liceos públicos y la Universidad de Chile, sede Osorno. De acuerdo a lo relatado, se constituyeron en espacios de discusión y debate, donde profesores, funcionarios y compañeros de estudios, se transformaron en referentes para aquellos que comenzaban a dar sus primeros pasos como luchadores sociales. Por último, también se señaló la relación entre militancia y familia, argumentando que si bien las primeras herramientas políticas fueron adquiridas en el seno familiar, el fenómeno más común fue romper con las tradiciones políticas heredadas, dando paso así, a un camino de propio de militancia y, por ende, de identidad política.

### **De jóvenes liceanos a jóvenes revolucionarios**

Inicialmente, los relatos señalan que una parte de los militantes (hombres y mujeres) ingresaron a la mirismo mientras estudiaban en el liceo (Por ejemplo, es recurrente la mención al Liceo Comercial o al Liceo de Hombres). De la misma manera, ha resultado interesante constatar la forma en que los entrevistados profundizan en la relación entre



militancia, identidad política y vínculos territoriales. En tal sentido, se ha considerado relevante para explicar la construcción de sus identidades, el trabajo político y de autoformación que se realizaba al interior de los liceos, el tipo de movilizaciones ejecutadas y las demandas o petitorios articulados colectivamente con el fin de exigir mejoras en los establecimientos educacionales. También se han entregado antecedentes sobre los vínculos interestudiantiles que construyeron entre alumnos de diferentes liceos emplazados en el territorio local, destacando de manera relevante la formas que utilizaron para organizarse colectivamente y “defender” las tomas de otras fuerzas políticas que buscaban desestabilizar sus acciones políticas. Como estudiantes también participaron de actividades en el espacio público, principalmente en concentraciones y “luchas” callejeras contra movimientos de derecha.

### **“Éramos miristas, pero nadie lo sabía”: Relatos, experiencias y construcción de identidades políticas de militantes de la estructura clandestina**

Según la información levantada hasta aquí, el MIR operaba con dos estructuras en la ciudad, una de carácter público y otra clandestina. En tal perspectiva, constatamos que se conformaron dos procesos paralelos en el marco de la construcción de las identidades políticas y su vínculo territorial. Así, los primeros resultados indican que un grupo de miristas forjó su identidad participando de actividades diferenciadas, o manteniendo su anonimato. En concreto, los relatos señalan que estuvieron exclusivamente vinculados a la preparación militar dentro del partido, excluyéndose de participar en reuniones, discursos o manifestaciones públicas. A tal punto llegó su carácter clandestino que, cuando participaron de reuniones o actividades dentro del partido, lo hicieron encapuchados como una forma de mantener el anonimato frente a sus propios compañeros. En lo que refiere al vínculo identidad y territorio, construyeron y reafirmaron su adscripción al ideario mirista mediante el entrenamiento militar que pudieron obtener en las “escuelas de guerrilla”, las cuales se desarrollaron en gimnasios municipales, en sitios eriazos, en campos cercanos o al interior de casas de seguridad. Es menester señalar que este tipo de actividades se realizó con el apoyo de simpatizantes que facilitaron los espacios en horarios protegido, o con “fachadas” que disfrazaron el entrenamiento militar de actividades deportivas. Otro vínculo reafirmativo de cohesión colectiva y adscripción individual se originó en el plano de lo estratégico, es decir, en reuniones que tuvieron como objetivo planificar acciones de avanzada o de seguridad frente a un posible golpe de estado, siendo la principal de ellas, el asalto al regimiento militar Arauco de la ciudad de Osorno.<sup>14</sup>



### **Organizar el poder popular: La estrategia política y el despliegue territorial del mirismo en la ciudad de osorno**

En este ámbito, los relatos recopilados dan cuenta del rol que tuvo su vinculación con el trabajo poblacional y el anhelo de organizar a los sectores populares mediante estructuras de poder popular, en la construcción de sus identidades políticas. En aquella perspectiva, reafirmaron su compromiso con el partido y con el ideario mirista mediante la participación directa en las luchas por la vivienda, las cuales se operacionalizaron en tomas de terreno, formación de campamentos (Che Guevara, Manuel Rodríguez y Carlos Ibáñez del Campo), y también en la organización de espacios de formación política destinada a los obreros y los campesinos de la ciudad, destacando el vínculo generado con los trabajadores del ripio en el río Rahue, con los trabajadores de la construcción, con los trabajadores de la fábrica de calzados Chuyaca y con los trabajadores de la compañía de cervecías unidas (CCU). De acuerdo a la información recuperada en las entrevistas individuales y colectivas, para los simpatizantes y militantes del MIR, el trabajo territorial con obreros y pobladores era una expresión concreta de que la revolución socialista se comenzaba a gestar en el seno de un proletariado enraizado en el territorio local, elemento que además los hermanaba bajo el argumento de pertenecer a la misma clase y los impulsaba a seguir adelante con sus ideales, luchando por la justicia de los más desposeídos y rechazando tajantemente las estrategias políticas tendientes a amortiguar el avance de los sectores populares. De ahí que las tomas de terreno y la organización de los cordones industriales, fuera una tarea prioritaria y con la que más se identificaba la militancia mirista local.

### **Apropiación y resignificación de espacios culturales: Experiencias desde el mirismo local**

De acuerdo a la información recogida, es posible observar que en el marco de las actividades culturales impulsadas por el mirismo local, primaron diferentes expresiones populares y formas de apropiación y resignificación de los espacios locales.

Tal es el caso de la escuela de formación política implementada en la Universidad de Chile, sede Osorno, la cual estaba destinada a ofrecer cursos abiertos a los sectores populares, en horarios accesibles para trabajadores y en las áreas de artes, historia, filosofía y teoría política. De esta manera, la universidad, pensada como un espacio históricamente vinculado (para la época) a la formación de las elites, comenzaba a ser discutido en su uso, esto mediante la creación de mecanismos de educación popular que vincularon a académicos, estudiantes y pobladores, en una propuesta que buscó



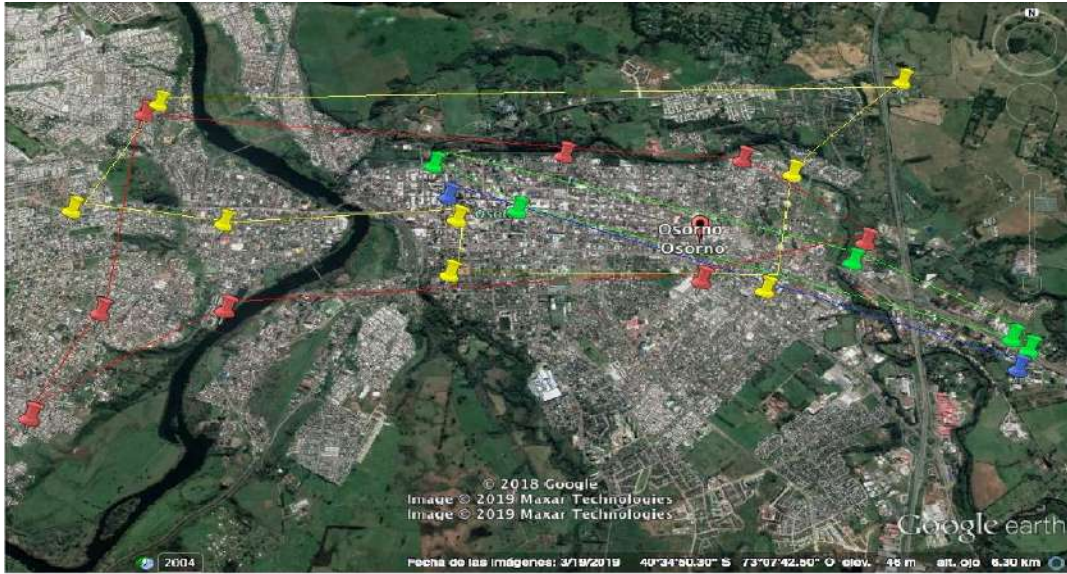
repensar la universidad y ampliarla hacia los sectores más empobrecidos de la población.

Otra forma de resignificación fue realizar actividades al interior de las tomas de terreno junto con pobladores en Osorno. Por lo general se utilizaban sedes sociales, esto con el fin de mostrar películas o realizar muestras musicales cargadas de mensajes políticos relacionados con la organización popular. Por último, el MIR también implementó como estrategia política la recuperación de espacios en desuso. Tal es el caso de un teatro ubicado en la plaza de armas de la ciudad que fue tomado y rebautizado como el “Teatro del pueblo”, espacio abierto a la comunidad que sirvió como escenario de obras teatrales, manifestaciones políticas, conciertos musicales, entre otras actividades que también funcionaron como agitación y propaganda del movimiento local.

### **Hacia una cartografía de las identidades políticas territorializadas de los militantes del MIR en Osorno.**

A continuación, se presenta una cartografía de las identidades políticas, enfocada en identificar desde las memorias colectivas como se distribuyeron y se organizaron los espacios apropiados, reapropiados y resignificados dentro del territorio local. En este mapa se muestran los principales lugares y recorridos realizados por la militancia del MIR durante la época de estudio, siendo estos la expresión concreta de sus territorialidades (formas de apropiación territorial) en los ámbitos de la educación popular y formación política, el despliegue territorial en el trabajo con pobladores y obreros, los espacios de formación y trabajo militar y de los espacios vinculados al trabajo cultural.





*Imagen 1. Mapa de la ciudad de Osorno. Extraído de Google Earth y modificado por los autores.<sup>15</sup>*

En el mapa se puede apreciar como desde la reconstrucción de la memoria histórica y colectiva, el territorio puede ser visibilizado en el marco de las formas en que fue pensado, resignificado y practicado desde las subjetividades políticas propias de los miristas en una época pasada. Además, mediante el trazado de los lugares que frecuentaron y los movimientos que realizaban, es posible reconocer una carga simbólica particularizada que podríamos denominar el territorio mirista, el cual fue construido por un grupo de militantes que desplegaron sus convicciones políticas en el territorio, y donde, en una especie de bucle recursivo, el territorio terminó por configurar sus identidades políticas como miristas. Finalmente, en su habitar político de la ciudad, fueron configurando discursos y prácticas alternativas a las dinámicas de la burguesía o de los grupos dirigentes, los cuales intentamos presentar a grueso modo como primeros resultados de una investigación en construcción.

### **Comentarios finales**

Para Mendizabal (2007), el territorio se vincula con los procesos de configuración de identidades colectivas, al ser el escenario donde estas se realizan y el espacio que los grupos demandan para sí y frente a los otros; apuntando a las raíces más profundas que le dan vida al sentimiento de su ser colectivo, anclado habitualmente en la historia de un lugar. Expuesto lo anterior, hemos constatado que, mediante un conjunto de técnicas para la reconstrucción de la memoria histórica, es posible observar cómo ciertos actores sociales vinculados a la militancia mirista -desde sus visiones,



interpretaciones e imaginarios- fueron modelando sus identidades políticas en el marco del significado que le otorgaban al territorio. De tal manera, la forma en que el territorio local fue representado, intervenido y reapropiado, también explicaría el significado que éstos le adjudican para explicar los motivos de su militancia y de su accionar político.

Por otra parte, los procesos de apropiación territorial mencionados adoptaron una forma política que, al mismo tiempo que contribuyeron a la identificación individual y colectiva del mirismo en Osorno, también les permitió diferenciarse de otros grupos políticos, esto mediante discursos y prácticas que tuvieron su origen en la valoración que hicieron o le asignaron al territorio local. Parafraseando a De Certeau (1999), el mirismo local, en su despliegue territorial, logró generar un espacio practicado que también implicó discutir el poder en su uso y reapropiarse de las estructuras territoriales a través de sus maneras de hacer. Ya sea mediante el impulso que generaron las tomas de terrenos y manifestaciones, como en las nuevas formas de gestionar espacios públicos y privados, situación que probablemente les proporcionó los medios a través de los cuales le dieron sentido a su mundo, y por ende, donde conformaron y modelaron sus identidades como miristas. Para finalizar, es necesario recalcar que el presente trabajo buscó generar un debate respecto al cómo pensar las identidades colectivas políticas en las ciencias sociales y humanas, pero finalmente, también busca ser un aporte para los movimientos sociales locales que, desde el presente, buscan una historia común que los articule.

### Notas

<sup>1</sup>Profesor de Historia y Geografía. Magíster en Ciencias Humanas. Mención Historia. □ Doctor en Ciencias Sociales en Estudios Territoriales de la Universidad de Los Lagos. Chile. Correo electrónico: daniel1784@gmail.com

<sup>2</sup>Profesor de Historia y Geografía. □ Magíster en Ciencias Humanas. Mención Historia. Correo electrónico: andrésbelmarj@gmail.com

<sup>3</sup>Ricoeur divide el proceso de investigación en tres fases: la fase documental, la fase explicativa o comprensiva y la fase representativa (Ricoeur, 2003, 176-177).

<sup>4</sup>La principal crítica que ponen los historiadores tradicionales al testimonio o al relato oral es la de su dudosa veracidad. Desde su perspectiva, la memoria es selectiva en el sentido que el entrevistado acomodaría sus relatos de acuerdo con el contexto en que se encuentra o de la persona que tiene al frente como entrevistador. Admitiendo que mucho de esto es verdad, también es cierto que los documentos escritos no están exentos de problemas semejantes. Los documentos escritos no son per sé objetivos y



han sido producidos en sus respectivos contextos y de acuerdo a ciertos intereses de personas o grupos concretos.

<sup>5</sup>Halbwachs Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, pág. 53

<sup>6</sup>Utilizando las categorías propuestas por Williams, lo residual, por definición, ha sido formado efectivamente en el pasado, pero todavía se encuentra en la actividad dentro del proceso cultural no sólo -y a menudo ni eso- como elemento del pasado sino como elemento efectivo del presente. Por lo tanto, ciertas experiencias, significados y valores que no pueden ser expresados o confirmados en términos de la cultura dominante, son, sin embargo, vividos y practicados sobre la base de un remanente cultural en el ámbito social o de alguna forma o institución social y cultural anterior. Es fundamental distinguir este aspecto de lo residual, que puede ser una relación alternativa e incluso de oposición con respecto a la cultura dominante. Por otro lado, lo emergente quiere significar, en primer término, los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente. Sin embargo, es excepcionalmente difícil distinguir entre los elementos que se han convertido en una nueva fase de la cultura dominante y los elementos que son alternativos o de oposición a ella: en este sentido, emergente antes que simplemente nuevo. Expuesto lo anterior, la ubicación social de lo residual es siempre más fácil de comprender, ya que gran parte de él (aunque no todo) se relaciona con las fases y las formaciones sociales anteriores del proceso cultural en que se generaron ciertos valores significativos y reales. En la ausencia subsecuente de una fase particular dentro de una cultura dominante se produce entonces la remisión hacia aquellos significados y valores que fueron creados en el pasado en sociedades reales y en situaciones reales, y que todavía parecen tener resignificación porque representan áreas de la experiencia, la aspiración y el logro de los seres humanos que la cultura dominante rechaza, minusvalora, contradice, reprime o incluso es incapaz de reconocer. (Williams, 2000, p.144-149)

<sup>7</sup>En adelante: MIR

<sup>8</sup>Es necesario clarificar que la investigación final incorporará, como parte del método, la revisión de documentos, archivos y bibliografía académica, sin embargo, para el presente trabajo sólo se ha enfocado en aquellas técnicas que permiten reconstruir la memoria colectiva y la identidad colectiva

<sup>9</sup>Hasta el momento se han realizado cuatro entrevistas utilizando la técnica de entrevista semi- estructurada con línea de tiempo y constituye el insumo fundamental de la propuesta final para abordar la relación entre territorio, identidades colectivas miristas y



memoria colectiva miristas y memoria colectiva.

<sup>10</sup>AN: Año de nacimiento

<sup>11</sup>GE: Golpe de Estado

<sup>12</sup>FM: Fundación del MIR en Osorno.

<sup>13</sup>GE: Golpe de Estado

<sup>14</sup>La acción nunca se llevó a cabo, pero en las entrevistas aparece recurrentemente como una de las estrategias militares planificadas desde el mirismo local frente a un posible golpe de estado. Las razones de su fracaso son varias, entre ellas, la ausencia de armamento, de contingente, la descoordinación en las responsabilidades asumidas y la detención anticipada de militantes que tenían responsabilidades directas con la ejecución efectiva del hecho.

<sup>15</sup>Simbología utilizada para describir los movimientos y el despliegue territorial de los militantes del MIR en Osorno. Verde = Espacios de formación política y educativa. Rojo = Despliegue territorial en el trabajo con pobladores y obreros. Amarillo = espacios de formación y trabajo militar. Azul = Espacios de trabajo cultural

## Bibliografía

Arnosó, M., Cárdenas, M., & Páez, D. (2012). Diferencias intergeneracionales en la mirada hacia el pasado represivo chileno. *Psicología Política*, 45, 7-26

Aliste, E. (2011). Territorio y huellas territoriales: una memoria del espacio vivido en el Gran Concepción, Chile. *Desarrollo e Meio Ambiente* (23): 25-38.

Allier Montaño, E. (2008). Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, (31), 165-192.

Álvarez, M. (2015). La constituyente Revolucionaria, Historia de la Fundación del MIR Chileno, LOM Ediciones, Santiago

Avendaño, D. Palma, M. (2001) "El Rebelde de la Burguesía" la Historia de Miguel Enríquez, Esmeralda, Santiago,

Bourdieu, P. (1984). *Homo academicus*. Paris: Ed de Minuit.

Canales, M. (2006). Metodología de Investigación Social. Introducción a los oficios. [texto impreso], 1ª ed., Santiago: Lom Ediciones.

Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura (2004). Informe de la Comisión Nacional Sobre Prisión Política y Tortura. Santiago, Chile: Autor. Extraído de <http://www.bcn.cl/bibliodigital/dhisto/lfs/Informe.pdf>

Cornejo, M. (2008). Political exile and the construction of identity: A life stories approach. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 18, 333-348. doi:10.1002/casp.929



- Cornejo, M., Reyes, M.J., Cruz, M.A., Villarroel, N., Vivanco, A., Cáceres, E., & Rocha, C. (2013). Historias de la Dictadura Militar Chilena Desde Voces Generacionales. *Psykhé (Santiago)*, 22(2), 49-65. <https://dx.doi.org/10.7764/psykhe.22.2.603>
- Cruz, M. Fuentes, E. (2017) Unidad Campesina del MIR durante la Unidad Popular chilena: memorias subalternas desde la militancia revolucionaria, femenina y local, *Izquierdas*, 37, diciembre:54-93.
- De Certeau, Michel. (1999). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana: México.
- Del Valle, J. (1997) *Campos de concentración. Chile, 1973–1976*, Mosquito, Santiago.
- Faúndez, X. & Cornejo, M. (2010). Aproximaciones al estudio de la transgeneracionalidad del trauma psicosocial. *Revista de Psicología Universidad de Chile*, 19(2), 31-54. doi:10.5354/0719-0581.2010.17107
- Garcés, M. (2002). *Recreando el pasado: Guía metodológica para la memoria y la historia local*. ECO, Educación y Comunicaciones. Santiago. Chile.  
Disponible en: [http://www.ongeco.cl/wp-content/uploads/2015/04/Guia\\_metodologica\\_Recreando\\_el\\_pasado.pdf](http://www.ongeco.cl/wp-content/uploads/2015/04/Guia_metodologica_Recreando_el_pasado.pdf)
- García Castro, A. (2011). *La muerte lenta de los desaparecidos en Chile*, editorial Cuarto Propio, Santiago.
- Goicovic, I. (2016) *Movimiento de izquierda Revolucionaria MIR, El proyecto revolucionario en Chile 1965-1994*, Escaparate ediciones, Concepción, Chile.
- González, M., & Contreras, H. (1991) *Los secretos del Comando Conjunto*, Editorial Ornitorrinco, Santiago (1991).
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Traducción de Manuel A. Baeza y Michel Mujica. \_ Rubí (Barcelona), Anthropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Informe de la Comisión Verdad y Reconciliación*. (1991).
- Jelin, E. & Langland V. (Ed.) (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Joignant, A. (2007) *Un día distinto. Memorias festivas y batallas conmemorativas en torno al 11 de septiembre en Chile, 1974-2006*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, Universidad de Chile.
- Mendizábal, S. (2007). *El encantamiento de la realidad: conocimientos mayas en*



- prácticas sociales de la vida cotidiana. Guatemala: DIGEBI / ILE / URL / Serviprensa.
- Mendoza García, J. (2015). Sobre memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia. Ciudad de México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Milos, P. (2000). Memoria para un nuevo siglo, Chile miradas a la segunda mitad del siglo XX, LOM, Santiago.
- Montealegre, J. (2003). Frazadas del Estadio Nacional, LOM Ediciones, Santiago.
- Monsalve, S. (2013) Salinas, Sergio: Las tres letras. Historia y contexto del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Santiago de Chile, RIL Editores, 361 págs. Revista Electrónica Iberoamericana, ISSN: 1988 - 0618 <http://www.urjc.es/ceib/> Vol. 7, nº 2.
- Morales, G. & Cornejo, M. (2013). Ambivalencias en la escucha de la tortura en Chile: implicancias clínicas y sociales. *Terapia Psicológica*, 31(2), 197-208.
- Moscovici, S. (1993). *Psicología Social*. Buenos Aires, Paidós.
- Muñoz, L. (2005). *Being Luis. A Chilean Life*, University of Exeter Campus, Impress Books.
- Padilla, E. (1995). *La memoria y el olvido. Detenidos desaparecidos en Chile*, ediciones Orígenes, Chile.
- Palieraki E. (2014). *¡La revolución ya viene! El MIR chileno en los años sesenta*, LOM Ediciones, Santiago,
- Pérez, C. (2003) *Historia del MIR, Si quieren Guerra, Guerra tendrán* Estudios Públicos, 91.
- Piper, I. (2005). *Obstinaciones de la memoria: la dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo* (Tesis de Doctorado no publicada), Departamento de Psicología Social, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Rivas, P. (2006). *Chile, un largo septiembre*, Ediciones Era, México.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido* [A. Neira, Trad.; Título original: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*]. Madrid, España: Trotta.
- Risler, J, & Ares, P. (2013). *Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón.
- SALINAS, S. *Memorias de militancia en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)*. RIL Editores. Santiago de Chile, 2014
- Stern, S. (2000). *De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico Chile, 1973,1998*. En. Garcés et, al. Editores, *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. LOM ediciones, Santiago, 2000.



Sosa, M. (2012) ¿Cómo entender el Territorio? Colección Documentos para el debate y la formación, No. 4. Universidad Rafael Landívar. Ed. Cara Parens. Guatemala.

Sautu, Ruth (1993). Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación. Editorial Lumière, Buenos Aires.

Schuman, H. & Scott, J. (1989). Generations and Collective Memories. *American Sociological Review*, 54(3), 359-381.

Spíndola, Z. (2016) Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, Año LXI, núm. 228, pp. 27-56.

Vitale, L. (1999) "Contribución a la Historia del MIR (1965-1970)", Ed. Instituto de Investigación de Movimientos Sociales "Pedro Vuskovic". Santiago.

Williams, R. (2000). *Literatura y Marxismo*. Prólogo de J. M. Castellet. Traducción de Pablo di Masso Ed. Península. Barcelona.



## De sujetos históricos, memoria y elites indígenas andinas

Cliver Ccahuanihancco Arque<sup>1</sup>

### Resumen

Es sin duda la existencia de vencedores quienes crean la historia, y la presencia eterna de los perdedores quienes recrean su etno historia, en ese vaivén de narraciones hechas memoria, se azoran embustes de historia al igual que mestizos urden nuevas identidades que eliminan su memoria. Así la problemática del mundo andino surge en la creación de elites bajo criterios de dominación hegemónica, utilizando la memoria indígena andina. El presente trabajo tiene el objetivo de reflexionar a partir de la autocrítica indígena la re-invenición de las memorias que crean nuevas elites indígenas y su injerencia en las luchas anti coloniales; los resultados nos permitirán conocer los discursos demagogos contrarios a la esencia, pero oportunistas para su inserción en el sistema hegemónico de estos grupos indígenas como elite. La metodología a utilizar será la revisión bibliográfica bajo una óptica hermenéutica e interdisciplinaria para su interpretación y teorización.

### Palabras claves

Colonización; Etnohistoria; Historia; Indígena; Memoria.

### Introducción

*“Las cosas no son blancas ni negras, en ese relativismo de grises, se movieron también los hechos de los hombres y mujeres, que hicieron las Américas” Frutos (2008).*

Sin duda la conquista histórica en territorios Andinos y de Abya Yala en general son un proceso histórico de estremecedora complejidad, ya que ellas marcaron el proceso de transformación y re-direccionamiento del pensamiento y curso histórico natural de estas poblaciones, para condenarlas a un desenlace histórico impropio del cual hoy vertiginosamente son apresados como visión máxima de desarrollo social, cultural y humano. Así mismo, este proceso histórico, se ha desencadenado en numerosos debates, investigaciones y demás estudios que pretenden comprender la esencia de este periodo no solo físicamente violento, sino también de desmemoria histórica, obstrucción epistémica y alienación cultural, que por inercia ha generado sujetos históricos o nuevos hombres andinos “mestizo y criollos” deseosos de poder, que crean elites indígenas demagogas y utilitaristas de su propia cultura.





La problemática a tratar circula en razón al proceso de elitización indígena en la actualidad y los factores que conllevan a dicha desnaturalización del hombre andino (condenados a una especie de bagaje existencial en torno a lo que son y quieren ser), que desentraña toda la fragmentación estructural social de las comunidades originarias en la actualidad, a través de la creación de elites indígenas ajenas a los principios fundantes de las sociedades andinas, mal utilizando las memorias indígenas andinas como meros discursos políticos y demagogos.

El objetivo del presente artículo, es la de intentar identificar aquellos factores, historiográficos y de pensamiento que inciden de forma determinante en la alineación del sujeto histórico andino y la de su memoria colectiva a través del análisis comparativo desde la historia y pensamiento local, para ver medios de restablecer los órdenes y principios originarios andinos.

La metodología a utilizar será, la revisión bibliográfica, sistemática de materiales referentes a la historia andina en sus diversos estadios considerando la transversalidad e interseccionalidad temática, para lograr una triangulación informativa que concluya en la postulación de pilares que reformulen y encaminen el ideal colectivo de los pueblos andinos.

El presente trabajo explicará de manera sucinta pero medularmente, las posturas generadas en el procesos historiográfico andino, explicando en una primera instancia, la fundamentación del problema abordado; seguidamente de una explicación metodológica en la que se basa el estudio; para que en la tercera parte se materialice el trabajo con la teorización de los resultados y discusión de la misma, iniciando con la importancia del pensamiento y filosofía andina como principio, seguidamente como segundo apartado, la explicación de las memorias positivas y negativas de los pueblos andinos; como tercer punto el mestizaje como identidad y alienación indígenas, y por último los intelectuales locales como actores importantes en la identidad y memoria indígena; dando conclusión a través de algunas consideraciones finales que dan un análisis crítico y autocrítico de la memoria andina.

### **Fundamentación del problema**

Se fundamenta el presente trabajo en la realidad concreta que los pueblos andinos expresan en la actualidad, el problema de la invasión es la problemática sui generis que desemboca en la actualización constante de una fatídica historia indígena andina que tiene como luz final o maniquea la luz de su incorporación al ansiado sistema



hegemónico, universal y civilizado de occidente; empero las resistencias expresadas a través de la memoria secular originaria han hecho frente contra hegemónico a su subordinación y extinción como cultura, adoptando y creando mecanismos auto correctores desde su episteme y pensamiento que le permitan sobrevivir hasta la actualidad como ideas utópicas, clandestinas y revolucionarias que hacen esperar la posibilidad del resurgir de aquel mundo andino ideal, que no solo se expresó de manera quimérica sino que fue una realidad fáctica que en esencia nunca padeció lo que los actuales sistemas ven como imposibles a eliminar.

En tanto el problema se vuelca mucho más intenso en sentido que, a este sistema desigual y mercantil se le suman los nuevos hombres andinos producto de la invasión (mestizaje y criollos), que por medio de la memoria andina profunda se ven empoderados dentro de los trechos andinos y que en esencia son mal utilizados bajo injerencias intelectuales maquinadas y pensadas desde el estado, que si bien no es propio de su naturaleza andina, si lo es por parte del estado, pues es a través de este y de sus instituciones que se logran insertar en el núcleo social andino como un colonialismo interno creando elites indígenas internas que contraponen indígenas contra indígenas y a la vez destruyen los vestigios históricos, memorial e institucional de resistencia andina.

### **Metodología**

Se es necesario hacer un diagnóstico que pueda ver el nivel de intromisión estatal en las estructuras sociales de las poblaciones originarias en la actualidad, y las manipulaciones de la memoria generada a través de ella, y así detallar a mera radiografía social la situación actual de la estructura andina; por el cual, el presente trabajo de investigación propone una metodología cualitativa, que se constituye como una investigación que interacciona con las posiciones subjetivas y narrativas dentro de un proceso histórico, lo que permiten describir y comparar en el tiempo la realidad andina y la de su memoria bajo fenómenos actuales como la elitización indígena acorde al objetivo planteado en dicho artículo. Así también será de tipo mixta en razón a que el presente trabajo es de orden interdisciplinar, lo cual comprende la utilización de la investigación historiográfica, la cual ayudo en la interpretación y sistematización de la historia andina, y la investigación antropológica para la recopilación, organización, análisis e interpretación de las memorias y relatos originarios andinos.



### **Identidad, hombre y pensamiento Andino**

Las culturas andinas del Perú, tras el proceso de colonización sufrieron una interrupción epistémica, que significó la obstaculización en la sistematización de sus saberes, conocimientos e instituciones propias de la manifestación y particularidad espacio-temporal en el cual se desarrollaban como cultura, la misma que desembocó en la finiquitación de aquel conocimiento andino y marcó el inicio de la tergiversación, sincretismo y direccionalidad del manejo de los saberes y conocimientos andinos. Así mismo, el “runa” como sujeto histórico andino, es disuelto y corrompido a causa de la frivolidad expresada por propios originarios e híbridos contaminados por aquella colonización interna y su sentimiento de blanquitud, esto hace que este se aliene y desnaturalice de los principios originarios de su cosmovisión y que sin consciencia y famélico de poder encausen a la demagogia y mercantilización de su cultura, que se destruye y fragmenta cada vez más.

Por otro lado, la creación de la memoria indígena andina recayó a la perspectiva de los vencedores, los mismos que dieron causa inicial a la creación de posiciones estructurales lapidantes dentro del sistema y que son problemáticas latentes en el cotidiano de la investigación actual, pues las interpretaciones que hasta hoy se han conocido, son derivadas de una etapa genocida y violenta por la implantación de la supuesta verdadera “cultura” y “conocimiento” bajo el manto del logos hegemónico, irradiado por cronistas, historiadores, filósofos, etnólogos, antropólogos y científicos sociales como probos de valorar y sacar del contexto de la abstracción a las culturas andinas, y cuyos efectos inmediatos son la distorsión total de la estructura social, cultural e identitaria, que desencarna en erradas interpretaciones comunitarias andinas alienadas en elites indígenas internas.

### **Filosofía andina para la comprensión de la memoria originaria**

Para el entendimiento de una filosofía andina no solo se debe remitir al típico abordamiento filológico y etimológico semántico cerrado y jerarquizado del lenguaje usado por cronistas y científicos sociales, bajo el cual se minimizaría por “andes” según Garcilaso de la Vega (1609) al solo hecho de comprenderlo como una “mala dicción del vocablo quechua “anti” y como parte tetra divisional del territorio incaico”. Por el contrario se necesita hacer una comprensión e interpretación de los andes como una abstracción genuina y profunda, para su entendimiento como un espacio geográfico que condicionan a desarrollar un tipo de razonamiento respecto su conexión y apreciación de la realidad concreta y el ser humano andino como sujeto histórico que permitiría desarrollar una



cultura y por ende una filosofía andina, sobre esto Murra (1972) en su relato etnohistórico andino refiere a la cuestión topográfica, geográfica y ecológica como fundamento inicial de una filosofía, de esa misma perspectiva se puede entender a Estermann (1998) al señalar análogamente el pensamiento andino con otros pensamientos de occidente, comparando el espacio geográfico y topográfico andino como origen de su forma de pensar equiparado al mutas mutandis del paisaje costeño en Jonia para la filosofía griega y en otro caso la región pluvial del Ganges para la filosofía Indica que infieren reflexiones de la inmensidad del mar como dialéctica de la tierra respecto la mutabilidad y firmeza de ella, lo cual lleva a tener una apreciación coherente de los andes como espacio geo- topográfico como factor determinante para la elaboración de un pensamiento filosófico, lo cual se sustentaría en la comprensión del hanan y uku respecto lo espacial y dialectico de la relación de lo de arriba y abajo, y el kay desde lo temporal relacionado como la fundamentación del presente como q`epanayra producto del pasado sustentado en la acción de activación y representación de la memoria profunda interpretado como futuro, todo este entendimiento reflejado en los saberes, prácticas y conocimientos de las culturas andinas y materializado como filosofía practica andina para sustentar en ideal armónico que representara su visión de memoria indígena andina.

### **Sobre la Memoria Andina aciertos y desaciertos**

*“Inventar la tradición resulta una de las formas de adaptación en resistencia utilizando viejas tradiciones para servir a nuevos objetivos”. Lorandi (1997).*

De hecho y sin duda alguna, la memoria podrá ser referida como aquel conjunto de acciones hechas y materializadas por los sujetos históricos que lo originan, por ello, su manipulación significará la tergiversación del orden armónico de la historia y etno historia, que recaerá en ella, como fragmentación de las estructuras sociales y de sistemas en el presente y de los pueblos originarios andinos que la componen.

Para el sentido de la memoria se dan dos perspectivas opuestas relativamente en su concepción, pero similares en su acción, Lorandi (1997) señala que los mitos en la cultura popular del s. XV no es un mero dato desdeñable, pues los reyes incas habitan entre los hombres de los cerros y punas, tienen un objetivo el cual es y será siempre el de recuperar el bien perdido (tierras, riquezas y poder) como forma de reivindicar su cultura y restablecer el orden causado y derivado de la invasión, por otro lado Flores Galindo (1988) señala que, la memoria es una utopía andina reducida a mera forma o



búsqueda de una alternativa entre la memoria y lo imaginario el cual podría ser considerado imposible o irrealizable.

Por ello, para la comprensión de la memoria andina, deberá primeramente tratar de entender del por qué se creó tales memorias y cuáles fueron los estadios históricos que infirieron en su creación, pues considerando ello nos adentraríamos en una memoria inicial, cuyo eje motor es el proceso de violencia etnocida trascurrida después de la conquista y los procesos de colonización, el cual obligo a las culturas originarias a la necesidad de crear métodos y formas de preservar su cultura y tradición, sobre ello Acunha (2009), en su obra cultura entre aspas señala bajo un tinte alegórico, que las aventuras de la cultura no quedan estáticas, pues los conceptos creados desde el centro y que fueron exportados para el resto—periferias- son tomados, asumidos y resinificados para ser devueltos como resistencia, pero en el hecho y caso concreto la cultura andina si bien sí aprovecho y resignificó conceptos como el de colonización entre otros, a la vez fue consumida y subsumida dentro del sincretismo generado por la colonia, lo cual podría ser considerada causa inicial del deformato de la memoria colectiva.

A fin de demostrar las posturas negativas y positivas de creación de la memoria, es necesario demostrar la significación que atribuyeron estas poblaciones indígenas andinas de la conquista desde su posición de conquistados y vencidos y por ende la de su memoria creada en dicho periodo, pero ello no podrá ser entendido sin no primero dejar claro el predominio de aquella narrativa historia desde los conquistadores europeos cuya justificación se funda en el desarrollo y dote civilizatorio que significo la conquista menguada por el opio ideológico de cristiandad que en ese momento expiaba del pecado a todo los excesos de la conquista bajo su perspectiva providencialista, sobre esto Gomara (1555)

*Buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España, que haya hecho a los indios tomar y tener un dios, una fe y un bautismo, y haberles quitado la idolatría, los sacrificios de hombres (...), les ha mostrado la letra, pues sin ella, los hombres son como animales, y el uso del hierro, que tan necesario es al hombre, así mismo les ha enseñado muchas buenas costumbres para pasar mejor la vida. (p. 217)*

De esa misma forma y en apoyo a esa perspectiva civilizatoria, para la justificación de las aberraciones de la conquista, en la parte introductoria del libro la leyenda negra y dorada de la conquista menciona que:



*El descubrimiento, conquista y colonización de América, es probablemente la gesta más importante que ha realizado España, con todas sus crueldades, injusticias, ambiciones y codicias desenfrenadas, pero también heroicidades, sacrificios y actos de generosidad y valentía, cuyo resultado final ha sido la transmisión de una lengua, una cultura, una religión y un sistema de valores de todo un continente. (Aram, 2008, p. 01).*

Lo cual muestra claramente la exculpación oportunista, que pretende menguar el impacto producido en el desarrollo cultural diferenciado de los indígenas andinos, por lo que desde tales perspectivas es evidente que se creó una memoria de la conquista desde los conquistadores, los mismos que prevalecen como agentes civilizadores y que hasta en la actualidad sirven de fundamento para aquellas categorías de razas –mestizos y criollos-, cuya aspiración es la de llegar a esos modelos europeos modernos y desarrollados en apariencia.

Por otra parte la memoria andina, hace una división y desarrollo de esa cuestión bajo cuatro criterios historiográficos principales que nos muestra el entendimiento necesario para comprender, uno la historia y dos la memoria creada a partir de ello, en ese sentido, el primer entendimiento de la calamidad desde los pueblos andinos y mal reducida históricamente en solo imperio incaico fueron los presagios que se dice acontecieron antes de la llegada de los españoles, ya que las perspectivas panteísta hizo ver en diferentes comportamientos naturales como la lluvia, expresado y relacionado con la agricultura y demás fenómenos climáticos relacionados al dios Wiracocha, presagios del advenimiento de lo indeterminado; segundo fue la confusión con dioses y la naturaleza divina que se les dio a los conquistadores, esto no hace más que narrar el impacto en el carácter subjetivo de los originarios andinos respecto los conquistadores, que en efecto poseían rasgos fenotípicos diferentes que se asemejaban a los rasgos idealizados en sus mitos creacionistas, como los nacidos del sol y por ello color dorado asemejados además de ello, con minerales como el oro y su color dorado, entre otras cosas que llevarían al imaginario equivocado de los indígenas que compararían a sus colonizadores con sus dioses; tercero y más incomprensible medida de la aparición de la figura del más alto poder del Tahuantinsuyo en ese entonces Pachacutec y la actitud tomada por este, quien no opuso resistencia a la llegada, ni combatió como debería a los conquistadores, lo que significó un enigma, pues teniendo en cuenta la superioridad poblacional, quizá hubiera traído un desenlace distinto en el curso de la historia; así esta fue la narración histórica de lo que significó la conquista para los indígenas andinos, del cual una vez subordinados a poderes extranjeros se dio el fenómeno de sincretismo y



juntamente con ese sincretismo la creación de las memorias y a la vez las nuevas memorias alienadas en su esencia.

Por ello, comenzando con la perspectiva de las antiguas memorias, estas están relacionadas en su totalidad al proceso histórico de la colonia y sus excesos respecto a la extirpación de idolatrías que en el plano cultural andino significó el proceso de eliminación del indígena (runa) y el de su sociedad (qomarca). A tal proceso etnocida de la sociedad andina, surge la idea traslucida en memoria de restauración contra la fragmentación cultural producida por los colonos el cual es significativamente presentada como la restauración del Tahuantinsuyo fundado en el mito del inkarri que nace como una narración que responde al desorden y caos que produjo la invasión extranjera, y así mismo la caída de esa población extranjera y la posible restauración de la sociedad inca, este plan restaurativos son fundamentales para la resistencia después del ocaso generado por las ejecuciones de Atahualpa (1533) y Túpac Amaru I (1572), que impulsó al q'epnayra de estos valerosos sujetos históricos andinos como el ideal ontológico de la reconstrucción del mundo andino.

La reconstrucción de la memoria y con ello la de la sociedad andina, fueron memorias traslucida a mitos desarrollados exponencialmente en los siglos XVII y XVIII, de los cuales se podrían inferir dos formas de construir la memoria indígena para la actualidad, primera, la reconstrucción que obedece patrones originarios, comprometidos al espíritu de restauración identitaria, cosmogónica y cultural del mundo andino; y por otro la generación de memorias orientadas a intereses individuales que buscan solo el posicionamiento social de clase dentro de las nuevas estructuras sociales que generó la conquista para el sistema actual.

En ese entender desde la primera perspectiva señala, la existencia de formas de realimentar el imaginario popular -del sujeto histórico andino-, las cuales son a través de representaciones traducidas en danzas, rituales, pintura y fiestas -cuya importancia es tan o más importante que los mitos-, los cuales nacen con el objetivo de crear o inventar una tradición que traspasa la frontera lineal del tiempo para materializarse en una restauración identitaria, cosmogónica y cultural de lo andino, ejemplo de ello es lo citado por Arguedas (1964) donde describe un mito moderno bajo criterios de viejos mitos de creación del mundo, que habla de la emergencia de los incas como reyes ordenadores de la naturaleza y de los hombres, refleja ese regreso del inca cuyo fin sería el reordenar el mundo invadido por los extranjeros conquistadores.



Por otro lado queda claro que la transmisión oral del mito andino tuvo mucho resistencia, y que comenzaron con toda su vitalidad en la época de la colonia, pero que después es manipulada, y con ella manipulada la memoria histórica para caer y ser convertidas en luchas individuales y familiares en la búsqueda de un posicionamiento dentro de la clase colonial, lo cual hace utópico aquella configuración de una ideología de restauración originaria, así Lorandi (1997) señala:

*Las reivindicaciones de nobleza fueron plasmadas en documentos oficiales y estas están fuertemente contaminadas por los intereses en juego, ya sean personales, familiares, políticos e ideológicos de ambos lados –mestizos y criollos- donde si bien la construcción histórica de la memoria es una manifestación explícita, la voluntad de los actores llena de subjetividad individual el cual juega un papel fundamental que no puede ser ignorado. (p. 82)*

Sobre ello, el inicio de aquel fenómeno de distorsión o periodo de las reivindicaciones comienza en 1579, cuyo fin es el querer probar la legitimidad de descendencia de los emperadores y elevaron al consejo de las indias su petición, así en 1585, presentaron otra memoria para especificar los nombres que ellos reconocen como legítimos descendientes, en este proceso que de hecho fue apoyado por frailes como Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de las Casas, lo que comprendió hacer manipulaciones de la historia oral de algunas panacas o linajes cuzqueños -para conseguir mercedes, beneficios económicos y cargos honoríficos en la estructura jerárquica europea-, lo cual lleva a una errada y manipulada memoria histórica y también una genealogía manipulada por un fin más banal como es el ego y qué plano limita la reconstrucción del imaginario que otorga sentido a la identidad y a la formulación de un mito de reconstrucción en el mundo andino actual

En ese sentido de este segundo postulado solo se infiere que las memorias e historia oral fueron manipuladas por los sujetos históricos para solo servir a interés individuales y familiares cuyo desenlace significativo la creación de elites indígenas como también la fragmentación y empobrecimiento de la estructura social andina y con ella la de su población, puesto que solo pocos se beneficiaron de tales cuestiones, aprovechando a manera de mercancía su identidad originaria y prostituyéndola como mera mercancía en el sistema.





## Identidad, mestizaje y elites indígenas

*“Las razas en la América Latina tendrán un rol sumamente importante en el movimiento revolucionario que, encabezado por el proletariado, llegará a constituir en toda la América Latina” Mariategui (1979).*

El papel de los mestizos fue crucial pero también positivo, pues bajo una inferencia cognitiva rápida nos permitimos deducir que parte de la época colonial y la época republicana fue la mejor época para ellos -mestizos- pues ellos podían reclamar una doble legitimidad tanto de realeza inca y española -de la misma manera acontece con los criollos-; lo que después fue visto como una mezcla explosiva que debía ser vigilada y por tanto fue alineada y puesta en contra de sus orígenes. La identidad más allá del solo sentimiento de pertenencia a un determinado grupo social, también expresa la no pertenencia a través de la diferencia, es decir para los mestizo se tuvo una doble connotación de identidad, por un lado la perspectiva biológica el cual los hacía sentir superiores a los nativos andinos, ya que sus rasgos fenotípicos eran evidentes, lo cual fue premiado por los conquistadores en su afán de homogeneizar y mejorar de cierta forma la raza indígena, y por otro lado estaba la afirmación histórica que en sí debería responder a la memoria indígena andina y su pasado para poder crear una identidad sólida basado en sus etnohistoria, cuestión que no se dio de tal manera pues la acepción biológica fue determinante para la negación de tal memoria histórica

En ese entender, la figura del mestizo fue totalmente contradictoria a la razón andina, y fue por ello que bajo sus criterios biológicos se dio negación a la historicidad andina, el cual supuso el uso de la memoria andina para solo crear un espacio en la jerarquía social de ese entonces, reduciendo así todo el legado cultural a un aprovechamiento como medio solamente, por el que a partir de ello se crearon elites indígenas que odiaban indígenas, y que reproducían los mismos maltratos y exclusiones que los colonos, dejando así fragmentada la estructura social andina y eliminando instituciones y formas de vivir originario, en su afán mestizo de querer ser y ser parte de los conquistadores europeos.

Debe quedar claro que la reflexión del párrafo anterior es solo una muestra de la realidad de mestizos en la actualidad y que a partir de ello podríamos deducir dos cuestiones importantes: por un lado, la puridad (racial) desde la perspectiva colonial reflejada y transmutada a la realidad andina como reivindicación en la actualidad de ciertos movimientos sociales andinos lo cual no haría más que reproducir desde el mundo andino lo que hicieron los colonizadores; y por otro lado la supra etnicidad que



fundamenta las luchas sociales indigenistas e indianistas que de una u otra forma pretenden la perpetuidad de su realidad pasada en la realidad actual, de hecho la reflexión parte como una autocrítica constructiva desde la realidad palpada en las reivindicaciones, para la mejor defensa y lucha social en la reivindicación del mundo andino.

Así dando un tipo de respuesta al párrafo anterior, debemos entender que la cultura en su naturaleza es dinámica, pero esa dinamicidad es oriunda y propia de los factores sociales inmersos y expelidos de su propia estructura, es decir que tal dinamicidad debe responder a propios y originarios elementos estructurales de tales sociedades y no como es en realidad que tales modificaciones responden a fenómenos como la globalización en la que perspectivas de mercado y sistema mundial, piensan y repiensen los desenvolvimientos a partir de un arquetipo social, que en este caso sería el norteamericano y que además de definir el tipo de desarrollo social que debe tener cada sociedad, también crea roles nacionales y hábitos sociales establecidos a partir de la quimérica idea de desarrollo que plantea una igualdad homogeneizadora (que en esencia sería la igualdad de oportunidades, eliminación de pobreza y desarrollo social y nacional para volvernos tan desarrollados como ellos), mentalidad que está impregnado en la sociedad mestiza sin tener en cuenta que el discurso de tal sistema se nutre de la pobreza y desigualdad, haciendo tal discurso contradictorio.

Es por ello que aquella figura del mestizaje esta mas alienada en la actualidad que en épocas anteriores de la colonización, pues su entendimiento es limitado como aquella eterna clase media que quiere ascender a la clase elite, sin saber que tal situación es el opio con el que juega el sistema, que solo crea segregación y exclusión de sus semejantes, en aparente cuestión de pertenencia a una elite para los ojos de los indígenas.

### **Sobre intelectuales locales y la elitización indígena**

De hecho la cuestión elite no es una figura que deba ser endemoniada, pero la forma en la que se forman estas si, pues haciendo un breve recuento en la historia (mundial) solo como ejemplo, las reivindicaciones mundiales para la conquista de los derechos humanos, derechos de la mujer, derechos del ciudadano, y toda la gama de revoluciones que comprendieron estas -revolución francesa, la revolución cubana, la revolución haitiana- ,siempre fueron bajo liderazgos de grupos sociales “elitizados”, que hacían de sus necesidades, faltas, decadencias, poquedades y exclusiones las necesidades de los



agentes similares a ellos, es decir las revoluciones siempre fueron a partir de grupos sociales líderes que podrían ser catalogados como elites, para comandar tales revoluciones; pero la diferencia de tales elites con las elites andinas

–revoluciones como las de Tupac Amaru en el Perú y Tupac Katari en la Bolivia-, es que las reivindicaciones sociales partían de la propia necesidad y realidad social, es decir, tales revoluciones surgían no en grupos que poseían las condiciones sociales y se compadecían y por tal hacían tales revoluciones, sino que las revoluciones andinas se daban en perspectiva propia bajo fundamentos de originarios andinos, bajo líderes forjados desde la realidad misma y su elitización no propugnaba el estatus quo de la sociedad y la mera inclusión, sino más bien era reestructurar el papel de su sociedad a través del cuestionamiento del poder y crear una sociedad en igualdad respetando su diversidad.

Por otra parte, el papel de los intelectuales locales para tal elitización y reivindicación consciente fluctúa en razón contraria a la creación meramente discursiva formada unilateral e individualmente por elites externas, para fomentar así acciones constitutivas que reconstruyan y resignifiquen todas las dimensiones estructurales de la sociedad andina, sobre ello Gramsci (1967) sostiene que cada grupo social genera sus propios intelectuales, y que ellos contribuyen a las articulaciones hegemónicas o las cuestionan el orden social. Bajo tal perspectiva se podría decir que, los intelectuales locales serán aquellos sujetos históricos que construyen su discurso desde el interior de sus comunidades, bajo expresiones reales de su población originaria exenta de aquella contaminación hegemónica del poder sistémico.

Cabe señalar, que habiendo quedado clara la perspectiva andina, hoy la única forma de recuperar y emancipar a los indígenas andinos para mejorar y recuperar las estructuras sociales en esencia y sin negar la existencia de un sistema opresor, es a través de sus intelectuales locales, cuyo compromiso es el de servir a los principios andinos, para la reformulación de sus instituciones en bien y servicio de sus semejantes, solo así se podrá ser una estructura social anti sistémica, que incluya nuestra población y respete a otras poblaciones en su diversidad.

### **Consideraciones finales**

Primeramente, queda claro que la historia como producto sistémico de la modernidad y del proyecto estado-nación, trata de crear un pasado común para homogeneizar bajo un solo discurso la memoria profunda de los pueblos andinos, por lo que dichos discursos



se materializaron en memoria bajo criterios de un orden sistémico individual y no social comunitario. Por ello tales discursos generados unilateralmente se encontraban impregnados por categorías como clase, raza, etc., originarias de la colonización como sistema, los cuales crean la presencia del subalterno excluido, desplazado, intrascendental y subordinado a un sistema producto de su historia como vencidos sobre eso Spivak (1997) la voz del subalterno no siempre condice con su pensamiento e intereses y por ello recae en el interior de las estructuras de dominación de las que no puede salir. Así el sub alterno desde nuestra óptica será aquel sujeto sujetado a una estructura social producto de la jerarquía y constante asimetría en el ejercicio del poder de la dominación social el cual es manipulado bajo opios que lo hacen idealizarse en espacios de realidades a las que no pertenece, es esa la profunda realidad del subalterno mestizo que hoy se considera elite indígena.

Segundo, debe entenderse a la vez, que la propuesta de intelectuales locales andinos, es totalmente contraria a la ladina producción de discursos egoístas de solo aprovechamiento individual y político, el cual solo descubre a su cultura a mero chance de oportunidad de establecer agendas políticas como medio de articulación lo cual recae en opresión y subordinación de estas sociedades; y si plantear a los intelectuales locales andinos como aquel subalterno empoderado y arto de las atrocidades de la historia, los mismos que aprovechan aquellas fracturas del sistema para que bajo criterios de sus saberes y memorias profundas étnicas busque en su espacio cotidiano de tradiciones orales y practicas respuestas contra hegemónicas de resistencia y contra la dominación social.

Es momento de despertar y reafirmar nuestra sabiduría social andina, es momento de romper esa estigma que nos lapida y aprisiona, para demostrar que también tenemos voces, pero no aquellas voces letradas y eruditas que gritan, sino aquellos rumores que transitan a mero sonido de los vientos en los campos de ichu andino, a mero croar de ranas y sapos en las noches heladas de nuestras punas, de eso se trata nuestra comunicación subalterna verdadera que se trasluce en prácticas, rituales y demás expresiones culturales que nos conllevan a los verdaderos núcleos fundantes de nuestra etno historia y memoria q'epnayra para la creación de nuestro propio pensamiento-filosófico-, solo así podremos eliminar esas historias y reivindicaciones falsas y oportunistas que hablan por nosotros al igual que hablan por el otro, como de los que son parte de nosotros pero que se inclinan por los otros - mistis-, es momento de la restauración del tawantinsuyo, es momento de la restauración del abya yala, es



momento del resurgimiento del runa colectivo, comunitario y solidario , es el momento.

### **Bibliografía**

- Arguedas, J. (1964). *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada.
- Aram, B. (2008). *Leyenda negra y leyenda dorada en la conquista de América*. Barcelona, España: Marcial Pons.
- Casevitz, R.; Saignes, Th.; Taylor, A. Ed. 01. (1988). *Al Este de los Andes*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Brasil: Companhia das letras.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudios interculturales de la sabiduría autóctona*. Quito, Ecuador: Revista Ecuador.
- Frutos, A. (2011). *El lado bueno de la conquista de América*. Madrid, España: Bohodon.
- Garcilazo, I. (1609). *Los comentarios reales de los incas*. Lisboa, Portugal: Edición prínceps.
- Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Gomara, F. *La Historia General de las Indias y Nuevo Mundo*. Zaragoza, España: Miguel de Cervantes.
- Lorandi, A. Ed. 1ra (1997). *De quimeras, rebeliones y utopías: la gesta del Inca Pedro Bohorques*. 1. ed. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mariátegui, J. (1997). *Siete ensayos de la realidad peruana*. Lima, Perú: Biblioteca Ayacucho.
- Murra, J. (1972). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino: Control vertical máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Huánuco, Perú: IEP ediciones.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Perú: Instituto de estudios peruanos.
- Spivak, G. (1997). *Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía*. La Paz, Bolivia: Sepsis.



## Memórias colonizadas e a captura permanente da consciência sobre quem se é

Vanessa Rodrigues de Araújo

### Resumo

Inúmeras famílias brasileiras carregam, em seus seios, silêncios cognitivos que interceptaram suas histórias de vida e apagaram os rastros de suas origens. Os silenciamentos sobre as origens raciais não brancas envolvem tramas que, de um modo consciente ou inconsciente, somam-se à configuração histórica moderna colonial e ajustam-se à fusão de ideias racistas, patriarcais e assimilacionistas, contribuindo com a cooptação subjetiva. A discussão central sobre o sequestro permanente pela colonialidade e sobre quem se é foi respaldada nas teorias decoloniais e pós-coloniais, congregadas nas obras de Quijano, Mignolo, Segato, Fanon e Rufer. A partir dessa perspectiva, duas leituras críticas sobre colonialidade, memória e raça foram realizadas. A primeira destaca a colonialidade presente na construção da memória-nação, bem como os modos de agenciamento político para formar uma consciência racial branca e branqueada. A segunda examina a destruição dos laços familiares e afetivos, causada pela presença da colonialidade nos seios familiares. Por um lado, tem-se a imposição de uma identidade reduzida ao desígnio nacional que reconfigura modos de vida e, por outro, a manutenção dessa estrutura no seio familiar por parte da figura paternal – apresentando, por consequência, características de retroalimentação entre elas. Nesse sentido, o presente trabalho, objetiva demonstrar que a colonialidade, por meio da interferência na construção de memórias, articula o sequestro do nosso espelho para, assim, conseguir total eficácia na interceptação e bloqueio das nossas linhagens, de modo a garantir tanto o esquecimento completo do nosso sangue não branco quanto a naturalização de práticas de violência e desumanidade.

### Palavras-chave

Silenciamento, colonialidade, raça, memória-nação, memória familiar

### Abstract

A number of Brazilian families carry in their bosom cognitive silences that intercept their life stories and erase their origin tracks. The silencing on their non-white racial origins involves plots that, in a conscious or unconscious way, add up to the modern colonial historical configuration and adjust themselves to the fusion of racist, patriarchal and



assimilationist ideas, contributing to a subjective cooptation. The central discussion around the permanent kidnapping of one's self-awareness by the coloniality has been backed by the decolonial and post-colonial theories congregating respectively the works by Quijano, Mignolo, Segato, Fanon and Rufer. From this perspective, two critical readings on current coloniality, memory and race were performed. The first points to current coloniality in the construction of the national memory as well as ways of political agency to form a white and whitening racial consciousness. The second examines the destruction of family and affective bonds caused by the presence of coloniality inside the families. On the one hand, there is the imposition of a reduced identity to the national purpose that re-configures ways of life and, on the other, the maintenance of this structure inside the families - on the father figure's side - consequently presents characteristics of retro-feeding between them. In this sense, the present study aims to demonstrate that coloniality, by interfering in the construction of memories, articulates the kidnapping of our mirror so to get total efficacy intercepting and blocking our languages and so to guarantee the complete oblivion of our non-white blood as well as to naturalize practices of violence and inhumanity.

### **Keywords**

silencing, coloniality, race, national memory, family memory

### **Introdução**

Ensinaam-me a privilegiar a memória branca, europeia e a sentir vergonha da memória indígena. Ensinaam-me a ter orgulho da primeira e a censurar, apagar e matar a afetividade a segunda. Ensinaam-me que saber sobre o meu avô de linhagem portuguesa era bom, mas sobre a minha avó indígena era ruim, dava azar, além disso causava vergonha.

As histórias de censura, apagamentos e silenciamentos familiares estão presentes em todos os lugares, não são dores singulares à minha história. Nos países que carregam as mazelas da ferida colonial, a privação da memória familiar surge como uma demanda necessária e urgente, uma vez que resultou na mais perversa experiência de alienação colonial, na qual impossibilitou de nos constituímos sujeitos da nossa própria história.

O silenciamento sobre as origens não brancas atinge, de forma direcionada e deliberada, a maternidade. Primeiramente, porque a construção da imagem estereotipada da figura da mãe pautada em paradigmas coloniais e nacionais,



organizados sob uma estrutura patriarcal, ordena campos simbólicos e orienta afetos e valores. Segundo, porque os países colonizados herdaram uma estrutura patriarcal de família que é reforçada pela figura do pai. Como já destacava Fanon (2008), o Estado se utiliza estrategicamente da figura paternal para fortificar suas relações de poder e autoridade.

O pensar labiríntico sobre os lugares privilegiados, durante o processo de construção das memórias familiares, está marcado pelo sequestro cognitivo da consciência sobre *quem se é* operacionalizado pela colonialidade. Mas a quem interessa o esquecimento sobre as nossas origens não brancas? Como foi naturalizado no inconsciente coletivo que as linhagens brancas são memoráveis e que as não brancas devem ser esquecidas?

O agenciamento seletivo de quais memórias devemos esquecer e quais devemos recordar não se reduz a particularização da historicidade do âmbito doméstico. É importante destacar a presença da colonialidade não só na construção da memória familiar, como também no agenciamento institucionalizado da memória-nação. Uma retroalimenta a outra como estratégia interessada em apagar o sangue não branco.

Na esteira dessas reflexões, o presente artigo, mediante as tessituras teórico-políticas decoloniais e discussões críticas metodológicas, apresenta como proposta a estratificação que a colonialidade, por meio da interferência na construção de memórias, articula o sequestro do nosso espelho para, assim, conseguir total eficácia na interceptação e bloqueio das nossas origens não brancas, de modo a garantir o esquecimento sobre elas. Neste sentido, propõe, a exploração de caminhos capazes de devolver a consciência do sentido de ser dentro da própria história àqueles que desconhecem suas linhagens marcadas pelo signo da subordinação histórica.

### **Referencial teórico**

A leitura crítica sobre colonialidade, memória e raça atrai as propostas teórica-políticas decoloniais, as quais possuem como ponto central a problematização do poder na modernidade, bem como a permanência da colonialidade em experiências históricas e subjetivas.

Esta discussão perpassa pela crítica de que: 1. A origem da modernidade ocorre com a conquista da América, e não na fase do Iluminismo ou da Revolução Industrial, como dita a história hegemônica; 2. As estruturas de poder são constituídas a partir das





dinâmicas de acumulação e exploração de capital monetário e racial de um sistema – mundo moderno/ capitalista; 3. A designação do eurocentrismo/euroamericanismo é uma forma específica de produção de conhecimento e subjetividades e 4. O estabelecimento do Estado-nação está como uma forma de controle e de autoridade deste novo padrão de poder, que funciona inclusive como fiscalizador e mantenedor do exercício da colonialidade do poder (Flor Do Nascimento, 2011, p. 25-35).

A proposta da decolonialidade não se restringe à relação de poder entre colonizador e colonizado, povos e nações. Ela caminha em direção à problematização da matriz de poder, denominada de colonialidade, estruturada a partir de hierarquias raciais, étnicas, de gênero, culturais, epistêmicas, territoriais e subjetivas, as quais se conjugam.

Esta matriz opera por meio de três pilares centrais: colonialidade do poder (Quijano), que se expressa pelo controle da economia e da política; a colonialidade do saber (Quijano e Mignolo), que opera a nível epistêmico e científico; e colonialidade do ser (Nelson Maldonado Torres), que domina subjetividades, sexualidade, corpos e imaginários. A colonialidade permanece fazendo parte das nossas formas e experiências de vida, mesmo após a independência.

A reflexão sobre a modernidade se afasta do conceito de ordem progressista geradora de um tempo-espaço ocidentalizado, e se aproxima de debates que a revelam como um projeto de controle da vida, o qual surge a partir da conquista das Américas. Trata-se, pois, de um projeto fundador do genocídio, da escravidão e de novas tecnologias de exploração e massacre.

Num mundo estruturado por relações de colonialidade, a raça aparece como um ponto cego na discussão. A ideia de raça foi produzida pelo colonialismo no começo da formação da América e do capitalismo, na virada do século XV para o XVI. Nos séculos seguintes, foi imposta sobre a população mundial como uma classificação social, o que a tornou o instrumento universal mais eficaz do poder mundial capitalista (Quijano, 2000). Dessa forma, o eixo raça tem origem e caráter colonial, e provou ser o mais duradouro e estável pilar universal da matriz da colonialidade.

Sob a captura desse olhar, o conceito de raça é trabalhado por Quijano e por outros autores decoloniais como uma construção histórica capaz de expressar a experiência da dominação colonial e permear importantes dimensões do poder mundial. O referido autor destaca que a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida



antes da América. A primeira raça, denominada de “índios”, não possui nenhuma referência que indique a associação da categoria “índio” à sua cor.

A ideia de cor é construída um século depois da conquista da América, com a expansão da escravidão dos africanos na América do Norte e nas Antilhas britânicas. Ou seja, é a cor, e não a raça, que é aplicada aos escravos sequestrados e negociados do continente africano (Quijano, 2000).

Com efeito, a raça está imbricada às relações de dominação modernas coloniais, não à classificação biologizante. Isto quer dizer que é anterior a qualquer signo como a cor e como os traços fenotípicos. O perigo em reduzir a ideia de raça à biologia humana reside no expurgo da sua compreensão enquanto instrumento capitalista moderno colonial de classificação e dominação social (Quijano, 2000).

A antropóloga Rita Laura Segato, inspirada nos estudos de Quijano sobre a raça, vai além ao discutir que “raça é um signo”, ou seja, é a marca que indica a posição do sujeito na história. Esse código de leitura não é necessariamente o signo de um povo ou de um grupo, mas um traço da história no corpo, capaz de revelar a história de subordinação colonial. Falar sobre raça não é falar sobre os povos indígenas, nas suas aldeias; ou dos negros, em seus territórios; mas sim “del rasgo generalizado en nuestras poblaciones y, en algunas situaciones, de nosotros mismos, ya que, cuando pisamos en las sedes imperiales, ese trazo nos alcanza a todos, aunque tengamos cuatro abuelos europeos” (Segato, 2007, p.19).

A raça é um signo que alcança a todos. Quando as pessoas nascidas em territórios colonizados cruzam as fronteiras nacionais, a leitura sobre seus corpos varia. Ela pode ser vista como branca em um estado e como negra em outro. Essa leitura é ainda mais alarmante quando atravessamos fronteiras internacionais. Não importa se somos latino-americanos de cor branca, tampouco importa se cremos que nossos corpos habitam paisagens brancas, quando pisamos em solos imperiais, não somos lidos como brancos.

Os signos raciais, além de comunicarem a posição histórica, revelam a origem familiar. Contudo, a mestiçagem construiu um caminho homogenizador em direção não só à brancura física e subjetiva, mas ao branqueamento da memória familiar que suprimiu memórias, cancelou genealogias originárias, apagando laços afetivos e destruindo a concepção de ser dentro da própria história de vida (Segato, 2010).



Concomitantemente à mestiçagem estava a ampliação da assimilação. Diante dessa conjuntura os povos dominados viram suas formas institucionais desvanecerem, especialmente, as relativas à família e às redes de parentesco. As práticas que não foram integralmente esmorecidas sofreram uma readaptação, conforme as exigências do padrão global da colonialidade. Sob esse contexto, as populações foram submetidas às mais perversas experiências de alienação (Segato, 2010).

Presas nas teias da alienação, a concepção sobre família passa a se distanciar da ideia de unidade doméstica passiva e torna-se uma instituição mediadora entre o Estado e a sociedade. A determinação em homogeneizar cenários familiares, a partir do processo de assimilação, transformou os modelos familiares num pedaço da nação, num canal reprodutor de discursos hegemônicos. Ou seja, as famílias foram se tornando parte do aparato ideológico do Estado, que se utilizam da figura paternal para fortificar suas relações de poder e autoridade. Como escreveu Joachim Marcus (1949 apud Fanon, 2008, p. 128-129):

*A autoridade do Estado é, para o indivíduo, a reprodução da autoridade familiar através da qual ele foi modelado desde a infância. O indivíduo assimila as autoridades encontradas posteriormente à autoridade paterna: ele percebe o presente em termos de passado.*

De modo complementar, Abdias do Nascimento, escritor e militante negro brasileiro, explica que “o Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal de família” e o preço dessa herança nós pagamos até hoje (Nascimento, 1978, p.61). A constituição da família brasileira ainda carrega fardos que representam não só o retrato fiel do falso discurso de progresso como também do racismo. A aceitação desses haveres exigiu, mesmo que inconscientemente, o abandono de linhagens não brancas e, especialmente, a materna.

Baseada nestas reflexões, a família branca ou branqueada foi analisada como “depositária de uma estrutura”, neste caso, racista e patriarcal, a qual é reforçada pela figura do pai, posteriormente, assimilada pelos outros membros familiares e reproduzida por estes socialmente.

Os fios que entretinham histórias familiares e davam continuidade ao tecido ancestral foram violentamente interditados por este silenciamento, constituindo uma paisagem de genocídio sobre nossas memórias. O conceito de silenciamento abordado não se refere à falta de comunicação, mas a uma linguagem de poder que manipula, comunica,



significa e firma pactos sem que haja formalização e materialização da mesma (Araújo, 2019).

### **Metodología**

A construção científica eurocêntrica pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, “representa um dispositivo de conhecimento colonial e imperial” impondo formas científicas rigorosas engessadoras de saberes, ao mesmo tempo em que autoriza quem serão os sujeitos de conhecimento.

Nesta perspectiva, a produção do conhecimento ainda é utilizada como uma arma colonizadora capaz de estruturar e controlar as relações de poder científicas e subjetivas. A hierarquização dos sujeitos e o positivismo, principais braços teóricos da ordem científica moderno-colonial, operam de forma naturalizada mantendo o sujeito do ocidente, qual seja o homem, civilizado, branco, heterossexual, cristão, como figura central do conhecimento.

Quando o exercício etnográfico se agarra nesse discurso, as possíveis interpelações que percorrem um caminho para além da racionalidade não alcançam as “problemáticas do poder”, como a colonialidade e suas bases racistas e sexistas. É durante esse processo que surge o risco de o pesquisador reproduzir, principalmente durante a escrita, uma ordem conteudista colonizadora.

Nossas próprias dinâmicas históricas – e, também, políticas – ilumina, desde uma perspectiva sincrônica como diacrônica, a relação do pesquisador para com o objeto/sujeito estudado, de modo a possibilitar a desconstrução de práticas de poder e de relações silenciosas, abissais e opressivas reforçadas por instituições e marcos conceituais dominantes.

Partindo da reflexão que é fundamental estabelecer uma conexão subjetiva com as práticas epistemológicas, esse trabalho acolheu como caminho metodológico o estudo qualitativo etnográfico familiar. Este foi trabalhado não só como método de pesquisa, mas como, também, um mecanismo de descolonização capaz de acusar o silenciamento sistemático sobre a memória das origens não brancas.

A etnografia familiar foi essencial para acusar a colonização da memória familiar, além de constituir um precioso instrumento de investigação e (re) construção de



subjetividades a partir de uma perspectiva genealógica. O desenvolvimento metodológico alicerçou-se em um conjunto de observações relacionadas aos traços fenotípicos dos meus parentes, às conversas individuais e coletivas, aos comportamentos, às lembranças, aos esquecimentos e às omissões. Também foram analisadas fotos e certidões de nascimento, as quais revelaram a presença do apagamento da linhagem indígena.

A identificação do silenciamento/esquecimento sobre as origens não brancas emergiu como uma pergunta política e uma demanda pelo direito à inscrição de sua presença. Diante da chave dessa interpretação, o próximo estágio da pesquisa esquadrinhou a censura das nossas origens não brancas pelo projeto político de nação, bem como verificou a relação dessa censura com o silenciamento nos seios familiares das memórias familiares marcadas pelo signo da raça.

### **Análise e Discussões**

Primeiramente, é importante enfatizar que tipo de memória se propõe trabalhar nessa pesquisa. A memória sobre nossas origens não brancas é uma memória coletiva, pois provém de uma experiência histórico-social comum, oriunda da herança colonial. Esse tipo de memória difere-se da memória oficializada, que atua impositivamente mediante “uma forma específica de dominação ou de violência simbólica” (Halbwachs, 2004).

Além disso, não se trata de uma memória moderna que lança como único sujeito histórico e político o homem europeu, cristão e heterossexual. Tampouco refere-se à memória do tempo passado sobre os mortos ou de processos de gestão e de produção de sentido moderno sobre o passado dos mortos. Aliás, não se trata de uma memória sobre mortos, mas de um instrumento de resgate sobre a consciência do que deveria estar vivo em nós (Araújo, 2019).

Diante dessas questões, o conceito acolhido para discutir a memória gira em torno do que deveria “estar vivo” e não “de tornar viva uma memória morta”. Existem memórias de mortos que estão vivas, não porque foram institucionalizadas, monumentalizadas ou arquivadas, mas por estarem latente em nós por meio dos signos raciais que carregamos em nossos corpos (Araújo, 2019).

Segato (2007) já expunha que nossos signos são heranças memoriais capazes de revelar e comunicar a origem familiar. Trata-se, pois, de uma memória sentipensante



que instrui o “deixar-se conhecer”. Justamente, seu dever não é apenas informar sobre o passado, mas reconstruir subjetividades e elos ancestrais.

A partir dessas trilhas, cabe acrescentar a reflexão de Pierre Nora de que “se habitássemos nossa memória não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares” (Nora, 1993, p. 8). O ato de habitar a própria memória está, então, atrelado à consciência sobre algo que está dentro de si. A inconsciência sobre quem somos, além de nos tornar meros fantasmas de nossos lugares de memória, nos transforma em cúmplices de projetos políticos de silenciamentos, apagamentos e censura.

Antes de 1492, a América não figurava em nenhum mapa, mesmo possuindo habitantes, era um local inexistente. Com a invasão dos espanhóis e portugueses, no século XVI, surge o discurso do descobrimento, constituído por uma narrativa pertencente aos europeus, a qual, posteriormente, consolidou-se na consciência histórica dos descendentes europeus (Mignolo, 2005).

O discurso sobre o descobrimento, além de marginalizar, silenciar histórias e experiências, de povos e grupos que já povoavam o continente, geraram a ideia de que tanto estes povos como os seus descendentes não formavam parte da própria história da América latina (Mignolo, 2005).

Sob esse prisma, quando o estudo da memória se refere ao “outro” colonizado, este é sempre situado no passado, uma vez que seu signo racial simboliza um atraso temporal. Por mais que a Europa tenha feito história a partir do massacre, exploração, genocídio e escravidão, abordar memórias dos países colonizados significa retroagir a um tempo passado que não pressupõe um passado moderno.

Como explica o historiador Mario Rufer, é necessário ressaltar o primitivismo para que se construa a modernidade. Outras temporalidades históricas, como a africana, latino-americana e caribenha, não coexistiam nas sociedades capitalistas, sendo o capitalismo o único projeto possível da modernidade. Esse binarismo temporal entre a modernidade e o tempo dos outros povos, tidos como subalternos, reduziu histórias coloniais, acusadas de não terem evidências históricas, a uma fantasia. A modernidade, ao impor um tempo histórico singular e homogêneo, se converteu em um “espaço silencioso de referências” sobre outras histórias (Rufer, 2010, p. 14). O que de certa forma representa um modo de colonização temporal.



A ausência de inscrição sobre as nossas origens não brancas devido a presença da colonialidade na construção da memória-nação e na construção no modo de constituímos nossas memórias familiares provocou os seguintes questionamentos: Que interesse está por traz da garantia do esquecimento de onde viemos e de quem somos? Quais são as consequências desse esquecimento?

O objetivo dessa problematização não é de prontamente desenhar uma resposta acabada, mas delinear caminhos reflexivos de um cenário de apagamento/silenciamento da nossa experiência, do nosso conhecimento e da nossa memória histórica e familiar.

### **Conclusões**

A necessidade de retomar os fios de um painel histórico interrompido perpassa pela ideia de criação da América Latina que não só marginalizou a história e o conhecimento dos povos indígenas e negros, como sequestrou a consciência sobre as nossas origens não brancas e consequentemente sobre quem somos.

Enquanto o novo mapa do mundo estava sendo definido, também estava se construindo novas identidades e modelos familiares nos moldes da colonialidade. Esta, não tão visível historicamente, se mantém viva devido à capacidade espoliadora de matar pouco a pouco *quem se é*. De forma permanente e imperceptível ela articula o sequestro do nosso espelho para, assim, conseguir total eficácia na interceptação e bloqueio das memórias. As críticas relativas à modernidade fazem referência a um momento histórico, no qual se impõe uma matriz colonial de poder, para o exercício da colonialidade do poder, do saber, do ser e do sentir. Contudo, a memória e suas dimensões temporais não ocupam um lugar central nessa discussão.

Questiono como seria possível romper com a lógica da colonialidade/modernidade sem abordar o tema da memória sobre nossas origens, quem somos e de onde viemos.

Como foi pontuado, a proposta das teorias decoloniais não se restringe a uma relação de poder entre colonizador e colonizado, povos e nações. Ela caminha em direção à problematização da matriz de poder, denominada de colonialidade, estruturada a partir de hierarquias raciais, étnicas, gênero, culturais, epistêmicas, territoriais, subjetivas e memoriais que se conjugam.



A complexa articulação entre conceitos, relatos e relações de poder inscritos na construção da memória nos impede de enxergar que por um lado tem-se um projeto político de poder tanto material quanto simbólico, perpetrado contra os povos indígenas e negros, presente desde a colonização e que segue ativo por meio de um plano de extermínio, pretendendo eliminar povos, dilacerar tecidos comunitários e modos de vidas. Por outro lado, tem-se a outra face do mesmo projeto que é operado por intermédio da censura da memória familiar não branca, o qual autoriza e ensina que é possível conviver com qualquer situação de violência e desumanidade quando não se sabe *quem se é*.

As implicações desse desconhecimento gira em torno da falta de compreensão dos motivos pelos quais matar indígenas e negros nunca foi um problema, posto que são mortes esperadas; de sensibilidade necessária para entender os motivos pelos quais a população negra e os povos indígenas possuem um medo da morte diferente do medo que a população branca tem; da cegueira relativa à existência de um genocídio em curso perpetrado contra estes povos e esta população, mesmo que, em todos os dias, haja derramamento de sangue, não há comoção com a barbárie dessas práticas.

Falar sobre quem somos e de onde viemos é importante para interromper a pedagogia do silenciamento das nossas memórias familiares não brancas que foi instalada e naturalizada em nossas vidas. Além disso, não saber sobre elas cria um olhar colonizado sobre nós mesmos e sobre aqueles que carregam o signo da dominação histórica, falaciosamente vistos como diferentes de nós. A colonização do olhar, do sentir, do ser e do pensar, além de provocar sequelas subjetivas, esvazia a nossa humanidade, facilitando a aceitação da morte do 'outro' como projeto político e não o compreendendo como parte de um elo ancestral que deve ser reestruturado.

### **Bibliografia**

- Araújo, Vanessa Rodrigues de. Sabendo quem somos: memória familiar e descolonização. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.
- Fanon, F. Pele negra, máscaras brancas. EdUFBA, 2008.
- Halbwachs, M. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.
- Nascimento, A. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.





Nora, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduados em História, São Paulo, v. 10, 1993. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 07 jul. 2015

Quijano, A. Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas. In: Forgues, R. (Ed.). José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento. Lima: Editorial Amauta, 1993.

\_\_\_\_\_. Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. Estudios latinoamericanos, v. 2, n. 3, p. 3-19, 1995.

\_\_\_\_\_. Que tal raza. Familia y cambio social. Lima: CECOSAM, 1999.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, E. (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Quijano, A.; Wallerstein, I. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. Revista Internacional de Ciencias Sociales, p. 1492-1992, 1992.

Rufer, M. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. Mem. Soc., Bogotá, v. 14, n. 28, p. 11-31, Enero/junio 2010.

\_\_\_\_\_. La memoria de los otros: Subalternidad, poscolonialismo y regímenes de verdad. Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, v. 1, n. 1, p. 13-43, 2011.

Segato, R. L. Raça é signo. Brasília: UnB, 2005. [Série Antropologia, n. 375].

\_\_\_\_\_. O Édipo brasileiro: a dupla negação do gênero e da raça. Brasília: UnB, 2006. [Série Antropologia, n. 400].

\_\_\_\_\_. La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Prometeo Libros Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. Crítica y Emancipación, v. 2, n. 3, 2010.

\_\_\_\_\_. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Cadernos CES, n. 18, 2012.

\_\_\_\_\_. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. Revista Casa de las Américas, n. 272, 2013.



## Leprosário de Marituba/PA (1940-1970): Entre memórias e práticas educativas de corpos amazônicos

Moises Pinto Cristo

### Resumo

Medo, conhecimento médico e cárcere aos doentes infectados pela lepra marcaram a política em solo brasileiro, de combate a lepra, que se alastrava em terras amazônicas, entre os séculos XIX e XX. Os hospitais colônias ou leprosários como eram conhecidas as instituições destinadas ao tratamento da lepra, emergiam com toda força na década de 1930, no governo de Getúlio Vargas. Eles traduziam os rearranjos políticos que arquitetavam, uma pátria desenvolvida, longe de todos os males sociais. Nesse contexto, foi criado o Hospital Colônia de Marituba, inaugurado em 15 de Janeiro de 1942, no Município de Marituba, no estado do Pará, aliado ao cenário de combate ao leproso. Espaço idealizado como uma micro-cidade era constituído por casas, pavilhões, hospital, igreja, escola, teatro, festejos e tantos outros espaços culturais. Ambiente de poder, foi responsável por cuidar não só do corpo, como também foi responsável pela formação do interno, que aprendeu afazeres do cotidiano e até mesmo uma profissão. O presente estudo visa discutir como Hospital Colônia de Marituba, espaço destinado a saúde, pôde revelar-se como uma instituição educativa, no período de 1940 a 1970. Metodologicamente trata-se de um estudo no campo da história oral. Utilizamos as narrativas de 2 ex-internos, o Jornal *A Folha do Norte* e o *Estado do Pará* (1942) e o *Manual de Leprologia* (1960). Como aporte teórico, dialogamos com Bosi (1998), Foucault (2014), Goffman (1974), Portelli (2016). Instituição amazônica destinada a saúde pública, e que será desvelada em meios as inúmeras práticas educativas responsáveis por moldar o corpo e a mente de centenas de vidas internadas e silenciadas.

### Palavras Chaves

Leprosário de Marituba, Corpo, Educação.

### Introdução

O presente trabalho é um recorte da pesquisa de dissertação de mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Pará – UEPA, que teve sua conclusão o primeiro semestre de 2019. O foco de pesquisa ocorreu nos intramuros do Lazarópolis de Marituba, cidade esta que fica situada no Brasil, precisamente na



região amazônica, no estado do Pará, cerca de 16 quilômetros de distância da capital Belém.

A instituição foi idealizada pelo então médico Souza-Araújo, para o encarcerar de centenas de sujeitos da região que tivessem contraído lepra, que vinha se alastrando entre os séculos XIX e XX. A mesma emerge na década de 30, durante o governo Getúlio Vargas, ao lado de mais 39 outros hospitais-colônias. Neste período a medicina brasileira se constituiria em um campo de controle social e populacional, onde a saúde e a urbanização estavam imbrincadas ao projeto de progresso e civilização nacional. (PACHECO, 2017)

O Brasil, o maior país da América Latina, seria o primeiro país da região a difundir de maneira organizada os preceitos eugênicos. Estes preceitos europeus colonizadores, foram responsáveis por classificar o povo brasileiro, como uma população disgênica, devido ao clima tropical e a sua população mestiça (STEPAN, 2004). Este ideário colonizador de regeneração racial e higiene fundados na perfeição humana para o alcance do desenvolvimento e civilização, orientariam as políticas discriminatórias e excludentes, como o isolamento social de grupos contaminados pela lepra.

O trabalho vem discutir como Hospital Colônia de Marituba, um espaço isolamento, destinado ao tratamento da saúde pública, pôde revelar-se como uma instituição educativa, no período de 1940 a 1970, recorte temporal este que demarca o período em que funcionou em regime de instituição total.

Metodologicamente o texto estará dividido em três partes. A primeira consta uma breve justificativa em torno do problema que envolveram as práticas segregacionistas em torno da lepra. A segunda parte situará o leitor ao contexto histórico de fundação, estrutura e funcionamento institucional do Lazarópolis de Marituba/PA. A terceira parte, apresentará a instituição destinada ao tratamento da saúde pública como um espaço educativo, registrando como os espaços e o cotidiano institucional puderam contribuir nessa formação individual.

O estudo situa-se no campo da história oral, onde utilizaremos as narrativas de 2 ex-internos, egressos dessa instituição Amazônica. Os narradores, atualmente possuem 76 anos de idade, e ambos foram diagnosticados com a doença no dispensário Souza-Araújo, situado na capital Belém. O primeiro será chamado de Cascaes, internou-se no



hospital aos 11 anos de idade; O segundo, será chamado de Silva, internou-se no hospital-colônia de Marituba aos 19 anos de idade.

A instituição e suas práticas educativas serão reconstituídas por meio das narrativas de memórias dos narradores juntamente com o Jornal *A Folha do Norte* e o *Estado do Pará* (1942) e o *Manual de Leprologia* (1960). Como aporte teórico, dialogamos com Bosi (1998), Foucault (2014), Goffman (1974), Portelli (2016), e outros ao longo deste trabalho

### **Justificativa para o problema**

A instituição aqui pesquisada desenvolveu-se em um mecanismo que traz em seu bojo uma densidade histórica, que buscou a implantação de um objetivo social imbrincada ao viés político-desenvolvimentista do Governo Getúlio Vargas – a profilaxia da lepra – , capazes de envolver uma sociedade um pensamento excludente e segregador, impondo ao doente, seu afastamento social. Estes traços excludentes, ainda apresentam resquícios sociais, quando se trata da doença.

Então, pensar no outro, enquanto sujeito que necessite de igualdade e liberdade, seria pensar em políticas sociais que amparassem e resguardassem a dignidade humana, respeitando e contribuindo para um tratamento humano. Contudo, as páginas da história da Amazônia estão marcadas por uma dimensão excludente de uma política isolacionista que enfatizou o aprisionamento dos doentes infectados de lepra em Hospitais Colônia, implantados longe do centro urbano da capital.

Estes espaços abrigaram centenas de pessoas infectadas pela lepra. Sujeitos de diferentes idades e classe sociais, que eram distribuídas em setores específicos, como: Pavilhões para crianças, jovens, adultos, casados ou idosos. Cada espaço, esteve marcado por uma teia cultural, demarcado por ensinamentos e trocas de saberes. Destacamos aqui, que as práticas educativas são entendidas como toda e qualquer transformações social ocasionadas por meio das relações entre pessoas ou ambientes. (Cunha, Fonseca, 2015)

Para alcançar estas práticas educativas, utilizei a História oral, que traz em si a possibilidade de se materializar tudo o que existe em estado oral retido na memória, períodos que foram abafados, silenciados, em que a própria comunidade se desafia em não deixar morrer determinadas experiências, e que para isso reinventa situações nas



quais o tempo presente possibilita a reinvenção do passado não resolvido, em a história passada presentifica-se (Meihy, Holanda, 2017).

### **Lazarópolis de Marituba: Ares de uma sociedade normal**

Uma cidade. Assim o Lazarópolis de Marituba começa a ser edificado por volta de 1938. Este espaço, estaria previamente idealizado para atender mil doentes identificados pela lepra, doença esta, que traz em seu legado histórico uma marca irreparável ao sujeito que a contrai, o condenando ao milenar rol de pessoas não vista com bons olhos para conviver em sociedade. Pecado divino? Esse seria um dos maiores reforços em relação a pessoa.

A identificação, aconteceria por juntas médicas volantes, por vizinhos curiosos ou espaços destinados a esse fim. Vejamos algumas práticas de identificação da doença:

*Eu tinha umas manchas, deu umas manchas pelo corpo, só que [...] além das manchas [...] o meu braço inchava, do cotovelo e toda a mão, dos dois lados e do joelho pra baixo e os pés. Tava muito inchado, foi ficando tão inchado que teve uma época que eu não conseguia mais trabalhar [...]. Fiquei internado na Santa Casa 1 mês e 3 dias, aí eu sai da Santa Casa sem diagnóstico e nós fomos lá pro Sousa-Araújo e deu positivo no diagnóstico [...] fiquei horrorizado... e.... minha tia queria que eu fosse pra casa dela no Marco, pra depois eu vir pra cá...eu queria vir me embora direto pra cá, no mesmo dia [...]. A minha família... eram bem pouco os que tinham medo. (Silva, 2018)*

*[...] quando foi final dos 52, 53, por aí assim, apareceram os primeiros sinais da minha doença, umas manchas vermelhas no meu bumbum, no caso né, mas a minha tia passou alguma coisa em cima né e ele retrocedeu [...]. E minha mãe levou pra esse médico e ele realmente diagnosticou que eu estava doente, mas aí, quando isso aconteceu eu já estava com a chamada sequela na mão, já estava com o dedo encolhido [...]. Mas ele disse pro meu pai que ele me curaria em seis meses, aí meu pai acreditou e eu fiquei fazendo tratamento com ele, só que ao invés de melhora eu fazia era piorar [...] aí a minha família tomou conhecimento que perto da onde minha tia morava tinha uma senhora que teve internada em Marituba [...]. No Dispensário Souza-Araújo, na José Bonifácio em frente ao cemitério Santa Izabel, aí minha mãe me levou lá, o médico me diagnosticou, queria me trazer no mesmo dia aqui pra Marituba [...]. Olha eu sabia que era uma doença feia [...] que era uma doença, realmente bem, bem difícil de tratar. (Cascaes, 2018)*

Os exames de identificação da doença seriam um combinado da “hierarquia que vigia” e a da “sanção que normaliza”. Uma ação que normalizaria a condição de infectado



ligada à uma sanção que permitiu “qualificar, classificar e punir” (Foucault, 2014, p. 181). Classificados, porém, sensibilizados pela carga emocional de ter que deixar o seio familiar e social, e adentrar no mundo institucional destinada a erradicação da lepra, ambas estariam marcadas por uma grande perda social.

Perceber a negativa social após a identificação da doença, com a possibilidade de agressão emocional ao saber que o seu lugar familiar fora destruído, tudo impulsionado pelo medo da doença, e não saber se realmente aquele seria o lugar ideal para construir uma nova vida. Os sentimentos apresentaram-se de forma angustiante, diante da eminência de internação, por não se saber ao certo como a vida seguiria daquele momento para frente. O adaptar-se ao novo viver seria colocar-se à prova do perigo, em que o transformar-se e o adaptar-se seriam cruciais para uma nova vida.

Segundo Goffman (1974), dentro de uma instituição total, ocorreria a primeira mutilação do “eu”. Segundo o autor, o momento de separação doente/família *versus* internação compulsória, ou seja, a barreira que seria criada entre o mundo do interno, ao que faria parte, e o isolamento do mundo externo, configuraria essa primeira mutilação.

A lepra revelou modelos de exclusão em moldes disciplinares, ocasionando separação e rejeição. Pessoas enviadas a lugares fora da cidade, vigiadas por um policiamento tático e meticuloso, em que o poder se dividiu, se articulou e subdividiu-se em áreas específicas dentro das cidades-hospitais. Uma cidade “pestilenta”, atravessada pela vigilância, documentação e poder extensivo sobre o corpo (Foucault, 2014, p. 192-193).



*Imagem 1 – Leprosário de Marituba e suas construções em 1938*

*Fonte: Fiocruz, 2009, s/p.*



A imagem 1 revela pavilhões, casas, consultório médico, igrejas, delegacia, teatro, praça, plantações, cemitério e inúmeras outras edificações permearam a cidade hospital de Marituba. Estes elementos foram edificados em Área de aproximadamente ½ km de frente e 2 ½ km de fundo, o que totalizaria em torno de 375 hectares de terras em mata virgem, cercado por rio. (Souza-Araújo, 1941).

A floresta, funcionaria como uma espécie de muro natural, evitando a fuga dos doentes ali condenados a viverem em tratamento médico em um período de sua vida ou quem sua toda a sua vida (Castro, 2018). O controle era de total vigilância, onde se o interno desejasse sair, necessitaria de uma autorização da direção do leprosário, como mostram as narrações a seguir

*Se eu quisesse uma licença pra ir lá pra Castanhal [...] eu ia de manhã, 6, 7 horas lá com o professor José Julio, aí ele tava lá, no gabinete do médico. Era ele que ficava lá, com o médico. Ele botava o nome lá [...] aí depois a enfermeira chegava: “Bora!”, aí o cara chegava e falava com o médico, o diretor, ele dava 24 hora, às vezes dava só 12h, às vezes dava 3 dias. Se 24 hora, aí tu voltasse no outro dia de tarde se tu foi daqui de manhã, hoje, amanhã de manhã 24 hora né, tu voltasse de tarde, era direto pro “xadrez”, preso. Quando tu passava na corrente o guarda te pegava. Ele perguntava: “Onde tu tava?”. “Ah eu tava de licença”. “Cadê tua licença?”. Aí tu mostrava a licença, passou do prazo, aí ele, “Bora”, amanhã de manhã falava com o diretor. E tinha quer ser, saber por quê? Se não fosse assim bagunçava. (SILVA, 2018)*

*Teve um tempo que a gente chegou a pedir por um acaso, se saía em um domingo tinha que pedir pro médico autorização pra sair em um dia de semana, na quinta, na sexta-feira por acaso, aí a autorização ia lá pro parlatório, aí quando chegava lá, “Tem autorização?”. “Ah tem!”. Não podia de jeito nenhum sair sem autorização. (Cascaes, 2018)*

Os relatos de memória revelam a rigidez no momento da dispensa dos doentes para saírem do hospital-colônia. Eles precisavam informar à prefeitura da colônia suas intenções de saídas da instituição. Após informarem-na, os internados eram encaminhados pela enfermeira-chefe ao diretor, que depois de exames que confirmassem condições de saúde, autorizava, ou não, a saída dos doentes. Ao retornarem para a instituição teriam que apresentar, na segunda corrente de fiscalização, os documentos de liberação. Caso não apresentassem, eram presos na delegacia do hospital-colônia.



Esse controle institucional, esteve presente em toda sua formatação, permitindo assim a direção um ideal de controle dos corpos amazônicos. Alguns deles, resistiram e resistem até o presente momento, lutando por causas e direitos que viabilizem a vida dos ex-internos.

### **Exclusão para o tratamento médico e a educação no lazarápolis de marituba**

*Idealizar*, palavra que em seu significado traz a definição de conceber algo de maneira perfeita. Era assim que o médico trazia em seus ideais a construção espacial de implantação de leprosários. Estes contariam com espaços amplos e verdes, objetivando um viver confortável e em contato com a natureza, concepção que estava ligada ao ideal das cidades-jardins, que posteriormente seria readaptado para a implantação em cidades-hospitais. Tais pensamentos estavam ligados a publicação a cidades que agregaria espaços verdes e ajardinados (Amora, 2009).

Nesses processos de ideário, também estariam vinculados a formação da conduta do indivíduo dentro do hospital, agora permeado pela dialética inicial entre o interno e o externo – ponto marcante desta carreira enquanto internado –, o regime fechado, a que o doente está subjugado, passaria a ser construído como lugar de aprendizagem e formação para uma nova vida. Poderiam ser pensados os termos “escola/lar” e “escola/quartel”, onde nos remete a reflexões em relação ao *modus vivendi* das pessoas internadas no hospital-colônia, pois a experiência e a prática educativa estão diretamente ligadas as relações cotidianas como processo formativo individual.

Nesse sentido, a instituição também assume o termo “escola/lar” e “escola/quartel”, identificados nesses trechos presentes nas entrevistas realizadas.

*Tinha uma espécie de zelador. O finado A Jato, que coordenava... que fazia as coordenações [...]. Geralmente chegava, pra vê um quarto lá dentro... já olhava pra vê se estava tudo limpo os banheiros, porque quem limpava era o próprio morador, o morador é que limpava. [...]. Era a faxina, bora fazer tal coisa... ele não autorizava, ele convidava. (Silva. 2018)*

*[...] o nosso zelador, no caso né [...] era Bilio, Abílio [...] a gente capinava a rua, o serviço interno, ele era todo feito pelos pacientes [...] os pavilhões internos tinham cada pavilhão tinha um zelador, que era pra lavar os banheiros, limpar o sanitário, capinar ao redor. A limpeza da rua era toda feita pelos doentes, tinha a turma de limpeza da rua. (Cascaes, 2018)*





A instituição, nos relatos acima, assume o papel de escola e lar. Lar no que se refere aos ensinamentos e formação para a vida cotidiana, no que se refere a hábitos corriqueiros de um lar, como ensinamentos domésticos, que deveriam ser cumpridos para o bom andamento do grupo a que estavam inseridas. Os internos relatam a importância de manter os espaços organizados e limpos, e como este conhecimento pôde ser trazido para a vida adulta. Esta experiência sócio-educativa adquirida foi ensinada pelas pessoas responsáveis pelo espaço.

Em meio a estas colocações, é possível analisar que o ambiente da Colônia de Marituba educou, e que, apesar de os sujeitos estarem separados da comunidade externa, começaram a adentrar e assumir um mundo próprio ao qual começaram a pertencer. Essa técnica de arremeter os internos, foi aplicada pelos responsáveis imediatos – interno antigo – da instituição que assumiram o papel de educador, arquitetando e projetando o molde de cada vida a que lhe foi designada, e em alguns momentos, começaram a formar mão de obra para a própria instituição.

Em meio a este processo diário de formação do infectado, em que a instituição, ao mesmo tempo em que tratava os doentes, precisava assumir a autossustentabilidade, também pôde atuar na formação de mão de obra para o desenvolvimento de suas próprias finalidades. Os relatos, a seguir, expressam a presença da formação técnica e aproveitamento da mão de obra nos setores administrativos da instituição.

*[...] eu comecei a trabalhar na turma que eu fiz, o primeiro serviço que eu fiz aqui foi na rua, limpando a rua [...] trabalhar na copa como copeiro, como copeiro... lá no refeitório, eu distribuía a comida, levava para as velhas, levava pros meninos, distribuía lá na copa, depois lavava toda a louça... porque os sádios só cozinhavam, o resto tudo era doente [...], eu trabalhei por um grande período [...]. Aí depois eu trabalhei na Caixa Beneficente, onde é o Cassino[...] Enfermeiro [...] a Dona Nadí ouviu esse negócio né, aí foi e me chamou “Tu não quer ajudar na enfermagem e tal”, aí eu disse “Eu não sei fazer nada”, aí ela disse “Ah a gente vai te dar o treinamento”. Aí eu fui pro treinamento [...]. Aí ela ensinou a dar injeção [...] primeiro ela ia no, ela ia ensinando tudo, falando, depois passava a fazer o treinamento no braço [...] é no doente, ela aplicava, dizia como era. Levava a gente pra olhar direitinho. Eu fazia curativo aí ela ia olhar [...] atendia os homens. As mulheres era as mulheres. Na época aqui na Colônia eram assim, as mulher era com as mulher e os homens eram com os homens. (Silva, 2018)*

*Trabalhei, a minha primeira função.... não tinha serviço de autofalante pra animar. Mas eu tive um outro muito tempo depois... por volta de 1960 não sei bem... aí teve uma*



*doação de aparelho de som pra cá [...]. Então, lá eu fui convidado a trabalhar, o nosso camarada que era o diretor do autofalante, que me convidou pra trabalhar pela parte da manhã, aí, eu fui lá e trabalhava de manhã, de 7h30 até quase 11h [...] entrava no ar, saudava todo mundo, perguntava música [...]. E esse serviço de autofalantes, que o padre trouxe, tipo foi feito uma doação, tinha uma entidade aqui dentro chamada Caixa Beneficente dos internados de Marituba, era uma entidade que fazia alguma coisa pelos pacientes, eles recebiam verba do governo federal pra usar aqui dentro também, aí o autofalante pertencia a essa entidade, tinha presidente, vice-presidente e tal [...]. Eu fui convidado pra trabalhar em outro autofalante [...] mas nesse outro eu era chefe [...] [Professor] Eu ensinava de 1° a 4° série, e alfabetizava. (Cascaes, 2018)*

Esses relatos confirmam o foi previsto no Regimento de Profilaxia Especial da Lepra de 1920, no artigo n.º 143, que aponta a possibilidade do uso de mão de obra interna, reduzindo contato com pessoas sadias, para assim evitar o contágio (Brasil, 1950).

Essas práticas educativas, são algumas de inúmeras vivências cotidianas que proporcionaram o formar de cada corpo internado no Lazarópolis de Marituba. Práticas que contribuíram nas construções de aprendizados para a vida cotidiana e para a vida profissional, pois alguns deles, seguiram com sua formação técnica após o término da internação compulsória.

### **Conclusões**

Leprosário de Marituba, além de ser uma instituição voltada para a internação e o tratamento de pessoas acometidas pela lepra, foi responsável por moldar corpos. Junto ao tratamento médico, foram desenvolvidas práticas educativas com os internos para os utilizarem como mão-de-obra o próprio leprosário em favor de questões administrativas. As formações foram em múltiplas áreas: professores, secretários, enfermeiros, artesanato, radialista, artistas de teatro, entre tantas outras profissões que contribuíram com o corpo institucional.

As memórias, como percepção de um tempo vivido, possibilitaram por meio das narrativas dos intérpretes a identificação dos múltiplos espaços institucionais do Hospital Colônia de Marituba nos anos de 1940 a 1970. Espaços esses constituídos de pavilhões de crianças, rapazes, adultos, solteiros, casas, refeitório, praça, campo de futebol, capela mortuária, cemitério, igrejas, hospital, cadeia, prefeitura, escola, oficinas e cassino. Esses espaços proporcionavam uma estrutura de uma cidade, para que os internados não precisassem se afastar do local em hipótese alguma.



Estes recortes da instituição puderam ser alcançados por meio das memórias dos narradores, guardiões de um passado rico que precisa ser revisitado para não ser esquecido (BOSI,). Uma história da Amazônia e do Brasil, que precisa ser lembrada para que não se repita em outros tempos.

### **Bibliografía**

Amoras, Ana Albano. Utopia ao avesso nas cidades muradas da hanseníase: apontamentos para a documentação arquitetônica e urbanística das colônias de leprosos no Brasil. Cadernos de História da Ciência. Vol. 5. São Paulo, 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/3buDDwU>>. Acessado em: 02 fev. 2018.

Brasil, Ministério da Saúde. Tratado de Leprologia. Publicado pelo Serviço Nacional da Lepra. -2ª Ed.- Vol. II. Rio de Janeiro, 1950.

Bosi, Ecléa. Memória e sociedade lembranças de velho. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Castro, Manuela. A Praga. São Paulo: Geração Editorial, 2017.

Cunha, Paola Andrezza Bessa; Fonseca, Thais Nívia de Lima e. Educação e religiosidade: As práticas educativas nas irmandades leigas mineiras do século XVIII nos olhares de Debret e Rugendas. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional De História – Londrina, 2005.

Foucault, Michel. Vigiar e punir nascimento da prisão. 42. ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014.

Goffman, Erving. Manicômios, prisões e conventos. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Meihy, José Carlos Sabe B. Holanda, Fabíola. História oral: como fazer como pensar. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

Pacheco, Tatiana do Socorro Corrêa. Infância, Crianças e Experiências educativas no Educandário Eunice Weaver em Belém do Pará (1942-1980). Tese (Doutorado em educação) - Universidade Federal do Pará, Pará, 2017.

Souza-Araújo, Heráclides. História da Lepra no Brasil. Vol. II. Período Republicano (1989-1946). Álbum das organizações antileprosas. RJ: Imprensa Nacional, 1948.



## **Repensar las migraciones epistemológicas que han construido comunidades investigativo-interventoras: Entre luchas de fertilidad y de colonialidad/descolonialidad**

Antonio Zamora Arreola  
María de Lourdes García Castillo

### **Resumen**

"Con base en la sociología del conocimiento y la teoría crítica analizo, a nivel exploratorio e histórico-conceptual, cómo desde que concluye la segunda guerra mundial se reactivaron diversos procesos, movimientos y prácticas de migración epistemológica, sustentadas cultural y políticamente por sentidos simbólicos, intersubjetivos, hegemónicos y de confrontación, que han repercutido en la construcción y cambios paulatinos de saberes empíricos, religiosos, filosóficos y científicos, así como de diversas comunidades científico-propositivas. Dichas migraciones implican movimientos de mella profunda, al contribuir en la institucionalización de comunidades funcionales, duraderas y expuestas a cambios, al configurarse entre la tensión de fuerzas instituidas-instituyentes; en esa dinámica se han construido-reconfigurando diversas comunidades de investigación y de intervención educativa, donde han emergido alternativas de descolonización transformadoras.

Los movimientos migratorios emergen de luchas epistemológicas, que despliegan procesos de fertilidad, al crear y recrear prácticas y saberes, multiplicados desde posturas en debate, en cuanto a disposiciones de percepción, de pensamiento y de toma de decisiones; disposiciones objetivadas en tradiciones, disciplinas, campos científicos, paradigmas, enfoques, métodos y nuevas comunidades. En la transversalidad del contexto global-local, los movimientos simbólicos de migración epistemológica han repercutido en diversas tensiones, que discuten colonialismos epistemológicos montados sobre las relaciones de dominación-poder de la modernidad occidental; aunque la tradición colonialista ha sido resistida, rechazada y recreada por fuerzas de cambio subjetivo-estructurales y de alcance epistemológico-prácticas, como el posicionamiento epistémico de descolonización, que no sólo visibiliza mecanismos de dominación-imposición sino, sobre todo, ha venido desplegando alternativas transformadoras y contra-hegemónicas."

### **Palabras clave**

Migraciones Epistemológicas, Luchas de fertilidad, Colonialismo epistemológico, Pensamiento crítico de descolonización, Comunidades investigativo-interventoras.



## Introducción

### Repensando los procesos de migración epistemológica: entre luchas de colonialismo y de fértil descolonización

Con base en la sociología del conocimiento, el análisis institucional y la teoría crítica invito a analizar, a nivel exploratorio e histórico-conceptual, cómo *desde que concluye la segunda guerra mundial se reactivaron diversos procesos, movimientos y prácticas de migración epistemológica*, sustentadas cultural y políticamente por sentidos simbólicos, intersubjetivos, hegemónicos y de confrontación, *que han repercutido en la construcción y en cambios paulatinos de saberes empíricos, religiosos, filosóficos y científicos, en particular de comunidades investigativo-interventoras diversas*. Dichas migraciones han implicado movimientos de mella profunda, que han contribuido en la institucionalización de comunidades funcionales, duraderas y, sin embargo, con cambios constantes, al constituirse entre la tensión de fuerzas instituidas-instituyentes, que remite a relaciones entre horizontes de sentido ponderados como universales, funcionales, de ajuste y de mejora continua, ante horizontes de sentido heréticos, de resistencia e inclinados a transformar las relaciones de producción, en particular en campos de conocimiento y en ámbitos de vida cotidiana. En esa dinámica histórica se han construido-reconfigurado diversas comunidades de investigación y de intervención educativa, de las que han emergido alternativas de descolonización del conocimiento y de transformación social.

Aquí consideramos que la emergencia de estos movimientos migratorios ha resultado de luchas epistemológicas que en su despliegue generan procesos de fertilidad, al crear y recrear prácticas y saberes que se multiplican desde posturas en debate, respecto a disposiciones de percepción, de pensamiento y de toma de decisiones; que se objetivan en tradiciones, disciplinas, campos científicos, paradigmas, enfoques, métodos y nuevas comunidades (como investigación e intervención educativa). En la elucidación sobre la transversalidad del contexto global-local, es posible advertir que el movimiento simbólico de migración epistemológica ha repercutido en diversas tensiones que, por un lado, reafirman el discutible *colonialismo epistemológico* montado sobre dispositivos de poder-dominación de la modernidad occidental, para imponer una dirección genérico-global en el quehacer científico realizado en todas las regiones del mundo (como América Latina); pero esa tradición neo-colonialista no deja de ser resistida, rechazada y recreada por posturas de cambio estructural-subjetivo y de alcance epistemológico-práctico, como el pensamiento crítico de descolonización, que visibiliza y enuncia los mecanismos y condiciones de dominación-imposición sobre pueblos subalternos y



oprimidos, así como para afrontar dilemas y conflictos en la vida cotidiana. Desde esas relaciones de lucha se han creado y desplegando alternativas instituyentes que trascienden los absolutismos epistemológicos y fortalecen múltiples relaciones contra-hegemónicas entre lo local-global, lo singular-específico-general, lo objetivo-subjetivo, lo intersubjetivo-imaginario-simbólico, lo multi-transdisciplinario, así como entre intervención-investigación (Gutiérrez 2016; y Zamora 2012).

### **Inscripción analítica: Posicionamiento Conceptual**

Este abordaje lo asumo como una aproximación exploratoria, inscrita en la *sociología del conocimiento* (Berger y Luckmann 2001) y en el movimiento que refuta la *colonialidad del saber y del poder* (Lander 2000; y Quijano 2000), e impulsa la descolonización (De Sousa 2010; y Dussel 2015). Mi primer posicionamiento reconoce que cada realidad social se construye de manera socio-histórica, única, irrepetible, compleja, cambiante y diversa; mi segundo posicionamiento debate definiciones universalistas y de dominación-supeditación que cualifica a la *colonialidad del saber y del poder*. Ambas posturas ayudan a posicionar una óptica crítica sobre pretensiones del mundo occidental para someter a regiones subalternas; es posible asimilar que *la tensión socio-histórica entre países metrópoli y países periféricos, configura sentidos y relaciones de poder asimétrico entre dominación y sujeción a nivel internacional*. De ello resulta inaceptable todo fenómeno colonialista y es importante trascender enfoques etnocéntricos; en particular, el pensamiento decolonial pondera necesario comprender el *por qué* y *cómo* de las expresiones colonialistas (por ejemplo, epistemológicas), para impulsar cambios estructurales radicales en las relaciones sociales. Pero, también importa reconocer las confrontaciones epistemológicas como germen y motor de fertilidad, al contribuir a construir nuevos campos de conocimiento.

Estos posicionamientos ayudan a entender que nociones de realidad, conocimiento, migración, epistemología, investigación e intervención, u otros procesos socio-culturales, no son del todo objetivas y neutrales, ni aisladas, ni “dadas”, ni definitivas; sino remiten a prácticas en tensión constante, en construcción y cambio, al situarse en ámbitos socio-históricos multirreferenciales. Refutan también premisas ingenuas a favor de la neutralidad y la objetividad, pues todo análisis y alternativa supone compromisos ético-políticos, en lo singular y colectivo, como al fundamentar, planificar y desplegar prácticas de investigación y de intervención educativa.



La suma de estos fundamentos apoyan el abordaje de este análisis, referido a repensar las *migraciones epistemológicas no sólo su concreción objetiva, sino también explorar sus movimientos histórico-sociales, político-culturales y simbólico-imaginarios; que han configurado históricamente comunidades de investigación y de intervención educativa*, las cuales jamás han estado “dadas” de modo definitivo, pues devienen de dinámicas de génesis-construcción-desarrollo-reconstrucción-crisis-cambio-recreación. Esas dinámicas entran dimensiones socio-históricas y político-culturales, en distintos niveles de realidad; además, suponen fuerzas en constante lucha, de donde deviene la fertilidad productora de saberes y prácticas alternativas en construcción permanente, al anudar tesis etnocéntricas y premisas emergentes. La filosofía y la teoría social han hecho aportes que trascienden lecturas reduccionistas para arribar a comprensiones más amplias y profundas, en contraste con ideas de sentido común o definiciones genéricas; ello demanda revisiones analítico-crítica de conceptos límite y reduccionistas, para poder reconocer cualificaciones de diversidad y sobre acciones singulares, situadas en contextos histórico-sociales específicos, por lo que desde ahí podemos asimilar la complejidad de nociones como *migración y epistemología*.

Opiniones de sentido común y definiciones enciclopedistas asimilan a la *migración como concepto límite*, como hecho absoluto y de evidencia tangible, remitido a un fenómeno lineal de desplazamiento de la población humana (o animal), sobre cambios objetivos de un lugar de residencia inicial (o de un hábitat original) hacia otro distinto; se reduce a cambios geográficos, por ejemplo, del campo a la ciudad o de un país a otro. Tales desplazamientos se reducen a causas económicas o sociales; también hay otras definiciones lineales que remiten la migración al traslado de programas, archivos y datos, de una plataforma tecnológica a otra distinta (Real Academia Española 2018).

Desde nuestra perspectiva, es necesario asimilar la noción de *migración* relacionándola con procesos de *devenir*, con procesos de movimiento-cambio y no de simple traslado o extensión de referentes objetivos; importa asimilar la *migración* entramada con el *devenir* y, por lo tanto, con procesos de movimiento, de construcción, de desarrollo, de recreación, de reproducción y de transformación de referentes novedosos o viejos y caducos de la naturaleza y de la sociedad, en particular de poblaciones y también de ideas apropiadas por personas y comunidades, situadas en contextos histórico-sociales específicos. *Migración y devenir* remiten a movimientos de nacimiento, transformación y desaparición de referentes objetivo-materiales y subjetivo-simbólicos, mismos que emergen de luchas entre posicionamientos opuestos.



Las *migraciones* no se reducen a desplazamientos tangibles de personas o cosas, sino implican movimientos complejos, simbólicos-imaginarios e intersubjetivo-fantasmáticos, como el mundo de las ideas y de prácticas construidas y entramadas por sentidos diversos. Gilles Deleuze dice que las *migraciones* no se reducen a desplazamientos humanos como si fueran simples extensiones en el espacio geográfico, más bien remiten a procesos de desterritorialización, donde lo “que normalmente estaba destinada a devenir una cosa en tal umbral de intensidad, va a dar por migración otra cosa”; es decir, las *migraciones* son el franqueamiento de un umbral y se ligan al devenir que, como proceso, genera *transformaciones de intensidades* (Deleuze 2005, 300-301). Así, la noción de *migración* se potencia al concebirla como especie de motor y como germen que fecunda los cambios humanos, socio-históricos y político- culturales; entre las que, por ejemplo, ha devenido la impredecible configuración y reconstrucción de campos científico-prácticos y de diversas comunidades.

Por su parte, la noción de *epistemología* se define en enciclopedias como “teoría de los fundamentos y métodos del conocimiento científico” (Real Academia Española 2018), proyectada en singular y como hecho incuestionable y elevado a prácticas abstractas, al definirle como meta-ciencia, como ciencia de la ciencia. Ello omite reconocer la *epistemología* como rama de la filosofía dirigida a problematizar distintos tipos de conocimiento y diferentes actos de conocer respecto a enfoques, estrategias y tácticas empleadas en la producción de distintos saberes; ello implica la configuración plural de diversas epistemologías, por ejemplo: la del norte y las del sur, o bien la europea ante las asiáticas, africanistas y latinoamericanas.

Reconocer las diversas epistemologías permite comprender procesos de construcción y reconstrucción, tanto de campos del conocimiento instaurados en distintas regiones del orbe, así como múltiples disposiciones objetivo-subjetivas sobre maneras singulares de percibir, hacer y decidir, en ámbitos particulares de la vida cotidiana, desplegadas entre dinámicas complejas de reproducción y de cambio social. Esta ponderación reconoce la lucha histórica entre tradiciones epistemológicas y la potencial convergencia de diversos fundamentos epistemológicos; por ello importa reconocer la lucha que ha pugnado a favor de articular fronteras epistemológicas, para contribuir a enriquecer, fortalecer y ampliar, de modo pertinente y alternativo, diversos posicionamientos analítico-propositivos.





La tendencia a favor de articular fronteras epistémicas remite a una noción de *frontera* que apela a favor de la convergencia y no a la separación a ultranza, hacia un construir y reconstruir de modo constante e inacabado, en contraste con posicionamientos que pretenden definir e imponer formas de percibir, pensar y decidir; la *articulación de fronteras epistemológicas* se implica en un *devenir* siempre en construcción e inacabado, que no deja de cualificar identidades específicas, pero relativas al devenir de disposiciones estratégicas y tácticas particulares, inscritas en situaciones específicas, es decir, remiten a cualificaciones de reconocimiento y distinguibilidad. Según G. Deleuze (1996), el *devenir como proceso* sugiere “un paso de Vida” ... “que atraviesa lo vivible y lo vivido”; por lo tanto, la noción de *articulación de fronteras* se relaciona con la de *devenir* porque se trata de *devenires* que “se eslabonan unos con otros de acuerdo a una sucesión particular”. Al respecto, el “devenir no es alcanzar una forma” ... “sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación” (Deleuze 1996, 12).

Importa repensar la noción de *frontera*, no como algo dado y fijo, sino como “una zona de vecindad” que aporta medios de reconocimiento y de distinguibilidad, a su vez se escribe y se recrea como si se tratará de bordes flexibles y abiertos a nuevas posibilidades de pensamiento y de producción de conocimientos y de prácticas. Son *bordes de frontera* que remiten a un conjunto de caminos diversos e indirectos, propios de trazos narrativos contruidos para cada ocasión; caminos o trazos que no se reducen a planteamientos lineales o rectos, ni convocan a configurar nuevos centros discriminatorios de lo periférico aparente, ni a cerrarse de modo chauvinista y endógeno a lo de adentro, ni de manera exógena tampoco remiten a enfatizar sólo lo de afuera, con el riesgo de auto-desconocerse al excluir lo propiamente específico-singular y lo personal-colectivo, circunscrito en las dinámicas transversales de lo global-local.

Lo expuesto sobre las nociones de *migración* y *epistemología* contribuye en la necesidad de trascender definiciones lineales, absolutistas y reduccionistas; pues fungen como categorías conceptuales de amplio espectro para apoyar análisis amplios, en torno a la transversalidad y complejidad de las diversas prácticas socio-históricas, como investigación e intervención educativa. En la búsqueda de aproximaciones analítico-conceptuales más amplias y profundas, consideramos recomendable articular distintas fronteras explicativo-comprensivas, como las sugeridas a continuación.

Un aporte deviene de la ponderación sociológico-antropológica de Marcel Mauss acerca de la categoría de “*hecho social total*”, desde donde las nociones de *migración* y



*epistemología* se asimilan de modo amplio; en particular, este autor pondera los *hechos sociales* más allá del tipo de fenómenos que se analizan fragmentariamente y se teorizan como instituciones abstractas o de modo simplista e inconexo. Propone concebir como *hecho social total* a todo fenómeno que sintetiza capacidad de integrar y de coincidir lo físico-concreto con lo fisiológico, psíquico, antropológico, sociológico e histórico (Mauss 1991); si bien esta concepción configura análisis amplios, importa no evadir críticas hacia definiciones positivistas, que replican reduccionismos objetivistas y asumen *los hechos sociales como cosas*, derivando resultados de evidencias objetivo-tangibles. El aporte de *hecho social total* es recuperable si lo articulamos con otros sustentos, que ayuden a articular fronteras epistemológicas de mayor alcance y profundidad; al respecto cabe retomar de Max Weber la noción de *acción social*.

M. Weber acota como objeto de estudio de la sociología comprensiva a la *acción social*, entendida como toda conducta humana con sentido subjetivo, configurada por motivaciones e intenciones de sujetos involucrados; el interés sociológico lo enfoca en el esfuerzo de interpretar sentidos que configuran a la acción social. Metodológicamente, considera erróneo analizar la *acción social* con el método positivista y pondera relevante intimar con el actuar social para reconocer motivaciones e intenciones que los sujetos sociales imprimen en sus acciones; sugiere métodos mixtos referidos a la “comprensión actual” y la “comprensión interpretativa” para percibir “conexiones de sentido”, pero requieren articularse con métodos comparativos e imaginarios (Weber 1992, 5-16). Con ello reafirma la premisa de que en toda acción social intervienen seres pensantes, quienes imprimen significado y trascendencia a lo que hacen (Giddens 1997, 747).

### **Datos para el debate analítico**

#### ***Migraciones epistemológicas: entre luchas fértiles de colonialismo versus descolonialismo***

En la reconstrucción del estado del arte sobre asuntos de interés analítico del presente escrito, importa precisar que retomé documentos de diagnóstico y análisis sobre procesos de configuración de las ciencias sociales y de campos especializados, como investigación e intervención; ello aportó antecedentes y situaciones de conflicto aún vigentes a considerar:

1. Para explorar condiciones políticas y epistemológicas en el mundo moderno y en regiones como América Latina, es necesario asumir a la investigación y la



intervención educativa como campos especializados de las ciencias sociales del mundo occidental moderno, en cuyo seno se han construido y reconfiguran comunidades especializadas nutridas por sustentos epistémicos en pugna. La fuente potencial de fertilidad de dichos campos deviene de procesos de lucha y demarcación encarnados por distintas comunidades especializadas que los integran y que se posicionan en opciones epistemológicas que igual devienen de luchas entre distintas parcelas disciplinarias y paradigmáticas, que configuran y cualifican a las ciencias sociales, respecto a sus complementos y contrastes con las ciencias naturales. Otra fuente de fecundidad deviene de las luchas de poder entre diversos intereses político-económicos y socio- culturales, que implica la confrontación entre fuerzas de colonialidad del saber y de descolonización, para realizar investigaciones e intervenciones, desde la hegemonía y oposición de diferentes posturas epistemológicas (Lander 2000; y Zamora 2002 y 2012).

2. Procesos de lucha política se anudan con migraciones epistemológicas en la historia de la ciencia moderna; si bien desde los albores de la ilustración emergen las primeras disciplinas científicas, en realidad es hasta el siglo XIX cuando se demarcan los tres campos dominantes de la ciencia: *ciencias naturales (matemáticas, física, química y biología)*; *humanidades (filosofía, literatura y artes)* y *ciencias sociales (historia, economía, sociología, ciencia política, antropología y ciencias orientales)*. Este último campo emergió entre ciencias naturales y humanidades para analizar fenómenos y problemas de las realidades sociales; su fundación abarcó de la segunda mitad del siglo XIX a la primera parte del siglo XX, pero el positivismo conquistó hegemonía epistemológica al migrar el método científico y sustentos teórico-objetivistas de las ciencias naturales hacia los otros campos; ello guarda el sello de una migración epistemológica basada en dinámicas de poder-dominación para la configuración científica (Wallerstein 1996; Dendaluce 1988; Zamora 2002).
3. El período de 1850 a 1945 y países de Europa (Inglaterra, Francia, Alemania, Italia) y luego Estados Unidos, se ubican como el tiempo-espacio de institucionalización de las ciencias sociales; destaca el continente europeo (donde se gestan las disciplinas de la ciencia moderna) porque es el espacio-tiempo donde se estableció de inicio la sede del poder capitalista-colonialista, al converger allí el poder imperial, comercial y acumulación de capital de Inglaterra,



junto con el impulso filosófico de Alemania y el racionalismo de Francia. Son las bases etnocéntricas fundacionales de las ciencias sociales, además de que las tesis occidentales han migrado de modo lineal y general a explicar formas de vida y culturas diferentes de otras regiones del orbe. Ello ha provocado riesgos de ruptura epistemológica (teoría-realidad) y dinámicas de imposición-adopción; sin dejar de construirse alternativas analítico-propositivas (Wallerstein 1996; Zamora 2002).

4. Investigación e intervención educativa comenzaron a desarrollarse desde la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en países metrópoli, mientras en países subdesarrollados continuaron incipientes y emergentes estas tareas hasta la década de 1990, con marcada adopción teórico-metodológica etnocéntrica. La investigación educativa se impulsó desde los años 1960, pero propició fenómenos de *concentración y marginación epistemológica*, entre países desarrollados y subalternos, y entre capitales y provincias-estados- departamentos de países Latinoamericanos; se objetivó predominantemente en instituciones de gobierno y de educación superior de ciudades capitales. En cuanto a la intervención educativa tuvo albores marginales entre los años 1970 y 1980, en contadas instituciones de educación superior y de formación de adultos; y es hasta fines de los años 1990 e inicios del siglo XXI cuando se le reconoce como campo emergente en países como México (Vielle 1980; Latapí 1981; CONACyT 1981; Tedesco 1987; Husén 1988; Tenti 1988; Arredondo y Otros 1989; Castañeda y Otros 1991; Weiss y Loyo 1993; Negrete 2010).
5. Al iniciar los años 1990, a nivel internacional y nacional persistía la ausencia de políticas públicas y de estrategias institucionales para desarrollar la investigación educativa; a fines de los años 1990 eran reducidos los esfuerzos institucionales para impulsar la intervención educativa. En esa década y por situaciones de crisis económica, era mínimo el esfuerzo oficial para fortalecer con autonomía ambas actividades en universidades públicas de América Latina; notorias han sido las contradicciones por vacío en políticas públicas estatales y por supeditar lo sustantivo-académico bajo lo organizativo-administrativo, con serios desequilibrios en prioridades investigativas y de intervención educativa. También, ha tenido mayor prioridad investigación aplicada que la básica; y de modo mecánico se han retomado modelos paradigmáticos occidentales, conforme intereses globales y sin repensar la diversidad de los contextos socio-culturales e idiosincráticos de regiones subalternas (Tedesco 1987; Stichweh 1995; Quintanilla 1995; y Weiss



1998).

6. Numerosos congresos de investigación educativa y los reducidos de intervención educativa, han ampliado los conocimientos, su desarrollo e intercambio; pero siguen dominando tendencias de fragmentación de saberes, de carácter globalizante y etnocéntrico. Deviene de una migración simbólica de epistemologías dominantes y de dependencia de tradiciones occidentales, que demarca desarrollos aún limitados de la investigación e intervención educativa; formando profesionales de la educación, sobre todo, con fundamentos hegemónicos (Zamora 2002 y 2012).
7. Tesis críticas y alternativas han develado que la tensión entre países metropoli y periféricos, remite a sentidos impresos en las relaciones asimétricas de poder internacional, que operan y amparan el *colonialismo económico-social y político-epistemológico*, así como sobre estructuras jerárquico-verticales y hegemónicas de sujeción-dominación, que implican relaciones dialécticas de dirección-imposición y adopción-supeditación (Cfr. Quijano y Otros, 1989; Lander, 2000; Ianni, 1997; Dussel, 2015 y 1976; Bonfil, 1989; Zemelman, 1992 y 1995).

En suma, es necesario asumir que las prácticas de investigación y de intervención educativa constituyen oficios profesionales y campos especializados de las ciencias sociales, demarcados por movimientos de migración epistemológica, que les ha configurado bajo el entramado de luchas de fertilidad y de neo-colonialismo epistemológico. En el entramado de la migración y en la constitución de campos y de comunidades especializadas, aquí reconozco dos ejes analíticos: *lucha de fecundidad y colonialismo hegemónico*. El eje *lucha* ayuda a develar que la fecundidad epistemológica de las ciencias sociales y de sus reconfiguraciones, tienen como nutriente esencial la constante confrontación entre tradiciones epistemológicas, campos, disciplinas y paradigmas metodológico-conceptuales; el eje *colonialismo* devela la hegemonía de fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales que se gestaron en países desarrollados del mundo occidental-moderno. Ambos ejes analíticos contribuyen a reconocer y contrastar: influencias, continuidades, diferencias, adopciones e imposiciones, en los campos de la investigación y de la intervención educativa objetivados en América Latina.



## Reflexiones finales

### Repensando la Colonialidad/Descolonialidad al Configurar Campos Científicos y Comunidades Investigativas y de Intervención

Las ciencias sociales se han construido y reconstruido sobre la base de *luchas* constantes entre diversas tradiciones epistemológicas, que lejos de ser signo de debilidad han garantizado la fertilidad de este campo científico; varios analistas advierten que tal hegemonía opera tradiciones epistémicas e intereses de dominación de la sociedad occidental, al ejercer una *velada presión colonialista* sobre prácticas de investigación e intervención de otras regiones del orbe; aunque, en y desde esas regiones, no dejan de oponerse una resistencia-crítica de corte insurrecto-subversiva (Cfr. Quijano, 1989; Dussel, 1976; Zemelman, 1995). Desde mediados del siglo pasado se reactivaron distintos dispositivos de migración epistemológica, respaldando la configuración paulatina de comunidades de investigación y de intervención educativa; donde se ha potenciado la *dinámica de lucha entre fuerzas instituido-instituyente*, generando procesos de fertilidad en relaciones interdependientes, complementarias y contradictorias, fortaleciendo la tensión constante entre visiones etnocéntricas y movimientos de resistencia-oposición.

En las ciencias sociales es donde pensamientos críticos develan procesos de migración que secundan al *colonialismo epistemológico* (científico y también cultural y ético-político); problemática social prevaeciente en las relaciones internacionales asimétricas de dominación entre mundo occidental moderno y “otras” regiones subalternas. Buena parte de la hegemonía epistemológica occidental deviene de paradigmas explicativos, que se basan en enfoques pragmático-funcionalistas y político-conservadores, además de reproducir y reconfigurar enfoques político-ideológicos a favor del expansionismo y consolidación del modelo capitalista, que incide en prácticas de colonialismo del saber y contradice sus propias premisas de objetividad y neutralidad.

A nivel mundial y en regiones subalternas, desde la década de 1980 se han fortalecido movimientos de migración crítico-alternativa como: “vertientes de la crítica feminista, el cuestionamiento de la historia europea como Historia Universal, el desentrañamiento de la naturaleza del *orientalismo*, la exigencia de ‘abrir las ciencias sociales’, los aportes de los *estudios subalternos* de la India, la producción de intelectuales africanos, el amplio espectro de la llamada perspectiva postcolonial que encuentra especial vigor en muchas universidades europeas y norteamericanas, y la larga y valiosa tradición en América Latina sobre la búsqueda de perspectivas del conocer no eurocéntrico” (Lander, 2000:



12-13). Esos movimientos aportan paradigmas de descolonización crítica, que si bien son relativamente minoritarios igual son opositores y dispuestos a debatir ante paradigmas dominantes que encubren simbólicamente el orden vigente en la sociedad moderna; además de opción opositora son complementarios e interdependientes entre sustentos occidentales y de otras regiones del mundo.

La idea de conquistar el monopolio de la autoridad epistémica tiene un matiz significativo, si se asume que la migración de tradiciones hegemónicas ha contribuido a construir fenómenos de colonialidad del saber, en términos de tradiciones, disciplinas y paradigmas, para impactar modos de explicar prácticas del mundo occidental, así como para contrastar y prescribir disposiciones de percibir, pensar y decidir en otras regiones del mundo. Al respecto, Törsten Husén (1988) considera que a fines de los años 1980 mucha producción científica la habían generado países desarrollados y muchos intelectuales de renombre en regiones subalternas se habían formado o provenían de Europa o Estados Unidos y de modo relevante participaban en la formación de investigadores e interventores educativos, desde capitales simbólicos adquiridos en el primer mundo (Husén 1988, 55). Ello implica un movimiento vertical de migración epistémica, al operar dinámicas de imposición-adopción sobre prácticas científico-propositivas de otras regiones del mundo. Según T. Husén, “los países prósperos han sido acusados (casi siempre por algunos de sus propios investigadores) de ejercer una especie de colonialismo metodológico” (Husén 1988, 55), no limitado a cuestiones de método, pues el *colonialismo epistemológico* remite a un fenómeno científico-social y ético-político, con riesgos de rupturas epistémico-sociales.

El *colonialismo del saber* ampara propósitos de determinación intelectual, así como económico-sociales y político-culturales; el pensamiento occidental hegemónico determina la institucionalización y profesionalización de oficios y comunidades de investigación e intervención, en regiones como América Latina. La migración remitida al “*colonialismo epistemológico*” se basa en estrategias de dominación: ejerciendo la fuerza con prácticas sociales pretendidamente consensadas (imposición violenta y simbólica); para ello recurre a *formas sociales* (leyes y normas equiparadas con teorías, métodos y procedimientos) y *estructuras sociales* (que limitan la acción individual y están más allá del control individual, al devenir de las relaciones asimétricas de dominación). En el polo jerárquico-vertical-superior entre dominantes y dominados, están “*quienes*” de manera tácita piensan y deciden sobre “*otros*”, lo que esos “*otros*” deben hacer; por lo que no sólo se trata de dirección epistemológica, sino también de dominación político-social.



Pero, entre las dinámicas de imposición-adopción epistemológica y política, también han emergido posturas críticas sobre la supeditación mecánica y la imposición de paradigmas hegemónicos occidentales; en oposición hay alternativas de orientación crítico-propositiva. Al respecto, T. Husén cuestiona que “al discutir la posibilidad de transferir paradigmas de investigación del ‘primer mundo’ al ‘tercer mundo’ hemos de tener en cuenta que el conocimiento social presenta ciertos parámetros vinculados a la cultura” (Husén, 1988: 55). Asimismo, es necesario distinguir el uso pertinente de distintas metodologías de investigación conforme requerimientos específicos de estudios e intervenciones, además de reflexionar sobre sus consecuencias de dominación; Iñaki Dendaluce cuestiona que “no todos los investigadores hacen reflexión metodológica sobre el tipo de investigación que realizan, sobre sus supuestos epistemológicos, posibilidades y limitaciones, ventajas y riesgos” (Dendaluce 1988, 14); por lo que la reflexión metodológica es tarea indispensable para mejorar e innovar las tareas de investigación e intervención educativa, conforme realidades socio-educativas específicas.

Paradigmas hegemónicos enfrentan la oposición herética y subversiva de paradigmas construidos en otras zonas del mundo; durante la historia moderna los paradigmas hegemónicos occidentales (como funcionalismo, estructural funcionalismo y empirismo metodológico) han sido renuentes para asumir contradicciones y posibles complementos con otras tendencias. Pensadores críticos han construido teorías subversivas, alternativas y relativamente distintas a las occidentales y se han declarado en oposición a las estrategias de colonialismo epistémico, argumentando la conveniencia de analizar fenómenos sociales acotados por condiciones históricas y por situaciones de contexto específico. En procesos de construcción de dichas alternativas mantienen principios para *no articularse ni diluirse y tampoco para escindirse o empobrecerse*, donde es relevante reconocer tradiciones epistemológicas hegemónicas y representativas del mundo moderno (Ianni, 1997). Esas luchas han repercutido de modo fecundo en tareas de investigación e intervención educativa, al gestar y desarrollar migraciones epistemológicas, tanto de ida como de vuelta, como lo ejemplifican las tendencias del colonialismo del saber y del pensamiento crítico de descolonización, que son resultado del devenir histórico-social.

Aunque parezca paradójico, durante la segunda década del siglo XXI, los campos especializados y las comunidades específicas de investigación y de intervención educativa han continuado desarrollándose en regiones de todo el mundo, en las décadas de 1960 y 1980; sin embargo, mantienen propósitos de elevar su autonomía relativa, sin negar la hegemonía relativa de tradiciones epistemológicas del mundo occidental. Ello, por





analogía, permite reconocer que en el conjunto de dichos campos es sumamente viva una especie de *entropía*, cuya noción remite a posibilidades de reconocimiento o de medición del desorden, a propósito de condiciones de cambio y de transformación potencial, identificable en la base de los estados de estabilidad y de orden relativos que, en nuestro caso, pueden cualificar a cada comunidad de investigación o de intervención educativa; sin embargo son estados de estabilidad y de orden relativos, pues en el conjunto social y epistemológico prevalecen procesos de caos, de movimientos y de desorden, que devienen de luchas fecundas y de migraciones que han contribuido a configurar los campos científicos, así como prácticas instituyentes y potencialmente inclinadas a favor del bien común humano.

Las premisas tratadas, y otras más que podríamos sugerir, auxilian análisis dirigidos a trascender definiciones simplistas o generales, así como prevenir y posicionarse ante luchas epistémicas donde se oponen dilemas y dicotomías binarias, por ejemplo, entre lo macro y lo micro, lo objetivo y lo subjetivo, lo cuantitativo y lo cualitativo. Ante lecturas reduccionistas, desde los años 70's se han fortalecido posturas de frontera que luchan por articular fronteras analíticas, para hacer análisis integradores de dimensiones y niveles de lo social; si bien esas posturas se inclinan a favor del pluralismo y rechazan ortodoxias, igual procuran evitar riesgos eclécticos y reduccionistas (Zamora 1990 y 2012; Pineda y Zamora 1991). No obstante, lo expuesto requiere madurarse para focalizar con amplitud procesos implicados en las migraciones epistémicas, para trascender ideas que las reducen a desplazamientos de personas y grupos; sin duda hay migraciones de naturaleza distinta y de repercusiones profundas, como las epistemológicas que han ayudado a construir diversos campos investigativos y de intervención.

### **Bibliografía**

- Arredondo, Martiniano y Otros. 1989. *Los Procesos de Formación y Conformación de los Agentes de la Investigación Educativa*. México: UNAM.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. 2001. *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonfil, Guillermo. 1989. *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Castañeda, Adelina y Otros. 1991. "La Investigación educativa: un campo en proceso de conformación. En *Talleres Regionales de Investigación Educativa*. México: UPN.
- CONACyT. 1981. "Capítulo 2. Diagnóstico de la investigación educativa". En *Plan Maestro de Investigación Educativa, 1982-1984*. México: PNIIE-CONACyT.



- Deleuze, Gilles. 2005. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, Gilles. 1996. *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Dendaluce, Iñaki. 1988. "Introducción. Una reflexión metodológica sobre la investigación educativa", 11-41. En Dendaluce, Iñaki (Coordinador) *Aspectos Metodológicos de la Investigación Educativa*. Madrid: Narcea.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Montevideo: Trilce.
- Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, Enrique. 1976. *Filosofía de la Liberación*. México: Siglo XXI.
- Giddens, Anthony. 1997. "El desarrollo de la teoría sociológica". En *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Gutiérrez, Georgina. 2016. *Senderos Académicos para el Encuentro. Conocimiento transdisciplinario y configuraciones en red*. México, CRIM-UNAM y Juan Pablos Editor.
- Husén, Törsten. 1988. "Paradigmas de la investigación en educación: un informe del estado de la cuestión", 46-59. En Dendaluce, Iñaki. Coordinador. *Aspectos Metodológicos de la Investigación Educativa*. Madrid: Narcea.
- Ianni, Octavio. 1997. *El Laberinto Latinoamericano*. México: FCPyS-UNAM.
- Lander, Edgardo. 2000. *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Latapí, Pablo. 1981. "Diagnóstico de la investigación educativa en México". En *Perfiles Educativos*. Núm. 14.
- Mauss, Marcel. 1991. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Negrete Arteaga, Teresa. 2010. "La intervención educativa: un campo emergente en México", 35-43. En *Revista de Educación y Desarrollo*. Núm. 13.
- Pineda, José Manuel y Antonio Zamora. 1991. "Una aproximación para el estudio de la práctica docente. Reflexión sobre un marco referencial para el análisis de los procesos educativos en el aula". En Rueda, Mario y Otros Autores. Coords. *El Aula Universitaria. Aproximaciones Metodológicas*. México: CISE-UNAM.
- Quijano, Aníbal. 2010. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo. *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal y Otros. 1989. *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Venezuela: Nueva Sociedad.



- Quintanilla, Susana. 1995. *Teoría, Campo e Historia de la Educación*. México: COMIE.
- Real Academia Española. 2018. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: www.rae.es.
- Stichweh, R. 1995. "Disciplinas científicas: condiciones de su estabilidad en los siglos XIX y XX". En *Universidad Futura*. Vol. 7, Núm. 19.
- Tedesco, Juan Carlos. 1987. *El Desafío Educativo. Calidad y democracia*. Buenos Aires: Latinoamericana.
- Tenti, Emilio. 1988. "El campo de las ciencias sociales de la educación: elementos de teoría e hipótesis para el análisis". En Tenti, Emilio y Otros. *Políticas de Investigación y Producción de Ciencias Sociales en México*. Querétaro: UAQ.
- Vielle, Jean Pierre. 1980. "Panorama de la investigación educativa en México (1979)". En *Ciencia y Desarrollo*. Núm. 30.
- Wallerstein, Immanuel. 1996. *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI.
- Weber, Max. 1992. "Conceptos sociológicos fundamentales". En *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 5-45. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weiss, Eduardo y Aurora Loyo. 1993. "Estado del arte de la investigación educativa en los ochenta y perspectiva para los noventa". En *Congreso Nacional de Síntesis y Perspectiva*. México: COMIE.
- Weiss, Eduardo. 1998. "El desarrollo de la investigación educativa, 1963-1996". En Latapí, Pablo. Coordinador. *Un Siglo de Educación en México*. México: FCE.
- Zamora Arreola, Antonio. 2012. *Prácticas de Institucionalización de la Investigación educativa, en el caso de la UPN. Entre mandatos institucionales y sentidos singulares*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Zamora Arreola, Antonio. 2002. *La Investigación Educativa: entre la lucha y el colonialismo. Condiciones epistemológicas y políticas*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM.
- Zamora Arreola, Antonio. 1990. "Aproximaciones para el Estudio de la Acción social: de los reduccionismos objetivista y subjetivistas a propuestas globalizadoras". *Sociológica*. Año 5, Número 14: 13-33.
- Zemelman, Hugo. 1992. *Los Horizontes de la Razón. Uso crítico de la teoría II. Historia y necesidades de utopía*. Barcelona: Anthropos-El Colegio de México.
- Zemelman, Hugo. Coordinador. 1995. *Determinismos y Alternativas en las Ciencias Sociales de América Latina*. México: UNAM-CRIM-Nueva Sociedad.



## **Línea Temática 7**

**Estudios de casos comparativos e integrados  
de imaginarios y memorias descoloniales**



## Trabajo vernáculo, decrecimiento y posdesarrollo. El caso de un polígono de marginación en la periferia urbana de León, Guanajuato, México<sup>1</sup>

Alonso Merino Lubetzky<sup>2</sup>

### Resumen

El trabajo vernáculo puede entenderse como un conjunto de actividades, prácticas, saberes y formas de acción individuales y colectivas dirigidas a la creación, producción y consumo directo y autónomo de satisfactores. El estudio del trabajo vernáculo tiene como punto de partida al decrecimiento, una teoría alternativa al desarrollo dentro del paradigma del posdesarrollo, caracterizado por su crítica al crecimiento ilimitado de la economía y de la sociedad más allá de sus propios umbrales y los de la naturaleza. La ponencia es parte de un proyecto de investigación de maestría en curso, en el que se estudia etnográficamente el trabajo vernáculo en los hogares de clase trabajadora dentro de un “polígono de desarrollo” llamado Jacinto López en la periferia urbana de la ciudad de León, Guanajuato, México.

### Palabras claves

Trabajo vernáculo, paradigma del posdesarrollo y periferia urbana de León.

### Introducción

Por trabajo vernáculo entiendo –con base en las tesis de Iván Illich de los años 70– al conjunto de actividades, prácticas, saberes y formas de acción individuales y colectivas dirigidas a la creación, producción y consumo directo y autónomo de satisfactores, (materiales, políticos, ambientales, relacionales y simbólicos), que emplean una intermediación marginal del dinero, del mercado o del Estado, y que se asienta sobre la reciprocidad y la mutualidad como parte de predisposiciones culturales que orientan el actuar hacia la consecución de valores de uso.

El trabajo vernáculo encuentra un anclaje valorativo y normativo en la subsistencia y es reproducido principalmente por la población que permanece desprovista de los beneficios y promesas del desarrollo: ingreso, trabajo digno, educación, salud, cultura, ocio, libertad. El estudio del trabajo vernáculo tiene como punto de partida al decrecimiento, un conjunto de teorías y posicionamientos alternativos a las teorías del desarrollo, caracterizado por su crítica al crecimiento ilimitado de la economía capitalista más allá de ciertos umbrales dictados por la sociedad y de la capacidad de carga de la



naturaleza. El decrecimiento como posicionamiento político, ético e intelectual, por otro lado –y a decir de Serge Latouche (2009)–, pretende delimitar un proyecto alternativo de posdesarrollo.

Por motivos de espacio, dedicaremos apenas unas líneas para contextualizar la discusión en torno al desarrollo y su concepción dominante, a partir de la cual este se ha concebido históricamente como crecimiento económico. Ambos, desarrollo y crecimiento, se han visto como dos partes de un mismo proceso indisoluble ligado al progreso material de las sociedades, cuyas consecuencias, entre otras cosas, han sido la homogeneización de los valores y prácticas que rigen la satisfacción de las necesidades humanas. En una segunda parte del trabajo, describiré brevemente los paradigmas teóricos dentro de los cuales está parada teórica y políticamente la investigación: decrecimiento y posdesarrollo. Ahí presentaré argumentos para comprender cómo, uno y otro, se nutren de una misma crítica al desarrollo a la que abonan distintos ejes de análisis: el posdesarrollo un eje discursivo de críticas, y el decrecimiento un eje práctico de propuestas y alternativas vivas al desarrollo. En un tercer momento, trataré de ubicar el estudio del trabajo vernáculo dentro de estos dos amplios paradigmas y enfoques para, finalmente, presentar resultados parciales del estudio etnográfico del trabajo vernáculo dentro de Jacinto López, León, Guanajuato<sup>3</sup>.

La importancia de comprender que existen formas de organización social que no responden a los valores del desarrollo radica en que sería necesario cuestionar sus principios coloniales mediante los que pretende imponer una visión homogénea del bienestar y de la “buena vida” –cabe decir, por demás expoliadora de la naturaleza y socialmente desigual.

### **Contexto conceptual y fundamentación del problema**

El desarrollo ha sido estudiado y justificado por numerosas propuestas teóricas en el curso de los últimos 70 años. Como apunta Molina Alfaro (2007), no existe una, sino muchas teorías del desarrollo que se propusieron a lo largo del siglo XX; hoy muchas de ellas permanecen vigentes en el plano de la política pública, yuxtaponiéndose y combinando planteamientos diversos<sup>4</sup>. Los llamados estudios, teorías o economía del desarrollo “[...] aparecieron como una especialidad de la ciencia económica para dar respuesta a la interrogante sobre las condiciones de desigualdad económica y social que prevalecen entre las naciones” (Gutiérrez y González, 2010, p. 15). Específicamente para dar cuenta de la desigualdad de los países o naciones llamados subdesarrollados



o Tercer Mundo, entre los que se encuentran países de América Latina, Asia y África, que presentaban condiciones de “rezago estructural” con respecto a Europa y América del Norte. Los estudios y teorías del desarrollo surgen con la explícita intención de encaminar al desarrollo a las naciones y países “subdesarrollados”.

En una visión optimista, muchas miradas sobre el desarrollo defienden que, bien llevado, este “armoniza en forma natural la interdependencia entre mejorar el bienestar social y estimular la capacidad productiva y el desarrollo potencial de una economía” (Sen, 1998, p. 82). Pero estas posturas pretenden resignificar un concepto tan gelatinoso (Esteve, 2009) que olvidan que una sola noción del desarrollo es la que predomina en el mundo, y esta es el modelo de vida que Occidente, en específico EUA y Europa, se han encargado de llevar a cada rincón del mundo, mediante años de expansionismo, colonización y globalización; hoy ciertamente, el desarrollo es un modelo apropiado por las sociedades de todos los Estados- nación que existen.

Dicha noción dominante de desarrollo persigue como objetivo que los grupos sociales tengan acceso universal a servicios básicos como vivienda, educación, nutrición, salud y, particularmente, que sus culturas sean respetadas en el marco del Estado-nación en el que habitan (Reyes, 2001). El papel de los gobiernos, en cooperación con la iniciativa privada, los bancos, las organizaciones de la sociedad civil y la población en general, sería fomentar que estas condiciones se cumplan para las personas y grupos. Y esto sólo se logra –según los teóricos del desarrollo– mediante un crecimiento sostenido de la economía (creación de empleos, inversión en ciencia y tecnología, ahorro, capacidad de endeudamiento, incremento del PIB, etc.), el cual “se erige sobre la base de definir las condiciones de un estado estacionario (*steady state*) en el que se haga compatible el crecimiento del PIB agregado (o del PIB per cápita) con la preservación de la condiciones del equilibrio de la economía en el largo plazo” (Alonso, 2009, p. 7). Al final de la ecuación –se sostiene–, el crecimiento de la economía derrama en beneficios múltiples para la sociedad y los distintos grupos al interior de ella: inversiones, empleo, ingreso, capacidad de consumo (Myrdal, 1959), competencia, infraestructura y, en algunos casos, gasto social.

La historia da cuenta que el desarrollo no es un proyecto viable para todos los pueblos y grupos sociales; que, por el contrario, nace con la intención explícita de la homogeneización mediante el sometimiento de los pueblos a un régimen de vida único, con estándares universales de existencia. Ya Wolfgang Sachs escribía en 1996 en la



introducción del *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*:

*Como un majestuoso faro que guía a los marineros hacia la costa, el «desarrollo» fue la idea que orientó a las naciones emergentes en su jornada a lo largo de la historia de la postguerra. Independientemente de que fueran democracias o dictaduras, los países del Sur proclamaron el desarrollo como su aspiración primaria, después de haber sido liberados de su subordinación colonial. Cuatro décadas más tarde, gobiernos y ciudadanos tienen aún fijos sus ojos en esta luz centelleando ahora tan lejos como siempre: todo esfuerzo y todo sacrificio se justifica para alcanzar la meta, pero la luz continúa alejándose en la oscuridad (p. 1).*

Desarrollo –dice Gustavo Esteva (2009)– es tanto un proyecto de construcción de viviendas, como el crecimiento de un niño, pero para dos terceras partes de la humanidad, desarrollo implica la oportunidad de escapar a la condición indigna del subdesarrollo. Esta polisemia del concepto desarrollo nos lleva a esclarecer su genealogía teórica, ética y política con el objetivo de continuar la redacción de su obituario (Sachs, 1996) y abrir nuevas vetas a la imaginación sociológica de nuestro tiempo con base en múltiples esfuerzos que han venido acumulándose para encontrar otro tipo de respuestas y formular otro tipo de preguntas para la consecución de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural. El fin del desarrollo no es el fin de su discurso, ni de sus efectos en el plano aspiracional de individuos y pueblos. El fin del desarrollo es la constatación de su fracaso como modelo civilizatorio.

***Posdesarrollo y decrecimiento: un diálogo sur-norte, una crítica al desarrollo, un programa de investigación social sobre el trabajo vernáculo***

Ahora bien, entre los distintos paradigmas que han propuesto las diferentes teorías sobre el desarrollo, Escobar (2005; 2014) identifica tres de origen: liberalismo, marxismo y postestructuralismo. Estos tres paradigmas de origen han derivado, respectivamente, en la teoría de la modernización y sus teorías aliadas del crecimiento por etapas, la teoría de la dependencia con sus variantes y, por último, las críticas al desarrollo como discurso, particularmente como discurso cultural (Escobar, 2005; 2014). Posteriormente, en lo que Arturo Escobar (2014) llama un segundo periodo, es donde se origina la visión neoliberal de la sociedad y la economía.

El posdesarrollo o post-desarrollo se ubica dentro del paradigma postestructuralista, el cual se pregunta no “¿cómo podemos mejorar el proceso de desarrollo?”, sino ‘¿por





qué, por medio de qué procesos históricos y con qué consecuencias Asia, África y Latinoamérica

fueron 'ideadas' como el 'Tercer Mundo' a través de los discursos y las prácticas del desarrollo?" (Escobar, 2005, p. 18). El posdesarrollo nace del análisis del desarrollo como un conjunto de prácticas y discursos que dieron origen a la invención del mundo "subdesarrollado" (Escobar, 2014).

Se propone los siguientes objetivos interrelacionados: descentrar y desplazar al desarrollo como discurso sobre la realidad de Asia, África y América Latina, abriendo espacio a otras formas de nombrar y describir dichas realidades; identificar alternativas al desarrollo transformando el imaginario; ampliar la configuración en las formas de generación de conocimiento basado en el conocimiento experto y profesional formado en las universidades, para abrir espacio a las formas de conocimiento gestadas por los pueblos y los movimientos sociales; y estudiar las adaptaciones, subversiones y resistencias que se gestan localmente como respuesta al desarrollo por parte de los movimientos sociales, así como estudiar las estrategias alternativas de los agentes (Escobar, 2005; 2014),<sup>5</sup>.

Pero si el posdesarrollo hace una crítica al discurso del desarrollo desde el sur global, el decrecimiento lo hace desde el norte. El decrecimiento es un proyecto que nace y ha tomado vuelo en Europa, particularmente en Francia (*décroissance*), Italia (*descrescita*) y España. Recientemente en México (*descrecimiento*), ha sido adoptado por un conjunto de activistas, ecologistas, intelectuales y académicos (Gutiérrez-Otero, 2017; Valencia, 2017a; Valencia, 2017b) que comienzan a promover sus planteamientos<sup>6</sup>.

El decrecimiento es un proyecto joven, pero sus preocupaciones y demandas hunden sus raíces antaño en el tiempo junto con muchas de las propuestas contestatarias al desarrollo emanadas desde los años sesenta, setenta y ochenta, particularmente de las respuestas ecologistas y culturales que reclamaban los excesos de la industrialización y del crecimiento ilimitado de la economía<sup>7</sup>. El decrecimiento "es, primordialmente, una crítica a la economía del crecimiento. Reclama la descolonización del debate público hoy acaparado por lenguaje economicista y defiende la abolición del crecimiento económico como objetivo social" (Kallis, Demaria y D'Alisa, 2018, p. 39).



Puede apreciarse que, a pesar de su juventud, los orígenes del decrecimiento son de larga data<sup>8</sup>. “En América Latina la idea del decrecimiento nunca llegó a tener el vigor y la fuerza que adquirió en Europa” (Esteva, 2018, p. 9). Lo cual, sin embargo, no implica que los esfuerzos por encontrar salidas del paradigma capitalista del desarrollo generados en el Norte y el Sur global no puedan tender puentes entre sí (Esteva, 2018). En realidad, hay procesos que nos atraviesan a ambos polos del globo, lo cual hace más que necesario y pertinente continuar los esfuerzos por entablar un diálogo en constante actualización; mucho más cuando, por ejemplo, desde las ideas de los estudios descoloniales y poscoloniales en América Latina se sostiene que existen *nortes* en el Sur y *sures* en el Norte; y desde el decrecimiento se propone librarnos de la colonialidad que implica la dependencia al crecimiento.

Ante todo, el decrecimiento “no se trata de hacer lo mismo, pero en menos cantidad” (Taibo, 2009, p. 16) –o como diría Latouche (2009), tampoco significa crecimiento negativo, lo cual es un oxímoron perteneciente al imaginario del crecimiento–. Pretende, pues, abandonar los objetivos del crecimiento en sí mismos (Valencia, 2017b), ya que “nace de la evidencia de la destrucción social y ambiental que ocasiona la moderna ideología del crecimiento” (Valencia, 2017b, p. 407).

Junto a su crítica a la sociedad de crecimiento, el decrecimiento marca también “[...] una dirección deseada, en la que las sociedades consumirán menos recursos y se organizarán y vivirán de modos distintos a los actuales. «Compartir», «simplicidad», «convivencialidad»,

«cuidado» y «procomún» (commons) son significados esenciales para definir el aspecto que tal sociedad tendría” (Kallis, Demaria y D'Alisa, 2018, p. 39). El decrecimiento –dice Serge Latouche (2009)– “es [...] un estandarte detrás del cual se reagrupan los que han optado por una crítica radical al desarrollo y que quieren delinear los contornos de un proyecto alternativo para una política del posdesarrollo” (p. 17).

La crítica principal del decrecimiento se dirige a la incuestionable e histórica vinculación que ha tenido el desarrollo con el crecimiento y la industrialización, al grado de que han sido concebidas como dos caras de una misma cosa<sup>9</sup>. Y, en ese sentido, nos provee de un marco interpretativo para comprender cómo el trabajo vernáculo responde a formas de organización social y prácticas sociales que escapan del crecimiento como objetivo sustancial. Pensadas en el sur global y, particularmente, desde América Latina, estas



prácticas sociales corresponden a concepciones del mundo en abierto conflicto con la visión colonial y occidental del bienestar. Si el desarrollo implica crecimiento, el trabajo vernáculo implica decrecimiento. El trabajo vernáculo son un conjunto de prácticas contrarias a aquellas que propone el desarrollo: pleno empleo, educación formal, salud institucional, democracia representativa, dependencia al mercado y al Estado para la consecución de satisfactores. La existencia de trabajo vernáculo es inversamente proporcional a la incorporación de una sociedad al desarrollo.

### **Trabajo vernáculo, convivencialidad y monopolio radical**

La presente investigación se enfoca en el estudio de los ámbitos de comunidad, convivencialidad y autonomía que permite el trabajo vernáculo, en oposición al llamado trabajo industrial del que depende la economía capitalista y el desarrollo, cuyas consecuencias son la institucionalización de monopolios radicales sobre la satisfacción de las necesidades humanas.

Convivencialidad o convivialidad (*conviviality*, en inglés) es un término que el pensador, filósofo, teólogo e historiador austriaco Iván Illich (2006) resignificó en su ensayo *La convivencialidad* (texto original de 1973)<sup>10</sup>. Dichoso, Esteva (2016) celebra que la Real Academia Española haya admitido “por fin la palabra convivialidad”, la cual considera como “un mexicanismo que sería sinónimo de camaradería” (p. 6). Por otro lado, dice: “En inglés, *conviviality* es una condición festiva, un acompañamiento alegre y jovial. Convivio sigue siendo una palabra común en México, que se puede usar para un festejo formal en la oficina, pero más bien alude a una reunión cálida de vecinos o amigos” (Esteva, 2016, pp. 6-7)<sup>11</sup>.

“Por convivencialidad entiendo –dice Illich (2006)– lo inverso de la productividad industrial” (p. 384). Illich demostró que mientras los valores, herramientas e instituciones derivadas de la industrialización provocan una dependencia creciente a los valores de cambio y a la instrucción vertical de los expertos, en un sentido contrario, las herramientas convivenciales, alimentan la autonomía, la creatividad y la espontaneidad de las personas, al estar estas en pleno control de los individuos y colectivos.

*La relación industrial es reflejo condicionado, una respuesta estereotipada del individuo a los mensajes emitidos por otro usuario a quien jamás conocerá a no ser por un medio artificial que jamás comprenderá. La relación convivencial, en cambio siempre nueva, es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un*



*valor material por un valor realizado. La convivencialidad es la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces (Illich, 2006, p. 384)*

A Illich le interesaba demostrar cómo las herramientas, entendidas en su acepción más amplia como medio o instrumento puesto “al servicio de una intencionalidad” (Illich, 2006, p.395), cuando eran orientadas por valores industriales, tendían a conformar monopolios radicales, los cuales no son la dominación de una marca entre otras dentro de un mercado (como se entiende en economía), sino la que ejerce un producto o servicio sobre una necesidad. Es decir, “en ese caso un proceso de producción industrial ejerce un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante excluyendo en ese sentido todo recurso a las actividades no industriales” (Illich, 2006, p. 423). Un monopolio radical se institucionaliza cuando la gente depende de la escolarización para aprender, del automóvil para desplazarse, de los hospitales y los profesionales médicos para proveerse de curas a la enfermedad, de los servicios funerarios para enterrar a los muertos, de los servicios inmobiliarios para construir una casa o del salario para allegarse de satisfactores básicos (Illich, 2006).

En sus dos ensayos principales sobre la materia, *El trabajo fantasma* (1980) y *El género vernáculo* (1982), Illich se avoca a delimitar los contornos del dominio vernáculo frente aquello que llama el dominio industrial. Ese dominio industrial estaría compuesto, a su vez, por dos formas de trabajo: trabajo asalariado y trabajo fantasma, éste último oculto a las categorías de la economía clásica y desempeñado como un complemento no remunerado de la economía industrial, principalmente en manos de mujeres (aquello que la economía feminista nombra como trabajo de reproducción social, doméstico y de cuidados). El trabajo vernáculo se distancia del trabajo fantasma (o de la economía oculta) en la medida en la que agrega formas de subsistencia en constante actualización, teniendo a la herramienta bajo un control colectivo y dirigido hacia la creación de valores de uso<sup>12</sup>.

Un modo de producción u organización social basado en la subsistencia “[...] no puede transgredir ciertos límites dictados por la naturaleza tanto a la producción como a la sociedad” (Illich, 2008, p. 55). Vernáculo, un término romano de la Antigüedad, significa “morada” o “arraigo” y, para Illich (2008), significa: “subsistencia nacida de estructuras de reciprocidad inscritas en cada aspecto de la existencia, distintas de las subsistencias que provenían del intercambio monetario o de la distribución vertical” (p. 92)<sup>13</sup>.



Podemos caracterizar al trabajo vernáculo o de subsistencia como un tipo de trabajo que:

1) se dirige a la producción/creación y consumo de valores de uso o bienes útiles para el consumo, 2) satisface necesidades fundamentales de forma directa y autónoma, 3) se encuentra limitado por las capacidades humanas, sociales y del entorno, 4) integra un uso marginal del dinero para el intercambio, 5) acontece en el hogar y en el espacio comunitario, y 6) contribuye al mantenimiento de las relaciones sociales de pertenencia y sentido. Por oposición: el trabajo vernáculo es no acumulativo, no asalariado, no técnico-profesional, no burocrático-institucional, no mercantil-usurero, no instruido/no escolarizado.

### **Metodología**

La metodología del estudio en curso es de tipo mixta con un sesgo importante hacia la interpretación cualitativa de los datos obtenidos con base en el enfoque y método etnográfico (Guber, 2011), con un diseño flexible (Mendizábal, 2006) y ajustándose a la relación de quien investiga con los sujetos de estudio mediante la reflexividad (Ameigeiras, 2006). La unidad de análisis seleccionada para el estudio son los hogares urbanos de clase trabajadora dentro de las colonias del Polígono de Desarrollo Jacinto López, en la ciudad de León, Guanajuato. Para esta investigación, hogar “es definido – según las encuestas de hogares– como todo grupo que vive bajo un mismo techo y tiene un presupuesto de alimentación común” (Arriagada, 2017, p. 34). La clase trabajadora en el esquema CASMIN elaborado por Erikson y Goldthorpe en 1992 corresponde a una de tres macroclases: servicios, intermedias y trabajadoras. Esta se subdivide, a su vez, en la clasificación de once clases, en: V. técnicos inferiores y supervisores manuales, VI. asalariados manuales calificados y semicalificados, VIIa. asalariados manuales de baja calificación, IVc. pequeños propietarios agrícolas y VIIb. asalariados agrícolas (Erikson y Goldthorpe, 1992 en Rivas, 2008 y en Solís, 2016).

Los instrumentos y técnicas seleccionadas para la recolección de la información empírica son observación directa no participante, entrevistas semi estructuradas, entrevista etnográfica y encuesta, las cuales, en un ejercicio de triangulación metodológica, contemplan seguir las mismas directrices para la observación y el levantamiento de la información cualitativa y cuantitativa.

La observación no participante hasta el momento ha sido llevada a cabo en: a) los hogares que forman parte del estudio, b) los espacios públicos a nivel comunitario y c)



el perímetro del polígono o de la zona delimitada para el estudio, en distintos horarios y días de enero a septiembre de 2019 en periodos intermitentes.

Las observaciones se han hecho mediante trabajo de campo en forma de visitas a los hogares, en recorridos en automóvil o en camión urbano, acompañados o no de informantes clave y/o porteros del trabajo de campo; dadas las condiciones de inseguridad en las colonias dentro del polígono no ha sido posible realizar estancias prolongadas. Los instrumentos de registro de las observaciones han sido: notas de campo y diario de campo.

Las entrevistas semi estructuradas se han realizado con distintos actores dentro del polígono, principalmente mujeres adultas. La selección de las y los entrevistados se ha hecho mediante la técnica de muestreo cualitativo de máxima variación por bola de nieve (Katayama, 2014). La muestra hasta el momento ha dependido de las redes de vecindad, amistad y parentesco de los porteros e informantes clave. Hasta el momento se han levantado 6 entrevistas semi estructuradas en hogares (3 de ellas entrevistas a profundidad), de una cuota de 10 a 15 entrevistados que dependerán del nivel de saturación de la información obtenida.

La encuesta se está aplicando mediante un cuestionario estructurado a una muestra de 349 hogares de una población total de 3,716, con un margen de error del 5%. El levantamiento de la encuesta se encuentra en proceso, por lo que sólo se incluyen los resultados de la investigación cualitativa en torno a las observaciones, las entrevistas semiestructuradas y las entrevistas etnográficas con los sujetos en campo.

### **Contexto de estudio. Jacinto López, León, Guanajuato, México: una periferia urbana entre otras**

Jacinto López forma parte de los llamados “polígonos de desarrollo” delimitados por el Instituto Municipal de Planeación (IMPLAN, 2015) para la ciudad de León, Guanajuato, México<sup>14</sup>. En términos de Lomnitz (1975), Jacinto López es una barriada promedio de una ciudad de urbanización media con un crecimiento industrial pujante dentro del llamado Corredor Industrial del Bajío que sigue el patrón de explosión urbana propio de América Latina (Montero y García, 2017). De acuerdo con Guzmán y Frausto “[e]l polígono de Jacinto López está ubicado en una área suburbana, posiblemente de todos los polígonos es la zona que presenta mayor marginación y segregación urbana, ya que incluso su acceso es problemático” (p. 120).



La delimitación utilizada en este estudio comprende una población total por manzana urbana de 12,368 personas, 6,174 hombres y 6,078 mujeres, habitando un total de 3,716 viviendas, con un promedio de 3.3 integrantes por hogar, según datos del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI, 2010) vía el Mapa Digital de México. Las colonias oficiales (regulares e irregulares) que comprende son: Valle de los Milagros, Artículo 4to Constitucional, Periodistas Mexicanos, El Recuerdo, Cumbres de la Gloria y Villas de la Gloria.

## Resultados

El propósito de esta ponencia es presentar resultados parciales en torno a un objetivo particular de la investigación en curso: documentar las prácticas sociales mediante las que el trabajo vernáculo satisface necesidades dentro de los hogares de clase trabajadora en el polígono de desarrollo Jacinto López.

Los resultados que se presentan a continuación responden a una clasificación propia de necesidades materiales que ha servido para orientar la recolección de la información de campo. Si bien comprendemos a las necesidades también como necesidades relacionales, simbólicas, políticas y ambientales, hemos enfocado este trabajo únicamente en las necesidades materiales<sup>15</sup>. Así las necesidades materiales las hemos desagregado en: 1) alimentación, 2) salud, 3) vivienda, 4) vestido, 5) acceso a agua y drenaje, 6) fuentes de energía: luz y electricidad, 7) fuentes de energía: calor, y 8) movilidad y transporte. Se parte, a su vez, del supuesto de que todas ellas pueden ser satisfechas por cinco fuentes de *inputs* o fuentes de satisfacción al interior del hogar<sup>16</sup>: 1) trabajo asalariado y remunerado (formal o informal), 2) trabajo doméstico y de cuidados, 3) servicios y asistencia del Estado, 4) servicios del sector privado y 5) trabajo vernáculo.

Los resultados de observaciones mediante trabajo de campo, entrevistas etnográficas y entrevistas semi estructuradas arrojan los datos de la Tabla 1 que se muestran a continuación:



Necesidades materiales	Fuentes de satisfacción (inputs)				
	1. Trabajo asalariado y remunerado (formal o informal)	2. Trabajo doméstico y de cuidados	3. Servicios y asistencia del Estado	4. Servicios del sector privado	5. Trabajo vernáculo
1. Alimentación	- Ahorro para la compra en tiendas locales - Ahorro para la compra en tiendas de conveniencia - Ahorro para la compra en tianguis, mercados de pulga o "placitas"	- Almacenamiento y preparación de alimentos - Compras en tiendas locales - Compras en tiendas de conveniencia - Compras en tianguis,	- Donaciones y despensas de instituciones de gobierno - Pensión alimenticia (PROSPERA) - Comedores comunitarios (DIF)	- Despensas del Banco de Alimentos - Empeño de bienes para comprar alimento	- Siembra, cultivo y cosecha de alimentos en huertos y solares - Siembra, cultivo y cosecha en macetas, banquetas, camellones y terrenos baldíos - Intercambio de
	semanales	mercados de pulga o "placitas" semanales			alimentos con familiares, amigos y vecinos - Donación de alimentos excedentes con familiares, amigos y vecinos - Pastoreo y cuidado de animales de granja como chivos, vacas y gallinas.
2. Salud	- Ahorro para la compra de medicamentos - Ahorro para el pago de gastos médicos	- Cuidado de niños, niñas, jóvenes y adultos enfermos - Cuidado de enfermos por parte de vecinas, amigas y familiares - Compra de medicamentos en farmacias	- Atención en Centros de Salud e instituciones de seguridad social (IMSS, ISSSTE, Seguro Popular, Hospital Regional)	- Atención en médicos privados locales de bajo costo	- Cultivo, cosecha y uso de hierbas y plantas medicinales - Preparación de remedios caseros para afecciones - Cuidado de enfermos por parte de vecinas, amigas y familiares
3. Vivienda	- Compra de inmueble con ahorros personales o familiares - Construcción de vivienda pagando de contado los materiales de construcción - Pago por servicios de albañilería - Compra de materiales de construcción para reparaciones	- Limpieza, "quehaceres" y mantenimiento del hogar. - Compra de insumos de limpieza y mantenimiento.	- Crédito INFONAVIT para construcción de vivienda - Compra de inmuebles con crédito INFONAVIT - Beneficiarios de programas gubernamentales de vivienda para la construcción de cuartos - Donaciones gubernamentales de material de construcción	- Crédito privado para construcción de vivienda - Crédito privado para compra de inmueble	- Préstamos familiares - Construcción de vivienda con mano de obra familiar - Construcción de vivienda con ayuda de vecinos y/o amigos - Recolección y reutilización de material de construcción en desuso o abandono
4. Vestido	- Ahorro para la compra de ropa	- Lavado, secado y planchado de ropa. - Compra de ropa de primera mano en tiendas locales - Compra de ropa de primera o segunda mano en tianguis, mercados de pulga o "placitas" semanales	- Donación de ropa, prendas y cobijas por parte de instituciones gubernamentales (locales, estatales y federales)	- Donación de ropa, prendas y cobijas por parte de partidos políticos, empleadores, asociaciones y organizaciones de la sociedad civil	- Reparación y confección de prendas - Donación de prendas en desuso para su reutilización entre familiares, amigos y vecinos - Intercambio de prendas con familiares, amigos o vecinos
5. Acceso a agua y drenaje	- Pago del servicio local público-privado de abastecimiento de agua (SAPAL) para colonias regulares - Pago del servicio de pipa de agua a los hogares	- Llenado de tambos y barriles de agua en tomas comunitarias - Conexión de mangueras a tomas comunitarias para su recolección en el hogar	- Servicio local público-privado de abastecimiento de agua (SAPAL) para colonias regulares - Tomas de agua comunitarias instaladas por el gobierno local en colonias irregulares - Instalaciones públicas de drenaje	- Servicio local público-privado de abastecimiento de agua (SAPAL) para colonias regulares - Servicio de pipa de agua a los hogares	- Recolección de agua en riachuelos - Recolección de agua de lluvia en tambos o barriles - Construcción improvisada de fosas sépticas
6. Luz y electricidad	- Pago del servicio gubernamental de electricidad (Comisión Federal de Electricidad [CFE])	- Uso de leña, velas y veladoras	- Servicio gubernamental de electricidad (Comisión Federal de Electricidad [CFE])	--	- Toma clandestina de electricidad pública - Uso de leña, velas y veladoras
7. Calor	- Pago de servicio de gas.	- Compra de gas en tanques de portátiles - Calentamiento de agua con resistencias eléctricas para dañarse.	- Donaciones gubernamentales de calentadores solares	- Servicio privado de pipa de gas o para tanques de gas intercambiable - Donaciones de calentadores solares por parte de partidos políticos	- Recolección de leña o pedacería de madera y/o materiales inflamables
8. Movilidad y transporte	- Pago de servicio de transporte público o privado - Pago de gasolina para automóvil, camioneta o motocicleta	--	- Servicio público de transporte mediante rutas de camiones urbanos	- Servicio de taxis privado	- Uso y reparación de bicicletas - Caminatas por calles, brechas y veredas

Tabla 1. Necesidades materiales y fuentes de satisfacción (inputs) en Jacinto López, León, Guanajuato, México. Fuente: Elaboración propia con datos derivados del trabajo de campo





## La voz de los actores: fragmentos de entrevista y testimonios

### Entrevista con Paula Andrea Herrera Reynoso

Edad: 27 años.

Día: 18 de enero de 2019.

Colonia: Periodistas Mexicanos.

Codificación: Intercambio de dones; mutualidad

*E: Y, por ejemplo, cuando en algún momento no han tenido el dinero que ustedes lo obtengan, o que se los den o de PROSPERA, y necesitan algo, por ejemplo, algo de comida, algo de ropa, algo que necesitan, ¿cómo es que lo han obtenido, en algún momento donde no haya habido ese dinero?*

*PA: Pues ayudándole a las vecinas a lavar los trastes o así.*

*E: Ok, ¿cómo es eso?, ¿cómo hacen eso?*

*PA: Pues, de repente aquí con las de un lado, me dicen: "Oye, me apoyas a lavar los trastes porque 'ira tengo que salir" y: "va", voy y le ayudo a lavar los trastes, a recoger su cocina, su... así, todo.*

*E: Ok. ¿Y ella te da algo de dinero por eso?*

*PA: Sí, sí.*

### Entrevista con Laura Carrillo Rangel

Edad: 53 años.

Día: 13 de mayo de 2019.

Colonia: Periodistas mexicanos.

Codificación: Producción alimentaria urbana

*E: Me gustaría saber si aquí en su casa ustedes tienen algo de alimentos como de verduras o de hortaliza en macetas, o en huertos, así en el patio; como en algo que tengan así sus plantitas.*

*L: Verduras no, pero lo que tengo son árboles frutales.*

*E: ¿Y en algún momento del año sí cosechan, le da frutita?*

*L: Sí, lo que es la granada y el guayabo.*

*E: ¿Tiene de esos dos, granada y guayabo?*

*L: Sí, sí. El limón apenas, apenas lleva limones pequeños, y la lima, pos, como que está muy pegadita. Apenas le puse abono y ahí va creciendo. Ahí va creciendo. Pero de verduras... ¡Ay, sí cierto! Sí tengo las plantas de chiles.*

*E: Tiene plantas de chiles...*

*L: Sí, sí, y todo el año consumo yo los chiles que me dan las plantas.*



### Entrevista con Antares Briseño Padierna

Edad: 51 años.

Día: 14 de mayo de 2019.

Colonia: Valle de los Milagros.

Codificación: Reparación de bienes; transacción de bienes

E: Respecto a la ropa, ¿qué hacen cuando ya una ropa, por ejemplo, se le hace un hoyito o ya no está como cuando la compraron? ¿Qué le hacen a esa ropa?

A: Pues nosotros, así... La verdad, la verdad, no pues, no... Así de estar comprando ropa y ropa, no. La verdad, porque no, pues no, no tenemos la solvencia económica, ¿verdad? Pero si yo le veo un hoyito que se descose, pues yo lo arreglo, lo reparó, le coso, le ando viendo a ver qué le hago para que me siga funcionando otro tiempcito más. Cuando ya así veo que a mis niños ya no les quedan los pantalones o algo, entonces yo se lo doy a algún niño que vea que sí se los ponga. Se los doy así a alguien que los ocupé y a mis hijos también les ando comprando, pero casi por lo regular así en lo usado, ropita usada.

E: Entonces cuando ya no les queda la ropa, ¿se la regalan a alguien?

A: Sí.

### Entrevista con María Lucero Martínez.

Edad: 55 años (aprox.).

Día: 03 de septiembre de 2019.

Colonia: Valle de los Milagros.

Codificación: intercambio de dones; economía informal

*ML: No, no, no trabaja allá. Él trabaja aquí en la autopista limpiando parabrisas.*

*E: Ah, sobre la autopista. Ok. Entonces, digamos que entre su hijo y usted son los que trabajan aquí en la casa. Y, por ejemplo, cuando no les alcanza el gasto, ¿qué hacen para conseguir comida?*

*ML: Pues, mire, cuando a mí se me acaba, pues ya él, como él gana diario, pues ya a él me apoya. Ya me da que \$50, que \$100, y compra la comida, y así.*

*E: ¿Y en algún momento con vecinos que se hagan intercambio o busquen que algún familiar les pase algo de comida o viceversa o así?*

*ML: ¡Ah, sí! También, sí. Sí, aquí a la vuelta tengo una hermana y ella me apoya mucho.*

*Ella seguido, cuando ella no tiene, pues sí, cuando yo no tengo sí me anda diciendo:*

*“Ven, mira, yo te doy esto y esto, y así”.*

### Entrevista con Mary Rivera Gutiérrez

Edad: 47 años.

Día: 03 de septiembre de 2019.



Colonia: Periodistas Mexicanos.

Codificación: Reutilización de bienes para la venta; economía informal

*E: Ok. ¿Y cómo empezaron? ¿Cómo es que empezaron a comprar cosas?*

*M: Pues así de poquito en poquito.*

*E: ¿Entonces en 10 años sí ha crecido la tiendita?*

*M: Sí, un poquito, sí ha crecido. Y pues nosotros... como también así, bueno, de otras partes sale dinero, porque de la ropa a veces que dejan mis hijas, pues la voy vendiendo.*

*E: ¿Dónde la vende esa ropa?*

*M: Aquí afuerita.*

*E: ¿Llega a ir a la placita o ha llegado a ir?*

*M: No, yo nada más les avisó o así [a vecinas].*

*E: ¿Como a vecinas o qué, que tiene ropa?*

*M: Ey, pero nada más, casi no.*

*E: ¿Y eso de la ropa, por ejemplo, ustedes dónde la compran o como la consiguen? M:*

*Ah, esa ropa, pues es de la que les va quedando a mis hijas, que ya no la usan. E: ¿Y luego ya la venden?*

*M: Sí.*

### **Entrevista con Miguel Victoriano Arteaga**

Edad: 50 años.

Día: 05 de septiembre de 2019.

Colonia: El Recuerdo.

Codificación: Abastecimiento de agua

*E: Ahora en temporada de lluvia, ¿llegan a recolectar algo de agua de lluvia o no?*

*MV: Sí, de hecho, sí la recolectamos. La recolectamos del techo. Cuando... pues, dejamos que se limpie, porque pues a veces, como se suben los animalitos y todo eso, y hay tierra y todo eso. Hasta que no se limpie, ya andamos allá; la que a veces anda en friega es mi esposa, porque, como yo no puedo correr (ríe), ella es la que anda en friega llenando el barril y vaciándolo, y luego así, llenando los otros barriles. Es el modo en que a veces, pues no nos... ahorita en temporada de lluvias, a la vez nos hace falta que venga la pipa y a la vez no, porque tenemos la oportunidad de agarrar de arriba. Ya cuando no llueve, entonces sí, nos dan en toda la torre [...].*

### **Consideraciones finales**

A manera de cierre, podemos decir que el trabajo vernáculo en tanto práctica, acción social, actividad propiamente humana o tarea, que se asienta sobre la reciprocidad y la mutualidad – aunque encuentre su expresión en actos de igual forma individuales –, no es, como podría pensarse, un viejo suspiro pre-moderno. El trabajo vernáculo encuentra



un anclaje valorativo y normativo en la subsistencia, entendida ésta como un conjunto de predisposiciones culturales que orientan el actuar hacia la consecución de valores de uso para la satisfacción de necesidades fundamentales, que no se confunde con la asistencia del Estado, ni con las actividades remuneradas, ni con las llamadas labores de reproducción social, atendiendo a un crisol de fines socioculturales diversos.

En este contexto, subsistencia no es un concepto equiparable a pobreza, marginación o subdesarrollo. La subsistencia como finalidad del trabajo vernáculo representa los valores no acumulativos a partir de los cuales amplios sectores de población se organizan para cubrir sus necesidades fundamentales, orientándose por lógicas periféricas al cálculo racional e instrumental del capitalismo. En esa misma tónica, algunas teóricas del ecofeminismo, como Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Vandana Shiva y Claudia Von Werlhof han elaborado un *planteamiento de subsistencia* como programa de investigación social y activismo (Mies y Shiva, 1998; Mies y Bennholdt-Thomsen, 1999).

Los resultados que arrojan el trabajo de campo y las entrevistas hasta ahora realizadas dan cuenta de cómo el trabajo vernáculo se encuentra yuxtapuesto al trabajo asalariado y remunerado (sea formal o informal), al trabajo doméstico y de cuidados, así como a la dependencia a los servicios y a la asistencia del Estado o al pago de servicios del sector privado. En efecto, el trabajo vernáculo es refractario, pero se encuentra inmerso en una red de intercambios, disputas y dependencias con múltiples formas de labor industrial – para usar los términos de Iván Illich. A diferencia de cómo se piensa, el trabajo vernáculo permite la subsistencia y no sólo la supervivencia. Es decir, el trabajo vernáculo posibilita la subsistencia en la medida en la que contribuye a la satisfacción de las necesidades fundamentales mediante prácticas diversas, ahí donde el trabajo asalariado, el mercado y los servicios del Estado no alcanzan. El trabajo vernáculo existe en forma de resistencia y táctica, de memoria y estrategia de vida. Poner atención en prácticas sociales cotidianas extendidas a lo largo y ancho del sur global, que detentan numerosos actores sociales privados del desarrollo, contribuye a comprobar que el proyecto civilizatorio occidental es improcedente en nuestras geografías, mucho menos es universal o universalizable. A su vez, creemos que las alternativas al crecimiento ilimitado pueden encontrar dentro del trabajo vernáculo en las periferias urbanas de América Latina una pedagogía para la transición a sociedades más allá del desarrollo.



1. Grupos de trabajo: Imaginarios y memorias críticas descoloniales. Línea temática: Estudios de casos comparativos e integrados de imaginarios y memorias descoloniales
2. Estudiante de Maestría en Estudios para el Desarrollo (División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guanajuato), licenciado en Desarrollo y Gestión Interculturales (UNAM). a.merinolubetzky@ugto.mx; a.merinolubetzky@gmail.com
3. Por la naturaleza de las ideas que aquí se proponen, como una forma distinta de estudiar y comprender prácticas que se replican a lo largo y ancho de nuestro país y, por buen seguro, en toda América Latina (para ser cautos), nos vemos obligados a situar este conjunto de discusiones e ideas en un espacio social delimitado, en el que se enmarca la investigación.
4. Por cuestiones de espacio no es posible exponer los planteamientos de las distintas teorías del desarrollo que se propusieron a lo largo del siglo XX y lo que va del siglo XXI. Sin embargo, es posible anotar las principales: la teoría de la modernización (junto con la teoría del crecimiento económico), la teoría centro-periferia de la CEPAL o pensamiento cepalino (junto con el modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones), la teoría de la dependencia (junto con la teoría de la revolución), la teoría de la regulación francesa, la teoría del sistema-mundo (o economía-mundo iniciada por Fernand Braudel), la teoría de la globalización, las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso, el neoliberalismo, la teoría del desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el desarrollo sostenible y, como respuesta crítica al desarrollo, las tesis del posdesarrollo (Reyes, 2001; Toscano Mora, 2006; Molina Alfaro, 2007; Dávalos, 2008; Gutiérrez y González, 2010; Munck, 2010; Escobar, 2014; Roque Bernal, 2018). Junto a las tesis del posdesarrollo, por su parte, se incluyen numerosos planteamientos como el decrecimiento, (*degrowth*, *descrecita*, *décroissance* o decrecimiento (en México), el ecosocialismo, el Buen Vivir o Sumak Kawsay andino, la comunalidad en la experiencia oaxaqueña, la perspectiva de subsistencia desde el ecofeminismo y muchos otros movimientos de transición con experiencias en Europa y América Latina, principalmente.



5. Muchas críticas se han desplegado contra los planteamientos del posdesarrollo, las cuales no es posible problematizar aquí (Véase, por ejemplo, Munck 2010 y Gudynas 2017). Por ahora, nos contentamos en decir que el posdesarrollo ha permitido “evidenciar una serie de conceptos básicos que sustentan la idea de desarrollo” (Gudynas, 2017, p. 196) y de ahí que forme parte de un conjunto de herramientas o instrumentos para dar forma a una parte de los estudios críticos del desarrollo, entre los que se encuentran la deconstrucción, performatividad, etnografías del desarrollo, economía ecológica, ética ambiental, estudios de género, epistemología crítica y las "aperturas ontológicas", estudiadas, por ejemplo, en el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES) (Gudynas, 2017).
6. Ejemplo de ello ha sido la muy reciente Primera Conferencia de Descrecimiento-Degrowth Norte-Sur celebrada en México en 2018, como parte de un ciclo de conferencias internacionales iniciadas en 2008.
7. Las discusiones sobre decrecimiento han derivado de intelectuales, principalmente, de la ecología política, de la economía ecológica y del ecologismo radical, junto con sus vertientes teóricas y políticas. Pero, de forma mucho más significativa, han derivado de movimientos ecologistas y altermundistas que se oponen a los efectos negativos de la sociedad industrial (Puddu, 2010). Un importante marcador en el tiempo para el surgimiento de las ideas del decrecimiento se encuentra en el informe *Los límites del crecimiento* del Club de Roma en 1972 (Latouche y Harpagès, 2011, versión ePub), el cual anunciaba la imposibilidad de extender el crecimiento de la economía dentro de los límites de un planeta finito. En un artículo ampliamente citado del economista francés Serge Latouche (noviembre de 2003) publicado en *Le Monde Diplomatique*, titulado *Por una sociedad de decrecimiento*, sentenciaba: “[...] la sociedad de crecimiento no es sostenible, ni deseable. Es pues urgente pensar en una sociedad de ‘decrecimiento’ en lo posible serena y amigable” (Latouche, 2003).
8. En una de las obras más copiosas sobre decrecimiento de reciente publicación, llamada *Decrecimiento: un vocabulario para una nueva era*, Giacomo D’Alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis (2018) hacen un recuento histórico de los planteamientos precursores detonantes de las ideas del decrecimiento (Ver



Kallis, Demaria y D'Alisa, 2018). “El término ‘décroissance’ (decrecimiento, en francés) fue utilizado por primera vez por el intelectual francés André Gorz en 1972” (Kallis, Demaria y D'Alisa, 2018, p. 36) Sin embargo, puede decirse que, en un primer momento, los debates del decrecimiento se centraron en los límites de los recursos naturales y, en un segundo, en la crítica a la idea dominante del desarrollo sostenible (Kallis, Demaria y D'Alisa, 2018).

9. No hay espacio en esta apretada ponencia para compilar los diferentes ejes de análisis y propuestas que aborda el decrecimiento (para ello pueden consultarse a detalle los distintos autores citados en la bibliografía de este trabajo). Por nuestra parte, rescatamos algunos que son particularmente importantes desde las ciencias sociales y humanidades, y que podrían considerarse temas de pertinencia para un programa de investigación social del decrecimiento: umbrales de mutación del desarrollo, efectos rebote del crecimiento, ámbitos de comunidad, convivialidad y autonomía, obsolescencia programada, trabajo libre, tiempo libre y ocio, y simplicidad voluntaria vs. consumo obligatorio.
10. Illich tomó prestado el término de Brillat-Savarin en su *Physiologie du goût ou méditations de gastronomie transcendante* (Illich, 2006) (*Fisiología del gusto*), un texto publicado en 1825 (Esteva, 2016; Deriu, 2018).
11. Sin embargo, el significado del que Illich dotó al término convivencialidad, si bien se aproxima a las acepciones antes mencionadas, éste fue extendido hacia consideraciones mucho más complejas que han servido de inspiración para muchos debates, textos y reflexiones. Y si bien Illich no utilizó el término “decrecimiento” (Deriu, 2018), sus ideas han influido profundamente las tesis del decrecimiento, puesto que sus críticas, en lo general, siempre se dirigieron hacia las consecuencias no deseadas del crecimiento industrial, del desarrollo y de la modernidad occidental. Antes bien, todas las obras de Illich tendían siempre hacia una crítica de las herramientas e instituciones que éstos crearon, concentrando sus investigaciones y sus ensayos más conocidos en los efectos no esperados de la educación, la salud, el transporte, el trabajo, la religión y las profesiones.



12. “En un mundo *industrial*, el dominio de la economía oculta es comparable al rostro oculto de la Luna, que se explora por vez primera. Y esta realidad completamente industrial es a su vez complementaria de un dominio independiente que denomino realidad *vernácula*, el dominio de la subsistencia” (Illich, 2008, p. 68).
13. “Quiero hablar de las actividades vernáculas y del dominio vernáculo, al que corresponde la herramienta convivencial. Actividades orientadas hacia los valores de uso, intercambio no monetario, actividades económicas ‘desincrustadas’, economías sustantivas, todos esos términos han sido propuestos por los economistas. En este ensayo yo me atengo al de ‘subsistencia’. Opondré las actividades orientadas hacia la subsistencia a las que están al servicio de una economía formal, no importa que estas actividades económicas sean retribuidas o no” (Illich, 2008, p. 160-161).
14. El Instituto Municipal de Planeación en 2010 determinaba la existencia de 8 zonas delimitadas en el mapa urbano y para 2015 este número se duplicó. Sin embargo, en términos de área geográfica delimitada y densidad poblacional se redujeron considerablemente para la clasificación del 2015 (Ver Mapa 1). Los polígonos originales del 2010 eran llamados Polígonos de Pobreza: Las Joyas, Jacinto López, Piletas, Diez de Mayo, Castillos, Medina, San Francisco y San Juan de Abajo. En documentos posteriores a esa fecha, el IMPLAN los nombra como Polígonos de Desarrollo. No obstante, según Guzmán y Frausto (2011), el municipio de León comenzó a delimitar los polígonos desde 2002 que en ese momento sólo sumaban 7 (excluyendo San Juan de Abajo), con la intención de “realizar siete planes de desarrollo parcial en las zonas referidas” (p. 107).
15. Para una discusión sobre la clasificación de las necesidades humanas ver Max-Neef, M. A., Antonio, E., y Hopenhayn, M. (1998). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. España: Nordan-Comunidad/Icaria.





16. I. Wallerstein (2005), identifica cinco clases de fuentes de ingresos de las unidades domésticas: 1) salario, 2) pequeña producción mercantil, 3) renta, 4) pagos de transferencia y 5) actividad de subsistencia. “La producción de subsistencia –dice– es una gran parte del ingreso de la unidad doméstica hoy en día en las zonas económicamente más afluentes de la economía-mundo capitalista” (Wallerstein, 2005, p. 53).

## Referencias

- Alonso, J. A. (2009). En defensa de la teoría del desarrollo. *Cuadernos Económicos Del ICE, (78)*, 5–24.
- Ameigeiras, A. R. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis (coord.). *Estrategias de investigación cualitativa (pp. 107-152)*. España: Gedisa.
- Arriagada, I. (2017). Familias y hogares en América Latina. En J. Najera, B. García y E. Pacheco (coords.). *Hogares y trabajadores en México en el Siglo XXI (pp. 25-70)*. México: El Colegio de México.
- D’Alisa, G., Kallis, G., y Demaria, F. (2018). *Decrecimiento: Un vocabulario para una nueva era*. (S. Ávila-Calero y M. Pérez-Rincón, Coords. En México). México: Icaria Editorial/Antrazyt/ Heinrich Böll Stiftung.
- Escobar, A. (2005). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En D. Mato (Coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17–31)*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colombia: Ediciones UNAULA.
- Esteva, G. (2009). Más allá del desarrollo: la buena vida. En E. Gudynas y A. Escobar. *La agonía de un mito: ¿Cómo reformular el “desarrollo”?* (pp. 1-5). *América Latina En Movimiento, 2(23)*.
- Esteva, G. (2016). La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del nuevo mundo. *Crítica, 1(2)*, 1–25.
- Esteva, G. (2018). Prólogo a la edición en México. En G. D’Alisa, G. Kallis y F. Demaria. *Decrecimiento: Un vocabulario para una nueva era (pp. 9-15)*. (S. Ávila-Calero y M.



Pérez-Rincón, Coords. En México). México: Icaria Editorial/Antrazyt/ Heinrich Böll Stiftung.

Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo XXI.

Gutiérrez-Otero, P. (2017). ¿Descrecimiento y decrecimiento? *Unidiversidad*, (28), 4–5.

Gutiérrez, E., y González, E. (2010). *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable*.

UANL/Siglo XXI: México.

Guzmán, A., y Frausto, J. M. (2011). La determinación de Polígonos de Pobreza. Análisis metodológico. *Revista Electrónica Nova Scientia*, 4(7), 85–124.

Illich, I. (2006). *La convivencialidad*. Obras Reunidas Vol. I. FCE: México. Illich, I. (2008). *El trabajo fantasma*. Obras Reunidas Vol. II. FCE: México.

IMPLAN. (2015). *Jacinto López*. León, Guanajuato: Instituto Municipal de Planeación.

INEGI. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>

Kallis, G., Demaria, F. y D'Alisa, G. (2018). Decrecimiento. En G. D'Alisa, G. Kallis y F. Demaria. *Decrecimiento: Un vocabulario para una nueva era* (pp. 36-59). (S. Ávila-Calero y M. Pérez-Rincón, Coords. En México). México: Icaria Editorial/Antrazyt/ Heinrich Böll Stiftung.

Katayama, R. J. (2014). *Introducción a la investigación cualitativa: Fundamentos, métodos, estrategias y técnicas*. Perú: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Latouche, S. (2009). *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. España: Icaria Lomnitz,

L. A. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI: México.

Mendizábal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En

I. Vasilachis (coord.). *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 65-106). España: Gedisa.

Mies, M. y Bennholdt-Thomsen, V. (1999). *The Subsistence Perspective. Beyond the globalized economy*, Londres/Nueva York: Zed Books y Australia: Spinifex Press;

Mies, M. y Shiva, V. (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona, España: Icaria Editorial/ Antrazyt.

Molina Alfaro, E. (2007). Continuidades y rupturas entre la actual teoría del desarrollo local y las “viejas” teorías del desarrollo latinoamericano. *Reflexiones*, 86(2), 65–74.

Montero, L., & García, J. (2017). *Panorama multidimensional del desarrollo urbano en América Latina y el Caribe*. Santiago, Chile: CEPAL/Cooperación Regional Francesa para América del Sur.



- Myrdal, G. (1959). *Teoría económica, y regiones subdesarrolladas*. México: FCE.
- Reyes, G. E. (2001). Principales teorías sobre el desarrollo económico y social. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (4).
- Rivas, R. (2008). Dos enfoques clásicos para el estudio de la estratificación social y de las clases sociales. *Espacio Abierto*, 17(3), 367–389.
- Sachs, W. (Ed.) (1996). *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.
- Sen, A. (1998). Las teorías del desarrollo a principios del siglo XXI. *Revista Cuadernos De Economía*, 17(29), 73–100.
- Solís, P. (2016). Aspectos metodológicos en el análisis de la movilidad social en Solís, P. y Boado, M. *Y sin embargo se mueve... Estratificación social y movilidad intergeneracional de clase en América Latina*. México: COLMEX/CEEY.
- Taibo, C. (2009). Decrecimiento, crisis, capitalismo. *Colección de Estudios Internacionales*, (5).
- Valencia, M. (2017a). Breve historia del decrecimiento y la tarea del arte. *Universidad*. (28), 7-17.
- Valencia, M. (2017b). Sobre los escombros del crecimiento emerge el decrecimiento. En C. Composto y M. L. Navarro (comps.). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina* (pp. 397-409). México: Bajo Tierra Ediciones.

### Referencias de las notas al final

- Dávalos, P. (2008). *Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo*. Otro Desarrollo/CLAES. Tomado de: <http://estudioscriticosdesarrollo.com/buenvivir/index.html>
- Deriu, M. (2018). Convivencialidad. En G. D'Alis, G. Kallis y F. Demaria. *Decrecimiento: Un vocabulario para una nueva era* (pp. 123-127). (S. Ávila-Calero y M. Pérez-Rincón, Coords. En México). México: Icaria Editorial/Antrazyt/ Heinrich Böll Stiftung.
- Gudynas, E. (2017). Posdesarrollo como herramienta para el análisis crítico del desarrollo. *Estudios Críticos del Desarrollo*, 7(12), 193–210.
- Latouche, S y Harpagès, D. (2011). *La hora del decrecimiento*. Colección Con Vivencias. Octaedro (Versión ePub): Barcelona.



Latouche, S. (noviembre, 2003). Por una sociedad de decrecimiento. *Le Monde Diplomatique*: Francia.

Munck, R. (2010). La teoría crítica del desarrollo: resultados y prospectiva. *Migración y Desarrollo*, (14), 35–57.

Roque Bernal, O. (2018). Los conceptos de desarrollo, bienestar y región. Algunas reflexiones históricas. En Aguilar Ortega, T. Gil Méndez, J. y Nabor, E.S. (Coords.). *Configuración y desarrollo regional en México* (pp.93-119). México: UCEMICH.

Toscano Mora, Ó. (2006). Las Teorías del Desarrollo Económico: algunos postulados y enseñanzas. *Revista Apuntes Del CENES*, 26(42), 49–74.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI: México.



## El imaginario antiimperialista en la Guerra de las Malvinas (Argentina, 1982) analizado desde la prensa mexicana.

Ana Ramos Saslavsky

### Resumen

Durante la Guerra de las Malvinas en 1982, la prensa mexicana dedicó un espacio muy considerable a la cobertura no sólo de los acontecimientos, si no dio lugar a polémicas que giraban principalmente en relación a la pertinencia de apoyar o no a la Junta Militar Argentina que abanderaba la causa antiimperialista de la recuperación de las islas Malvinas. En México, diferentes grupos de izquierda de diversa índole se posicionaron al respecto, con posturas diferentes que en algunos casos generaron polémicas. La causa era considerada justa, pero quién la defendía era un gobierno criminal. ¿Debían apoyar o no?

Este trabajo reconstruye algunas de las polémicas que se dieron en la prensa mexicana respecto a la pertinencia de apoyar a la Junta Militar Argentina en su aventura por la recuperación de las islas Malvinas.

### Palabras claves

Imaginario antiimperialista, Guerra de las Malvinas y prensa mexicana.

### Introducción

Generalmente los discursos antiimperialistas están asociados con la izquierda, pero no necesariamente es así. En ese sentido nos preguntamos ¿Qué le pasa a las izquierdas cuando es la derecha quién toma la bandera antiimperialista? Para analizar al respecto elegimos un caso paradigmático: La guerra de las Malvinas. En 1982, la Junta Militar Argentina, un gobierno dictatorial de derecha, responsable de enormes daños, ante su inminente decadencia decidió hacer suya una reivindicación antiimperialista de gran sensibilidad nacional, la recuperación de las Islas Malvinas, por la vía de la fuerza armada. Ante esta situación diferentes grupos de izquierda, no sólo en Argentina, sino en muchos lugares del mundo, se plantearon la disyuntiva si debían apoyar o no esta aventura del gobierno argentino. ¿Qué postura tomar ante un gobierno criminal con una causa justa?

A partir de 1976 Argentina vivía bajo una de las dictaduras militares más sangrientas de la historia. Ante la decadencia inminente de este gobierno, el 2 de abril de 1982, la Junta Militar Argentina decidió embarcarse en la aventura militar de recuperación de las Islas



Malvinas, que habían sido ocupadas por Inglaterra desde 1833. El reclamo por la soberanía argentina de las islas había sido una demanda histórica abanderada por los gobiernos nacionalistas, causa de negociaciones interminables en la ONU, y tema de alta sensibilidad nacional, por ejemplo, desde la primaria a los niños argentinos les enseñan que las Malvinas son argentinas.

Este conflicto llamó la atención de manera especial a la prensa de la Ciudad de México, la cual dedicó cientos de primeras planas, editoriales y secciones internacionales a la cobertura de la guerra de las Malvinas. Además de publicar noticias, caricaturas, fotografías, notas de opinión en cantidades sorprendentes, también dio lugar a diversos posicionamientos e incluso a polémicas. En el debate participaron argentinos pertenecientes a diferentes corrientes de pensamiento, pero también organizaciones de las izquierdas mexicanas.

En el presente trabajo se rescatan las diversas posturas que se plantearon en la prensa mexicana y los debates que en ella tuvieron lugar, a través del análisis de tres periódicos: *El Universal*, *El Día* y *El Unomásuno*. Sin embargo, encontramos que sólo en el *Unomásuno* se publicaron diferentes posturas que dieron lugar a debates, a diferencia del *El Universal* y de *El Día*, que publicaron información concordante con su línea editorial. Es por ello que la reconstrucción de las polémicas se da a partir del análisis del periódico *Unomásuno*.

## Resultados

Las alianzas a nivel internacional que provocó la Guerra de las Malvinas llaman la atención. No profundizaremos al respecto, pero es interesante ver cómo el principal aliado de la dictadura argentina, Estados Unidos, deja de serlo ante este conflicto, para aliarse con Inglaterra, mientras que los antiguos enemigos del gobierno argentino, principalmente Cuba y Nicaragua, se convirtieron en sus aliados.

Para ejemplificar esta contrariedad Adolfo Gilly planteó en un artículo como:

*El ejército argentino iba para El Salvador para combatir contra los revolucionarios y el pueblo salvadoreño. Repentinamente cambió de rumbo y se fue para las Malvinas... Hoy el gobierno argentino se encuentra con que casi todos los que se oponían a su aventura contrarrevolucionaria en El Salvador, defienden el derecho de Argentina a reivindicar su soberanía sobre las islas Malvinas. Y casi todos los que alentaban su intervención en Centroamérica, apoyan al imperio británico y a su política colonial en las Malvinas. (10 abril 1982)*



Guillermo Almeyra también reflexionó sobre las contradicciones de la recomposición de alianzas a partir de la guerra: “La junta militar del país más europeo de América puede permitirse romper con Europa; el gobierno más anticomunista puede quedar aliado fundamentalmente con la URSS, el más represivo puede depender del apoyo sindical” (19 abril 1982)

Mientras que Manuel Moreno Sánchez explicó la situación de la siguiente manera:

*Reagan es aliado de Inglaterra, pero también lo era hace poco de Argentina para realizar la invasión de Nicaragua y El Salvador. Y ahora viene la confusión. Argentina, regido por un gobierno de gorilas que ha matado a tanta gente sin explicaciones, quiere mandar matar a sus jóvenes con una justificación. Argentina, que era recalcitrantemente enemiga de Nicaragua, de El Salvador, de Cuba, y de otros países similares por considerarlos malvados y enemigos de la libertad, recibe el apoyo inmediato de ellos contra Inglaterra. Estos países ven en Inglaterra solamente el amigo de Estados Unidos, se ponen de inmediato en las filas de su enemigo ideológico para luchar simbólicamente contra su enemigo real e imperialista. (12 abril 1982)*

La postura oficial del gobierno de México fue constante durante todo el conflicto: respaldó el reclamo argentino de soberanía sobre las islas Malvinas, pero condenó el uso de la fuerza para resolver las controversias internacionales. Consideró que debían continuar las negociaciones en el Consejo de Seguridad de la ONU para encontrar una solución, aunque también consideró que el plazo durante el cual se había negociado en caso de las Malvinas había sido excesivamente prolongado.

Esta postura fue expresada reiteradamente en diferentes ámbitos tanto por el presidente José López Portillo, el canciller Jorge Castañeda, el representante de México en la ONU Porfirio Muñoz Ledo, el candidato a la presidencia y futuro presidente Miguel de la Madrid, entre otros funcionarios mexicanos, a lo largo de todo el conflicto.

Por su parte, algunos partidos políticos mexicanos y otros políticos a título personal se posicionaron ante el conflicto. Por ejemplo, el candidato a la presidencia del Partido Demócrata Mexicano (PDM), Ignacio González Gollaz, declaró que el gobierno mexicano debía exigir a “Inglaterra y Argentina un irrestricto respeto al derecho internacional y ventilar en los foros su problema, o de lo contrario estallará un conflicto bélico indeseable para el mundo entero.” Agregó que le corresponde a Argentina el derecho sobre las islas Malvinas, pero que la guerra no es el camino. Vemos que su postura es básicamente la misma que la del gobierno mexicano.



Con un sentido semejante se posicionó el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) que señaló el derecho del pueblo argentino a luchar por la recuperación de las islas, pero que el gobierno militar “no era el instrumento idóneo para encabezar la lucha, sino el pueblo trabajador”. Pero agregó que “México debe retirarse de los acuerdos del TIAR y de la OEA por su carácter proimperialista, que ha mostrado en dicho conflicto su ‘verdadera cara’.”

Por otra parte “hombres y mujeres del quehacer político, sindical y cultural de México,” “preocupados por la grave situación que vive el pueblo argentino, que es víctima de una pretensión imperialista y de una dictadura militar”, anunciaron la creación del Comité Mexicano de Solidaridad con el Pueblo Argentino, manifestando su reconocimiento de la soberanía argentina sobre las Malvinas, reivindicando la solución por la vía pacífica a través de los organismos internacionales, y manifiestan su apoyo a la lucha del pueblo argentino por el restablecimiento de la democracia. Está firmado por aproximadamente 130 personas y dos organizaciones mexicanas, entre los que podemos mencionar a personajes como Horacio Labastida, Pablo Gómez, Graco Ramírez, Heriberto Castillo, José Luis Cuevas, Carlos Monsiváis y el SUTIN.

En un sentido diferente se pronunció el diputado federal priista por Oaxaca, el general Rubén Darío Somuano López quien afirmó que “la razón, el derecho y la justicia están a favor de Argentina en el conflicto de las islas Malvinas”, calificó de valiente la decisión argentina de invadir esas islas. Y aprovechó para asegurar que las islas mexicanas están perfectamente protegidas y bajo control militar.

Ninguno de estos posicionamientos ameritó una respuesta o una polémica. Muy diferente fue el Caso del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT de México), de orientación Trotskista representante de México en la Cuarta Internacional.

El PRT mexicano, el 6 de abril, o sea 4 días después de iniciado el conflicto, se manifestó “en total apoyo a la medida adoptada por el gobierno argentino” a través de un comunicado de prensa donde decía que la decisión del gobierno del general Galtieri “encierra un claro contenido anticolonial y responde a legítimos intereses del pueblo argentino” (Apoyó el PRT, 6 abril 1982)

Esta postura fue rápidamente cuestionada por Jorge Brenna en la sección de correspondencia del *Unomásuno*, donde se dice desconcertado por la postura del PRT, que le recuerda al apoyo de la socialdemocracia de la II internacional ante la política





belicista de sus países en Europa, donde se sobrepuso la lucha territorial y de soberanía a los conflictos de clase que enfrentaban los trabajadores y a los principios del internacionalismo proletario. Supone que la declaración del PRT fue hecha al vapor, al “calor de la campaña electoral” Y exige que el partido aclare su postura. Les recuerda que “Lenin, Trotsky y los clásicos del marxismo siempre lucharon contra el social patriotismo que retrasaba la organización revolucionaria del proletariado”. (9 de abril 1982)

Pocos días más tarde Mauricio Schoijet, también cuestionó duramente la postura del PRT y de los gobiernos de Nicaragua y Cuba. Plantea que

*La legítima reivindicación nacional está siendo usada como instrumento para la constitución de un subimperialismo argentino y para el desarme de la clase obrera... Por ello, si se trata del uso reaccionario de una reivindicación legítima, corresponde rechazar decididamente la ocupación, lo que exige una lucha a muerte contra el chovinismo argentino. Si la guerra es funcional para los objetivos de la Junta, porque un drama más grande y más sangriento hará olvidar el problema de los desaparecidos, conviene preguntarse a quién le favorece que Argentina gane la guerra. (...) Por no hacerse esta pregunta el internacionalismo proletario ha sido sustituido por la demagogia tercermundista, con lo cual partidos y gobiernos que se ubican en el campo revolucionario han dado lamentables traspies que los conducen a ayudar a uno de sus peores enemigos, enemigo jurado del pueblo argentino y de la revolución latinoamericana. Nos referimos al Partido Revolucionario de los Trabajadores mexicano y los gobiernos de Nicaragua y Cuba. (17 de abril 1982.*

Por su parte, el 23 de abril el TySAE (Trabajadores y Sindicalistas Argentinos en el Exilio, grupo México) publicó un importante desplegado, que sorprende sobre todo por la cantidad de firmas que lo apoyan. Encontramos cientos de firmas aglutinadas en Organizaciones argentina; organizaciones latinoamericanas; organizaciones políticas; organizaciones campesinas, populares y universitarias; organizaciones de solidaridad, culturales, democráticas y religiosas; organizaciones sindicales; revistas; firmas de personas mexicanas, latinoamericanas y argentinas. Entre las múltiples firmas de diversas organizaciones políticas, se encuentra la del PRT de México. El título del desplegado es: “A los trabajadores y pueblos del Mundo. ¡Las Malvinas son argentinas y los muertos, presos y desaparecidos también!”, el planteamiento principal del desplegado es que “No se puede apoyar a la junta militar argentina, aunque levante una reivindicación formalmente sentida. Si la junta logra sus objetivos, se fortalecerá el



principal enemigo de las masas trabajadoras y democráticas del propio país, y uno de los mayores enemigos de los pueblos latinoamericanos.” (23 de abril 1982)

Como vemos hay una contradicción importante entre el planteamiento antes expresado por el PRT y lo que plantea este desplegado que incluye la firma del propio PRT. Una semana más tarde, el 30 de abril, el PRT aclaraba la situación. En un desplegado afirman que su posición es “diferente a la de los compañeros” que firmaron el manifiesto de los Trabajadores y Sindicalistas Argentinos en el Exilio (TySAE) y que “por un error lamentable la firma de nuestro PRT fue incluida en tal documento.” Y reiteraban su postura inicial planteando que el conflicto se trataba “de una operación imperialista contra una nación oprimida y sojuzgada por los dictámenes de las trasnacionales...”, por lo tanto, “El proletariado argentino y sus aliados deben estar en la primera fila en la defensa de las Malvinas contra el imperialismo británico, con la congruencia y firmeza que le son propias”.

La respuesta de Schoijet no tardó en ser publicada en la sección de correspondencia con el título “Antiimperialismo arqueológico y demagogia tercermundista del PRT”. Plantea que la postura del PRT es inconsistente, en la opinión de Schoijet,

*No se trata de una guerra entre una potencia imperialista y una nación colonizada, sino de un choque entre dos potencias imperialistas, una potencia imperialista en declinación, y una potencia imperialista en formación, aunque más bien podríamos hablar de un imperialismo de mendigos, ya que no tiene los medios para realizar sus ambiciones.” Y “Si el conflicto argentino-británico es entonces una lucha interimperialista, desde el punto de vista del internacionalismo proletario debemos estar en contra, no del imperialismo más fuerte, sino del que en la presente coyuntura es la más peligrosa para el movimiento revolucionario a nivel internacional. Y esa es la Junta militar argentina, auténtica heredera de la Alemania nazi (...), enemiga más temible de la revolución en el Cono Sur y en Centroamérica, que es en este momento el punto focal de la confrontación entre revolución y contrarrevolución a nivel mundial. (3 mayo 1982)*

También el TySae le contestó al PRT, aclarando que el “origen del lamentable error” al que se había referido el PRT, no correspondía al TySAE, ya que el PRT había expresado su deseo de anexión al pronunciamiento. “Las contradicciones internas que el PRT tiene sobre las Malvinas es problema del PRT.” Sin embargo, plantean que hay un segundo “lamentable error” mucho más substancial:



*Al contrario de lo sostenido por el PRT, Argentina no es un país semicolonial, sino una potencia capitalista regional emergente, con todo y crisis. Es verdad que los ingleses no tienen nada que hacer en las Malvinas, pero el conflicto por ellas no es una guerra entre una 'semicolonia' y 'el imperio', sino entre un país capitalista mediano y otro grande (aun cuando decadente). (...) Llamar a los trabajadores argentinos y latinoamericanos a participar en la guerra –bajo un manto antiimperialista- es confundir al campo obrero y popular, y hacerle un favor a los militares representantes de monopolios y el capital financiero. (11 de mayo 1982)*

En este mismo sentido se pronunciaron la Comisión Argentina de Solidaridad (CAS), quién publicó un desplegado donde expresaban que, si bien consideraban indiscutible la reivindicación territorial, consideraban completamente incorrecto apoyar el actuar de la Junta Militar (16 abril 1982). Y también la Comisión de Solidaridad de Familiares de Presos, Muertos y Desaparecidos por Razones Políticas en Argentina (Cosofam) y la Comisión Argentina de Derechos Humanos (Cadhu), publicaron su postura donde calificaron la ocupación “como una medida destinada a evadir responsabilidades que le competen a la dictadura en la actual crisis, económica, política y social del país, donde existen más de 30 mil compatriotas desaparecidos, sin contar los presos y los muertos a manos del terrorismo de Estado”. (3 de abril de 1982)

El 13 de mayo el PRT publicó su respuesta reafirmando su postura. Plantea estar de acuerdo tanto con Schoijet, como con el TySAE, respecto al punto de partida: “que para realizar un análisis del presente conflicto es necesario adoptar el punto de vista internacionalista.” Sin embargo, no comparte los resultados a los que con este criterio llegaron. El PRT plantea que, a diferencia de lo expuesto por Schoijet, el enemigo más temible de la revolución en el cono sur y Centroamérica es el imperialismo estadounidense y consideran que Argentina no es una potencia imperialista, ni tampoco como lo plantea el TySAE una potencia capitalista regionalmente emergente. “Argentina, como otros países de América Latina, de Asia y África es un país dependiente de las economías imperialistas centrales que ha logrado un desarrollo económico considerable”. “La recuperación de las islas Malvinas, evidentemente tenía objetivos diversionistas. Pero igualmente evidentes son los derechos de la nación argentina, secularmente explotada, precisamente por el imperialismo inglés.” (13 de mayo 1982)

Las posturas del PRT mexicano y del PRT argentino son diferentes. El PRT argentino publicó en el mismo diario su posicionamiento, aunque no hace alusión a la polémica antes expresada. Plantea que, si bien las Malvinas son argentinas, consideran que la



dictadura, ha entregado el patrimonio nacional, ha sumido en la miseria al pueblo, asesinado, encarcelado y secuestrado a

*Los más consecuentes luchadores por la efectiva soberanía, atropellando a los pueblos hermanos en Bolivia y Centroamérica, e intenta hoy presentarse como auténtica defensora de la soberanía nacional y de los intereses nacionalistas. Por lo tanto, consideran que la Junta militar carece de toda legitimidad política, y que por su carácter criminal y represivo no tiene ninguna autoridad moral, que por su naturaleza entreguista nunca será consecuente en la defensa del territorio patrio...” (27 de mayo 1982)*

La postura del PRT mexicano, sin estar a favor de la junta militar argentina, prioriza la lucha por la recuperación de las Malvinas, ya que considera que es una lucha antiimperialista legítima. En un sentido similar encontramos la postura un grupo de aproximadamente 50 exiliados peronistas ligados al grupo denominado Montoneros y al Comité de Solidaridad con el Pueblo Argentino (Cospa), quienes en un acto político demandaron al cónsul argentino en México que entregara a la Junta militar una carta donde solicitaban que se les permita retornar a su país para luchar por la recuperación de las islas Malvinas, por considerar que es un deber de todo argentino luchar por la soberanía sobre estas islas, y finalmente “La ceremonia concluyó cuando exiliados, cónsul y empleados de la oficina diplomática entonaron juntos el himno nacional de su país”. Hay que recordar que la reivindicación por la recuperación de la soberanía argentina ante las Malvinas había sido una causa que movimientos peronistas habían encabezado históricamente.

Al respecto, el periodista argentino peronista, con una trayectoria oscura, José Ricardo Eliashev, publicó un largo artículo sobre las Malvinas, que incluía una cronología sobre la historia del archipiélago en el que planteaba que “en enero de 1966, durante el gobierno constitucional parcial de Arturo U. Illía, un grupo de jóvenes nacionalistas y peronistas acaudillado por el joven militante Dardo Cabo, desarrolla el operativo Cóndor, que consiste en una simbólica ocupación de las Malvinas y el izamiento de la bandera argentina en las islas. Repatriados a Buenos Aires, el gobierno de Illía desautoriza a los jóvenes y los sanciona.” (11 de abril 1982)

Al día siguiente el periodista argentino Gregorio Selser, de militancia socialista acusó a Eliashev de “falta de honestidad profesional” al modificar una fecha y con ello mal interpretar el contexto en el que un grupo de militantes peronistas había realizado un intento de recuperación de las islas Malvinas en septiembre de 1966. Al equivocarse en



la fecha, Eliashev afirmaba que la acción se dio bajo el gobierno constitucional Illía, cuando en realidad éste había sido derrocado por la dictadura de Onganía. Selser afirmaba que “Mal que le pese al señor Eliashev y su deseo de degradar al gobierno constitucional del doctor Illía –a nuestro juicio uno de los pocos gobiernos antimperialistas, democráticos y honestos que tuvo Argentina”. (12 abril 1982)

En la respuesta de Eliashev este acepta haberse equivocado en las fechas, pero sin tener intenciones detrás del error, y aprovecha para desacreditar a Selser por sus ideas y militancia socialista por lo que consideraba que no era capaz de comprender el nacionalismo revolucionario, escribió:

*Lo de las Malvinas, más allá de cómo derive el episodio, volvió a demostrar que para muchos sigue siendo más fácil emocionarse ante los países del campo socialista que ejercer activamente el nacionalismo en su propia patria, y su propio pueblo. Son nacionalistas y revolucionarios en Timbuctú. En casa, ni modo. (14 de abril 1982)*

Con lo que vemos que más allá de las Malvinas, lo que se está ventilando son recriminaciones por las posturas ideológicas, cuestión que caracterizó al exilio argentino en México, uno de los más divididos.

### **Reflexiones finales**

En México, todos coincidieron en que la soberanía de las islas Malvinas pertenecía a Argentina y nadie apoyó directamente a la Junta militar como gobierno legítimo, sin embargo, donde sí encontramos diferentes posturas es ante la disyuntiva si la causa de recuperación de las islas por la vía de la fuerza ameritaba o no apoyar en ese aspecto a la Junta militar. O sea, si una causa nacionalista antiimperialista ameritaba diluir las fronteras entre la derecha y la izquierda. Muchos consideraron que no, pero hubo otros que consideraron que era más importante la legitimidad de la causa que los horrores de quién la enarbolaba.

### **Referencias bibliográficas**

Almeyra, G. (19 de abril 1982). Nacionalismo y nacionalistas. *Unomásuno*. México.

Brenna, J. (9 de abril 1982). Desconcierto por el apoyo del PRT a Galtieri. *Unomásuno*. México.

Comisión Argentina de Derechos Humanos (Cadhu) (3 de abril de 1982). *El Día*. México.



Comisión Argentina de Solidaridad (CAS) (16 de abril 1982). Por los derechos del pueblo y la defensa de la soberanía argentina. Ante la cuestión de Las Malvinas. *Unomásuno*. México.

Eliashev, R. (11 de abril 1982). Las Malvinas un ajedrez complicado. *Unomásuno*. México.

Eliashev, R. (14 de abril 1982). Correspondencia. *Unomasuno*. México.

Gilly, A. (10 de abril 1982). De El Salvador a Las Malvinas. *Unomásuno*. México.

Moreno Sánchez, M. (12 de abril 1982). El Chichón y las Malvinas. *Unomásuno*. México.

Partido Revolucionario de los Trabajadores México (6 de abril 1982). Apoyó el PRT la ocupación de las Malvinas. *Unomásuno*. México.

Partido Revolucionario de los Trabajadores Argentina (27 de mayo 1982). Ante la agresión colonial imperialista contra el pueblo argentino. *Unomásuno*. México.

Partido Revolucionario de los Trabajadores México (13 de mayo 1982). El PRT y los evidentes derechos de la nación argentina. *Unomásuno*. México.

Partido Revolucionario de los Trabajadores México (30 de abril 1982). Ante la agresión británica defensa de Argentina. *Unomásuno*. México.

Schoijet, M. (17 de abril 1982). Schoijet no quiere que Argentina gane la guerra. *Unomásuno*. México.

Schoijet, M. (3 de mayo 1982). Antiimperialismo arqueológico y demagogia tercermundista del PRT, dice Schoijet. *Unomásuno*. México.

Selser, G. (12 de abril 1982). Falsificación y desinformación en las notas de Eliashev sobre las Malvinas. *Unomásuno*. México.

TySAE (11 de mayo 1982). Sobre el origen de un 'lamentable error'. *Unomásuno*. México.

TySAE (23 de abril 1982). A los trabajadores y pueblos del Mundo. ¡Las Malvinas son argentinas y los muertos, presos y desaparecidos también! *Unomásuno*. México.



## Antropofagia e nomadismo em trânsitos teóricos: a construção híbrida do pensamento latino americano

Rosselane Giordani

### Resumo

O objetivo deste trabalho se concentra em desenhar um esboço de uma cartografia que possa minimamente transpor a ideia-conceitual de Antropofagia do intelectual e escritor modernista Oswald de Andrade, de modo a interseccioná-la ao pensamento de outros teóricos que refletiram sobre a noção de cultura, identidade e literatura na América Latina em uma perspectiva que procurou romper com o eurocentrismo. A problemática posta em cena pela Antropofagia, entendida como um pensamento filosófico de resistência e desconstrução do pensamento colonial, provocou uma ruptura e o engendramento de um novo modo de olhar sob a identidade nacional, esta compreendida como fruto de uma ambiguidade fundamental. A filosofia de Oswald, presente no Manifesto Antropófago (1928) carrega em si, o aspecto da ambivalência e transportou para o campo das ideias todo o espírito da insurreição artística e literária do Modernismo. A Antropofagia vai problematizar que as identidades culturais se situam na fronteira móvel e múltipla, numa relação constante de trocas que habitam o limiar entre o eu e o outro, entre o universal e o local. Desse modo olhamos para o conceito de Antropofagia e suas relações com a ideia de culturas plurais, mestiças, híbridas e fronteiriças na América Latina. Este estudo tem por base as reflexões de Garcia Canclini, Walter Mignolo, Zilá Bernd e Serge Gruzinski sobre hibridação cultural e pensamento mestiço.

### Palavras- chave

Identidade híbrida, cultura, antropofagia, estudos pós-coloniais

### Abstract

The purpose of this work is to draw a sketch of a cartography that can minimally transpose the conceptual-idea of Anthropophagy of the modernist intellectual and writer Oswald de Andrade, in order to intersect it with the thinking of other theorists who reflected on the notion of culture., identity and literature in Latin America in a perspective that sought to break with eurocentrism. The problem posed by the Anthropophagy, understood as a philosophical thought of resistance and deconstruction of colonial thought, caused a rupture and the



engendering of a new way of looking under national identity, which was understood as the result of a fundamental ambiguity. Oswald's philosophy, present in the Anthropophagous Manifesto (1928), carries in itself the ambivalence aspect and carried to the field of ideas the whole spirit of the artistic and literary insurrection of Modernism. Anthropophagy will problematize that cultural identities are situated on the mobile and multiple frontiers, in a constant relation of exchanges that inhabit the threshold between the self and the other, between the universal and the local. In this way we look at the concept of anthropophagy and its relations with the idea of plural, mixed, hybrid and border cultures in Latin America. This study is based on the reflections of Garcia Canclini, Walter Mignolo, Zilá Bernd and Serge Gruzinski on cultural hybridization and mestizo thinking.

### **Keyword**

Culture, anthropophagy, postcolonial studies, hybrid identity

### **Introdução**

O conceito filosófico de Antropofagia do escritor Oswald de Andrade (1890-1954), figura ímpar da cultura brasileira e integrante de destaque da Semana da Arte Moderna de 1922, reposicionou a compreensão sobre a noção de identidade e cultura no Brasil. Dois textos de Oswald são considerados fundantes dessa noção filosófica: Manifestos da Poesia Pau-Brasil (1924), publicado no Correio da Manhã- contém indícios da proposta antropofágica, propõe miscelânea entre o novo e a tradição, entre o importado e o nativo, entre o bárbaro e o civilizado; e Manifesto Antropofágico (1928), publicado em maio de 1928 no primeiro número da recém-fundada Revista de Antropofagia - veículo de difusão do movimento antropofágico brasileiro. Neste manifesto amplia a proposta de devorar e digerir criticamente a modernidade europeia para, a partir dos caracteres da nacionalidade brasileira, criar uma arte nacional. O ponto de partida indicia que o âmbito de alcance da proposta vai além do estético: "Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente."

O pensamento filosófico conceitual da antropofagia cultural se tornou um marco no Modernismo brasileiro e influenciou vanguardas e intelectuais na segunda metade do século passado e continua instigando novas pesquisas e reflexões na América Latina, e apesar do tema aparecer com recorrência em estudos, tanto do campo da literatura quanto da sociologia ou da antropologia cultural, o mesmo não foi e nem será de todo esgotado devido ao alcance filosófico, estético, antropológico e sociológico que atrai





para si sempre novos olhares críticos. As reflexões de Oswald nos inspiram então a buscar relações possíveis entre as ideias de culturas plurais, mestiças, híbridas e fronteiriças na América Latina e o modo como essas noções dialogam com seu olhar antropofágico sobre a cultura e a identidade brasileira. Para traçar tal paralelo entre os estudos pós-coloniais e o pensamento oswaldiano tomamos como base as reflexões de Néstor Garcia Canclini, Zilá Bernard e Serge Gruzinski sobre hibridização cultural e pensamento mestiço.

Partindo de um lugar de reflexão teórico-crítica sobre o tema, o texto que, aqui, se apresenta, tem origem nas reflexões advindas das aulas da disciplina Linguagem Literária e Interpretações Sociológicas - no Programa de Pós- Graduação em Letras/Unioeste, no levantamento de dissertações e teses sobre o tema e nas leituras de vasta bibliografia sobre “a potência crítico-criativa do pensamento oswaldiano”, tal como apresenta Alves (2016, p.2). Em suas pesquisas, a autora reflete que:

*o conceito de antropofagia cultural, desenvolvido por Oswald de Andrade coloca-se com um marco conceitual para a formulações teóricas elaboradas no âmbito da crítica latino-americana contemporânea, a exemplo das ideias de transculturação, hibridismo, intertextualidades e a redefinição do conceito de tradição; não mais vistas como fatalidade hereditária, mas como um conjunto de opções das quais nos apropriamos, atualizando-as com a leitura num processo de tradução (Alves, 2011, p. 64).*

Seguindo estas reflexões também a pesquisa de mestrado intitulada Oswald de Andrade e a reelaboração crítica e artística do conceito de antropofagia cultural (2015), de Wallisson Rodrigo Leite, desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, apresentou um estudo, sob orientação da Professora. Dra. Lourdes Kaminski Alves, enfocando o potencial crítico e criativo do conceito de antropofagia e suas derivações, no campo da crítica literária contemporânea.

Deste ponto de vista, a ideia de antropofagia é compreendida, como um pensamento filosófico de resistência e desconstrução do pensamento colonial de poder, que provocou uma ruptura e o engendramento de um novo modo de olhar sob o mundo a partir da perspectiva da outridade, ou seja, “só me interessa o que não é meu” como vislumbrou Oswald de Andrade. O pensamento de Oswald forjou a reflexão sobre a identidade nacional e a cultura brasileira, passando a ser entendida como fruto de uma ambiguidade fundamental como afirma Antônio Cândido (2000), lembrando que “somos



um povo latino de herança cultural europeia, mas etnicamente mestiço, situado no trópico, influenciado por culturas primitivas, ameríndias e africanas”. Segundo Benedito Nunes (1979), no antropofagismo tudo é contraditório, e tudo é significativo por ser contraditório. A antropofagia oswaldiana é uma crítica feroz visando à desmistificação à história escrita à sociedade patriarcal e à cultura intelectual a que esta deu nascimento.

A filosofia de Oswald transportou para o campo das ideias todo o espírito da insurreição artística e literária do Modernismo. Por isso a antropofagia é entendida como um pensamento filosófico-dialético que propõe uma busca pelo deslocamento e pela desestabilização, o que não pode nos levar a crer em uma ideia ingênua de antropofagia como simples destruição. Ela propõe que toda desconstrução é ao mesmo tempo a transformação de algo novo e por sua vez construção, nesse jogo móvel para se reterritorializar é necessário se desterritorializar, desconstruir, se despir para reelaborar-se ao modo autofágico, ou seja, em constante movimento de revisão praticado pelo próprio Oswald. Este movimento é observado na produção poética do autor do Manifesto Antropofágico (1928). Alves observa que, “na escritura de Oswald está a consciência do mundo no deslocamento por diferentes tempos e lugares. No cosmopolitismo oswaldiano presentifica-se a metáfora da devoração, mas também o exercício crítico e auto-analítico observável em sua escritura” (Alves, 2012, p. 205).

Deste modo, no contexto brasileiro a antropofagia oswaldiana se coloca como um novo modo de perceber o mundo e as produções artística e culturais, propondo a deglutição dos padrões artísticos burgueses da época para se repensar a cultura no país rompendo com uma visão eurocêntrica e colonial sob a cultura brasileira. Em convergência com esta visão, no contexto latino americano, os estudos pós-coloniais ressignificaram a história da humanidade, colocando em xeque e reposicionando o enfoque da história das civilizações que foram relegados à margem do discurso oficial a partir dos processos de colonização.

Assim, a noção de antropofagia cultural desenvolvida por Oswald de Andrade converge com as reflexões sobre cultura nos estudos Pós-Coloniais, e o que este estudo pretende refletir são as criações intertextuais e/ou as derivações de novas terminologias que se podem observar em estudos Pós-Coloniais a partir da noção oswaldiana de cultura. O olhar sobre esse movimento dado pelo nomadismo conceitual da antropofagia resgata a contribuição que Oswald de Andrade deu ao redefinir a estética da criação literária no Brasil bem como o modo como se poderia entender identidade e cultura.



### Nomadismos conceituais em trânsito

Iniciamos nossas reflexões sobre as intersecções e reelaborações da noção de antropofagia primeiramente a partir de reflexões promovidas pela teoria e crítica literária brasileira e latino-americana.

O crítico literário Harold de Campos relê a obra de Oswald de Andrade. Na publicação *A reoperação do texto* (1975) analisa a ruptura promovida pelo movimento modernista brasileiro, abordando todo o contexto latino-americano de reelaboração textual a partir dos movimentos de confronto com a tradição literária. Já no texto intitulado *Metalinguagem e outras metas* (1992) aborda a questão da antropofagia na cultura brasileira empregando o termo “devoração crítica” como uma releitura do conceito de antropofagia, ressaltando o processo de transformação da cultura europeia para a elaboração de um novo produto, com uma nova universalidade, que poderia ser exportada para o mundo. Nesta obra, Haroldo aprofunda a discussão sobre antropofagia no ensaio intitulado “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”. Um dos aspectos apontados, que dialoga com o desenvolvimento de antropofagia, é a relação entre o universal e o local no contexto latino-americano considerado um território subdesenvolvido.

Importante destacar que historicamente o processo de colonização da América Latina se desenvolveu de forma vertical, no qual os valores culturais trazidos da Europa para as Américas converteram-se em valores/verdades universais, que foram assimiladas pelo local. A partir desse contexto Haroldo de Campos observa que:

*No Brasil, com a Antropofagia de Oswald de Andrade, nos anos 20 (retomada depois, em termos de cosmovisão filosófica-existencial, nos anos 50, na tese A Crise da Filosofia Messiânica), tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialético com o universal. A Antropofagia oswaldiana [...] é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do “bom selvagem” [...] mas segundo o ponto de vista desabusado do “mau selvagem”, devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma “transvalorização”: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução. Todo passado que nos é “outro” merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado (Campos, 2006, pp.234-235).*



Nesse processo, as identidades culturais se colocam na fronteira móvel e múltipla, numa relação constante de trocas que habitam o limiar entre o eu e o outro, entre o universal e o local, e o conceito de devoração crítica aparece então como a metáfora da absorção e reformulação das práticas culturais europeias. A partir disso, Haroldo de Campos traz o termo que se conecta ao conceito de antropofagia - a transculturação. Reelaboração conceitual que pode ser entendida como o imbricamento ou o encontro/lugar confrontador de culturas, no qual, de forma dialética, se constituem novos paradigmas culturais, que resignificam a noção de universalidade a partir das diferenças.

Seguindo no percurso de reelaboração do conceito de Antropofagia, destacamos ainda a fertilidade do mesmo aos estudos de Literatura Comparada na América Latina. Leyla Perrone-Moisés na obra Flores da escrivantina (2006), no ensaio “Literatura Comparada, intertexto e antropofagia”, observa que a Literatura Comparada se debruçou durante muito tempo sobre a crítica das fontes, buscando pistas que levam à origem da tradição literária. Com a inserção de teorias como da intertextualidade nestes estudos subverteu-se a ordem

original-secundário no que tange a relação entre discursos e literatura, passando-se a ver a relação dita intertextual como próprio ao literário.

Perrone-Moisés no referido ensaio, situa o pensamento oswaldiano em relação a Bakhtin (1929), Kristeva (1969), Tiniánov (1927) e Jorge Luis Borges (1951). A pesquisadora considera que a antropofagia cultural proposta por Oswald coincide em muitos pontos com a teoria da intertextualidade e com as teorias de Tiniánov e Borges sobre o conceito de tradição.

*A antropofagia é antes de tudo o desejo do Outro, a abertura e a receptividade para o alheio, desembocando na devoração e na absorção da alteridade. A devoração proposta por Oswald contrariamente ao que alguns afirmam é uma devoração crítica, que está bem clara na metáfora da Antropofagia (Perrone-Moisés, 2006, p.95).*

Ainda que, com acerto, considere as proposições de Oswald aquém de um corpo coeso e metodologicamente organizado, Perrone-Moisés destaca:

*A Antropofagia oswaldiana é um projeto filosófico e cultural de vasto alcance embora não sistemático, um projeto constituído mais de sugestões sibilinas e contundentes do que um discurso propriamente teórico. Nessas sugestões, as questões literárias, embora predominantes, não são exclusivas.” (Perrone-Moisés, 2006, p. 96).*



Ao pensar a antropofagia em relação à teoria da intertextualidade é possível perceber que ambas se situam na relação travada entre o 'eu e o outro', e a alteridade constituída no limiar de uma terceira margem e não na sua mera oposição. Na intertextualidade figura a ideia de que todo texto é absorção e transformação de textos, ou nas palavras de Julia Kristeva "todo texto se constrói de um mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto (...)" (2005, p.68). Ultrapassando o viés linguístico, a noção de intertextualidade vai examinar então a produção do novo texto, assim como os processos de absorção e integração de elementos alheios na criação do novo. O conceito de intertextualidade, com seu pressuposto teórico que prevê o literário dentro de uma relação dialógica com outros discursos, incorpora um novo embasamento teórico à Literatura Comparada.

Essa perspectiva incide sobre a discussão da propriedade e da originalidade e porque não dizer do conceito de tradição que será analisado por Tiánov e Borges, que irão problematizar a questão da influência na produção literária. À noção de influência, Tiniánov acrescenta a de convergência, que ultrapassa a explicação psicológica da influência. Sobre determinado chão cultural (discursivo) podem ocorrer confluências, coincidências de temas e de soluções formais que nada têm a ver com as influências, mas com a existência de certas condições literárias em determinado momento histórico. Verificada essa possibilidade, a questão de 'quem disse primeiro' torna-se inessencial.

Nesse sentido, a concepção de uma literatura que se relaciona consigo mesma numa intensa rede discursiva pode ser subentendida da noção de convergência, principalmente, se pensarmos no movimento oposto que esta pressupõe, a dispersão. Assim, a velha dicotomia que busca textos de origem e de chegada poderia ser substituída por uma relação que se assemelhasse a um sistema orgânico no qual todos os elementos se relacionam entre si numa rede discursiva, na qual cada elemento reenvia a outro, não se podendo desconectar nenhuma junção sem comprometer o todo.

A partir de Perrone-Moisés é possível afirmar então que as teorias literárias e o conceito de antropofagia se encontram em pontos de convergência, quando amparados no ponto de vista de que a literatura se encontra em um processo dinâmico de produção, de troca e de reelaboração constante. A antropofagia oswaldiana nos permite acabar com todo complexo de inferioridade por ter vindo depois.

*Só a antropofagia nos salva desses enganos, dessa má consciência, por assumir alegremente a escolha e a transformação do velho em novo, do alheio em próprio, do*



*déja vu em original. Por reconhecer que a originalidade nunca é mais do que uma questão de arranjo novo. (Perrone-Moisés, 2006, pp.98-99).*

A autora observa então a contribuição da antropofagia como modo de pensar a literatura na América Latina e como a sua escritura se faz a partir do signo da desestabilização e da transformação.

### **Identidade e cultura: fronteiras móveis**

O pensamento filosófico-dialético do modernista Oswald de Andrade, a partir do Manifesto Antropofágico (1928), suscita também uma rediscussão sobre o lugar do local e do universal na compreensão da cultura. A perspectiva do olhar antropofágico vanguardista propõe que se re-signifique o lugar a partir de onde se fala e se constroem as experiências para se compreender a cultura. A antropofagia assinala para uma rediscussão do local e do universal, uma inversão da hierarquia tradicional, o que possibilita às produções periféricas se expressarem para o outro com o sabor do local.

Nesta perspectiva, a noção de antropofagia é profícua aos estudos pós- coloniais, sobretudo, ao considerarmos o conceito de transculturação. O termo está na base da antropofagia deflagrada nos anos 20 no Brasil, entretanto este termo foi proposto mais tarde pelo antropólogo Fernando Ortiz, nos anos 40, no ensaio *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (2002). Ortiz toma como ponto de análise o cenário das colonizações espanhola e portuguesa na América, pelas quais o europeu invasor impôs sua língua, religião e costumes aos povos indígenas do chamado Novo Mundo, num processo de barbárie, genocídio indígena e também de contínua violência cultural e social. Ortiz impulsionou e difundiu uma visão aguda de um mundo multicultural e forjou uma ferramenta para o futuro ao re-semantizar o que ele mesmo chamou de "processo de trânsito de uma cultura a outra " e que se vinha chamando de aculturação.

*Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejíssimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican [...]. La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones. (Ortiz, 2002, p.129)*

Esta reflexão recebeu aval do antropólogo Bronislaw Malinowski que ofereceu um prólogo ao livro, em que reconheceu o termo cunhado por Ortiz e o reutilizou:

*Todo cambio de cultura, o como diremos de ahora en adelante, toda transculturación [...] es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso*



*en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja [. . .] Para describir tal proceso el vocablo de raíces latinas transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización (Ortiz, 2002, pp.7-8).*

A perspectiva transcultural favorece a implosão do binarismo local x universal, promovendo o entrecruzamento e a valoração da diversidade e o reconhecimento das alteridades. Ela desloca o eixo da centralidade, passa a importar o espaço de encontro entre a cultura autóctone, africana, europeia, ameríndia, surge o imprevisível, a mobilidade: um mosaico que transgride formas, que rompe linearidades, dilacera o estabelecido, se apropria do que está além das fronteiras. Desse modo, a transculturação expressa o processo de reelaboração cultural.

Seguindo essa linha de pensamento a pesquisadora Zilá Bernd dirá em *Americanidade e transferências culturais* que:

*A Antropofagia não é, pois, outra coisa do que a aceitação do fato de que as culturas das Américas não podem ser concebidas fora das transferências culturais que se produziram incessantemente desde os primeiros séculos em um processo que permanece incompleto e inconcluso” (Bernard, 2003, p.18).*

A autora sistematiza os deslocamentos conceituais da transculturação que dialoga com o conceito de antropofagia, isto porque o sujeito da transculturação situa-se entre (pelo menos) dois mundos, duas culturas, duas línguas e duas definições da subjetividade, realizando vaivéns constantes entre elas. Bernd observa que o valor agregado da transculturação parece ser o de implodir os binarismos (civilização/barbárie; branco/negro, etc). O conceito de transculturação carrega então a ideia de transitoriedade, mobilidade que enseja um constante movimento de passar de uma fronteira a outra, mas isso não implica um abandono do ‘território anterior’, mas uma reterritorialização gerada por um processo de assimilação simultânea.

A metáfora ritualística da antropofagia sugere então a ótica da diferença, que vai encontrar eco também no conceito de hibridização desenvolvido por Néstor García Canclini (1997). A noção do híbrido emerge na crítica teórica a partir da problematização da questão da representação, que ganha os seus contornos decisivos nas proposições filosóficas de Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze. Nasce, portanto, da



crise da representação no pensamento ocidental, a qual é contemporânea do capitalismo multinacional e dos seus fluxos globais de desterritorialização.

A noção do híbrido vai se impor na contemporaneidade como um conceito básico no quadro de referências teóricas dos discursos pós-colonialistas, bem como nas teorias da comunicação e da arte. Na América Latina, a abrupta interpenetração e coexistência de culturas estrangeiras e de gêneros distintos geraram processos de mesclagem que, em diferentes momentos do século XX, serão chamados de transculturação, heterogeneidade cultural, hibridismo, entre outras derivações, como apresenta o estudo de Leite (2015). Tais terminologias desenvolveram-se no afã de designar os novos processos e produtos resultantes das ordens simbólicas, que, desde o final do século XV, concorreram para a formação dos países latino-americanos.

Nessa mesma direção citamos os estudos de Serge Gruzinski no livro *O pensamento mestiço* (2001). Nesta obra, o autor demonstra como a cultura mexicana nahuatl do século XVI sobreviveu dentro da cultura cristã, tendo ocorrido uma fusão cultural que, vista da perspectiva contemporânea pode causar estranhamento, mas que se revelou plenamente coerente aos olhos da comunidade mexicana seiscentista. Gruzinski acaba por delinear uma espécie de poética da mestiçagem e da hibridação, entendendo mestiçagem como um “embate de civilizações ou de conjuntos históricos diferentes” e hibridação como os “embates no interior de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico”. Tal poética privilegiaria um conjunto de procedimentos formais caracterizados pela forte presença da contradição, do paradoxo, do desequilíbrio, do cruzamento de procedimentos estéticos de múltiplas origens, gerando no receptor um certo estranhamento no que diz respeito aos valores, modelos e referências que se encontram integrados na obra. A tensão harmoniosa entre elementos dispares, apontando para conflitos aparentemente insolúveis, é que parece ser a característica peculiar de uma obra mestiça para o autor. Ele vai dizer que uma obra de arte mestiça em vez de se limitar a representar ‘situações de impasse’ ou a rejeitá-las aciona deslocamentos ou mutações que cultivam de todas as maneiras os recursos da mestiçagem e da hibridação.

Nesse horizonte encontramos convergência com o que Canclini vai afirmar ao analisar formas híbridas na América Latina no final do século XX, geradas por contradições decorrentes do convívio social urbano e do contexto internacional. Canclini aponta que que todas as culturas são de fronteira e que as artes, em virtude do fenômeno da





desterritorialização, articulam-se em relação umas com as outras, sendo-lhes possível, com isso, ampliar seu potencial de comunicação e conhecimento.

Também contribui nos estudos sobre o processo de colonização e descolonização, os ensaios de Silviano Santiago, ao refletir sobre o lugar que a noção de antropofagia tem na compreensão latino-americana. Na obra *Uma literatura nos trópicos* (2000), no ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano”, o autor aponta uma saída para a descolonização: a mestiçagem. Para Silviano Santiago faz-se necessária uma inversão de valores, buscar para a América Latina seu lugar no mundo da cultura e da literatura. Um deslocamento necessário que diríamos ser um lugar entre outros - lugar de interação, de trânsitos, trocas, na perspectiva do dialogismo bakhtiniano. Esse lugar seria o da miscigenação, que não é de um (o europeu) nem de outro (o autóctone), é o do meio, do novo, do renascido. Surge então uma nova categoria de sujeito que tem sua origem marcada pela diversidade, pluralidade e dá origem a uma nova sociedade, a dos mestiços.

*[...] cuja principal característica é o fato de que a noção de unidade sofre reviravolta, é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento autóctone – uma espécie de infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, ou seja, uma abertura do único caminho possível que poderia levar a descolonização (Santiago, 2000, p.15).*

Ao pensar o processo de descolonização a partir, por exemplo, de práticas culturais, Santiago já demonstra aderir ao Antropofagismo, à assimilação de virtudes culturais e descarte de valores típicos da Europa colonialista/neocolonialista. Apoiando-se nas ideias de Arqueologia do Saber (2009), de Foucault, na segunda epígrafe, Santiago deseja estabelecer a negação de noções que sempre algemaram o pensamento do povo que é 'dependente cultural': a continuidade, pela influência, pela duplicação especular, a cópia, que na verdade é uma forma de unificar/sintetizar o que na verdade é plural. Em vez disso, ele busca uma (re)valorização do que é diferente e pluricultural.

Deve-se então considerar que a partir da mestiçagem proposta por Santiago, ambos os elementos – o autóctone e o europeu – mesmo que presentes na cultura mestiça, criam um “entre-lugar” que não pertence nem a um nem a outro. É um lugar clandestino que transgride a simples oposição, o binarismo cultural e instaura um lugar cultural que não pertence nem ao europeu nem ao autóctone, mas a este sujeito portador de uma identidade mestiça. Instaura-se uma terceira margem em um rio caudaloso, que



transborda fluxos com matizes múltiplas e profundidades assimétricas e não homogêneas. Nesse entre-lugar, situa-se o espaço onde a cultura se transforma.

### Considerações finais

O conceito de antropofagia cultural, e os estudos de Silviano Santiago (2000), Serge Gruzinski (2001), Zilá Bernd (2003), entre outros, aqui citados são fundamentais para uma melhor compreensão do que se denomina vertente pós-colonial nos campos do literário e das culturas híbridas. Preservadas as distâncias temporais e geográficas, as reflexões de Homi Bhabha (1998) a cerca da migração pós-colonial, também pode ser colocada em relação à antropofagia oswaldiana. Para o autor indiano a questão das fronteiras e de sua influência no imaginário social moderno e alerta que “a significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que:

*Os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes... isto porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos (Bhabha, 1998, p.24).*

A perspectiva pós-colonial reinscreve desse modo o imaginário social moderno a partir das condições fronteiriças. Tais condições são marcadas pelo hibridismo cultural e possibilitam novas formas de compreensão da vida e das relações de poder na sociedade. As fronteiras são entendidas aqui não como divisão, segregação, mas sim de um território de encontro de culturas e de permanente reelaboração.

Os estudos culturais pós-coloniais advindos da produção teórica de Homi Bhabha propõem então uma teoria sobre as culturas que supera as visões dicotômicas e dualistas, e afastam-se das singularidades de classe ou gênero como categorias conceituais e organizacionais básicas. Bhabha propõe um deslocamento que é observado, a partir desse novo olhar, o entre-lugar, do local da cultura fruto das condições pós-modernas. Para este teórico, esses entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação e, por sua vez, a redefinição da própria ideia de sociedade. Nas palavras de Bhabha:

*O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-*



*lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (Bhabha, 1998, p.20).*

Bhabha destaca que as identidades se constroem não mais nas singularidades – como as de classe, gênero, etc. – mas, nas fronteiras das diferentes realidades. Trata-se dos entre-lugares. Eles são compreendidos como um pensamento liminar, construído nas fronteiras, nas bordas. São nesses terrenos que ocorrem as novas estratégias de construção de identidades. A concepção de entre-lugar possui então na ideia de fronteira a sua localidade. Ou seja, é de lá que se interpreta a cultura e a história. Trata-se de um local que possui limitações importantes e que não podem ser desconsideradas nas análises sociais, pois de lá nem sempre surgem discursos e práticas unívocas, retilíneas. As fronteiras permitem um reordenamento de sentidos, uma vez que reúnem as diferenças que se cruzam e se articulam nas relações humanas e sociais.

O entre-lugar, portanto, é acima de tudo um espaço produtivo, onde ocorrem as diversas formas de hibridismos, é justamente o local da cultura, é seu lócus de enunciação, é o terceiro espaço proveniente do encontro entre significados e significantes, é o território e o espaço de disputa de sentidos. O conceito entre-lugar, formulado por Bhabha tem, então, um posicionamento político frente ao colonialismo, por revelar a relação do seu conceito com a visão e o modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento e de resistência. Desse modo, o autor também ressalta que a cultura se produz nas trocas, nas reelaborações presentes nos espaços fronteiros, e, portanto, dialogando com a ideia lançada por Oswald de Andrade, tanto nos manifestos, quanto em sua obra posterior.

Colocar desse modo a noção de entre-lugar em relação à antropofagia oswaldiana é de alguma forma perceber como a ideia do modernista - lançada nas primeiras décadas do século XX - reverberou nos estudos pós-coloniais, de modo que podemos identificar rastros e matizes conceituais lançadas por Oswald de Andrade que tem ainda seu potencial de resignificação. Assim, a expressão que usamos para nomear este estudo - antropofágica e nomadismo - expressa justamente esses deslocamentos conceituais, que transitam entre fronteiras, entre culturas, instigando o reconhecimento da unidade na diferença, o reconhecimento de singularidades próprias, contribuindo, pois para o entendimento sobre culturas das/nas Américas. O estudo contribui para atualizar matizes



teóricas acerca dos processos de subjetividade e subjetivação dos povos colonizados, no contexto latino americano.

### Referências

- Alves, L.K (2011). O multiculturalismo literário e a antropofagia latino-americana. In.: BONNICI, Thomas. (org.). Multiculturalismo e Diferença: Narrativas do sujeito na literatura negra britânica e em outras literaturas. Maringá: Eduem.
- Alves, L.K (2012). A escrita de Oswald de Andrade sob o signo da ruptura. In.: CRUZ, A.D; ALVES, L.K. (orgs.). Literatura e sociedade no contexto latino- americano, vol III, Coleção Confluências da Literatura e Outras Áreas. Cascavel, Edunioeste.
- Alves, L.K. A (2016). contribuição da crítica oswaldiana par aos estudos de literatura e da cultura no contexto latino americano. In.: REVEL, Revista de Estudos Literários da UEMS, vol1, 12 de agosto de 2016, Mato Grosso do Sul: Editora, UEMS.
- Andrade, O (1972). Obras completas, Volumes 6-7. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Andrade, O (1990). A utopia antropofágica (2a ed.). São Paulo: Globo.
- Bakhtin, M (2013). Problemas da poética de Dostoiévski (5a ed.). Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária.
- Bernd, Z (2003). Americanidade e transferências culturais. Porto Alegre: Movimento.
- Bernd, Z (org) (1998). Escritas híbridas: estudos de literatura comparada interamericana. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Borges, J.L. Kafka e seus precursores (1951). Trad. Sérgio Molina. In: 

---

Obras completas II. São Paulo: Globo, 1999. p. 96-98
- Bhabha, H (1998). O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Canclini, N.G (1997). Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora EDUSP.
- Cândido, A (2000). Literatura e Sociedade: estudos de teoria e história literária (8 edição). São Paulo: T.A. Queiroz.
- Campos, H (2006). Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva.
- Campos, H (2013). A reoperação do texto: obra revista e ampliada. São Paulo: Perspectiva.
- Gruzinski, S (2001). O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras.
- Leite, W.R. (2015) Oswald de Andrade e a reelaboração crítica e artística do conceito



de Antropofagia Cultural (Dissertação de Mestrado em Letras). Programa de Pós Graduação em Letras da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel-Paraná-Brasil.

Kristeva, J (2005). Introdução à semanálise (2a ed.). Trad. Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva.

Nunes, B (1979). Oswald Canibal. São Paulo: Editora Perspectiva.

Ortiz, F (2002). Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (1940). Enrico Mario Santi Madrid, Catedra, "Letras Hispánicas".

Perrone-Moisés, L (1982). Literatura comparada, intertexto e antropofagia. In: \_\_\_\_\_ . Flores da escrivantina (2a Ed). São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.91-99.

Rama, Ángel (1985). A cidade das letras. São Paulo: Brasiliense.

Santiago, S (2000). O entre-lugar do discurso latino-americano. In: Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural. São Paulo: Perspectiva: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo.



## **Línea Temática 8**

**Género, imaginarios y memorias en  
América Latina y el Caribe**



## Rol de la mujer Fariana: verdades contrapuestas

Angélica Julieth Baquero Flórez

### Resumen

Actualmente en Colombia se vive un proceso de posacuerdo entre el Gobierno Nacional y el ahora movimiento político Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC). Donde se espera, existan reparaciones a quienes sobrevivieron al conflicto armado colombiano. Sin embargo, mientras no se reconozca la importancia de esclarecer voces que se han mantenido mitificadas, es muy difícil opacar la indiferencia que ha reinado por décadas en quienes no han sido directamente afectados por la guerra. Por ello, es importante escuchar a las mujeres que en algún momento se alzaron en armas para defender la ideología de las FARC-EP<sup>1</sup> como grupo guerrillero, con el fin, de comprender si existió una reconfiguración de su rol como mujer con el ingreso a la vida subversiva. Para ello es necesario acercarse por medio de sus relatos, a los contextos sociales en los cuales ellas crecieron, analizando su socialización y las inquietudes que las llevaron a acercarse a la guerrilla.

### Palabras clave

Feminidad, guerrilla, roles, subalternidad, trivialización.

Entender las causas de la conformación de un grupo armado implica un trabajo investigativo muy extenso, sin embargo, aquí lo que se pretende es analizar el rol de las mujeres farianas dentro de las dinámicas del conflicto armado y cómo ello las puede reconfigurar constantemente como víctimas o como victimarias. Siendo este punto indispensable para esta apuesta investigativa que aún no concluye, pero que busca hacer visibles los relatos de vida de aquellas mujeres ex combatientes que quieren contribuir a la memoria de este país, por medio de sus vivencias como actores armados y como sujetos políticos. Con el fin, de cuestionar la historia oficial del conflicto armado, aquella que se ha construido a partir del poder Estatal y de la homogeneidad de los discursos de los medios de comunicación de sectores privados. Al escuchar estas voces se puede contribuir a la interrelación de conocimientos entre las personas que brindan sus narraciones, el investigador y la sociedad colombiana, pues *“la fuerza crucial de la historia oral descansa sobre una forma fundamental de interacción humana que trasciende las fronteras disciplinarias”* (Thompson, 2004, p. 15). Esto responde a que los relatos de vida son otra forma de la historia oral, porque pueden argumentar la



construcción de la memoria de un lugar a través de las experiencias de varias generaciones y ahí es crucial que el investigador sepa indagar sobre el pasado, pero también sobre el presente de quien cuenta su historia, pues así podrá analizar e interpretar con mayor facilidad los cambios más pronunciados con respecto a un lugar o a un suceso particular.

Es importante definir las dinámicas del conflicto armado como *“un acto humano que implica una relación de poder y que por lo tanto pertenece al reino político de los asuntos humanos, y no al de los fenómenos naturales inherentes al proceso vital”* (Meertens, 1995, p. 2). Porque este fenómeno no solo responde a una serie de intereses individuales, sino que ha causado especialmente en las mujeres, un perjuicio sobre sus cuerpos, afectando no solo la identidad de ellas como persona, sino también la identidad de sus comunidades respectivas. Pues según la afirmación de Cifuentes (2009) *“el contexto de conflicto armado acentúa las diferencias y las inequidades de género que tradicionalmente han caracterizado los ámbitos económicos, políticos y culturales”* (p. 129). Y una parte de ello, se visualiza a través de la trivialización de las mujeres guerrilleras gracias a los medios de comunicación que se han encargado de relacionarlas constantemente con abortos y esclavitud sexual (Castrillón, 2015). Sin embargo, esto no pasa a hacer más allá de un escándalo mediático que se encarga de crear mitos frente al posicionamiento de los grupos armados. Generando que se deje de cuestionar en realidad el rol de las mujeres farianas antes, durante y después de su ingreso a este grupo armado.

Para darle cimientos a esta apuesta investigativa es necesario contrastar los relatos de vida de algunas mujeres farianas entrevistadas, en conjunto con diferentes informes e investigaciones académicas que han explicado desde diversas posturas el enfoque diferencial con el que las mujeres han enfrentado la guerra. Sin embargo, por cuestiones de extensión, solo se pondrán pequeños apartes de los relatos, cosas que contribuyan a defender o por el contrario a criticar, una postura teórica.

Diferentes informes e investigaciones académicas y periodísticas han indagado sobre la violencia ejercida hacia las mujeres en diversos grupos armados, encontrando que, en algunos casos las modalidades como los abortos forzados, la esterilización forzada y la anticoncepción forzada eran medios de disciplinamiento y moldeamiento de las combatientes como cuerpos de guerra (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, p. 27). Sin embargo, tal como lo afirma el artículo *¿Víctimas o victimarias? El rol de las*





mujeres en las FARC. Una aproximación desde la teoría de género: *“Organizaciones defensoras de derechos humanos nacionales e internacionales, entidades estatales y medios de comunicación han documentado durante los últimos años denuncias sobre abusos cometidos contra las guerrilleras, como aborto y esterilización forzados y esclavitud sexual. Esa ha sido la cara más visible de la participación de las mujeres de las FARC. Pero no la única”* (Castrillón, 2015, pp. 78, 79).

Empero, no hay que olvidar que el *“mundo social se basa en el supuesto de que, a pesar de todas las variaciones individuales, el prójimo experimenta los mismos objetos esencialmente de la misma manera que nosotros y viceversa”* (Schütz, 1955, p. 318). Pues los medios de comunicación tradicionales en Colombia, han jugado un papel indispensable, en la caracterización de las mujeres farianas, donde tanto periódicos como noticieros televisivos han resaltado la violencia sexual en el ámbito guerrillero, encasillándolas como objetos de sumisión. A continuación, se brindan unos ejemplos para comprender cómo se establecía un único hilo conductor:

*“Una mujer que salió de las filas de las Farc y que fue obligada a practicarse un aborto mientras hacía parte del grupo armado ilegal contó a Noticias RCN cómo los guerrilleros interrumpieron su embarazo a los ocho meses mediante métodos violentos como la inyección de químicos y un intento de ahogarlo mientras estaba en el vientre de su madre”* (Canal RCN, 2013).

*“En reportaje con el diario El Tiempo, Vanessa García, otra exguerrillera de las Farc, denuncia que perdió su virginidad y padeció abusos sexuales desde que tenía 11 años por parte de su comandante en la guerrilla, Hernán Darío Hernández, alias el Paisa y que entre los 13 y los 18 años fue obligada a abortar tres veces”* (Manga, Revista Semana, 2017).

Este es un acto que no se puede desmentir en su totalidad pues investigaciones académicas también han dictaminado el daño que se le hizo a los cuerpos y mentes de mujeres que participaron en diferentes grupos armados. Uno de estos lo realizó Gloria Castrillón estableciendo una relación, por un lado, entre las entrevistas recolectadas a mujeres que en su momento estaban activas en las filas de las FARC-EP y las mujeres que ya había decidido desmovilizarse, y por el otro, frente a los estatutos que habían planteado desde la creación del grupo guerrillero, donde no figuraban las mujeres:



*“Las farc, como ejército revolucionario, enarbola las banderas de la emancipación y búsqueda de igualdad de todos los ciudadanos. En ese contexto, ha incorporado mujeres para suplir necesidades del conflicto y darle legitimidad a su lucha, pero a pesar de emitir ese discurso, en el fondo ha establecido unos ordenamientos de género que estructuran relaciones de poder asimétricas. Las guerrilleras entran en una dinámica en la que quedan en lugares de subordinación a un mando militar jerárquico, creado y dirigido por hombres desde el nacimiento de la organización” (2015 p. 80).*

A pesar de lo mencionado anteriormente, la autora también reconoce que ellas modificaron de manera sustancial los referentes que culturalmente les habían sido asignados. Primero, porque la masculinidad se reafirma y se valoriza cuando los hombres se alzan en armas, al contrario de lo que les sucede a las mujeres que también toman esta vía, pues al ser relacionadas con la pasividad, el estigma se acelera con mayor frecuencia entre la sociedad colombiana que resalta los patrones patriarcales.

A su vez, Castrillón (2015) se apoya en los datos recogidos por Londoño y Nieto entre 1990 y 2003 en un estudio hecho con mujeres desmovilizadas, donde muestran que:

*Un 28 % de las mujeres considera que la razón para ingresar fue la afinidad política, frente al 26% de los hombres. Cuando se les interroga sobre otras razones, el 46 % de las mujeres aduce haberlo hecho por situaciones conflictivas en su hogar, frente al 26 % de los hombres. El 56 % de las mujeres dijo haber entrado por resentimiento con algún grupo armado y apenas el 7 % de los hombres argumentó esta motivación. El 48 % de las mujeres dijo haberse enlistado por razones económicas, frente al 25 % de los hombres (p. 86).*

Claramente esta es una investigación que muestra las asimetrías en la estructura de las FARC, dejando en claro que la mujer se desenvuelve en un ámbito creado bajo una perspectiva machista, pues hay que ver que, aunque las guerrillas planteen una ideología liberadora de los oprimidos, los patrones culturales de la Colombia patriarcal siguen ahí inmersos. Aunque esto también implica que existan mujeres que se hayan salido de estos esquemas para construirse de diversas formas, desafiando los estereotipos marcados en lo que se supone debe ser femenino. Esto es lo que se debería cuestionar a partir de relatos como el de “Mireya”, siendo este su seudónimo en la guerra:

La entrevista a “Mireya”<sup>2</sup> se realizó en la Zona Veredal Transitoria de Normalización Antonio Nariño, ubicada en Icononzo, Tolima. Ella es una mujer joven, de compostura



fuerte y amabilidad constante, hablar de su vida le trae nostalgia, lo reafirma una y otra vez. Acompañada de silencios momentáneos, fue contando su ingreso a las filas armadas de las FARC: *Ingresé muy jovencita porque me vi en la obligación, porque no tenía para pagar la pensión, no tenía los suficientes recursos; la pensión del colegio valía 20 mil pesos y no tenía. Entonces llegaron unos muchachos y pues ellos me explicaron, dijeron que la organización era algo muy importante, que luchaban por el pueblo... bueno, lo básico le enseñaban a uno.* (En este punto ella hace un paréntesis explicando que si alguien se quiere ir a la guerrilla es por decisión propia, que a nadie lo obligan). *A nadie le ponen una pistola en la cabeza y le dicen: es que tiene que irse con nosotros... No, a nadie... Después de que ingresé, de ahí para acá a seguir luchando, los primeros días fueron muy duros. Pero que lleven en claro que aquí no es como lo influyen, que aquí violan, que acá torturan y no, aquí es un respeto ni el más importante para la mujer. Aquí la mujer es el respeto, ante todo, no que porque se bañen en cucos delante de todos significa a que va haber irrespeto.* También aclaró que ella cuenta que tiene una hija de 14 años de edad, y que tuvo que dejarla con su madre por motivos de seguridad, pero que nunca fue forzada a abortar.

Al dar un paso hacia el pasado contó con quién vivía cuando decidió irse por la vía insurgente: *Yo vivía con una tía en Recetor, Casanare.* Explicó también las razones por las cuales no creció con su madre: *como le dijera, es que mi vida es muy triste, dicen que yo con ella viví un mes, luego, me crió mi abuelita, pero para mí... mejor dicho yo a mí abuelita le digo mi mamá, ella es mi vida, mejor dicho, por mis dos abuelitos yo doy la vida.* Luego, al recordar cómo era su vida con sus abuelos, en Mireya se vislumbró un suspiro profundo y ausente: *Ellos se dedicaban a lo del campo, a sembrar yuca, plátano; tenían gallinas, ganado. A las 4:30 nos levantábamos para ordeñar tres vaquitas y a las 6:30 me tocaba bañarme e irme pa' la escuela, me echaban una arepa y me tomaba un teterado de agua de panela y ya, me iba pa' la escuela, descalza, lloviendo.*

Más adelante Mireya reflexionó sobre el dolor más grande que ha sentido en el marco de la guerra:

*Lo más triste en la vida mía fue que me mataron a mi tío, a quien yo quería. Lo mataron los paramilitares porque él era colaborador de la guerrilla, de los elenos<sup>3</sup>. Yo me di cuenta al año; a él lo mataron en el 2002, yo me di cuenta en el 2003. Ese fue mi día más terrible, que yo pasé en la guerrilla... Me enteré por un eleno que me encontré en el camino; yo iba así, andando, por un camino real, de bestias. Iba andando y me encontré con él, se llamaba William; me dijo: oiga, Mireya, ¿usted se enteró lo de su tío? - ¡Ay! ¿Cómo está*



*mi tío? ¿Usted no sabe nada? Yo le dije: ¿pero, de qué? Dijo: a su tío lo mataron, a su tío le sacaron los ojos, vivo... O sea, eso de ahí para adelante llamé y lloré como unos seis meses. Muy triste porque a él lo torturaron (¿qué fue lo que no le hicieron a él?) y sabotearon a mis abuelos, los escupieron, los arrodillaron, que les besara los pies... Eso fue muy triste... Mireya en ese momento habló desde la voz de víctima, una de tantas que ha dejado la violencia.*

Comprender el relato de “Mireya”, produce que se cuestione el único rol que había sido visible con relación al ser mujer en la guerrilla, porque hay que ver que ella buscó en este grupo mejoras para su futuro, aprendió a ejercitarse y a ser lo que se vio en aquella Zona Veredal: una mujer joven y fuerte que desafiaba la cuestión del “sexo débil” porque soportaba la misma carga física que varios hombres farianos. Esto implica que existan múltiples roles en la vida de una mujer que decide alzarse en armas. Primero, porque pasó de soportar la represión de otros actores armados en conjunto con necesidades económicas, a uniformarse y fortalecerse física y emocionalmente en búsqueda de un ideal político que hasta el momento tiene muchas deudas. Sin embargo, es indudable la importancia que tiene su relato, porque tal como lo afirma Jelin (2002) *“hay una tensión entre preguntarse sobre lo que la memoria es y proponer pensar en procesos de construcción de memorias, de memorias en plural, y de disputas sociales acerca de las memorias, su legitimidad social y su pretensión de «verdad»”* (P.17). Porque esto implica que se enfrenten la memoria oficial de un hecho, y el reconocimiento de memorias subalternas en búsqueda de la verdad.

Los relatos de vida como proceso metodológico son importantes de resaltar en las ciencias sociales, por el hecho de que permiten no solo al investigador sino también al lector, generar pausas reflexivas de un suceso desconocido, en este caso, la vida personal de las mujeres farianas. Cabe aclarar que lo aquí expuesto no es un medio para justificar tantos años de guerra, sino que, por el contrario, busca abrir la posibilidad de comprender por qué un grupo de mujeres decide alzarse en armas y los cambios que esto produce en los patrones establecidos sobre la feminidad. Por lo tanto, cabe destacar lo que planteó Emilio López (1998) respecto a la favorabilidad de las historias de vida como herramienta metodológica: *“Intentamos profundizar en la textualización de los procesos escritos que se refieren a la vida humana, caminamos intelectualmente no solo por la demostración ni la explicación, sino por la explicación e interpretación humana de la vida”* (p. 12). Así mismo aclaró que *“el análisis biográfico trata de responder una cuestión fundamental: cómo hace la mujer y el hombre para dar sentido, significado a sus respectivas vidas. Se establece la metodología para captar las*



*significaciones e intencionalidades presentes en la escritura, en la narrativa, o incluso en las formas orales” (p. 13).*

Otra persona que contribuyó a esta investigación, fue una mujer indígena del pueblo Arzario de la Sierra Nevada de Santa Marta, quien de aquí en adelante se llamará Manuela, pues ese fue el nombre que quiso registrar durante la entrevista realizada en la Zona Veredal Transitoria de Normalización, ubicada en Tierra Grata, Cesar. Ella ingresó a la guerrilla de las FARC por problemas familiares:

*Yo me sentía muy sola, (su mamá la dejó al cuidado de su padre estando muy pequeña) como si no tuviera ni padre, ni madre, me sentía huérfana. Yo lloraba y yo creo que de ese resentimiento fue que me vine para la guerrilla. Yo me cansé de los maltratos de mi papá y de la mujer de él, y como la guerrilla estaba cerca, tomé la decisión. Además, desde pequeña me gustaba la idea de portar un arma.*

Reiteró que a los 11 años decidió ingresar a la vía insurgente, sin embargo, más adelante dijo que no tenía muy clara su edad, pues hasta hace poco había aprendido los números, porque al tener su idioma nativo, le fue complicado comprender el castellano. Hacía muy poco tiempo de la entrevista, había comenzado clases para aprender a leer y escribir, y también, para aprender operaciones matemáticas. Pues durante su infancia en la vida rural no tuvo acceso a la educación, su hermano (quien también estaba activo en la guerrilla) fue el que la ayudó a comunicarse con sus demás compañeros. Aunque ella precisó que:

*Aquí en la guerrilla pude aprender cosas diferentes, como eso de la política y a pensarme más cosas. Aporté desde mi trabajo para la lucha. He tenido que afrontar combates, una vez en un bombardeo me perdí de mis compañeros durante un mes, gracias a un tío que encontré pude reencontrarme con la organización.*

Más adelante aseguró que con toda esta experiencia ella se forjó como mujer. Porque dice que ser mujer consiste en ayudar por medio de la lucha a sus propios pueblos.

Cuando se le preguntó sobre cómo era el trato entre hombres y mujeres en las actividades diarias, ella respondió: *Acá los trabajos son por igual, si por ejemplo toca echar pala, pues todos tanto hombres como mujeres echamos pala. O si las mujeres van a lavar, los hombres también. Igual pasaba en la cocina. Por ese lado es muy chévere aquí porque todos trabajamos por igual.* También aclaró que en tiempos de guerra la maternidad era muy compleja:



*Acá no se podía quedar en embarazo, eso se aclara desde el principio, es responsabilidad de cada una, tiene que planificar, tomarse la pastilla o ponerse la inyección, porque o si no ya sabe que le toca un legrado. Porque en medio de las confrontaciones, ¿quién iba a sufrir más? el bebé. Acá se aguanta hambre, hay escasos recursos. Muy pocas compañeras pidieron permiso para poder tener el hijo, y las que tenía familias cercanas lo podían tener y dejarlo allá, lejos de la guerra.*

Sin embargo, aclaró que desea ser una buena mamá, pues piensa conformar un hogar con su compañero sentimental pues esta opción ya es viable a partir del Acuerdo de paz.

Los relatos de Mireya y de Manuela son la muestra de que existen historias más allá de la opinión pública, (vista desde los medios de comunicación masivos y la postura del Gobierno) la misma que ha tergiversado la historia del conflicto armado colombiano, pues no basta con mostrar solo una cara de las múltiples que hay, en un suceso determinado. Por este motivo es indispensable reconocer que:

*“Hay memorias oficiales alimentadas por instituciones, incluso Estados, y memorias subterráneas, escondidas o prohibidas. La ‘visibilidad’ y el reconocimiento de una memoria dependen, también, de la fuerza de quienes la portan. Dicho de otra manera, hay memorias ‘fuertes’ y memorias ‘débiles’” (Traverso, 2007, p. 48). Por lo tanto, “como memoria e Historia no están separadas por barreras insalvables, sino que interaccionan permanentemente, surge una relación privilegiada entre las <<memorias fuertes>> y la escritura de la Historia. Cuanto más fuerte es la memoria —en términos de reconocimiento público e institucional—, más el pasado de la que es vector deviene susceptible de ser explorado y elaborado como Historia” (Traverso, 2007, p. 55).*

Esto que plantea Enzo Traverso describe el por qué es necesario escuchar las voces subalternas en un proceso de reconstrucción de la verdad o de las verdades y así poder hacer más incluyente la memoria histórica. Donde no solo se afirme que las mujeres farianas han sido objeto de esclavitud sexual o de aborto clandestino, sino que también se reconozca su identidad como mujer subversiva, entendiendo esta expresión por medio de los sucesos que marcaron sus vidas antes y posteriormente de su alzamiento en armas. Dentro de este proceso también es resaltante cuestionar la feminidad, la misma que ha puesto a la mujer en un rol vulnerable y delicado. Esto corresponde al desenvolvimiento cultural del sexismo el cual consiste en una simple antipatía hacia las mujeres (Moya, M., Páez, D., Glick, P., Fernández, I., & Poeschl, G., 2002). Cabe aclarar



que este concepto según Glick y Fiske (1996), se conforma a partir de dos nociones, el sexismo hostil y el sexismo benévolo, siendo el primero el que se construye a partir de una visión negativa hacia las mujeres, lo cual favorece la construcción de estereotipos de superioridad, encabezados por los hombres. El segundo, consiste en limitar a las mujeres en ciertos roles, siendo eje central la afectividad, pues las muestran como madres y esposas cuidadoras (Citado en Moya, M., et al, 2002,). Lo cual produce que el sexismo sea una mezcla de rechazo hacia la mujer (cuando esta no demuestra ser una persona afectiva y benévola) y encasillamiento del rol de la mujer en una perspectiva de cuidado maternal. Conforme a lo que aquí se establece, Berger (1971) acierta cuando afirma que, *“la sociedad no solo asigna al individuo un conjunto de roles, sino también una identidad establecida”* (p. 27). Esto produce que socialmente se creen imaginarios a lo que se acepta y se rechaza en el comportamiento de las mujeres y de los hombres.

Aunque en las entrevistas aquí plasmadas, se vio que ambas mujeres tienen su lado maternal porque ambas desean que, con el Acuerdo de paz, puedan conformar hogares sanos. También queda claro que estas mujeres por medio del porte de armas, se creyeron imponentes frente a sus opositores. Cuestión que es comprensible si se entiende que estas mujeres fueron sumisas ante la violencia intrafamiliar y la ejercida por actores armados. Tal vez sea tangible también, como un asunto de venganza, pero no hay que olvidar que, siendo tan niñas en una estructura guerrillera, vieron en el uniforme y en los fusiles una opción de liberación. Precisamente porque contrariamente a la visión fenomenológica de la identidad, Michel Foucault (1984) asegura que *“Si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia”* (p. 417).

Por lo tanto, el rol de la mujer fariana es constantemente modificado, pues no se construye solamente bajo una mirada conservadora de la feminidad, en cuanto a la delicadeza y el afecto, sino que, son mujeres diversas en cuanto a que es una feminidad con *“dotes”* masculinos. Pues son mujeres que han desafiado los estereotipos impuestos, se han mostrado como antagónicas de una historia patriarcal que ha querido encasillar a débiles y superiores. Como consecuencia, hay que aclarar que no se puede hablar de un solo rol, pues como seres humanos, cada quien percibe su identidad de forma variada. Pero hay que tener en cuenta que en el transcurrir histórico del conflicto armado se ha catalogado en la violencia sexual y en la prohibición de la fecundidad a las mujeres farianas, como estrategia en las relaciones de poder entre las FARC-EP y sus contradictorios, pues estos últimos pretenden por medio de posicionamientos



morales generar odios encontrados hacia esta estructura subversiva. Cabe reiterar que este trabajo sigue buscando respuestas para comprender el desafío de las mujeres en la guerra y su constante reconfiguración entre el antagonismo y la victimización.

### Notas

<sup>1</sup>Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo.

<sup>2</sup>Las letras cursivas que se encuentren en el desarrollo de la entrevista, representarán la voz de Mireya.

<sup>3</sup>Forma en cómo se les dice coloquialmente a los miembros del Ejército de Liberación Nacional (ELN).

### Bibliografía

Berger, Peter & Luckman, Thomas (1979). La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu editores. Cap. III. La sociedad como realidad subjetiva.

Castrillón Pulido, G. Y. (2014). ¿Víctimas o victimarias? El rol de las mujeres en las FARC. Una aproximación desde la teoría de género. *OPERA*, 16, pp. 77-95.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2017), *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*, CNMH, Bogotá.

Cifuentes, M. R. (2009). La investigación sobre género y conflicto armado. *Eleuthera*, 127-164.

Foucault, M. (1984). Una entrevista: sexo, poder y política de identidad.

Jelin, E. (2002). Los trabajos de la memoria. Madrid: Ed. Siglo XXI.

López, E. (1998). La evaluación en la Educación ambiental. In: P. Aznar, ed., *La educación ambiental en la sociedad global*, 1st ed. Valencia: Universitat de Valencia, pp.12, 13.

Manga, G. (13 de diciembre de 2017). *Semana*. Recuperado el 12 de diciembre de 2018, de *Semana*: <https://www.semana.com/opinion/articulo/violencia-sexual-en-las-farc/550544>

Meertens, D. (1995). Mujer y violencia en los conflictos rurales. *Análisis político*, (24), 1-16.

Moya, M., Páez, D., Glick, P., Fernández, I., & Poeschl, G. (2002). Masculinidad-feminidad y factores culturales. *Revista española de y Motivación y Emoción*, 3, 127-142.

Noticias RCN. (9 de Febrero de 2016). *Noticias RCN*. Recuperado el 12 de diciembre de 2018, de Noticias RCN: <https://bit.ly/3IUtKO8>





Thompson, P. (2004). Historia oral y contemporaneidad. *Historia, memoria y pasado reciente* (20), 15-34.

Traverso, E. (2007). El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política.

Shütz, A. (1972). *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

### **Entrevistas a excombatientes farianas**

Mireya, comunicación personal, 6 de abril de 2017.

Manuela, comunicación personal, 12 de septiembre de 2017.



## ¿Qué sueñan los jóvenes contemporáneos? La construcción de género a través de los relatos oníricos de los varones Ozziel Nájera Espinosa

Gladys Ortiz Henderson

### Resumen

El objetivo de este texto es analizar los relatos oníricos de un grupo de hombres jóvenes mexicanos, nacidos entre 1980 y el 2000 desde una perspectiva de género. Esta generación ha estado inmersa en distintas transformaciones sociales y culturales que han dado cabida a emergentes maneras del ser hombre y del ser mujer, nuevas identidades que conviven con los roles tradicionales de género en la sociedad moderna. Este escrito constituye la segunda parte de la investigación presentada hace dos años titulada “¿Qué sueñan las jóvenes contemporáneas? La construcción de género a través de los relatos oníricos” en la que analizamos las manifestaciones nocturnas de las mujeres mexicanas. En este texto nos adentramos en comprender cómo la construcción de género se encuentra presente en el lenguaje simbólico de los sueños de los varones.

### Palabras claves

Jóvenes mexicanos, perspectiva de género, nuevas identidades, transformaciones sociales y culturales.

### Introducción

En el pasado encuentro ALAS 2017 presentamos los resultados de una investigación en la que se dio a conocer los relatos oníricos de mujeres nacidas entre 1980 y el 2000 con la finalidad de analizar cómo asumían inconscientemente las transformaciones socioculturales en la construcción de género y la manera en que sus narrativas oníricas se insertaban en el imaginario contemporáneo. En esta edición 2019 presentamos el mismo ejercicio con hombres nacidos en esa década para dar cuenta, de manera comparativa, en el cómo ellos elaboran sus narrativas oníricas y de qué forma la construcción de género se inserta en éstas.

Para ello analizamos los relatos oníricos de ocho hombres jóvenes quienes accedieron a participar en el estudio entre septiembre de 2018 y mayo de 2019 mediante la escritura de sus sueños, de un cuestionario en línea o a través de entrevistas en las que relataban las narraciones que su imaginación nocturna les presentaba. Se obtuvieron alrededor de 70 relatos oníricos en este periodo de tiempo. Los varones que



participaron tienen entre 27 y 37 años. Las características principales que comparte este grupo -además de pertenecer a un mismo rango de edad o cohorte generacional- son que todos viven actualmente en el área metropolitana de la Ciudad de México, todos trabajan y tienen consumos culturales similares. Los sueños dentro de nuestra cultura son narrativas que brindan otro tipo de información y dan voz a los deseos personales y colectivos (Bastide, 2001, p. 16). Son representaciones imaginarias ricas en simbolismo y con resonancias tanto de expresiones culturales como sociales, políticas, religiosas e históricas. Están profundamente relacionados con eso que llamamos *vida real*. En los sueños se manifiestan nuestros temores, dudas y expectativas, no en vano se les ha adjudicado, en diversas culturas, un carácter de premonitorio.

Consideramos que el sueño y su producto, los relatos oníricos, son una excelente herramienta para estudiar significativos elementos culturales que no aparecen en un testimonio común, en una entrevista o en una charla. Los sueños proyectan, mediante su simbolismo y su rebuscada trama, el pensamiento de cada persona que, llevado al análisis social, demuestra y evidencia valores, ideas, comportamientos y conductas.

### **Los sueños y su contenido simbólico**

Todos los seres humanos soñamos, aún cuando algunos creen que se sueña en situaciones específicas o que simplemente algunos no sueñan. Desde el descubrimiento del Movimiento Ocular Rápido se ha demostrado que en los periodos oníricos todos soñamos de un modo regular cada noche. En un lapso de vida de 70 años un individuo promedio destina al menos 50,000 horas a soñar, esto es cerca de 2000 días o seis años enteros destinados a lo onírico. Los sueños tienen como característica predominante una imaginería alucinatoria vívida, particularmente manifiesta a través del sentido visual; otro tipo de sensaciones como la audiovisual, táctil y cinéticas también participan en el fenómeno y suelen acompañar a la mayoría de las narrativas de este tipo (Hobson, 2007, p. 17).

El sueño como elemento estructural de la especie humana ha jugado un papel fundamental en la conformación de la cultura de muchísimos pueblos, suele concebirse como un mensaje críptico el cual posee un significado a descifrar. Frecuentemente se le interpreta como un mensaje de entidades externas, dioses, ancestros o espíritus, incluso vale la pena dejar abierta la pregunta sobre la importancia que el sueño ha tenido como conformador de mitos y posible generador de pensamiento mágico-religioso.



Una de las teorías sobre la función onírica más extendidas en la actualidad es aquella promulgada en 1899 por Sigmund Freud en la que se entiende que “los sueños juegan el papel de realizar aquellos deseos reprimidos durante la vida despierta” (Freud, 1974, p. 30). Fue él mismo quien retomando la antigua idea de que el sueño tiene un significado, ofrece una interpretación que abre paso al fuerte contenido simbólico que poseen estas narrativas, vinculadas en de manera intrínseca con la vida subjetiva y recíprocas con las construcciones culturales de cada sociedad.

Carl Jung, quien compartía parcialmente la visión de Freud sobre el sueño, llevó aún más lejos su estudio al entender este producto del inconsciente como “una expresión orientada hacia una meta o un fin, pero que caracteriza con lenguaje simbólico el punto directivo” (Jung, 2000, p. 505). Darle este carácter simbólico al sueño lo vincula estrechamente con las mitologías y narraciones populares, cuyos contenidos proyectan imágenes arquetípicas como las que, desde la perspectiva de Jung, aparecen en los sueños. Es por ello que suelen encontrarse imágenes y situaciones comunes y repetidas a lo largo de la humanidad tanto en sus sueños como en sus historias sagradas.

Los sueños presentan, en cuanto a su contenido y tono, elementos similares a los de los mitos. En el periodo onírico nos enfrentamos a acontecimientos dramáticos que parecen imposibles en nuestro mundo rígido y racional, se pueden romper las reglas del espacio- tiempo, podemos ser héroes o heroínas para llegar y salvar el mundo de lo que conocemos como situaciones injustas, vivir en el vientre de una ballena, morir y renacer de nuevo. Tanto mitos como sueños son descritos en el mismo idioma: el lenguaje simbólico (Fromm, 2012, p. 19).

El lenguaje de los sueños se encuentra empapado de simbolismo, tanto subjetivo como social. El lenguaje del símbolo se suele utilizar para explicar experiencias internas, sentimientos, pensamientos en analogía con el mundo exterior. Posee una lógica distinta al lenguaje convencional con el que nos comunicamos comúnmente. Además, los sueños, a pesar de ser un producto altamente vinculado con el individuo, describen de manera muy clara su presente, los contextos sociales, los valores locales y puede incluir hasta imágenes con contenidos más nacionales o globales (Stewart, 2012, p. 259).

Existen sociedades para las cuales los sueños son herramientas necesarias para la vida cotidiana, por ejemplo, para los mixtecos el sueño tiene un significado real y concreto, es a través de esta vía que se les anuncia la vida futura, se aconseja y moldean



comportamientos (Ortiz, 2009, p. 11). Los pumé de Venezuela los entienden como mensajes divinos, con los cuales pueden proceder de una u otra manera ante los designios de los dioses, quienes se revelan durante los periodos de la imaginación nocturna (Orobitg, 2002, p. 399).

Reducir el pensamiento humano a una faceta consciente-racional es un gran error tanto dentro de los estudios de la psicología como en los sociales. La mayor parte de las investigaciones sociológicas entienden y presuponen individuos que solamente se desvuelven a la luz de la del día, como si cuando depositáramos nuestra cabeza en la almohada se acabarían los hechos sociales para continuar al día siguiente. Los actuales estudios sobre cultura y sociedades han dejado de lado las narraciones nocturnas, el pensamiento onírico que todas las noches, una tras otra, nos asalta, nos toma y nos lleva por los enredados caminos de nuestro inconsciente. Bastide lo decía muy claramente: “entre los pueblos primitivos, los sueños tienen una función social. En cambio, en nuestra civilización moderna, la ruptura entre el mundo nocturno y el mundo diurno es total” (1961, p. 221).

### **Género y masculinidad**

El género es el conjunto de prácticas, representaciones, creencias y prescripciones sociales que surgen en el seno de un grupo humano a partir de la simbolización de la diferencia física entre hombres y mujeres (Lamas, 2000, p. 3). Esta clasificación cultural permea las actividades humanas, la división del trabajo y el ejercicio del poder, al asignar ciertos roles y características a las mujeres y a los hombres dependiendo de su sexo. Incluso, esta clasificación cultural está presente en la conformación subjetiva del ser humano y juega un papel determinante, tal y como lo indicó el pensamiento feminista psicoanalítico en los años noventa del siglo pasado (Lamas, 2000, p. 7).

La noción de *habitus* de Bourdieu se refiere a los sistemas “perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes” (Bourdieu, 2005, p. 87) resultantes de la institución de lo social en los cuerpos. El *habitus* es el proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos y logra que las prácticas individuales concuerden con el orden social. Asimismo, es un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales se encarnan en la actividad social. A través de la educación se inculca a los individuos ciertas normas, valores y creencias, estas disposiciones son estructuradas de manera



inconsciente y se reproducen, regulando y armonizando las prácticas individuales en determinado entorno social.

Con el surgimiento de los estudios sobre la masculinidad, derivados algunos de ellos de los estudios de género, se ha hecho visible el papel de la socialización y la cultura en la construcción de las identidades de los varones. En este sentido, se preconiza la necesidad de deconstruir la denominada masculinidad tradicional y su asociación a los comportamientos violentos, agresivos y su desvinculación a las muestras de afecto y emotividad (Martín, 2006, p. 268). El género, como forma de clasificación cultural, indica que los hombres por haber nacido físicamente hombres, deben responder a los mandatos y roles propios de la masculinidad tradicional, la cual les asigna ciertas formas de ser, de actuar y de percibir el mundo pertinente en un determinado tiempo y espacio social.

Para Sotomayor (2007) la masculinidad -si bien es una construcción social en constante cambio- es asociada en el presente con las siguientes características: a) se distancia de lo femenino y las emociones; b) se relaciona con el poder, es decir, con el pertenecer a la parte importante de la humanidad; c) la búsqueda de las frecuentes relaciones coitales con distintas mujeres; d) se les asigna el rol de proveedores y protectores; e) su espacio natural de desarrollo es la calle, el trabajo, el entorno público. La construcción de la masculinidad exige a los hombres cumplir cabalmente con un conjunto de prácticas, valores y conductas a lo largo de la vida, para no ser considerados como diferentes o desviados de la norma cultural imperante.

### **Los sueños de los jóvenes contemporáneos<sup>1</sup>**

Los sueños recopilados fueron examinados mediante la técnica del análisis de contenido con la finalidad de encontrar las imágenes oníricas más recurrentes en sus relatos nocturnos. Se utilizó específicamente el análisis de “designaciones” o análisis “temático”, es decir, la frecuencia con que se hacía referencia a determinados objetos, personas, cosas, grupos, lugares o conceptos (Krippendorff, 1990, p. 46). Asimismo, utilizamos la denominada “mirada etnográfica” que propone Machin (1990) quien indica en que toda investigación, ya sea llevada a cabo con entrevistas, imágenes o datos cuantitativos, debe tener un fuerte componente antropológico por parte de quienes investigan.

Es importante decir que, a diferencia del trabajo realizado con las mujeres, en este caso la recopilación de relatos oníricos fue más difícil y caótica. Los hombres accedían a



participar, pero no cumplían con la escritura de sus sueños tal y como se había acordado y en las entrevistas o cuestionarios se mostraban herméticos para dar a conocer sus sueños con detalle, eran poco expresivos y daba la impresión de que evadían algunos temas. Sin duda, esto dice mucho del cómo se enfrentan hombres y mujeres a sus emociones y a los aspectos más profundos de su psique.

A continuación, enumeramos los cinco temas o designaciones que aparecieron con mayor frecuencia en los relatos oníricos analizados, sin dejar de señalar que omitimos, por falta de espacio, otros temas igualmente importantes provenientes de los sueños de los varones.

### **El héroe y sus narrativas**

El sueño que más tienen los varones es el de ser un héroe omnipotente que puede volar, tiene sabiduría o fuerza extraordinaria, además de tener el control de la situación que se revela en su inconsciente. Sus escenarios son películas, videojuegos, series y programas de televisión que han visto a lo largo de su vida. Como bien lo señala Gilbert Durand (1993, p. 30), el mito siendo un relato, termina por formar parte de un conjunto estructural que contiene al símbolo y lo expande semánticamente. Lleva incrustados acontecimientos históricos o se refleja en las fábulas, cuentos de hadas, y finalmente en las narraciones literarias, a esto valdría agregar que todo relato, como producto cultural, posee formas simbólicas del mito o mitos que constituyen esa sociedad.

*Viajo en el tiempo, pero sólo mi conciencia, como Wolverine en Days of future past y me llevo todo mi conocimiento actual a mi cuerpo de cuando tenía 10 años y soy la verga, doy clases en mi escuela. (Víctor, fragmento de entrevista).*

*De niño, soñaba que podía hacer el Kame-hame-ha, de Goku, que sí sabía como hacerlo, pero no me acordaba. (Ernesto, fragmento de entrevista).*

*Otro de mis sueños recurrentes es uno de mover cosas, muy recurrente y es una onda como tipo Jedi, a veces soy un Jedi y otras veces solo estoy así y necesito alcanzar las tortillas, en la normalidad, así y es muy chistoso, lo hago, lo agrego a la cotidianidad. (Abraham, fragmento de entrevista). Tuve uno de esos sueños increíbles de los que no quieres despertar, pero al abrir los ojos no puedes recordar. La sensación de omnipotencia. (Yafté, fragmento de sueño).*

El imperio de la tendencia heroica como régimen imaginario es clara. El sueño con temáticas en las que el poder y las capacidades son aumentadas es un tema común



que si bien, puede encontrarse con ligera frecuencia en las mujeres, en los varones pareciera una predisposición que cohesiona el pensamiento masculino. Aunque en muchos casos no aparece un monstruo al cual combatir, existe una situación que se presenta como obstáculo, la cual se puede traducir en un fracaso si no se le vence. La solución está siempre en recurrir al super poder que se posee (Durand, 1989, p. 53).

Es notorio que gran parte de los símbolos asociados a los sueños masculinos son ascensionales, el vuelo, el exorcismo de la oscuridad, lo volátil, el impulso, el rayo, la omnipotencia, aquello que los pone por encima de la situación. La verticalidad ascendente en este tipo de sueños está asociada con los símbolos de luz, de alturas (Durand, 2004, p. 131). Lamentablemente el espacio de este escrito no da para describir todas las posibilidades heroicas en las que se enmarcan los sueños masculinos: guerrero, amante, emperador y tirano, redentor del mundo o santo (Campbell, 2001, p. 282).

### **Apocalipsis, la sombra y sus demonios**

Todo héroe tiene su némesis, un opuesto sombrío al que enfrentar y que, por medio del sacrificio, le otorgará el estatus heroico buscado. Entre los sueños más frecuentes encontramos la aparición de escenarios apocalípticos e imágenes sombrías, casi siempre descritas como demonios. En contraposición con los sueños femeninos, la representación o personificación del mal, del oponente que representa el arquetipo de la sombra, aparece con más frecuencia y más acentuado en los relatos oníricos de hombres. Muchos de estos temas encuentran fuertes referencias en narrativas cinematográficas que varían entre *El exorcista*, *Matrix*, *Mad Max*, *Terminator* con personajes entre los que destacan pandilleros, demonios o extraterrestres.

*Me acuerdo de un sueño en el que estaba en medio de como un... un como mundo... ¿qué será?, pues se puede decir post apocalíptico, todo está muy jodido, es el mundo, pero ya está muy mal, tipo Mad max, tipo Escape en Nueva York; películas donde ya todo está muy jodido... tenía que atravesar por una banda de payasos. Y me acuerdo que la manera de encantar a estos payasos era através de una melodía. Me acuerdo mucho del sueño porque me aprendí la melodía, me desperté y traté de apuntar, así como... hacer el esfuerzo de comunicarla. (Abraham, fragmento de entrevista).*

*Otro sueño que tuve hace años fue un pedo tipo Terminator. Soñé (entre muchas otras cosas) que mi papá y yo estábamos frente a un evento apocalíptico: primero había explosiones de pendejada y media, industrias grandes (tipo refinerías) por todos lados y que al final mi papá y yo luchábamos contra robots tipo Terminator. La parte que más*





*recuerdo es yo golpeando la cabeza de un robot con un tubo salvándonos a mi papá y a mí. (Eliasib, fragmento de sueño).*

Los paisajes apocalípticos y post-apocalípticos son comunes en este grupo, representan un mundo lleno de dificultades en las que el héroe vive en un ambiente hostil. Este periodo simbólicamente se encuentra ligado a un momento en los ciclos cosmogónicos en los que es necesaria la expulsión de demonios y enfermedades (Eliade, 2006, p. 56). El apocalipsis simbólicamente es la representación del fin de este mundo y el advenimiento de otro (Cirlot, 2001, p. 87), es posible que en las imágenes mediáticas actuales se hayan encontrado extensiones a este periodo mitológico que solemos encontrarlo como distópico o completamente deshumanizado. Por su parte, las figuras sombrías son frecuentes, en ocasiones muy bien descritas o intensas. Suelen plantearle al soñante un reto o dificultad en sus tramas.

*He soñado muchas veces con el demonio, y los últimos sueños siempre son como... bueno no los últimos, pero hace tiempo, ya tiene tiempo que o lo sueño, pero siempre eran como acertijos, cosas que había que hacer, como si uno estuviera jugando resolviendo acertijos, en algún momento, inclusive, el demonio, podía llegar a matarme o yo matarlo a él, pero ya después aparecía otra vez. (Ernesto, fragmento de entrevista).*

*Venían unas máquinas en el cielo y todos pensamos que era extraterrestres pero que nadie sabía cómo describirlos porque realmente no habían visto ninguno y mi familia huía hacia Oaxaca y yo me quedaba en la ciudad para buscar a mi hermano y después de mucho tiempo lo encontraba y el me decía: "no creas lo que pasa, no existen los extraterrestres, es una corporación que se quiere adueñar de la ciudad". Y cuando regresábamos a la casa estaba destruida. (Aldo, fragmento de sueño).*

Los personajes demoniacos están ligados a esta temática, pareciese que existe un goce en esta parcial pérdida de la certeza que genera una tensión sobre las tramas oníricas. El demonio o el ente completamente ajeno a nosotros como figura hermenéutica que reta y empuja al héroe a encontrar su camino es por demás conocida en los mitos y la literatura, Mefistófeles, Satán, Loki, personifican estas facetas oscuras sin las que las tramas mitológicas no tendrían sentido.

### **Sueños de vuelo**

Una de las leyes que aún no logra romper la humanidad es la de gravedad. El sueño, desde la perspectiva freudiana, realiza deseos que en la vida cotidiana son reprimidos. Una vez más la ascendencia, la verticalidad se manifiesta en los terrenos oníricos. Las



técnicas de vuelo en el sueño suelen estar atravesadas por las imágenes mediáticas. Desde vuelos tipo Superman, hasta aquellos que logran volar como pájaros:

*Estoy en la uni, por algún motivo puedo volar, pero no con mucho control, y escucho muy de lejos, onda Superman, ya me estoy yendo, pero escucho que una chava dice algo malo de mi, regreso volando, me le planto enfrente y le digo “¿Qué?”, y ella se levanta la blusa enseñándome un tatuaje que dice careless y me dice que qué poca madre que me lleve la ropa de Luis, yo le digo que no traigo nada y que revise mi mochila, no tengo idea de quién es Luis... La chava tiene el tatuaje en las costillas. (Víctor, fragmento de sueño).*

*Me encontraba en una habitación en la cual estaban reunidas varias personas, conocidas mías. Al darme cuenta que esas personas no podían conocerse entre sí, me percaté de que estaba en un sueño. A partir de ese momento tuve lucidez en el sueño y pude controlarlo. Primero quité la gravedad del cuarto y todos flotamos. Luego salí del lugar y salí volando hasta llegar a un edificio en obra negra, que solo mantenía una estructura de pilares y los suelos, y en medio de uno de sus pisos había un televisor con estática. (Adrián, fragmento de sueño).*

La temática del vuelo retoma ancestrales aspectos de muchísimos héroes que lograban levantarse por los aires: Perseo que obtuvo las sanadlias aladas que arrebató astutamente a las Grayas (Graves, 2001, p. 317); Ícaro y Dédalo, quienes tras adaptar con cera alas a sus costados logran escapar volando del laberinto de Creta (Graves, 2001, p. 418). Asimismo, es un tema recurrente en la literatura, *Drácula*, de Bram Stoker, solía trasladarse a grandes distancias en forma de niebla o de murciélago (Bunson, 2000, p. 266), o de manera más racional podemos ver estas narrativas ascensionales en *La Incomparable Aventura de un tal Hans Pfaall*, donde Poe describe cómo el protagonista de este cuento llega volando con globo aerostático a la superficie lunar (Poe, 2016, p. 511), o en *De la tierra a la Luna* en la que Julio Verne nos describe como sería lanzado mediante un cañón una bala con pasajeros a la conquista del espacio y los territorios selenes.

### **Mujeres, exnovias y parejas**

Los aspectos y figuras femeninas no podían quedar de lado. En muchas ocasiones las mujeres son agentes detonadores de la narrativa, en otros tantos casos son el foco principal del deseo. También llegamos a reunir sueños en los que la mujer aparece como alguien a quien salvar o proteger, como en los típicos relatos del caballero que enfrenta al dragón para rescatar a la doncella de las garras de la fiera. Del mismo modo, es muy común que en los sueños masculinos se den situaciones de carácter erótico, pero



coartados en su fin, como si hubiese un sensor que al momento de la ejecución de lo sexual levantara al soñante o lo sacara de sus sueños húmedos frustrando la situación.

*Soñé que era estudiante, no recuerdo el grado, pero en mi salón iba una morra que fue conmigo en la secundaria (pero nosotros no cursábamos la secundaria si no algo más arriba) la morra (...) era en aquél entonces bajita de estatura, pero piernuda, caderona, nalgonsísima y chichona. De piel muy blanca, cabello chino y castaño. Soñé que traíamos ganas de cogernos y lo intentamos dos veces: una en lugar solo de la escuela, otro en el salón (ya noche) y al final me la llevaba a un cuarto de estudiante que yo rentaba. Me desperté antes de cogérmela. (Eliasib, fragmento de sueño).*

*Soñé con una chava que conozco, que me gusta un buen y es actriz y modelo. Soñé que esa morra por algún motivo iba a una reunión familiar (de mi familia) y me la presentaban y así. Yo me limitaba a hablar con ella porque ambos tenemos pareja y así, pero en un punto de la reunión ella me hablaba al oído onda acá cachondona y nos íbamos de la reunión en su coche, nos escapábamos a un bosque cómo tipo el Ajusco, lo cagado es que no hacíamos nada más que platicar. Ahí quedó. (Víctor, fragmento de sueño).*

*Soñe que una chica que se llama Cynthia con la que salí en la vida real era mi esposa. Estábamos platicando en mi sala después de una reunión de amigos y los dos borrachos pero ella estaba fumando marihuana y me contaba que un tipo que se llamaba Leonardo le mandaba mensajes y le escribía “que su amor se debía consumir pero antes debían ocurrir eventos importantes” y yo le decía: “creo que tienes un fan muy enfermo” y ella me decía: “pero al menos es más romántico que tú” (...) Comencé a caminar por las calles y veía que prendas que Cynthia traía puestas estaban tiradas en la calle y una señora que parecía vagabunda sacó su cabeza de una coladera con una voz baja me dijo: “se llevaron a la muchachita hacia el templo”. Entonces empecé a correr y empezaba a nevar más fuerte. Llegando a la puerta entré y estaba iluminado y había demasiadas personas vestidas de negro (...) Y empecé a gritar: “¿Cynthia en dónde estás?” (...) Encontré, en medio de la gente, a un monje parado en medio del templo. Le grité: “¡dime dónde está Cynthia maldito hijo de puta!” Y todos reían burlándose de mí. (Aldo, fragmento de sueño).*

La mitología se ha encargado de presentar en diversas facetas a las mujeres, diosa, madre, hija, amada, devoradora, hermosa, hechicera, bruja, vida y muerte. La manera en que enfrentan esta faceta femenina los hombres en sus sueños refleja en gran parte la percepción de sí mismos como hombres y sobre cómo se introyecta lo femenino. La emoción se potencia, el cuerpo, la vida y sus vínculos con lo terrenal. La búsqueda de una conexión íntima que enlace la masculinidad occidental, llena del ocultamiento de



los sentimientos, ante una perpetua demanda social de mostrarse heroicos. James Hillman (1994, p. 58) señala que existe una oposición entre el rol externo que uno desempeña en la vida social y la vida interior del alma menos consciente.

### **El trabajo**

Soñar con perder el trabajo o que algo sale mal en el aspecto laboral es también algo común entre los varones. Las escenas oníricas en las que las herramientas para llevar a cabo una labor suelen destrozarse o verse comprometidas se repite constantemente. Derrochar el tiempo invertido, perder a algún cliente, suelen ser temores constantes en el quehacer onírico masculino. En los ejemplos de abajo, Gerardo, quien cuenta con estudios de posgrado, tiene como pesadilla el que sus títulos profesionales son falsos; Adrián, quien es guitarrista profesional, tiene como pesadilla recurrente el que se rompe su guitarra; Yafté, quien se dedica al teatro, sueña recurrentemente con la obra que nunca terminó.

*Una de mis peores pesadillas fue cuando tenía que regresar a cursar desde la secundaria porque mis certificados académicos posteriores eran falsos. (Luis, fragmento de entrevista).*

*Abrir el estuche de mi guitarra y encontrarla destrozada es la pesadilla más común que pueda recordar. (Adrián, fragmento de entrevista).*

*Soñé con esa obra que nunca acabé de escribir. Vi volar el globo rojo, vi al detective luchar por su hija, pero me anduvo del baño y desperté. (Yafté, fragmento de sueño).*

La situación laboral a nivel global suele ser cada vez más preocupante, el miedo a perder el trabajo o a no cumplir con las expectativas que se exigen bajo las condiciones en que se gana la vida hoy en día suelen tener un grado alto de exigencia, sobre todo si se es un profesional. El trabajo también revela de manera simbólica las capacidades de transformación del entorno, las capacidades de creación que destapan los cambios internos (Nichols, 2001, p. 84). En las entrevistas con los varones un comentario que se repetía una y otra vez al preguntarles qué pensaban hacer de su vida en los próximos cinco años era el poder consolidar la cuestión laboral y económica. Todos manifestaron tener una situación relativamente inestable en estos aspectos, pero que podrían revertir en el futuro cercano.



## Conclusiones

Examinar de manera comparativa cómo sueñan las mujeres y los hombres de un mismo grupo de edad y con características sociodemográficas similares resulta un gran ejercicio sociológico. Es de notar cómo las mujeres anclan sus sueños más en la realidad y los hombres los anclan más en la fantasía, en las películas, videojuegos, series y programas de televisión. Recordemos que los sueños más recurrentes de las mujeres fueron: a) la ciudad, la calle y los medios de transporte; b) novios, esposos y exparejas; c) matrimonio, maternidad y embarazo; d) el trabajo y la oficina; e) la fortaleza *por ser mujer*. Así, mientras que ellas sueñan en primer lugar con lo peligroso y hostil que resulta la ciudad y la calle, debido a que hombres malvados les pueden hacer daño, ellos sueñan principalmente con ser los héroes de una narrativa audiovisual. En los relatos oníricos de los varones no localizamos alguno que hiciera alusión al peligro que pudiera representar el espacio de la ciudad, sin embargo, sus principales temores se centran en soñar con demonios o entes malignos en escenarios apocalípticos o post-apocalípticos que sólo existen en su psique.

Asimismo, ellas soñaban con el casarse y tener hijos -ya sea porque sí querían hacerlo o porque era algo que no querían hacer, pero se les obligaba- además soñaban con sus hijos, si es que los tenían; ningún hombre del grupo estudiado manifestó un sueño con estos elementos. Por otro lado, tanto ellas como ellos sueñan con sus esposos/as, novios/as o exnovios/as, pues son personajes importantes en la trama del sueño, sin embargo, es de resaltar que para ellos las mujeres son claramente detonadoras de la narrativa del sueño, foco del deseo y, en ocasiones, a quienes hay que proteger en una situación dada. Fue interesante encontrar que, en todos los relatos eróticos de ellos, siempre sucedía algo para que no se llevara a cabo una relación sexual que anhelaban. Cabe decir que entre las mujeres no encontramos –o no quisieron compartir- sueños con contenido erótico explícito.

Otra temática recurrente en los hombres es el poder volar, mientras que las mujeres difícilmente sueñan con esta acción; los sueños de las mujeres, por su parte, se centran en el deseo de ser fuertes para poder vencer todos los obstáculos que les impone la vida real u onírica. Finalmente, una temática que se presenta en los sueños de hombres y mujeres es el trabajo; para ellas, sin embargo, el trabajo o la oficina se presenta con varias tramas y matices: como lugar de socialización y amistad, como algo que les agobia y estresa, o como algo que pudieran perder en un momento dado;



para ellos es clara la única temática que apareció en este sentido como parte de sus pesadillas recurrentes: el que algo saliera mal en el ámbito laboral.

Los fragmentos de sueño seleccionados muestran cómo seguimos inmersos en las narrativas mitológicas, cómo éstas se reconstruyen y ofrecen nuevos escenarios a través de los medios de comunicación, los cuales se han encargado de fortalecer el mito del héroe masculino que triunfa sobre la oscuridad y sobre sus demonios. Asimismo, la construcción de la masculinidad en los sueños se relaciona con el poder, con la búsqueda de relaciones sexuales, con el rol de protectores, con que nada malo suceda en su trabajo, manteniendo distancia de las emociones y de lo femenino. Fue muy evidente cómo los varones mostraron completa distancia de sus emociones -a la hora de ser entrevistados- las cuales brotan de forma muy vívida en sus sueños, llenos de colorido, aventuras y fantasía, en los que el coraje, el miedo, el encuentro con lo sexual son notoriamente patentes.

Una temática que queda pendiente por revisar es la violencia, la cual estuvo presente en muchos de los relatos oníricos que recogimos entre los hombres. La violencia era algo que visualizaban desde la ventana de su casa, en la calle, en un escenario de guerra o, incluso, ejercida por ellos mismos hacia otros personajes en sus sueños. Sin embargo, hay que insistir, en que el temor sentido por las mujeres hacia la violencia que pudiera existir en el espacio público hacia ellas, no era soñado de la misma manera por los hombres, pues éstos, en una situación de peligro, respondían con golpear o agredir al oponente y por ser los héroes de sus propias historias no les ocurría nada terrible, a diferencia de las mujeres. También queda pendiente el análisis de cómo se expresan hombres y mujeres al dar a conocer sus sueños, lo cual es un indicativo de cómo se construye, de manera diferenciada, su identidad de género; como puede observarse, ellos utilizan constantemente las groserías o malas palabras en sus relatos.

Finalmente, los sueños aquí presentados fueron parte de un largo y dificultoso proceso de recolección de datos, pues los varones expresaban difícilmente sus anécdotas oníricas. Eran distraídos y poco ordenados. Resulta interesante que gran parte de aquellos que decidieron formar parte del estudio tenían fuertes relaciones con procesos creativos y artísticos: ilustradores, músicos, actores, psicoanalistas, quienes, amablemente, accedieron a ser entrevistados y a anotar durante un periodo de tiempo sus sueños. Algunos de ellos aumentaron increíblemente su actividad onírica, otros la disminuyeron en el momento en que empezó el levantamiento de datos.



Para cerrar, es importante señalar que el sueño es esa narrativa que nos revela una porción importante de la realidad, sin ser real; contiene tanto elementos simbólicos vigentes en la sociedad en la que vivimos, como del inconsciente. Difícilmente podríamos entender una sociedad por completo racional, que se desconecta de estas facetas en las que lo irreal toma forma y nos habla de nosotros como personas y como cultura.

### Notas

<sup>1</sup>Como lo hemos indicado antes (Nájera & Ortiz, 2017) el concepto de juventud es complejo; en términos estadísticos corresponde a un rango de edad que generalmente va de los 18 a los 30 años, sin embargo, desde una perspectiva sociocultural la juventud es una construcción social que varía en el tiempo, espacio y contexto. Tal y como sucedió con las mujeres, al lanzar la convocatoria a través del *Facebook* para este estudio, los hombres que accedieron a participar se consideraban a sí mismos como “jóvenes” aunque tuvieran más de 30 años de edad, fue increíble notar que, incluso los de casi 40 años se describían a sí mismos como jóvenes.

### Bibliografía

- Bourdieu, P. (2005). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Campbell, J. (2001). *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cirlot, J. E. (2001). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Siruela.
- Bastide, R. (1961). *Sociología y psicoanálisis*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
- Bastide, R. (2001). *El sueño, el trance y la locura*. Argentina: Amorrortu.
- Bunson, M. (2000). *The Vampire Encyclopedia*. Londres: Gramercy.
- Durand, G. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos.
- Durand, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durand, Y. (1989). Estructuras de lo imaginario y personalidad. En: A. Verjat, *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*. (págs. 49-71). Barcelona: Anthropos.
- Eliade, M. (2006). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Alianza.
- Freud, S. (1974). *La interpretación de los sueños*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Fromm, E. (2012). *El lenguaje olvidado*. Barcelona: Paidós.



- Graves, R. (2001). *Los Mitos Griegos 1*. Madrid: Alianza.
- Hillman, J. (1994). Anima: Guía hacia el alma. En: C. Dowling, *Espejos del yo* (págs. 58-60). Barcelon: Kairós.
- Hobson, A. (2007). *El cerebro soñador*. México: FCE.
- Jung, C. G. (2000). *Tipos psicológicos*. Buenos Aires: Sudamericana. Krippendorff, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido*. México: Paidós.
- Lamas, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, Vol 7. Núm. 18, enero-abril. México: ENAH.
- Machin, D. (2002). *Ethnographic Research for Media Studies*. London: Arnold.
- Martín, A. (2006). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Valencia, España: Ediciones Cátedra.
- Nájera, O. & G. Ortiz (2017). ¿Qué sueñan las jóvenes contemporáneas? La construcción del género a través de los relatos oníricos. *XXXI Congreso Asociación Latinoamericana de Sociología. Las encrucijadas abiertas de América Latina. La sociología en tiempos de cambio*. Disponible en: <http://www.alas2017.com/>
- Nichols, S. (2001). *Jung y el tarot*. Barcelona: Kairós.
- Orobitg, G. (2002). Soñar para vivir. Memoria Olvido y Experiencia entre los Pumé. En: R. Piqué & M. Ventura, *América Latina: historia y sociedad: una visión interdisciplinaria: cinco años de Aula Oberta en la UAB* (págs. 397-410). Barcelona: Institut Catalií. de Cooperació Iberoamericana.
- Ortiz, R. (Ed.) (2009). *El significado de los sueños y otros temas Mixtecos*. México: Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Poe, E. A. (2016). *Cuentos Completos. Edición comentada*. México: Colofón.
- Sotomayor, S. (2007) Aproximaciones teóricas al estudio de la masculinidad. Disponible en:  
[http://www.lazoblanco.org/wpcontent/uploads/2013/08manual/bibliog/material\\_masculinidades\\_0083.pdf](http://www.lazoblanco.org/wpcontent/uploads/2013/08manual/bibliog/material_masculinidades_0083.pdf)
- Stewart, C. (2012). *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*. Harvard: Harvard University





## O enfrentamento do Racismo Patriarcal e da Intolerância Religiosa no Contexto Educacional: reflexões desde o Pensamento Decolonial e do Feminismo Negro

Michele Guerreiro Ferreira  
Camila Ferreira da Silva  
Eunice Pereira da Silva

### Resumo

Este ensaio versa sobre as possibilidades da construção de uma educação antirracista, antissexista e de enfrentamento à intolerância religiosa no cenário educacional, a partir dos marcadores da Memória Hegemônica e Viva enquanto elementos do Feminino e do Sagrado. Para tanto, nosso objetivo é compreender as marcas dessas Memórias no enfrentamento do racismo patriarcal e da intolerância religiosa no contexto educacional. Situamos tal discussão no âmbito da implementação da Lei 11.645/08 que modifica a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394/96), tornando obrigatório o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena no sistema educacional brasileiro. Filiamo-nos às Abordagens Teóricas do Pensamento Decolonial e do Feminismo Negro, essa aproximação nos auxilia política e epistemologicamente na compreensão das formas de silenciamento/subalternização, resistência/enfrentamento do Feminino e do Sagrado frente às amarras raciais, euro-hétero-normativas e religiosas instituídas na modernidade/colonialidade. Este é um estudo bibliográfico, no qual, os resultados preliminares apontam dois aspectos estruturantes do racismo patriarcal e da intolerância religiosa presentes do contexto educacional: 1) o silenciamento do protagonismo das mulheres negras no tempo-espço- histórico marcado pelo racismo patriarcal. 2) subalternização das religiões de matriz afro que, todavia, são responsáveis pela manutenção da memória cultural africana religiosa, na qual o feminino é entendido como a guardiã dos mistérios naturais que lhe dão o poder de conceber a vida. Entendemos que uma educação antirracista, antissexista e de enfrentamento à intolerância religiosa perpassa, diretamente, pela fratura da amnésia de origem que, historicamente, tem negado/silenciado experiências *outras* que se dissociam da Memória Hegemônica.

### Palavras-Chaves

Memória, Pensamento Decolonial, Feminismo Negro, Educação das Relações Étnico-Raciais; Intolerância Religiosa.



## Introdução

O presente ensaio é fruto do diálogo teórico entre integrantes do Grupo de Estudos Pós-Coloniais e Teoria da Complexidade em Educação, sediado na Universidade Federal de Pernambuco - Centro Acadêmico do Agreste, e do Grupo de Pesquisa em Educação, Raça, Gênero e Sexualidade Audre Lorde, localizado na Universidade Federal Rural de Pernambuco. Os referidos grupos se distinguem em relação ao formato dos encontros, da sua constituição e do aporte teórico adotado como base referencial, mas se aproximam em relação aos temas estudados e, muitas vezes, trabalham juntos. Nesse sentido, este trabalho é fruto das reflexões e debate que estamos construindo com base em nossas vivências acadêmicas (tanto nos grupos como nos cursos de pós-graduação) e profissionais como professoras da educação básica.

Tais reflexões apontam para as possibilidades da construção de uma educação antirracista, antissexista e de enfrentamento da intolerância religiosa no cenário educacional, a partir dos marcadores da Memória Hegemônica e Viva enquanto elementos do Feminino e do Sagrado. Dessa forma, nosso objetivo é compreender as marcas de tais Memórias no enfrentamento do racismo patriarcal e da intolerância religiosa no contexto educacional.

Como ponto de partida para a discussão, aqui proposta, tomamos a implementação da Lei 11.645/08 que modifica a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/96), tornando obrigatório o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena no sistema educacional brasileiro. Com a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura desses segmentos que constituem a nação brasileira, muitos temas passaram a ser abordados, problematizados, des-invisibilizados. Contudo, cabe questionar: de que maneira? Como estes temas são tratados? De que forma estes temas contribuem para a construção de identidades positivas? Como recorte, neste trabalho, tomamos as questões referentes ao racismo, ao patriarcado e à intolerância religiosa.

Nosso aporte teórico está baseado no diálogo entre o Pensamento Decolonial e o Feminismo Negro. Notamos que tal aproximação nos auxilia política e epistemologicamente na compreensão das formas de silenciamento/subalternização, resistência/enfrentamento do Feminino e do Sagrado frente às amarras raciais, euro-hétero-normativas e religiosas instituídas na modernidade/colonialidade. Assim, nos debruçamos sobre dois estruturantes do racismo patriarcal e da intolerância religiosa



presentes no contexto educacional: 1) o silenciamento do protagonismo das mulheres negras no tempo-espaco-histórico marcado pelo racismo patriarcal. 2) subalternização das religiões de matriz afro que, todavia, são responsáveis pela manutenção da memória cultural africana religiosa, na qual o feminino é entendido como a guardiã dos mistérios naturais que lhe dão o poder de conceber a vida.

Como resultados de nosso estudo teórico sobre o tema chegamos à conclusão que uma educação antirracista, antissexista e de enfrentamento à intolerância religiosa perpassa, diretamente, pela fratura da amnésia de origem que, historicamente, tem negado/silenciado experiências outras que se dissociam da Memória Hegemônica.

Diante do exposto, para além da introdução e das considerações finais, o presente ensaio está organizado em três seções: na primeira, discorremos a respeito das principais categorias teóricas mobilizadas neste trabalho; na segunda, abordamos os efeitos do racismo patriarcal no contexto educacional e; na terceira, tratamos do tema da intolerância religiosa a partir da problematização a respeito da memória cultural africana religiosa.

### **O Pensamento Decolonial e o Feminismo Negro: tecendo diálogos**

Nesta seção, tecemos um diálogo entre as Abordagens do Pensamento Decolonial e do Feminismo Negro. No que concerne à primeira Abordagem versamos sobre os seguintes conceitos: a) Colonialidade e seus eixos: do Poder, do Saber e do Ser; b) Racismo/Sexismo Epistêmico; c) Amnésia de Origem. Na segunda, mobilizamos os seguintes conceitos: a) Memória Hegemônica; b) Memória Viva; c) Racismo Patriarcal; d) Interseccionalidade.

Este diálogo tem como prerrogativa nos auxiliar na compreensão das formas de silenciamento e subalternização, mas, sobretudo nos movimentos de resistência propositiva que os sujeitos situados na exterioridade colonial teceram/tecem frente às amarras raciais e euro-hétero-normativas instituídas no processo de colonialismo/colonização e mantidas por meio do sistema mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial ocidentalizado/cristianizado.

A invasão empreendida pelo imperialismo português, no século XV, demarcou a criação de uma linha abissal na qual se estabeleceram os territórios, os sujeitos e as epistemes de referência. Assim, o sujeito autocriado (homem branco, europeu, heterossexual e cristão) sem localização espaço-temporal nas relações de poder mundial inaugura o



mito de autoprodução da verdade moderna e eurocentrada. Na qual as suas referências: sociais, culturais, políticas, epistêmicas e econômicas, passam a ser consideradas válidas e universais para explicar cientificamente a realidade.

Nessa linha de pensamento, Grosfoguel (2010), aponta que o sujeito autocriado tem a sua localização geo-política marcada por uma existência como colonizador/conquistador em que o *ego conquistus* é materializado na figura do homem branco. Deste modo, os sujeitos situados no extremo desta representação, na exterioridade colonial, passam a ocupar não só os espaços periféricos de representação, mas, também são silenciadas/os, subalternizadas/os pelo *ego conquistus* do sujeito colonizador.

Nesta tessitura, a Memória Hegemônica é forjada a partir de uma pertença hierarquizada de desigualdade e de exclusão do *ego conquistus* que no tempo-espaco-histórico demarcou sua geo-corpo-política do conhecimento enquanto una e universal. Para Silva (2018), a Memória Hegemônica “constitui corpos dóceis, altera a corporalidade, destitui o sujeito de afetividade e retira a condição de sujeito produtor de conhecimento, tudo isso em favor de uma universalidade do sujeito branco, eurocêntrico, heterossexual, cristão e militar” (p.52).

Assim, a Memória Hegemônica coaduna com a Colonialidade, visto que se funda na imposição de um padrão de poder branco-cêntrico, arbitrário de dominação e exploração, adentrando nas estruturas sociais tanto na dimensão objetiva quanto na dimensão subjetiva dos povos subjugados. Portanto, a Colonialidade, assim como a Memória Hegemônica, não está limitada a uma relação de dependência geográfica, mas é tecida a partir do universalismo branco-cêntrico que se refere às formas de trabalho, de conhecimento, de autoridade e das relações intersubjetivas que se articulam entre si. Na concepção de Quijano (2005), este ideário colonial se reestruturou/disseminou no sistema mundo por meio dos seguintes eixos: do Poder, do Saber e do Ser.

A Colonialidade do Poder diz respeito à classificação e à hierarquização racial dos povos em inferiores e superiores ao mesmo tempo em que demarca a distribuição e o controle do trabalho dos povos subalternizadas/os. Atrelada a este eixo, temos a Colonialidade do Saber que implica na negação e na invalidação dos conhecimentos dos sujeitos situados na linha abissal. Logo, o privilégio epistêmico branco-cêntrico está entrelaçado ao Racismo/Sexismo Epistêmico (Grosfoguel, 2006) ao qual o discurso masculinizado oculta a lógica de enunciação das minorias e decide quem fala e desde que Geo-Corpo



Política do conhecimento se fala. Por fim, a Colonialidade do Ser denota a internalização da subalternidade do não europeu, que passa a aceitar a imagem do colonizador como sua, ocultando assim a dominação colonial.

Diante do exposto, compreendemos que as Heranças Coloniais (Colonialidade do Poder, do Saber e do Ser), coadunam com o Patriarcado Racial e a Interseccionalidade de opressões, simultaneamente. O Patriarcado se baseia no reforço das relações hierárquicas entre os sujeitos em virtude do gênero. Assim sendo, a mulher se encontra submissa aos postulados do falo.

Contudo, Gonzalez (1984) pondera que as relações patriarcais que se estabeleceram sobre a Mulher Negra e a mulher branca foram/são distintas, isto por que a primeira, no tempo-espaco-histórico, foi tida como a sinhá da casa, a procriada. Por sua vez, a Mulher Negra escravizada não só foi tomada como território de conquista do homem branco para ser explorado ao seu bel-prazer, mas também foi legitimada e naturalizada como identidade/símbolo de objeto sexual e essas relações de poder foram/são ressignificadas e aprofundadas no sistema/mundo.

Portanto, quando o gênero foi racializado e hierarquizado as formas de sujeição imposta à Mulher Negra e à mulher branca foram distintos. Por isso, ao tratarmos das relações de poder patriarcais que subjazem o Corpo Feminino Negro, falamos de Patriarcado Racial e, não meramente Patriarcado, tendo em vista a natureza peculiar, constante, contínua e cruel do Patriarcado Racial que se constitui em uma imbricada Interseccionalidade de opressões.

A Interseccionalidade de opressões mostra a falha na equívoca concepção de pureza categorial ao mesmo tempo em que rompe com as dicotomias. Logo, as formas de opressão não se delineiam de forma isolada, mas a raça e o gênero se interseccionam, aprofundando as formas de subjugação, uma vez que porta ambos os marcadores, podendo ainda aglomerar outros, tais como: classe, sexualidade, território, etc.

Frisamos que historicamente a exterioridade colonial esteve/está sujeita à impotência que a Memória Hegemônica forjou, ocasionando uma Amnésia de Origem, na qual os corpos e as memórias expostos sem defesa às normalizações do *ego conquistus* soam em um mesmo ritmo normativo, aceitando o silenciamento, o apagamento e a inferiorização enquanto algo natural (Segato, & Álvarez., 2016). Por sua vez, esta mesma exterioridade colonial foi, paulatinamente, fraturando a Amnésia de Origem e,



por conseguinte foram tecendo estratégias de desconstrução e decodificação e gerando movimentos de reconstrução e recodificação, por meio da Memória Viva.

Assim, a Memória Viva inclui o que a Memória Hegemônica exclui, restituindo suas histórias, sua corporalidade, sua afetividade, sua identidade e sua condição de sujeito epistêmico (González, 1984). Por tal, falar de Feminismo Negro e Pensamento Decolonial é pensar a partir de um movimento político e epistêmico das Memórias Vivas que fez e faz, cotidianamente, fraturas nos postulados hegemônicos, evidenciando outros modos de ser, de pensar e de produzir conhecimentos.

### **O Enfrentamento do Racismo Patriarcal no Contexto Educacional**

Nesta seção, problematizamos as Políticas Educacionais no intuito de analisarmos os movimentos de enfrentamento do Racismo Patriarcal no contexto brasileiro. Nosso intuito é compreender as práticas Decoloniais de Enfrentamento do Racismo, no contexto educacional.

Destacamos que o contexto tanto histórico quanto atual da população negra, expressa em suas diferentes modalidades sejam elas; Quilombos, Movimentos Negro, Feminismo Negro, Terreiros ou tantos outros Grupos de pessoas comprometidas de forma individual e coletiva. Nas organizações Sociais ou acadêmicas, mas que em sua interseccionalidade apresentam agentes que contribuem para transformação do cenário étnico/sócial atual de luta e transformação para a almejada liberdade da população negra<sup>1</sup>. Ressaltamos que o papel da mulher nos terreiros de candomblé demonstra potencialidades no desempenho de atribuições enquanto sacerdotisa no poder feminino

Como resultado de lutas que se transformaram em políticas de ações afirmativas, propostas a se configurarem como direitos em uma tentativa simbólica de equidade ou reparação. O Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, promulga no dia 09 de janeiro de 2003, a Lei Federal 10.639/03 tornando obrigatório no currículo oficial das escolas o ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira. A qual, alterou a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, que passa a vigorar acrescida dos artigos:

*Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.*



§ 1ª - O Conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2ª - Os Conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

Pesquisas demonstram a fragilidade da implementação da Lei Federal 10.639/03 no Brasil, mesmo após 16 anos de sua promulgação. Realidade essa, encontramos representada na materialização das práticas cotidianas no sistema educativo brasileiro.

Panoramas que corroboram para que o racismo seja diariamente reatualizado na (re)produção de desigualdades no espaço escolar, se estendendo a outros lócus sociais. Santos (2005 p,33) reconhece a Lei N°10639/03 como um avanço na democratização do ensino e na luta antirracista, mas aponta lacunas:

*Ela não estabelece metas para implementação da lei, não se refere à necessidade de qualificar os professores dos ensinos fundamental e médio para ministrarem as disciplinas referentes à Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, menos ainda, o que é grave segundo nosso entendimento, à necessidade de as universidades reformularem os seus programas de ensino e/ou cursos de graduação, especialmente os de licenciatura, para formarem professores aptos a ministrarem ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. Ao que parece, a lei federal, indiretamente, joga a responsabilidade do ensino supracitado para os professores. Ou seja, vai depender da vontade e dos esforços destes para que o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira seja ministrado em sala de aula (2005, p.33).*

Ainda que as estatísticas, pesquisas ou cotidianos escolares não expressem um resultado significativo de uma obrigatoriedade garantida por Lei. Em 10 de dezembro de 2008, altera-se a Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, com a Lei 11.645/08 para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Visando garantir direitos sociais e culturais da população indígena.



Mesmo que a escola não seja responsável pela situação racial, alarmante do país, como destaca Machado (2015, p. 2),

*É importante salientar que a escola não é o lugar onde nascem as teorias que acentuam o racismo e as demais formas de discriminação. Entretanto, esse espaço educativo tem sido usado há séculos, para através de milhares de laudas e tratados, trabalhos monográficos, dissertativos e outros, justificar o injustificável, as supostas inferiorizações de determinadas classes de pessoas em detrimento de outras.*

Desta forma, se apresenta como um espaço que ainda hoje tem demonstrado campo potencial de situações discriminatórias, que podem ocorrer de formar permissiva, silenciadora ou tantas outras manifestações em espaços que permeiam de um racismo institucionalizado.

A discussão das religiosidades, destacando as religiões de matriz afro-brasileira para Educação Antirracista representa dialogar com a presença da diversidade étnico-racial no sistema escolar. E, sobretudo, contribuir para perpetuação dos valores de tradição africana, bem como da cidadania.

Entendido que, o conhecimento a respeito da educação das relações étnico-raciais favorece o despertar para consciência negra e orgulho da respectiva identidade.

Podendo a mulher, ter um lugar sagrado na cultura e na religião de Matriz Africana, como aponta Botelho (2014) “pensar nas mulheres no candomblé é pensar uma religião que, na contramão do machismo, possibilita o exercício feminino do sacerdócio e para os segmentos mais ortodoxos é, exclusivamente, feminino” (p.3.583).

Uma vez que, os contextos educativos que valorizem a identidade negra, com suas representações culturais e religiosas nas quais as mulheres também se configuram como alicerces nos contextos educacionais aos quais estão inseridas. Representam estratégias possíveis de (re)existência de identidades culturais e simbólicas, perseguidas por seus lugares sociais e/ou, étnicos e religiosos.

### **O Enfrentamento da Intolerância Religiosa no Contexto Educacional**

Na presente seção tratamos do tema da intolerância religiosa a partir da problematização a respeito da memória cultural africana religiosa, focando nossa análise no contexto educacional. Este é um tema que gera muitos questionamentos,





pois o Brasil sendo um estado laico, garante por meio de sua Constituição a liberdade religiosa.

No entanto, não podemos ignorar a força de nossa herança colonial. Embora o Estado brasileiro seja laico, as pessoas, em geral, não o são. E a colonialidade, em seus diversos eixos, se materializa no imaginário social estabelecendo uma hegemonia sobre as expressões religiosas cristãs, ao mesmo tempo em que inferioriza e subalterniza outras expressões, especialmente, as de matriz africana.

Enfatizamos que há uma tensão que inferioriza e subalterniza, especialmente, as religiões de matriz africana, em primeiro lugar, porque por elas não obedecerem ao estatuto euro-etnocêntrico da cristandade, foram não apenas inferiorizadas, mas demonizadas, o que de algum modo, foi tomado como uma “autorização” divina à sua perseguição e tentativas de aniquilamento. E em segundo lugar, por virem de um continente estigmatizado e serem professadas, predominantemente, por pessoas negras, se tornam vulneráveis às ações do racismo.

Esta tensão muitas vezes se expressa em forma de violência que vão desde atitudes preconceituosas, passando por ofensas à liberdade de expressão da fé, até as manifestações expressas de intolerância religiosa, como agressões verbais e físicas aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, invasão e destruição de Ilês Axé<sup>2</sup>, entre outras, como nos mostra Uã Flor do Nascimento (2017, p. 52):

*Essa disputa muitas vezes se expressa na forma da violência contra o diferente, assumindo ora um gesto de recusa radical, que quer extirpar o diferente do convívio, ora assume um caráter educativo, apostando que uma punição ao diferente o fará se submeter aos valores impostos pelos contextos sociais hegemônicos.*

De acordo com o autor, tais atos não se configuram apenas como uma “intolerância religiosa”, mas como um racismo religioso, pois estão embasados na colonialidade, ou seja, foram forjados no âmbito do sistema-mundo moderno-colonial- patriarcal que racializou e hierarquizou pessoas, seus conhecimentos, seu trabalho, seus territórios, seus modos de vida, subalternizando-os. Para o autor, apesar de nem todos os atos violentos serem racistas, é por causa da ferida colonial que estes gestos violentos acabam operando “nos mesmos moldes que o racismo moderno, embora tenham alvos distintos, sem que isso implique na extinção ou na inexistência atual das práticas efetivamente racistas” (*Ibid.*).



No âmbito educacional também identificamos expressões de racismo religioso que desrespeitam as diferenças e as liberdades individuais, e que, devido à herança colonial, somado à ausência/resistência<sup>3</sup> de conhecimento e de informação, podem levar a atos de intolerância, de perseguição e de violência.

Nas orações ao início ou término das aulas; nas efemérides baseadas no calendário cristão, como por exemplo, a páscoa; na seleção de músicas Gospel para ambientar dias festivos nas escolas; no uso da Cruz ou da Bíblia como “elementos decorativos” dentro do ambiente escolar, são alguns dos tempos-espacos ocupados por elementos da cristandade, que representam a visão dominante. Esta visão é naturalizada e não assume que desqualifica o diverso e silencia outros saberes que fogem da ordem hegemônica, como nos mostra Luiz Fernandes de Oliveira e Marcelino E. Rodrigues (2013, p. 7):

*Em ambientes como a escola onde a diferença se faz presente, a relação entre as afinidades acontece em meio a tensões e conflitos que misturam concepções preconceituosas e tentativas de domínio epistemológico. Essa diferença é perseguida pela cruz que representa um paradigma eurocêntrico forjado na figura de um Jesus Cristo branco. Essa perseguição secular tenta se estabelecer através da dominação dos campos da cognição e do simbólico.*

Os autores mostram, por meio de vários exemplos que professoras/es e estudantes que questionam a presença dos símbolos e dos discursos religiosos hegemônicos são fortemente combatidos. E, do mesmo modo, professoras/es que apresentam a visão científica sobre determinados assuntos, tais como a origem da humanidade, por exemplo, são rechaçados pela comunidade escolar.

Apesar de termos, como mencionamos na seção anterior, uma política curricular que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira, africana e indígena, muitos se negam a participar de discussões sobre a cosmovisão africana, alegando que não são obrigados a “ter aula de macumba” ou “aprender coisas do diabo” (Oliveira; Rodrigues, 2013). E aqui, concordamos com os autores que defendem que além de uma disputa religiosa, há uma disputa epistêmica, fundada no racismo epistêmico (Grosfoguel, 2010), que toma como única perspectiva de conhecimento o eurocentrismo, ao passo que descarta e rejeita os conhecimentos e as racionalidades epistêmicas que não sejam a dos homens brancos europeus ou europeizados.

Em outras palavras, é “a repressão de outras formas de produção de conhecimento não



européias, que nega o legado intelectual e histórico de povos indígenas e africanos, reduzindo-os, por sua vez, à categoria de primitivos e irracionais, já que pertencem a „outra raça” (Oliveira; Candau, 2010, p. 20). Apesar dos inúmeros limites encontrados para a implementação da política curricular da educação das relações étnico-raciais ela nos abre a possibilidade de aprender com as diferenças, superar preconceitos e enfrentar o racismo.

As escolas têm muito que aprender com a Memória ancestral vivenciada nas comunidades tradicionais de matriz africana. Se não, como explicar que criança que tem tanta dificuldade de aprender a ler e a escrever na escola, canta e reza em lorubá?

Como aquele menino tido como indisciplinado na escola leva o toque de seu terreiro tocando seus atabaques? Como a menina tímida na sala de aula se arruma com guias e turbante para dançar para os Orixás? Quantos conhecimentos sobre as ervas, sobre a culinária, sobre o respeito aos mais velhos, sobre os ritos e ritmos podemos aprender? Quantas histórias, feitos heróicos e aventuras dos nossos ancestrais africanos podemos deixar de ignorar? Como recontar a história do continente africano para além do episódio da escravidão?

Responder estas e outras questões é um importante passo para o enfrentamento da intolerância religiosa, dos racismos em suas várias manifestações: biológico, religioso, epistêmico. É a oportunidade de aprender a recontar as histórias das caçadas, considerando também, a perspectiva dos leões.

### **Considerações Finais**

Este trabalho teve como objetivo compreender as marcas da Memória Hegemônica e da Memória Viva no enfrentamento do racismo patriarcal e da intolerância religiosa no contexto educacional. Partimos da ideia de que os marcadores da Memória Hegemônica (raça, gênero, classe, sexualidade, território, entre outros), foram/são constituídas com traços profundos de exclusão social, cultural, política e epistêmica, demarcando os lugares e, por vezes, as condições da exterioridade colonial no sistema mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial ocidentalizado/cristianizado.

Deste modo, a educação se insere no contexto no qual os marcadores da Memória Hegemônica e da Memória Viva podem ser validados ou contestados, em especial no que se refere ao enfrentamento do Racismo Patriarcal e/ou da própria intolerância religiosa. No que diz respeito ao primeiro aspecto, enfrentamento do racismo patriarcal



no contexto educacional, entendemos que ações antirracistas e antissexistas se configuram como terrenos férteis para o enfrentamento da intolerância religiosa no contexto educacional.

No tocante ao enfrentamento da intolerância religiosa, ou do racismo religioso e epistêmico, como ela se configura, podemos afirmar que o caminho está aberto, no entanto, a caminhada é longa até que superemos os padrões estabelecidos, até que releguemos a herança colonial e possamos nos abrir para aprender a respeitar o outro, a ampliar as visões de mundo e até mesmo, colocar em prática o ensinamento-mor do cristianismo, amar o próximo, sem se importar com a sua raça, cor, sexualidade, expressão de fé, relação com o Sagrado, enfim.

### Notas

<sup>1</sup>Cliver Ccahuanihancco Arque, Especialista en Derechos Humanos en América Latina por la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA); Estudiante de la Maestría del Programa de Postgrado interdisciplinarios en estudios Latinoamericanos (IELA) de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA). Bolsista por Demanda Social de la UNILA. Abogado por la Universidad Andina Néstor Cáceres Velásquez (UANCV); Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional del Altiplano (UNA). Correo: clivers7nba@hotmail.com.

<sup>2</sup>Nosso objetivo central debruça-se sobre a compreensão do enfrentamento do racismo patriarcal e da intolerância religiosa no contexto educacional, nos delimitaremos a mencionar apenas esse grupo étnico. Porém se faz necessário o exercício constante de se pensar também a população indígena e outros grupos da diáspora que percorrem conosco uma trajetória de constante luta e resistência. A estes ainda que não tidos como centro do estudo, não são em nossas abordagens esquecidos.

<sup>3</sup>A palavra Ilê significa Casa em Iorubá, assim, Ilê Axé significa Casa de Axé ou Casa de culto, Templo, também conhecido popularmente como Terreiro.

<sup>4</sup>Nesse caso, estamos tomando tanto a possibilidade de existir um desconhecimento que pode levar a ações pré-concebidas, pré-conceitos; como também, uma “resistência” em querer conhecer, resistência aqui se refere à falta de vontade, interesse, abertura em se dispor a conhecer e a se informar sobre os temas não conhecidos.



## Referências

- Botelho, D. M., (2019). *Educação e Candomblé: contribuições para a discussão de raça e gênero*. 18ª REDOR Perspectivas Feministas de Gênero: Desafios no Campo da Militância e das Práticas. Disponível em: <file:///C:/Users/Sueyne/Downloads/2312-4741-1-PB.pdf. Acesso no dia 29 de julho de 2019.
- González, L., (1984). Racismo e Sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*: Anpocs.
- Grosfoguel, R., (2010). *Descolonizar los uni-versalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno de colonial de Aíme Cesaire a los zapatistas*. In C. Heriberto & R. Grosfoguel (Orgs.), *descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: um diálogo Europa-América Latina* (85-99). Madrid: IEPALA.
- Grosfoguel, R., (2006). *La descolonización de los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global* (17-48). Bogotá, Colombia: Tabula Rasa
- Machado, Sandra Maria. Cotidiano escolar/(re)trato social: curriculando relações raciais. GT 21 Anped. Anais. Florianópolis. 2015.
- Nascimento, W. F., (2017). O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*. Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial).
- Oliveira, L. F.; Candau, V. M. F., (2010). Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. *Educação em Revista*. Belo Horizonte, v. 26, nº 01, pp. 15-40.
- Oliveira, L. F.; Rodrigues, M. E., (2013). A cruz, o ogó e o oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca. *RA ANPED, GT 21*. Comunicação Oral.
- Quijano, A., (2005). Colonialidade do Poder. In: L. Edgar (Org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e Ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas (107- 130). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Santos, S. A. S., (2005). *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03* / Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.
- Segato, R. L., & Álvarez, P., (2016). *Frente al espejo de la reina mala: docencia, amistad y autorización como brechas decoloniales en la universidad* (201-215). Brasília: Universidade de Brasília.



Silva, C. F., (2018). *As marcas da Memória Hegemônica e da Memória Vivida nas imagens da Mulher Negra nos livros didáticos do Território Campesino do Brasil e da Colômbia: um olhar através dos Estudos Pós-Coloniais e do Feminismo Negro Latino-Americano* (Dissertação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.



## Memórias de Leitura: A Sociologia do Improvável e o Êxito Escolar<sup>1</sup>

Cássia da Silva<sup>2</sup>

Maria Lúcia Pessoa Sampaio<sup>3</sup>

### Resumo

O artigo aqui exposto trata-se da análise de um relato de memórias de uma professora readaptada da rede de educação básica estadual do Ceará. A análise empreendida associa o percurso de formação leitora da referida professora aos mecanismos e processos de êxito escolar em meios improváveis, servindo-se assim dos estudos da Sociologia do improvável. Para tanto, embasaremos nossas discussões em autores como Xypas (2013, 2017), Bourdieu e Passeron (1964, 1970) que, com suas pesquisas, contribuíram para nos fazer entender que as “memórias-lembrança” de leitura - diante de um percurso escolar conturbado em busca do sucesso nos estudos – proporcionam às pesquisadoras desse trabalho, aos leitores e precisamente à professora Lima, colaboradora da pesquisa, um olhar de (re)conhecimento ao saber a estrada que foi percorrida e os processos e mecanismos de aprendizagem desenvolvidos em contexto de dificuldades socioeconômicas e culturais.

### Palavras-chave

Memórias, leitura, professora, êxito escolar.

### Considerações Iniciais

O gênero “memória” é um patrimônio cultural e histórico de nossa gente. Como exemplos, em obras literárias clássicas do Modernismo<sup>4</sup>, - entre o tom da denúncia e as particularidades do cotidiano – as memórias expostas pelos nossos grandes autores são, até os dias atuais, lidas, traduzidas para diversas línguas e analisadas criticamente em vários países do mundo.

Enquanto as memórias literárias dos nossos grandes autores (cânones da literatura brasileira) se renovam dialogicamente nos meios culturais diversos, numa perspectiva mais singular, as memórias do povo ainda não recebem a valorização necessária.

Halbwachs (2013) considera que as memórias são relatos de passado de um povo e por isso são importantes, pois reconstroem a vivência de determinada população, o que é de valoroso para um determinado grupo cultural. Nas análises de relatos de memória é possível perceber que muitas vezes os bens materiais não ganham tanta ênfase à consciência, mas sim os bens de patrimônio sentimental de um povo ou indivíduo. Daí



a importância de se preservar e se retomar as memórias de determinados setores da sociedade. Dentre os setores importantes: a educação ganha respaldo aqui, ainda são raros os trabalhos acadêmicos que dão relevância à voz do educador, menos ainda são aqueles que trazem à tona as lembranças e memórias de leitura de professores.

Diante disso, esse trabalho propõe analisar um relato de memórias de leitura de uma professora readaptada da rede de educação básica estadual do Ceará. A análise a ser empreendida associa o percurso de formação leitora da referida professora aos mecanismos e processos de êxito escolar em meios improváveis, servindo-se assim dos estudos da Sociologia do improvável.

Assim, o trabalho se dividirá em três seções:

- (i) “Particularidades metodológicas de um trabalho com memórias”: onde faremos uma breve explanação sobre a metodologia de abordagem utilizada nessa pesquisa;
- (ii) “O sucesso escolar improvável e as competências de leitura”: na qual trataremos das teorias e estudos que tratam do êxito escolar;
- (iii) “Memórias de leitura e de formação: caminhando entre pedras até o êxito escolar”: onde analisaremos trechos do relato de memória da professora Lima e discutiremos sobre o sucesso nos estudos e a relação deste com a leitura em ambiente escolar.

Para tanto, embasaremos tais discussões em autores como Xypas (2013, 2017), Bourdieu e Passeron (1964, 1970) que, com suas pesquisas, contribuíram para nos fazer entender que as “memórias-lembrança” de leitura - diante de um percurso escolar conturbado em busca do sucesso nos estudos – proporcionam aos pesquisadores desse trabalho, aos leitores e precisamente à professora Lima<sup>5</sup>, colaboradora da pesquisa, um olhar de reconhecimento ao saber a estrada que foi percorrida e os processos e mecanismos de aprendizagem desenvolvidos em contexto de dificuldades socioeconômicas e culturais.

### **Particularidades Metodológicas de um Trabalho com Memórias**

A macroárea das Letras é uma área do conhecimento que hoje envolve inúmeras linhas de pesquisas relacionadas à linguagem. Nessa perspectiva, interdisciplinar de investigações científicas, os trabalhos de análises de memórias vêm ganhando espaço nas Letras e sendo objeto de estudo de inúmeros pesquisadores contemporâneos.





Nesse âmbito, as memórias são de fundamental importância para as áreas que trabalham com os registros da informação, esta temática, não é objeto exclusivo de uma área de estudo e vem sendo tratado por diversos domínios do conhecimento (Gondar, 2005).

Assim, tomando os estudos de memórias como, indubitavelmente, interdisciplinares, na área das Letras (nos estudos da linguagem), explicitamente a memória se inter-relaciona e se concretiza em discurso e, diante dessa relação, a linguagem possui o papel fundamental de alinhar os deslocamentos implícitos entre a memória individual e a coletiva:

*As memórias individuais alimentam-se da memória coletiva e histórica e incluem elementos mais amplos do que a memória construída pelo indivíduo e seu grupo. Um dos elementos mais importantes, que afirmam o caráter social da memória, é a linguagem, a linguagem é elemento articulador entre o mundo da memória e o vivido. As trocas entre os membros de um grupo se fazem por meio de linguagem. Lembrar e narrar se constituem como elementos primordiais da linguagem (Lira, 2012, p. 03).*

A importância que Lira (2012) atribui à linguagem nessa afirmação dialoga diretamente com o que se espera com os trabalhos que envolvem memórias num contexto social que “as vozes (*revelando as memórias*) permitem compreender as imagens de um tempo, fundamentais para entender as do outro, o passado e o presente entrelaçados em suas lembranças” (Horochovski, 2013, p. 22, grifos nossos). Nas memórias expostas através da linguagem se encontra a verdadeira essência da humanização: a compreensão de um ser por outro, de um tempo em outro.

Nesse âmbito, as pesquisas que se valem de memórias como *corpus* apresentam metodologias específicas de coleta e análise de dados. Por isso, destacamos que o procedimento metodológico utilizado nessa pesquisa, foi o de abordagem “qualitativa”, a qual podemos delimitá-la servindo das palavras de Oliveira:

*É um processo de reflexão e análise da realidade através da utilização de métodos e técnicas para compreensão detalhada do objeto de estudo em seu contexto histórico e/ou segundo estruturação. Esse processo implica em estudos segundo a literatura pertinente ao tema, observações, aplicação de questionários ou/e entrevistas e análise de dados, que deve ser apresentada de forma descritiva (2005, p. 41).*



Dessa forma, tendo como princípio norteador as fases descritas acima, de início, (i) foram feitas sondagens e análises de material bibliográfico pertinente ao tema desenvolvido nessa pesquisa (assim, nossa pesquisa é também bibliográfica); (ii) num segundo momento, realizamos a observação direta que permitiu-nos sondar o local de entrevista à professora colaboradora; (iii) e por fim, após a entrevista, os dados foram analisados em caráter descritivo.

Posto que este capítulo se constitui como um recorte de uma pesquisa maior, os dados que serão expostos na terceira seção são trechos de respostas à entrevista feita à professora Lima, trechos esses selecionados pelos pesquisadores para uma análise que colocasse em ênfase o sucesso escolar e a relação deste com o percurso de formação leitora da referida professora.

### **Sucesso Escolar Improvável e as Competências de Leitura**

*Os sentimentos (...) falam a nós sobre riscos e perigos, **crises correntes que precisam ser vencidas**. Do lado bom da moeda podem nos informar sobre oportunidades, guiarnos em direção a comportamentos que melhorarão a nossa homeostase geral e, no processo, fazer de nós seres humanos melhores, mais responsáveis pelo nosso futuro e pelo de outros (Damásio, 2018, p. 163, grifos nossos).*

Quando os sentimentos nos falam algo se faz necessário ouvirmos atentamente. Muitas vezes, nas narrativas de memórias, os sentimentos falam de passados difíceis e de crises enfrentadas que podem ter sido ou não vencidas, porém, se essas crises foram ultrapassadas por outrem, queremos entender como isso ocorreu, quais utensílios foram usados para vencê-las, quem auxiliou e como.

É tentando compreender como a professora Lima venceu as crises sociais, manifestas numa inconstante manifestação de *habitus*, capital cultural e *ethos* de promoção social, que buscaremos agora atinar tais terminologias e a relação destas com o sucesso escolar de uma professora leitora.

Capital cultural, *habitus*, *ethos*, promoção social são conceitos amplamente desenvolvidos por Bourdier e Passeron nas obras: “Os herdeiros” (1964) e “A reprodução” (1970) para tratar – para além de outros contextos - do sucesso e do fracasso escolar, com contextualização em países desenvolvidos, como a França, por exemplo.



Assim a partir da significação dessas terminologias, melhor entenderemos como ocorre o sucesso e/ou o insucesso escolar, bem como a relação dos sentimentos para com essas consequências (sucesso e insucesso), numa perspectiva social.

Inicialmente, a de entender que todos os estudos de Bourdieu derivam da premissa maior que é a de desconstruir a “ilusão naturalista” que engendra a sociedade. Essa expressão serve, assim como a maioria das expressões bourdieusianas, para compreendermos diversos fenômenos de natureza humana, não apenas aqueles relacionados à educação.

Quando vivemos na “ilusão naturalista” tendemos a explicar as manifestações humanas como naturais, provindas da natureza do ser humano, inatas, por assim dizer. Contudo, Bourdieu, no conjunto de suas obras, demonstrará que essas manifestações e atitudes que se dizem naturalizadas, são, na verdade produtos socialmente adquiridos, socialmente construídos.

Como bem explica Barros Filho (2018, p. 11):

*Temos a tendência de ignorar o quanto as nossas manifestações resultam de um trabalho propriamente social de que o nosso corpo é vítima; de um pertencimento social que nos permite um certo posicionamento no mundo social, (...) de uma manifestação que não é natural, mas é um fato social. Socialmente explicável.*

É a partir do entendimento de que nossas manifestações não são inatas e sim construídas na e pela sociedade, que poderemos compreender os principais conceitos desenvolvidos por Bourdieu para análise do sucesso e insucesso escolar. Isso porque a escola, como instituição de democratização do saber, deveria (e assim se manifesta como sua principal função nos documentos oficiais), transmitir (ou construir) o conhecimento de forma equivalente, equitária a todos os discentes.

Entretanto, já percebemos que, infelizmente, isso não acontece, já que muitos alunos não ascendem no contexto escolar como outros, mesmo estudando na mesma classe, com a mesma carga horária na escola e tendo os mesmos docentes. Em situações como essa, parte da sociedade tende a atribuir exclusivamente ao aluno a responsabilidade pelo seu insucesso, julgando-o desinteressado ou mesmo desprovido de inteligência. É dessa forma que tal julgamento retoma a premissa da ilusão naturalista: “este aluno é assim mesmo: não aprende, não consegue acompanhar a classe”; “ele é assim desde que nasceu.” E tais explicações do senso comum,



espontâneas, vão explicando erroneamente as situações que são, na verdade, produtos da convivência social.

Tais manifestações são socialmente construídas, pois segundo Passeron e Bourdieu (1964, 1970) alunos propícios a um bom resultado em âmbito escolar, geralmente pertencentes a classes mais favorecidas, possuem uma herança que o autor denominou: capital cultural (I), ou seja, um capital herdado culturalmente e que a classe dominante dispõe como um dos mecanismos de ascensão escolar e social.

Assim, ao considerarmos que cultura é, como conceituava Taylor (1871, p. 01) tomando o amplo sentido etnográfico do termo, um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade, relacionaremos o capital cultural às classes dominantes, pois quando uma sociedade está dividida em classes sociais específicas, aquelas (as dominantes) tendem a usar de sua cultura (de seus valores que identificam-na como grupo social) como forma de se diferenciar das demais, como um instrumento de dominação.

Tal fato se percebe mais nitidamente, em âmbito escolar, quando muito do conteúdo a ser estudado volta-se a temáticas que, necessitam de uma vivência prévia, de um conhecimento de mundo anterior à escola, que só certos alunos terão. Assim, as classes dominantes, nos diversos contextos sociais, firmam aos dominados sua cultura, fazendo com que esta seja de valor incontestável.

Contudo, não se pode atribuir ao capital cultural a função de edificador de abismo entre o sucesso escolar dos detentores de capitais e o insucesso dos não-detentores deste. Ao lado do capital cultural e dos demais capitais explorados Bourdieu, há também a inserção do *habitus* (II), ou seja:

*(...) um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (...)* (Bourdieu, 1983, p. 65)

Nesse sentido, o *habitus* traduzido em uma matriz que seguimos, por vezes, inconscientemente, como um arranjo que nos foi ensinado/adquirido, no convívio social, e dessa forma, incorpora-se à nossas ações cotidianas. Em outras palavras,



*Habitus diz respeito às disposições incorporadas pelas crianças (e pelos sujeitos sociais, em geral) ao longo de seu processo de socialização. Além disso, se torna uma matriz de disposições e fornece os esquemas que o sujeito usa de maneira habitual na vida diária. Por exemplo, uma família que ensinou aos filhos a respeitar os adultos, a cuidar da ferramenta, a gostar do trabalho bem feito, a não desistir frente às dificuldades etc., transmitiu-lhes disposições “incorporadas” (habitus) compatíveis com os valores e as exigências escolares (Xypas & Sampaio, 2015, p. 04).*

Quando compreendemos que o tanto o *habitus*, acima explicado, como o capital cultural somam-se na esteira das influências na dinâmica social, entendemos como ambos são valorosos e valorizados socialmente. Nesse sentido, a classe dominante que dispõe de capital e de *habitus* compatíveis ao que a escola solicita possuem mecanismos de ascensão escolar – e conseqüentemente, social - que à classe dominada foram negados.

Essa união entre *habitus* e capital faz emergir o *ethos* de promoção social (III), ou seja, no sentido de Bourdieu: uma determinação, uma vontade forte que acompanha o discurso (Xypas, 2017, p. 14). Os dizeres da família, seus discursos de incentivo, se associam a ações de estímulo ao aprendiz, essas ações são herdadas como capital cultural e linguístico e são expostas cotidianamente como *habitus*. Em resumo:

*Nos livros escritos por Bourdieu e Passeron: Os Herdeiros (1964/2014) e A Reprodução (1970/2008), o sucesso depende principalmente da educação que a família dá aos filhos: por um lado, pela transmissão de capital cultural e de capital linguístico e por outro, pela transmissão de um habitus compatível com a escola e favorecendo a aprendizagem. Enfim, pela existência na família de um projeto de promoção social pelos estudos (ethos) (Xypas, 2017, p. 07).*

Esta colocação acima bem resume os três conceitos bourdieusianos relacionados ao universo de êxito nos estudos, no entanto, tais estudos inicialmente ocorreram amplamente em países desenvolvidos, como a França, era então necessário expandir essas pesquisas, fazê-las sobrepujar outros contextos. Dessarte, outros pesquisadores iniciaram seus estudos sobre esse mesmo tema em países em desenvolvimento, como o Brasil, assim as categorias bourdieusianas vem sendo revisadas e aperfeiçoadas por pesquisadores como Bergier e Xypas (2013) e são inseridas na teoria da sociologia do improvável.



[...] *contrariamente a uma pesquisa macrosociológica onde os pesquisadores dispõem de uma população (no sentido estatístico) da qual podem extrair uma amostra representativa, na sociologia do improvável os pesquisadores estão procurando elementos marginais. Então, não dispomos de um efetivo suficientemente largo para realizar uma investigação quantitativa (questionário com tratamento estatístico dos dados), mas fazemos uma investigação qualitativa a partir de pequenas amostras, tratadas de maneira aprofundada (narrativa autobiográfica) (Bergier & Xypas, 2013, p. 43).*

Assim, para os autores, a Sociologia do Improvável estuda o estatisticamente improvável, no sentido da raridade, diferente da sociologia geral que integram os indivíduos a partir das probabilidades estatísticas do que é o mais provável de acontecer. Enquanto esta última busca descobrir as “leis” da sociedade, a Sociologia do Improvável pretende entender as exceções. Neste âmbito, a sociologia do improvável não é oposta à sociologia geral, mas pretende torná-la mais robusta, ou seja, completá-la (Xypas, 2017, p. 08).

Da mesma forma que Bourdieu e Passeron (1964, 1970) demonstraram categorias de análise da dinâmica social referentes ao sucesso escolar, como o *habitus*, o capital cultural, o *ethos* de promoção social, Bergier e Xypas (2013) analisam as condições do êxito “improvável” e, dentre as diversas pesquisas promovidas pelos autores, quatro macro-categorias se repetem nas similitudes de fatos ocorridos e descritos nas biografias dos sujeitos colaboradores dos estudos, são elas:

1. *Ter recebido da sua família alguns valores, atitudes e comportamentos valorizados pela escola, como o gosto do trabalho bem feito, a perseverança face à adversidade, o respeito dos adultos e dos colegas etc. É o que Bourdieu chama de habitus.*
2. *Ter oportunidades de valorização de si mesmo, de crescimento da autoestima: Fora da escola, com uma experiência de integração social, com parceiros de nível escolar e social superior ao deles, como numa equipe esportiva, num grupo de música, de teatro, de escoteiros etc., onde os jovens se sintam aceitos por eles mesmos, pelas suas qualidades, apesar da sua classe social e do fracasso escolar.*
3. *Na escola, com uma experiência de ser parabenizados por um professor por um trabalho bem feito.*
4. *Receber um conselho estratégico num momento oportuno na trajetória do estudante, permitindo-lhe aproveitar uma oportunidade, como mudar de estabelecimento, obter uma bolsa, prolongar os estudos, escolher um curso opcional (Xypas, 2017, p. 07).*



Assim, quando o sujeito se encontra em “condições sociais altamente desfavoráveis, tais como: moradia em zona rural ou num bairro da periferia de cidade; pobreza e analfabetismo dos pais; mães solteiras; problemas de violência, de alcoolismo etc.” (Xypas, 2017, p. 07) esses quatro mecanismos, procedimentos e influências serão essenciais durante o percurso de desenvolvimento escolar. Através deles o educando poderá ascender nos estudos e conseqüentemente livrar-se das condições sociais desfavoráveis.

Contudo, há uma ferramenta essencial a ser desenvolvida e aprimorada durante todo esse processo: a habilidade com a leitura. A ascensão escolar e conseqüentemente a social, por meio desta outra, está dependente do bom desenvolvimento do/no aluno de habilidades e competências estudantis diversas como compreender uma situação; planejar soluções e abordagens diante dos recursos disponíveis; executar o que for planejado; analisar a solução alcançada de forma crítica.

Para tanto, faz-se necessário desdobramentos na prática da leitura, pois é a partir de uma explanação ampla dessa prática que os indivíduos passarão a explorar realidades e mundos diferentes dos seus, por meio da imaginação, a se comunicar melhor no dia a dia, a adquirir um vocabulário mais amplo, e, conseqüentemente, a ter melhores chances de crescer em suas carreiras (Leite, Rio & Alves, 2018).

Dessa forma, o gosto pela leitura e a prática desta serão determinantes na esteira do percurso de estudos em prol do sucesso escolar. O aluno leitor, (mesmo provindo e imerso em situações sociais desfavoráveis) com os quatro mecanismos, influências e procedimentos categorizados por Xypas (2017) e descritos na citação direta acima, será o sujeito que crescerá nos estudos e na vida.

### **Memórias de Leitura e de Formação: Caminhando entre Pedras até o Êxito Escolar**

A professora Lima, hoje com 68 anos, é servidora da rede municipal e estadual de educação do Ceará há 22 anos, porém, bem antes disso, já mantinha sob seus cuidados uma escola particular de ensino infantil e fundamental na cidade de Juazeiro do Norte, da qual foi proprietária até o ano de 1997, quando se tornou servidora pública e concedeu à sua filha mais velha a escola que acondicionava.

Hoje, a professora Lima encontra-se adaptada à biblioteca da escola estadual onde trabalha e lida diretamente com aquilo que sempre sonhou em trabalhar: o incentivo à



leitura. Contudo, para chegar até essas condições atuais, muitas barreiras foram enfrentadas pela referida professora:

L: Eu nasci na cidade de Saboeiro, em um sítio chamado Pilões, Ceará, nasci na roça, me criei na roça, mas eu sempre tive essa postura de querer ser professora. Não tinha energia lá no nosso sítio, não tinha absolutamente nada, nada, só mata e seca. Mamãe contava que eu com 6 anos, ela dizia: “Maria tu quer ganhar uma bezerra ou quer estudar?” Eu dizia: “quero estudar!” “E o que é que você quer ser?” - “Quero ser professora!” (...) Colégio não tinha, nem pensar, não tinha mesmo, ninguém sabia nem ler. (...) À noite eu sonhava que a minha farda de ir pra escola era uma saia pinçada, azul marinho e blusa branca aberta na frente com um bolso. (...) Isso eu com 6, 7 anos, e aí fui crescendo, fomos trabalhar na roça e quando eu chegava da roça, nessa idade, ia brincar de professora. (...) Papai tinha uma budegueinha e o pessoal comprava carteira de cigarro, fumava e jogava a embalagem lá, aí eu pegava a embalagem, sentava e ia lê (+), falando coisas que eu queria, que não tinha escrito, claro, que eu não sabia nem ler, e lendo, ficava brincando de ler (+) era um sonho tão grande, tão maravilhoso que eu tinha na minha vida, eu me via assim (+) professora, letrada, eu me vi uma pessoa diferente e assim passei minha infância toda. Aos 14 anos, ainda lá na roça, do mesmo jeito, mamãe já tinha me ensinado a (+) soletrar, escrever, fazer meu nome, eu já sabia decifrar as palavras, (+) decodificar e papai que me ensinava os numerais e as quatro operações de conta e a tabuada. (+) Aí botaram lá no São José, que era uma vilazinha, que tinha vizinho aos Pilões, (...) essa professora aqui ((*mostrando a foto*)) chamada Socorrinha,

(...) Ela, Socorrinha, ia chamando: “Fulano, venha dar lição.” E a gente ia. Lia lá. Ela dizia “tá bom vá sentar.” (...) Passamos um ano lá mais ou menos, não sei. Quando saí de lá fui estudar em tarrafas com Dona Maria Luiza L., a minha segunda professora. Aí quando eu cheguei lá, eu cheguei no terceiro ano, já fazia redação, já lia para os alunos e ela disse que eu podia pular o terceiro ano, e ir para o quarto, porque eu era adiantada, aí fui para o quarto ano e ela me dava muito incentivo, me incentivava demais. Dizendo que eu era inteligente, que eu era muito boa em redação eu só tirava notas boas nos meus textos. (...) Ela estava para ganhar o segundo filho, que é meu afilhado, (...) e ela com enjoo, me entregava a sala para ir vomitar, ficar passando mal, aí dizia: “Lurdinha, fique com a sala”. Os meninos diziam: “Professora, por que a senhora só deixa Lourdinha com a sala?” - “Porque





ela tem um caderno organizado, porque ela sabe conduzir vocês.” Isso ela passando mal, aí saía dizendo assim, mas eles ficavam direitinho os meninos. Lembro como hoje, passava atividade no quadro, com eles, e eu me sentia assim muito realizada, muito incentivada, muito valorizada (...)

Terminei a quarta série lá, fui para Saboeiro, que é a minha cidade-origem, quando cheguei lá fiz o exame de admissão que, naquele tempo era como um vestibular, na quarta série você fazia. Se você passasse aí já não fazia o quinto. Ia pro ginásio (...) aí eu fiz, tirei o primeiro lugar, papai foi me buscar e os políticos. O pessoal de lá chamava ele, dava os parabéns que eu tinha passado: “como é uma menina do sítio que veio da roça, tirou primeiro lugar sob os outros que moram aqui?” (...) E tudo ali me servia não de orgulho, me servia como incentivo grande, e eu achava que eu era e sou uma pessoa iluminada por Deus, porque tudo era muito difícil, (+) não tinha nada fácil, se eu quisesse uma tabuada, aquela tabuadinha era emprestada, um dicionário eu ia pedir emprestado ao padre, uma cartolina para fazer um cartaz, eu ia pedir ao prefeito. Fui várias vezes pedir um caderno ao perfeito tudo muito difícil, mas sempre me sai bem. Fiz até a sétima série em Saboeiro, aí chegou a seca de 70, (+) papai foi nos buscar eu e a minha irmã, aí quando chegou lá pra ir buscar a gente, a gente morava na casa do padre e da Secretária do padre, aí quando ele foi nos buscar, a mulher do prefeito soube, aí disse: “ó seu Antônio, o senhor pode levar a Zefinha, que ela não gosta de estudar não, mas a Maria de Lourdes vai ficar na minha casa e não vai faltar nada para ela”. Aí eu fiquei lá, (fiz a oitava), quando eu terminei a sétima, eu tinha terminado a sexta, e terminei a sétima. Ai ela disse: “Agora você vai, você terminou, você já terminou não se prejudicou, agora eu vou lhe dar um convênio do Mobral - era no ano de 71- vou lhe dar um convênio do Mobral e você vai ensinar lá no sítio.” Aí eu fui ensinar no sítio, no mesmo São José, onde eu tinha começado, né? (...) Aí, em 73 fui trabalhar de novo como professora do Mobral, inclusive esse certificado serviu de prova de título no meu concurso. Eu assistia, tinha os encontros de planejamento, tudo direitinho, tudo de acordo com as normas e no final nós recebemos o certificado como participante. (...) Aí depois disso fui trabalhar na construtora Progresso, trabalhei um bocado de ano, depois sai de lá, fui para construtora Indústrias de Mármore, como contadora também, trabalhei uns 10 anos. Agora isso, Cássia, fora da minha área e eu nunca gostei desse trabalho de contadora, mas trabalhei 14 anos, foi na época que eu comecei a namorar com Geraldo, casei, tive meus filhos e trabalhando muito, muito, muito mesmo. Mas não



gostava. A leitura que tinha, eu não tinha mais tempo de ler nada, porque era o dia todinho no escritório, à noite, era cuidando de menino (...)

Em 81, resolvi fazer vestibular de Letras. Foi no dia 30 de junho a matrícula, e a prova foi dia 19 de julho. Isso eu estudava dia e noite numa gramática que eu perdi, mas já fiz o pedido pela internet de outra, eu não esqueço aquela gramática. Foi queimada numa limpeza geral que Leopoldina Michele deu no almoxarifado da escola e queimou junto com o lixo. Eu nunca esqueci dessa gramática e achei na internet, já fiz o pedido dela. Muito boa! Aí estudei essa gramática, dia e noite. (...) e aí quando foi em 85, que terminei Letras, eu comecei a escolinha, ela durou 20 anos *justin*. Aí era o trabalho do escritório e da escolinha, aí depois eu não dei conta mais, em 87 eu entreguei o escritório, fiquei só com a escolinha. Essa escolinha fechou em 2005.

(...) Sim, no ano de 94 eu fiz Pedagogia também para assinar como diretora, porque toda vida, eu ficava pedindo as outras pessoas que tinha, aí fui fiz Pedagogia, comecei em 90, terminei 94, pedagogia. Por causa da escola e aí foi que eu fiquei gostando da minha profissão: oh faculdade linda! (...)

Meus pais nunca estudaram na escola, mas sabiam ler. Papai foi quem me ensinou a tabuada e as quatro operações de contas: somar, multiplicar, dividir, diminuir, foi ele quem me ensino, até hoje eu sei. Às vezes eu não confio nem no, no celular, eu vou ver se tá certo, tiro a prova. Os meninos: “Mamãe, oh Mamãe...” Eu digo: “Deixa.” Ele quem me ensinou a tabuada e as quatro operações de contas e mamãe me ensinou a ler, ela fazia uma o L do meu nome desse jeito: Vinha e fazia uma curvinha, bem assim ó... ((*Desenhando o L no caderno*)) bem bonita a letra dela. Ela quem me ensinou as primeiras letras e foi a minha grande incentivadora foi mamãe depois minhas professoras, meus colegas de classe também, meus primos, meus tios, todos, todos tinham assim uma confiança em mim que eu ia ler, que eu ia aprender que eu ia ensinar, que eu ia ser professora desde novinha (...) Mamãe... Ela nunca foi de castigar não, quando a gente não sabia, ela voltava, ensinava: “Não essa não... Presta atenção, é assim, assim...” Até que foi ela que ensinou. Até hoje eu tenho assim: esse amor, quando eu tou ensinando a uma criança a ler, eu me coloco no lugar dela, como se fosse eu e mamãe, no jeito que mamãe fazia, porque eu aprendi, às vezes é até arcaico assim, como eu ensino a ler, como eu aprendi e é como eu gosto porque eu me coloco no lugar das pessoas,



dos alunos, das crianças. (...) Tive êxito por isso que eu confio e são as minhas raízes. (...) Na época da faculdade, eu, grávida do segundo filho, cansei de me sentar na porta lá, de noite esperando o ônibus ou quando o ônibus me deixava para Geraldo me pegar, com o caderno de literatura que dona da Adalgisa passava no quadro, na faculdade de filosofia. Me sentava lá e ficava lendo, (+) esperando que Geraldo fosse me buscar. (+) E os livros para ler era os da minha da minha colega que a gente fazia pesquisa na enciclopédia que ela tinha muitas: a Barsa, não sei mais o que, um monte dessas coleções... era o livro que a gente lia (...) E o primeiro livro que, que eu li na minha vida toda, foi mamãe que mandou eu ler, o nome do livro era “A visão de Fátima” sobre aparição de Nossa Senhora de Fátima. E também a professora essa aqui ((*apontando para o retrato*)), Dona Maria Luiza, passava para a gente ler nas férias um livro e fazer a ficha de leitura, chamava ficha de leitura (+) começava da edição do livro: pronto, aí autor, o tema, tudo, personagem, ela sempre fazia assim também, Dona Maria Luiza, sempre dava um livro assim pequeno que ela dizia: “É pequeno para dar tempo você ler, é para ler tudo, não só eu, mas eu e meus colegas...” Chamava ficha de leitura das férias.

(...) Eu acho que eu deveria ter lido mais. E aprendido mais ainda. Continuo lendo, continuo aprendendo, como eu lhe disse: fiz pedido das duas gramáticas que eu perdi, uma é “Tudo sobre verbo” a outra foi a que eu estudei para os meus dois concursos e passei e estudei para o Vestibular de Letras nela, só nela. (...) Porque foi o material que mais me serviu, assim, na teoria, foram elas duas: material de estudo, como se diz, de leitura (...) eu acho que poderia ter sido muito melhor, eu deveria ter lido muito mais. A culpa é minha? Pode ser e pode não ser, porque eu sempre tive 300 horas, seis crianças, todas casadas hoje, cada um na sua casa. Todas aqui ligadas na minha (casa). A única que não é ligada, mora em frente, ((risos)) realizei meu papel. Elas continuam comigo, eu escuto quando tomam banho quando chegam, agora são os netos, né, quatro homens e duas mulheres, do mesmo jeito dos meus filhos ((*a quantidade de netos e o sexo das crianças*)).

Continuo estudando. (...) A leitura para mim, na minha vida, sempre foi uma luz, é através a leitura que eu consigo muita coisa que eu quero, através da leitura, da pesquisa. Gosto e meu foco maior é Romantismo: obras românticas, filmes também românticos ou comédia, são os preferidos. (...) O que a leitura trouxe para minha vida, eu posso dizer que é o meu maior horizonte. Eu acho que sem a leitura eu não enxergaria quase nada do que eu enxergo de futuro e passado, de presente, eu



acho que sem a leitura eu não saberia o que eu seria, não. Ela é tudo na minha vida, muito, muito mesmo, ela está presente em tudo! (Lima, 2018)

O caminho de pedras percorrido pela professora Lima, em meios a seus esforços e influências, a conduziu ao conhecimento. Graduada em Letras e Pedagogia, filha de pais pobres e semianalfabetos, moradora da zona rural do interior do Ceará, Lima foi a primeira pessoa da família a conquistar o diploma de nível superior.

Mesmo, com pouca instrução, os pais de Lima a incentivaram bastante a estudar e isso vinculado ao desejo de ver e aprender coisas novas a conduziu à ascensão na escola. Seu pai lhe ensinando os cálculos básicos, sua mãe lhe ensinando as primeiras letras e palavras e demonstrando assim a importância disso para o futuro: representam o *habitus* familiar em prol da ascensão escolar.

Ainda em seu relato, Lima afirma que não tinha acesso a livros, teatros, filmes, etc. sendo assim limitado o seu capital cultural. Os incentivos culturais que obteve ocorreram quando recebia livros, tabuadas e cartilhas do prefeito da sua localidade e, posteriormente, de uma amiga de faculdade que possuía uma biblioteca em casa.

Ao relatar sobre a influência de seus professores, ela mostra a foto de suas duas primeiras professoras e dá ênfase à segunda delas, que a deixava conduzir a aula quando precisava se ausentar e a incentivava bastante a ler, emprestando livros e propondo leituras nas férias.

Ao concluir o ensino médio-técnico, Lima começou a trabalhar na área de sua formação técnica: contabilidade, mas como bem relata, ela não gostava tanto da profissão e por isso viu no vestibular de Letras, em 1981, a oportunidade de realizar seu sonho de ser uma professora.

Quando Lima afirma que a sua grande incentivadora foi a mãe e depois suas professoras, seus colegas de classe que confiavam nela e acreditavam que ela seria uma grande professora, a entrevistada situa, implicitamente, estes grupos sociais como representantes das oportunidades de valorização de si mesma, de crescimento da autoestima, são, então, os responsáveis pela experiência de integração social, como parceiros de nível escolar e social superior (Xypas, 2017) ao da professora Lima. Exposta a esse convívio e à essas influências, Lima expandiu seu capital cultural e linguístico.



Enquanto cursava Letras, Lima trabalhava num escritório de contabilidades e ainda cuidava da casa e dos dois primeiros filhos pequenos. Era então de grande dificuldade o dia-a-dia dessa professora, conciliando trabalho, família e estudos, ainda encontrava tempo para ler literatura enquanto esperava a carona depois da aula para ir para casa.

Todos os incentivos recebidos pelos pais, amigos e professores de Lima, na infância, na adolescência e na primeira idade adulta podem ser concebidos aqui como *ethos de* promoção social através dos estudos, ainda também como *habitus* que a levou a adquirir certo capital cultural, linguístico e, conseqüentemente, social. Estes então foram os facilitadores do seu êxito escolar, concretizado com sua formação em Letras e em Pedagogia, sua especialização em Língua Portuguesa e sua aprovação em dois concursos públicos que a levaram a ascender socioeconomicamente.

Além das categorias de Xypas (2017) influídas por Bourdieu, já acima analisadas a partir do relato da professora Lima, temos também – e não menos importantes - o papel formador da leitura nesse percurso de formação da entrevistada. Basta recorrer ao relato dela para percebemos que a leitura em sua vida foi explanada de forma ampla, desde as primeiras brincadeiras com as carteiras de cigarros vazias e jogadas no lixo da minimerceria do pai, explorando assim realidades e mundos diferentes dos seus, por meio da imaginação ativada pela leitura; o perfil leitor de Lima também a auxiliou a se comunicar melhor no dia a dia, nas relações acadêmicas, profissionais e sociais e, conseqüentemente, proporcionou a ela melhores chances de crescer em sua carreira (Leite, Rio & Alves, 2018). A leitura, então, na própria visão da entrevistada foi seu maior horizonte: “Eu acho que sem a leitura eu não enxergaria quase nada do que eu enxergo de futuro e passado, de presente, eu acho que sem a leitura eu não saberia o que eu seria, não. Ela é tudo na minha vida, muito, muito mesmo, ela está presente em tudo” (Lima, 2018).

### Considerações Finais

Os estudos de Bourdieu e a teoria da Sociologia do Improvável de Bergier e Xypas e (2013) são bases fundamentais para o estudo do êxito escolar. Diante dessas duas abordagens foi possível compreender como a entrevistada, mesmo exposta à tantas dificuldades econômicas e sociais, conseguiu vencer nos estudos devido ao *ethos* de promoção social atribuído a ela por seus familiares mais próximos (pai e mãe) e por seus amigos e professores. Além disso, o *capital cultural* e o *habitus* pelas condições



sociais enfrentadas pela professora e sua família, pouco estiveram presentes na sua trajetória inicial de estudos, mas isso não foi empecilho maior para a entrevistada, que obteve êxito escolar e social.

Dentre as categorias da sociologia do improvável (Xypas, 2017), Lima (i) recebeu dos seus pais alguns valores, atitudes e comportamentos valorizados pela escola (pressupostos de um *habitus*); assim, ela também (ii) teve oportunidades de valorização de si mesmo, de crescimento da autoestima: fora da escola, com uma experiência de integração social, com parceiros de nível escolar e social superior ao dela, como os colegas de trabalho do escritório de contabilidade; (iii) no ambiente escolar, com a experiência de ser respeitada e parabenizada pela sua segunda professora; (iv) ainda recebeu conselhos estratégicos de uma amiga, num momento oportuno de sua trajetória do estudante, permitindo-lhe aproveitar a oportunidade de fazer um curso técnico (Xypas, 2017, p. 07). Todos esses mecanismos, procedimentos e influências vivenciados pela professora ilustram a atitude de enfrentamento dos limites condicionados socialmente à entrevistada, são bases da Sociologia do Improvável.

Além disso, o gosto pela leitura e as habilidades e competências desenvolvidas pelo ato de ler foram peças-chaves no percurso escolar de Lima. A leitura, então, é tida aqui como um dos elementos de destaque do trajeto discente em direção ao êxito escolar. Sem o gosto pela leitura - transmitido por meio dos incentivos externos (amigos e escola) e internos (ativação da imaginação) - o sucesso escolar tão buscado e valorizado pela entrevistada poderia não ter sido alcançado.

### Notas

<sup>1</sup>Este artigo é parte da pesquisa de doutorado em desenvolvimento (2017 – 2021), previamente intitulada: “Memórias e letramento em discursos de professoras aposentadas”, orientada pela professora Dra. Maria Lúcia Pessoa Sampaio, no Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGL da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, CAMEAM, Pau dos Ferros, RN, Brasil.

<sup>2</sup>Professora do Curso de Letras na Universidade Regional do Cariri – URCA, Missão Velha – CE. Aluna do Curso de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGL da UERN/ CAMEAM, Pau dos Ferros, RN. E-mail: cassia\_silv@hotmail.com

<sup>3</sup>Professora titular da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. E-mail: malupsampaio@hotmail.com



<sup>4</sup>Alguns exemplos: Memórias do cárcere (1953), de Graciliano Ramos; um homem sem profissão (1954), de Oswald de Andrade; meus verdes anos (1956), de José Lins do Rego.

<sup>5</sup>Nome fictício criado para preservar a identidade da professora entrevistada.

## Referências

- Barros Filho, C. de. (2018). *O pensamento de Pierre Bourdieu: Aula 01*. Recuperado de: [https://issuu.com/espacoetica/docs/bourdieu\\_\\_aula\\_1\\_-\\_o\\_campo\\_social](https://issuu.com/espacoetica/docs/bourdieu__aula_1_-_o_campo_social). Acesso em 10 de março de 2019.
- Bergier, B., & Xypas, C. (maio/ago. 2013). *Por uma sociologia do improvável: percursos atípicos e sucessos inesperados de jovens na escola francesa*. Revista Educação em Questão, Natal, v. 46, n. 32, p. 36-58.
- Bourdieu, P. (1983). *Sociologia*. (Organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática.
- Bourdieu, P., & Passeron J. C. (2007). *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. (1970). Lisboa: Editorial Veja.
- Bourdieu, P., & Passeron J. C. (2014). *Os herdeiros: os estudantes e a cultura* (1964). Santa Catarina: Editora UFSC.
- Damásio, A. (2018). *A estranha ordem das coisas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gondar, J. (2005). *Quatro proposições sobre memória social*. In: Gondar, J., & Dodebei, V. (orgs.) *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa Livraria.
- Halbwachs, M. (2013). *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. (2a ed.). São Paulo: Centauro.
- Horochovski, T. M. H. (2013). *Memória de morte e outras memórias: lembranças de velhos*. Curitiba: Ed. UFPR.
- Leite, R. C.; RIO, V., & ALVES, C. T. (2018). *Por que ler? Os benefícios da leitura*. Recuperado de: <http://escreverbem.com.br/por-que-ler-os-beneficios-de-ler/>.
- Lira, S. F. de. (2012, julho). Memória, pesquisa e ensino de história: Pesquisa e prática de ensino, um diálogo possível. In: *Anais do IX Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil"*. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, Paraíba, Brasil. Anais eletrônicos. ISBN: 978-85-7745-551.
- Oliveira, M. M. de. (2005). *Como fazer pesquisa qualitativa*. Recife: Ed. Bagaço.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture*. Nova York: Harper Torchbooks.
- Xypas, C.; Sampaio, M. L. P. (2015). Sucesso escolar inesperado de alunos com histórico de fracasso. In: C. A. Silva, I. Milreu, S. Stevenson & T. Tavares, *Políticas*



*públicas de formação e avaliação de leitores, ensino de literatura e leituras.* (pp. 43-62).  
Campina Grande: EDUFPG.

Xypas, C. (2017, jan - jun). Condições sociológicas do êxito escolar de alunos de origem popular. *Crítica Educativa*. Vol. 3, (n. 1), pp. 5-18, ISSN: 2447-4223. Sorocaba, São Paulo, Brasil.





## Entre la novela familiar y la trayectoria social

Jaime Ochoa Ángel

Aidé Grijalva<sup>1</sup>

*La historia de vida: un balcón para leer lo social*

### Resumen

El propósito de este trabajo es exponer una experiencia de investigación en la cual fueron utilizadas técnicas y herramientas metodológicas de la historia, el psicoanálisis y la sociología clínica<sup>2</sup> para reconstruir una historia de vida. En este caso, el de una mujer mexicana, nacida en Mexicali, una población fronteriza del noroeste de México, cuya trayectoria personal está ensamblada con el devenir histórico de su entorno político social.

Mediante esta investigación se reelaboró medio siglo de la vida de esta mujer. Las autoras compartieron con la narradora de este testimonio el mismo lugar de nacimiento y los azares de la vida propiciaron el reencuentro de las involucradas en la Ciudad de México. El acercamiento con la protagonista a través de amigos comunes permitió conocer de su militancia en organizaciones políticas de distinta índole, así como descubrir el enorme interés de ésta por hablar de su vida. De ahí surgió nuestra curiosidad por indagar cuál sería la historia familiar de una militante política de la izquierda mexicana con el propósito de conocer los aspectos que se entretajan entre la novela familiar de la narradora y su trayectoria social

Esta pesquisa pretende ser una incursión en el análisis de las relaciones entre lo psíquico y lo social, desde la propuesta metodológica de la sociología clínica<sup>3</sup> sustentada en la aproximación biográfica de los relatos de vida, mediante los cuales se supone poder acceder a las múltiples dimensiones en las que se inscribe lo vivido o experimentado por el individuo.

### Palabras claves

Historia de vida, sociología clínica, psíquico, social.

¿Qué es exactamente un relato de vida? ¿Tiene que abarcar toda la vida y todos los ámbitos de existencia? ¿Puede uno fiarse de lo que dicen los sujetos entrevistados? ¿Cómo pasar del contenido de los relatos de vida a la comprensión sociológica de un fenómeno social? Éstas son algunas de las preguntas que se hace Daniel Bertaux a propósitos de la discusión que existe sobre los relatos y las historias de vida y las autobiografías como fuentes para la investigación de lo social (Bertaux, 2005).



Luis Barrón se cuestiona cómo es que sabemos que la memoria es un buen relato de la realidad y si debemos creerle al narrador simplemente porque fue protagonista de los hechos que narra, (Barrón, 2008; 6) aunque para Víctor Díaz Arciniega no hay duda de que es muy cuestionable atribuirles a las memorias autobiográficas el valor de verdad (Díaz Arciniega, 1999: 200).

Múltiples son las interrogantes planteadas sobre este tema, a raíz de que la historia oral y con ella, las historias y relatos de vida, se han convertido en una técnica que aporta valiosa información a las interpretaciones cualitativas de los procesos y fenómenos tanto históricos como sociales (Aceves, 1994). Muchos autores consideran a la historia oral y a las historias de vida casi como sinónimos, debido a que estas últimas son documentos orales en su mayoría y, en todos los casos, testimonios contemporáneos del investigador (Mallimaci y Giménez, 2006).

Lo cierto es que, al dejar de ser del ámbito exclusivo de la historia y la antropología, las historias de vida se han convertido en un fructífero complemento a otras técnicas utilizadas por las ciencias sociales y un puente de comunicación entre distintas disciplinas académicas. Cabe aclarar que por historias de vida no nos referimos a las hazañas de héroes, ni de grandes conquistadores, ni de científicos, políticos o empresarios famosos sino a la historia de personas comunes y corrientes, cuyo relato contado en primera persona es el reflejo de una vida sencilla, sin fama ni gloria (Arjona y Checa, 1998).

Algunos investigadores consideran que a través de los relatos de vida se les “da voz a los sin voz” rescatando testimonios valiosos, que de esta manera se perderían. La vida de una persona no es solo irrecuperable sino también irreproducible señala Francisca Márquez. Lo relevante es que a través de estas historias de vida se busca conocer lo social a través de lo individual (Mallimaci y Giménez, 2006)., o como dice Franco Ferrarotti, “la sociedad está en cada persona. Sólo se trata, por parte del investigador, de descubrirla” (citado por Mallimaci y Giménez, 2006). Desde esta perspectiva, el relato autobiográfico es un elemento clave para el análisis de la realidad social, pues es al mismo tiempo biográfico e histórico, remite a una época, a una situación social, a una clase social y un género, ya que una historia de vida es producto y testimonio de un grupo social (Petrik, 2008).



Al respecto, Pujadas acota que la historia de vida es un relato autobiográfico obtenido por el investigador mediante entrevistas sucesivas, cuyo objetivo es mostrar el testimonio subjetivo de una persona, en el que se recogen tanto los acontecimientos como las valoraciones que dicha persona hace de su propia persona (Pujadas, 1992: 47). Esto se hace a sabiendas de que en cualquier historia de vida es más lo que se escapa, lo que huye que lo que se aprende y captura “cuando lanzamos las redes del recuerdo o de la imaginación hacia el pasado” como lo plantea Jaime Ochoa Ángel (Ochoa, 1996-1997).

El investigador está consciente de que lo que los sujetos relatan sobre su existencia tiene que ver más con la relectura que ellos hacen de sí mismos, que con una reconstrucción acuciosa de acontecimientos y hechos. Quien habla de su vida construye una imagen de él y de su familia, escoge algunos recuerdos y desecha otros, selecciona y olvida (Márquez, 1999: 3). Dentro de este contexto, la historia de vida no se recopila, sino que se inventa, tanto por el que la cuenta y por el que la escucha, que la reinventa: ambos interpretan.

Lo indiscutible es que las historias de vida están ocupando el lugar de los grandes relatos y ya no son las masas las que hacen la historia como lo establecieron antaño algunas ideologías que, además, se conferían un carácter científico, sino que son los individuos, con sus historias y relatos de vida, los que están haciendo importantes contribuciones. Así, las historias de vida, reproducciones de las palabras habladas, son testimonios que forman parte del presente (Arjona y Checa, 1998).

Los relatos de vida son como una *matruska*: la historia individual está insertada en una familiar y ésta en una historia social. (Gaulejac, 2005:62) y conforme vamos insertándolas encontramos posibilidades interesantes para poder explicarnos los fenómenos sociales.

## II

Los relatos de vida según Gaulejac “son construcciones que se originan en la continua interacción entre la influencia de las organizaciones sociales conocidas por el individuo en cuestión, y las configuraciones o estructuras psíquicas que las absorben y que, en suma, originan su identidad.



Esta última se elabora en el cruce de tres aspectos: en las relaciones del individuo con su inconsciente, con su medio social y cultural y con él mismo, en el trabajo que realiza para producir su individualidad” (Gaulejac, 2005:28-29).

La exploración de estas relaciones precisó por parte de las investigadoras de un ir y venir entre la subjetividad del relato y la objetividad del análisis; entre la experiencia vivida por la narradora y su conceptualización; entre la historia familiar que ella contó y la historia social, tal como pudo ser reconstituida desde una perspectiva sociológica. Es decir, se trató de rehacer la cadena que va de los conflictos psíquicos a los relacionales, de éstos a los intra-familiares y de ahí a los sociales (Gaulejac, 2005:44).

El interés palpable de la protagonista por platicar su vida encontró eco en las autoras y propició que se le hiciera una invitación para que accediera a ser entrevistada. Durante varios meses se realizaron conversaciones semanales, en las cuales la narradora manifestó una gran disponibilidad para llevar a cabo un trabajo de rescate de su historia personal. Estas pláticas fueron abiertas y se hicieron de manera alternada por parte de las investigadoras.

Esto coadyuvó a la organización de los temas que se abordaban en las sesiones de trabajo, ya que es conveniente explicar que desde el principio concebimos como marco metodológico de nuestro trabajo, la realización de una serie de entrevistas a profundidad, que nos permitieran seguir la trayectoria de vida de la entrevistada, tomando como punto de partida varios ejes: el familiar, el estudiantil, el matrimonial, el laboral y el político (Carreteiro, 2002:24).

Una de las interlocutoras, por su formación psicoanalítica, ahondó en la historia familiar e íntima de la entrevistada, esto es, en su novela familiar. En cambio, la otra se centró más en los aspectos de sus experiencias como activista política, o sea en su trayectoria social. De esta manera se dio una articulación entre su vida personal y social, lo que permitió tener elementos para elaborar una crónica integrada y menos fragmentada de la biografía de la protagonista. Tal como lo plantea Freud, no hay psicología que no sea social:

*La oposición entre la psicología individual y la psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. [...] En la vida anímica del individuo, la otra cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, [...] desde el*



*comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más amplio, pero enteramente legítimo (Freud, 1986: 67).*

Tener dos interlocutoras como testigos, no sólo de su historia sino de los lugares en donde transcurrió parte de ella, –Mexicali y la Ciudad de México– hizo de esta tarea una memoria compartida (Carreteiro, 2002:25) con una dimensión colectiva, lo que nos permitió convertirnos en escuchas privilegiadas. Pero no sólo eso. Ocasiónó que la informante, en ciertos momentos, se identificara con una de las oyentes, haciendo transferencias de distinta índole, lo que sirvió para orientar la conducta que se siguió a lo largo de la indagación.<sup>4</sup> Por ello fue muy importante para las investigadoras analizar los procesos de transferencia y contra-transferencia y averiguar en qué medida éstos podían ser un obstáculo del trabajo (Taracena, 2002:119).

La voluntad de la informante para hablar de su historia personal excedió las expectativas de las investigadoras. Las sesiones semanales de una hora se convirtieron en reuniones maratónicas de tres a cuatro horas. La transcripción de las entrevistas requirió de un equipo de varios auxiliares que durante meses se dedicaron a poner sobre el papel la información obtenida previamente. El involucramiento de la narradora fue tal que ella misma, por su cuenta, empezó a escribir fragmentos de su propia historia, que iba rememorando conforme las interlocutoras incidíamos en su pasado con interrogaciones y preguntas.

Varios de los pasajes descritos removieron momentos dolorosos de la vida de la relatora. Más tarde nos confesaría que algunos de los pocos fragmentos que ella misma escribió, los hizo bañada en llanto, a altas horas de la madrugada, en una relectura de su vida, en un ajuste de cuentas con sus fantasmas, en la que ella fue haciendo un ejercicio profundo de introspección.

Al final de esta etapa teníamos ante nosotras más de 600 cuartillas heteroclíticas, sin orden, mezcladas y sin armonía. El caudal de la información nos obligó a tomar una serie de decisiones en donde nos vimos obligadas a categorizar y jerarquizar los sucesos y las experiencias vertidas en el testimonio.

Paulatinamente fuimos editando el texto, respetando la originalidad y el tono particular de la informante. Se optó por utilizar como hilo conductor el cronológico y recurrir al orden genealógico. Serge Doubrovsky (citado por Gaulejac, 2005:31) subraya la



paradoja de la narración autobiográfica que consiste en contar en sentido inverso acontecimientos que se produjeron en orden cronológico.

Al recuperar su historia y darse el lujo de rememorarla, nuestra relatora se respondió la pregunta ¿Quién soy yo? Y, en ese ejercicio, reconfiguró su identidad<sup>5</sup> y descubrió su mito de origen, mismo que de manera inconsciente ha estado presente en la toma de sus decisiones y, a la vez, ha organizado su vida.

Reconociendo que el testimonio oral es la expresión de un ser vivo, en el que éste se muestra como tal, contando sucesos y evocando sus experiencias y sentimientos (Enriquez, 2002: 36), tratamos de que dicha relatoría, al pasarla del lenguaje hablado al escrito estuviera bien redactada, haciendo lo que menciona Daniel Bertaux, (1993: 144) “el

proceso de trasmutar la palabra en texto gracias a la magia de la escritura”, plasmando en tinta la voz de la entrevistada (Santiago, 2004: 27).

El recuento de la protagonista empieza cuando es una niña de ocho años y termina cuando ella tiene 53, en un momento en que decide trabajar por el registro de un nuevo partido político, integrado por organizaciones civiles ciudadanas de toda la república mexicana. Es una historia de vida que aún no concluye, donde la protagonista busca que el pasado se transforme en una esperanza hacia el futuro. Gaulejac acota que el ser humano es un “hacedor” de historias: Puede inventarlas, imaginarse dentro de un porvenir diferente a lo que ha vivido y actuar con miras a erigir ese futuro (Gaulejac, 2002: 38).

### III

Para este trabajo, retomaremos algunas partes de dicho testimonio,<sup>6</sup> rescatando principalmente aquellas relacionadas con la permanente búsqueda de la entrevistada de su lugar como mujer en su entorno familiar y social. Nos centramos en el recuento de sus orígenes familiares donde buscaremos algunas de las claves para comprender su propia historia, haciendo una breve exploración de algunas de las formas en las que el pasado se inscribe en el presente de los destinos sociales e individuales, “una suerte de auscultación de las cartografías de la memoria” (Makowski, 2002:146).

Este deseo de la protagonista de “reelaborarse, de dar forma a acontecimientos inconexos, a sentimientos fugitivos, a huellas, a fragmentos, de contar a otros sus



dudas, sus esperanzas, sus inhibiciones y sus afirmaciones, tristezas y sufrimientos la llevaron a desprenderse de sí misma y salir de una vocación egocentrista” (Enriquez, 2002:37). A través de este proceso, ubicó su historia personal como parte de una historia colectiva: la de su familia, la de su región, la de su clase social y la de su nación (Enriquez, 2002:44) y se asumió como sujeto social. Asimismo, se aceptó como integrante de su novela familiar, al reconocer su lugar en el orden familiar. Por último, también lo hizo como sujeto de la transmisión, al tratar de recomponer una cadena significativa de su historia, tanto en la dimensión de la novela familiar como en la social.

Estos dos aspectos están continuamente intrincados, en especial en historias de familias que describen, a la vez, los escenarios sobre el pasado de las mismas y los «chismes» sobre la saga familiar que funcionan como el modelo de la «novela familiar» tal y como la define Freud, esto es, lo que se les cuenta a los niños acerca de sus ancestros. Así pues, la novela familiar es un fantasma que permite llenar una falta, soportar una injusticia, una frustración mediante una representación de la realidad que permite corregirla y satisfacer deseos inconscientes (Gaulejac, 2002:32).

De esta manera, la historia de vida de la relatora se construyó dentro de un espacio, entre el fantasma y la realidad, sabiendo que el uno y la otra, ambos, son verdaderos.

*Lo que recuerdo es que mi mamá me platicaba de su papá, mi abuelito, que era el héroe de las memorias familiares y de quien se hablaba con mucho orgullo cuando nos reuníamos con las tías y primos [...] Le decían Kilo, era minero. [...] Mi mamá tenía una foto, de ese café, muy antiguas, donde estaba mi abuelito, al frente de mucha gente armada, mineros (Grijalva y Mancillas, 2008a:18-19).*

Según la teoría psicoanalítica, en cada novela familiar existe un mito de origen y los protagonistas de esta novela se ven bajo la égida de éste. Ese mito organiza sus vidas y es prácticamente impuesto por sus pertenencias e identificaciones, que sin definirlos en su totalidad inciden en su proyecto de vida (Enriquez, 2002: 44). Es lo que Gaulejac llama “la búsqueda de los determinismos, es decir, de los diferentes materiales a partir de los cuales una vida se fabrica” (1995: 98). Al respecto, la protagonista recuerda que su mamá le contaba que:

*Mi abuelo encabezó la defensa de las minas de la zona cercana a Culiacán [...] Ante la rebelión de los mineros, el gobierno mandó al ejército a reprimirlos y con mi abuelo a la cabeza, lo enfrentaron. Al ver la desproporción en armamento de los dos contingentes, mi abuelo, que como cazador de venados tenía muy buena puntería, le disparó al*



*capitán del regimiento, tumbándolo de un solo tiro. Al ver caído a su jefe, los soldados huyeron [...] A mi abuelo le compusieron un corrido en cuyas estrofas se mencionaba el balazo que le dio al capitán (Grijalva y Mancillas, 2008a: 19).*

El mito fundador está relacionado con la pertenencia a una familia, una clase, una religión, proporcionando el relato interior que guía los pasos de cada individuo. Para Enríquez, (2002:44), en el mito “vuelven las palabras de nuestros padres y del conjunto de nuestros primeros educadores, las palabras de la tradición”:

*Cuando hablaba de su papá, lo recordaba con enorme emoción; su voz se quebraba, recordaba cada regalo que le traía de sus viajes, cuando la abrazaba y le decía mi canela por su apelativo Nela, de su nombre Manuela. Recuerdo el orgullo con que describía su prestancia física y de cómo mi abuelo se ocupaba de los mínimos detalles de su educación ... (Grijalva y Mancilla, 2008a: 20).*

Pero estos mitos familiares se entrelazan con otros relacionados con la historia de una ciudad, en este caso una población agrícola y fronteriza colindante con el estado de California. Durante la segunda Guerra Mundial, los gobiernos de México y de Estados Unidos firmaron un convenio internacional conocido como Programa Bracero, para contratar mano de obra masculina debido a la ausencia de la misma en la Unión Americana. Esto atrajo a miles de jornaleros mexicanos a esa parte del país, fenómeno social que atraviesa la novela familiar de nuestra protagonista:

*Esas historias con frecuencia las escuchábamos embelesados mis hermanos y yo, como otros de los personajes de mi familia materna, pues a mi casa llegaban los parientes de mi mamá que venían con el propósito de cruzar a Estados Unidos, convirtiendo a nuestra casa en el punto de llegada.*

*A mí esto me gustaba mucho porque en las noches, a la hora de la cena, pasaban por nuestra imaginación los relatos, algunos parecían fantásticos; así, nos enterábamos de historias familiares, en especial, las del abuelo, cuya foto me quedaba viendo extasiada cada vez que la encontraba en el álbum familiar, observando en cada uno de los personajes, ese gesto altivo y retador (Grijalva y Mancilla, 2008a: 20).*

Muchos de estos jornaleros agrícolas se convirtieron, posteriormente, en agricultores del valle de Mexicali, nombre de la población fronteriza donde creció la protagonista. Su papá fue un jornalero que llegó a la región procedente del interior de la república mexicana, y trabajó como capataz en los campos agrícolas en el Valle Imperial, localizado en el lado estadounidense, justo en la frontera con Mexicali.





*Mi papá, que sólo había estudiado hasta tercer año de primaria, en poco tiempo aprendió el inglés y pronto ascendió a mayordomo en la empresa agrícola en donde trabajaba en Estados Unidos. Era de Jalisco, de los Altos. Durante la guerra cristera, los cristeros llegaban por los muchachos de los pueblos y los que no se iban con ellos los mataban [...] mi papá y su hermano mayor, mi tío Jesús Sánchez Meza, se fueron a Baja California entusiasmados por la colonización promovida por Lázaro Cárdenas.*

*Se hicieron colonos o pequeños propietarios en la colonia Madero. Los hermanos se dividieron el trabajo porque necesitaban dinero para sembrar. Mi papá se fue a Estados Unidos para mandarle dinero a mi tío para la siembra y compra de tierras. Hicieron un gran emporio y ranchos muy prósperos [...] (Grijalva y Mancilla, 2008a: 52).*

A mediados del siglo XX, el valle de Mexicali se convirtió en un próspero emporio algodonnero y muchos de estos jornaleros venidos ya sea como braceros o en busca de tierras, se transformaron en miembros de una pequeña burguesía agrícola, financiada por empresas agroindustriales transnacionales como la célebre Anderson, Clayton and Company (Grijalva, 2008). Mexicali, a pesar de ser la capital del recién creado estado de Baja California, era entonces una pequeña ciudad y un apéndice del valle, en donde se concentraba la mayor parte de la población.

En la mitología popular del lugar, la década de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado fue una época en la que se decía que el dinero se barría con una escoba, en la que los hombres dedicados al cultivo del algodón, llamado también “oro blanco”, circulaban en sus lujosos *cadillacs* por caminos polvorientos y de terracería que cruzaban el valle de alrededor de 350 000 hectáreas de extensión, localizado sobre la región deltaica del Río Colorado.

Este nuevo sector agrario de agricultores adinerados se afincó en forma permanente en el valle de Mexicali, radicando en la ciudad, capital de la entidad. Sin embargo, a pesar de ser hija de uno de estos agricultores beneficiados por el “*boom algodonnero*”, nació en el seno de una familia de modestos recursos económicos pues su padre, muy a la usanza de aquellos tiempos, repartía las fabulosas ganancias obtenidas en las cosechas agrícolas algodonneras entre las cinco familias que formó, de manera casi simultánea. Ella fue la primogénita de una de éstas, factor que marcaría su vida.

Esta cultura machista falocentrista imperante en una sociedad patriarcal fue el contexto histórico social en el que la protagonista de esta historia de vida, al igual que la de sus contemporáneos, nació y se crio. Como ella misma lo confiesa:



*Tuve catorce hermanos, cuatro de padre y madre, José Blas, Pedro, Carmen y Enrique y diez medios hermanos de las otras cuatro mujeres de mi papá. La filosofía de mi padre era que podía tener las mujeres y los hijos que pudiera mantener, así que nunca abandonó a nadie y siempre cumplió como padre (Grijalva y Mancilla, 2008a: 42).*

A pesar de que las mujeres sabían que compartían al padre de sus hijos con otras mujeres con las que ellos hacían vida conyugal, vivían con cierta estabilidad emocional, arraigada en pasados familiares comunes, que les habían sido transmitidos generacionalmente: “Mi mamá tuvo varias madrastras y con algunas se encariñó, por lo cual sufría cuando mi abuelito cambiaba de mujer y se llevaba a mi mamá para otro lado” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 51).

Manuela, la madre de la protagonista, no hizo más que repetir una historia similar a la que ella vivió de niña. Se casó con un hombre que, al igual que su padre, era mujeriego. Su hija lo narra con cierta naturalidad:

*Mis padres se casaron en Las Vegas, Nevada. Yo ya había nacido o estaba por nacer, cuando apareció la primera esposa de mi papá y según me platicaba una amiga de mi mamá, mi gran tía Cuca, que vivía en Estados Unidos, mi mamá lloraba a cántaros [...]*

*Finalmente, mi mamá se quedó con mi papá, y la otra señora también. Después, cuando nació mi segunda hermana, ya mi papá tenía otra mujer porque mi hermana, que es cinco años menor que yo, tiene la misma edad que la primera hija de su tercera mujer (Grijalva y Mancilla, 2008a: 53).*

Sin embargo, en esta cultura falocentrista, el rol femenino no fue el de sumisión y abnegación, pues de acuerdo a la narradora, las amigas de su madre tampoco fueron monógamas, aunque según su testimonio, respetaban ciertas normas morales:

*Muchas de las mujeres de la familia y de las que llegaban a la casa, habían tenido varias parejas e hijos de diferentes papás y eso no les implicaba ninguna culpa; eran simpáticas, alegres como todas las mujeres de Sinaloa, con menos prejuicios y, si el hombre las dejaba, porque ellas no los abandonaban por otros, eso sí lo recuerdo muy bien, no se les acababa el mundo; se daban nuevas oportunidades sentimentales y como no había anticonceptivos pues tenían más hijos.*

*Eran muy luchonas y trabajadoras sacaban adelante a su familia. [...] Lo que sí no estaba permitido para ellas era poner los cuernos, cuando platicaban de algún caso, eran muy señaladas, no estaba en el código femenino (Grijalva y Mancilla, 2008a: 58).*



En esta sociedad machista, donde los hombres iban y venían, las mujeres configuraron un espacio vital propio, creando un tejido social que las ubicaba dentro de una comunidad, regida principalmente por la maternidad, recreando una vida familiar tradicional con roles establecidos:

*En el mundo familiar y social de mi mamá, que era básicamente el barrio y las mamás de mis amigas, mi papá desempeñaba el lugar del esposo: estaba en las reuniones, invitaba a las familias de mis amigos al rancho [...] Mi mamá era su esposa, una mujer de su casa (Grijalva y Mancilla, 2008a: 58).*

En este contexto transcurrió la niñez y adolescencia de nuestra protagonista, en medio de ciertas contradicciones en las que se conjugaban la irregular situación familiar, una educación católica tradicional y la convivencia en un barrio populoso, en donde la solidaridad vecinal jugaba una pauta importante en la vida cotidiana. En Pueblo Nuevo, una de las colonias más antiguas de Mexicali, la vida transcurría sin problemas:

*[...] nos juntábamos con nuestros amigos del barrio y quemábamos llantas para sobrellevar el rigor de las noches frías del invierno mexicalense [...] La cena de Nochebuena era increíble, yo con mis amigas de la infancia, Juaneca, Lupita Díaz y Amalia, mi ex vecina que ahora es mi comadre, íbamos a probar los tamales, el pozole, el menudo, los buñuelos y platicar con las señoras vecinas que, afanosas y alegres, nunca daban fin al trabajo de las estufas (Grijalva y Mancilla, 2008a: 20- 21).*

Esto le permitió a nuestra informante una primera visión del mundo, en el que para ella “la vida de la familia era normal, no había ningún asomo de que pudiera haber una ruptura” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 59). La reconstrucción de su propia biografía le permitió explorar lo suficiente en su historia personal para ubicar de una manera más justa su relación con su madre y su padre. La madre dejó de ser la eterna víctima del padre mujeriego. A su vez, el padre fue recuperado a través de la memoria, como un hombre responsable, protector de todos los hijos y orgulloso de su progenie, de su sangre.<sup>7</sup> Por su parte, encontró su lugar en el legado de sus padres.

Este relato nos ayuda a comprender cómo la historia personal está marcada por los conflictos de la historia familiar, la que a su vez está atravesada por las contradicciones de la historia social (Gaulejac, 2005:72).



#### IV

La respuesta a nuestra pregunta de buscar en la novela familiar las claves para entender la persistencia de nuestra entrevistada en militar políticamente en organizaciones de izquierda, la pudimos vislumbrar en el momento en el que la protagonista de esta historia de vida profundizó en sus mitos de origen.

*No tuve la fortuna de conocer a mi abuelo, pero su memoria, su imagen bordada con la magia de la leyenda, tocó mis raíces. Eso engendró un compromiso existencial con las mismas causas que él asumió, en su momento, en su espacio, en su conciencia y que tuvieron en mi vida atisbos desde muy pequeña, arrebatados de la sobremesa familiar (Grijalva y Mancilla, 2008a: 27).*

Los años de la adolescencia y juventud de la narradora coincidieron con la década de los años sesenta del siglo pasado, periodo durante el cual se propagaron en los medios universitarios las ideologías de izquierda en sus diferentes modalidades, lo que propició el surgimiento de organizaciones estudiantiles ligadas a estas filosofías.

Fue precisamente a mediados del siglo XX, cuando los jóvenes y los estudiantes mexicanos irrumpieron con fuerza en la escena social, con demandas muy específicas. “El surgimiento de militantes estudiantiles que exigían una renovación a fondo de la sociedad mexicana” es, en palabras de Barry Carr, uno de los acontecimientos más destacados de la década de los años sesenta (Carr, 2000: 232).

Nuestra informante relata de qué manera se fue concientizando políticamente. La primera ruptura con su mundo ideal tuvo lugar cuando, a los doce años de edad, dejó la vida de barrio y entró a los estudios secundarios. Ella misma lo relata: “Pero las cosas cambiaron cuando entré a la Secundaria 18 que está en el centro de la ciudad, a donde concurrían alumnos de todas las colonias de Mexicali. Mis amigas me preguntaban por qué ese señor iba por mí a la escuela. Todo mundo lo conocía” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 59).

El enfrentamiento con la realidad, en la que socialmente ella era la hija fuera de matrimonio de su padre, le creó una profunda crisis existencial. En tono de confesión acepta: “A los catorce años no tenía la madurez para entender el contexto de mi mamá o de mi papá; en mi conciencia cargaba la impotencia de no poder hacer nada para resolverlo, [...] En esa época, cuando estaba sola, lloraba y lloraba y lloraba” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 58-59).



Esa situación personal fue la coyuntura ideal para que ella, posteriormente, abrazara con fervor religioso la ideología marxista, de la que ella había oído hablar sólo tangencialmente. Su ingreso a los estudios universitarios vendría a ser un parteaguas en su existencia. “En esos años volví a escuchar palabras que no oía desde sexto año de primaria: marxismo, socialismo, comunismo...” recuerda (Grijalva y Mancilla, 2008a: 65).

El descubrimiento de ideologías que propugnan una transformación radical de la sociedad, despertaría en ella inquietudes de activismo estudiantil y, posteriormente, de militancia política. Ella misma lo admite: “Políticamente, yo era subdesarrollada. Nunca leía el periódico” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 66).

A partir de ese momento, intentará asumir una posición del lado de las clases oprimidas y explotadas: “El tema me había entusiasmado sobremanera: la desaparición de la explotación del hombre por el hombre, la abolición de la propiedad privada que marcaba esas diferencias entre las sociedades” comenta (Grijalva y Mancilla, 2008a: 67). Nuestra protagonista irá construyendo, poco a poco, una visión personal del devenir histórico mexicano y de su propio compromiso con México:

*Muchos jóvenes como yo creíamos en la teoría marxista y que las contradicciones del sistema capitalista se estaban agudizando: las condiciones de marginación, de autoritarismo iban encendiendo la conciencia de los grupos populares hacia un sistema mundial donde se aboliría la explotación del hombre por el hombre.*

*Creíamos firmemente que eso iba a suceder y me consideraba privilegiada por tener esa conciencia de cambio y participar en la evolución de la humanidad. Eso me hacía sentir importante. Interiormente, me sentía ligada al devenir histórico ya sea con papeles relevantes o sencillos, convencida de que cuando se tenía conciencia de nuestro papel en el cambio de la humanidad, trascendías (Grijalva y Mancilla, 2008a :117).*

El estudio del marxismo le permitió corroborar lo que señala Gaulejac cuando afirma que: “las construcciones teóricas no producen sentido más que en la medida en que permiten dar cuenta, explicar, entender lo vivido” (1995: 108). Esa toma de conciencia, la condujo a participar en organizaciones estudiantiles. Al principio, nada más como integrante de las mesas directivas de las sociedades de alumnos, y más tarde en movimientos estudiantiles, como el que culminó con la salida del primer rector de la entonces naciente Universidad Autónoma de Baja California (UABC), cuyo decreto de creación data del año de 1957 (Grijalva y Gómez; 2008: 215-216).



*En 1965, cuando cursaba segundo año de la Preparatoria, hicimos un movimiento en el que nos involucramos muchos compañeros para tumbar al entonces rector de la Universidad Autónoma de Baja California, el doctor Santos Silva Cota. Yo formaba parte de la mesa directiva, pertenecía a la planilla azul, [...] encabezada por Eduardo Almeida. Nos habían invitado a todos los jefes de grupo para formar esa planilla y participar en las elecciones de la sociedad de alumnos.*

*La planilla contrincante era la guinda, la de los rojos, los comunistas. Les ganamos por unos pocos votos porque fueron unas elecciones muy competidas, casi mitad y mitad. Pero a la hora de la lucha estudiantil, también los rojillos participaron ... (Grijalva y Mancilla, 200861).*

Posteriormente, tuvo un papel activo en la creación de una organización denominada Federación de Estudiantes Universitarios Bajacalifornianos (FEUB) y de ahí, brincó a la militancia en el sector juvenil de un partido político que entonces funcionaba en la clandestinidad, la Juventud Comunista (JC) del Partido Comunista Mexicano (PCM). Ella misma confiesa: “Durante mi vida como estudiante universitaria cultivé una actitud crítica del lado de la sociedad y busqué desarrollar una capacidad analítica para percibir los aconteceres de México y del mundo, al lado de las clases marginadas y de la equidad” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 117).

Desde entonces, nuestra narradora ha guiado muchas de sus decisiones y acciones por un vehemente deseo de acabar con la injusticia y desigualdad social. Cuando era una joven militante se consideraba privilegiada pues, “entregar tu vida, tus ansias, tus sueños a esa causa, imaginar que no iba a haber más pobreza, marginación, niños de la calle, autoritarismo, represión, [...] nos ilusionaba” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 117).

Esta tarea se ha convertido en uno de sus mayores retos existenciales, arriesgando incluso estabilidad laboral y bienestar familiar, en la búsqueda de caminos para lograr estas metas. Es una parte de su vida que ha adquirido forma de leyenda (Enriquez, 2002: 43), y le proporciona un motor fundamental para seguir adelante, luchando contra molinos de viento reales, que coartan la participación democrática de grandes sectores de la sociedad mexicana.

Esto último le ha dado sentido a su existencia y le aporta un sentimiento de utilidad y de realización. “A veces flaqueo, pero la sucesión constante de abusos y burlas me indignan y resurgen fuerzas, jamás nos daremos por vencidos, no tenemos derecho” (Grijalva y Mancilla, 2008a :276), nos dice en una de las entrevistas, cuando cuenta los



problemas a los que se enfrentó para registrar un nuevo partido político de acuerdo a la legislación electoral vigente en el sistema político mexicano.

## V

Eugène Enriquez señala acertadamente que, en una historia de vida, hay tres elementos estructurantes de todo relato: la crónica, la epopeya y el mito (Enriquez, 2002: 39). En el caso aquí analizado es posible distinguirlos con claridad, pues la crónica biográfica también se presenta aquí como una epopeya, en donde la protagonista supera los obstáculos de la vida, al igual que los poemas antiguos. Uno de ellos es el amor. Y se pregunta: “¿Por qué la educación que recibimos no incluye también la enseñanza para saber vivir y construir una vida en pareja?” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 162).

La ruptura de su primer matrimonio es contada como un gran duelo, donde se reviven los sufrimientos, el engaño, la decepción, el desmoronamiento de un proyecto de vida largamente anhelado.

*Emocionalmente me puse muy mal, porque amaba a Jorge, estuve yendo al psicoanalista, me sentía abandonada, sola, pensando que Jorge estaba en brazos de otra, lo que hacía que mis entrañas se retorciera y se me hicieran nudo. Me acuerdo que, en las sesiones con el doctor, me tiraba en el piso pateando como una niña para aligerar con esos movimientos externos, mi indignación y el dolor tan intenso que sentía en mis intestinos y en todo mi interior (Grijalva y Mancilla, 2008a: 148).*

La recuperación de ese fracaso amoroso es un evento épico, en donde la valentía, el deseo de vivir, de vencer la pulsión de muerte triunfan sobre la depresión. Ella misma reconoce que “en todo ese tiempo sentía que veía la realidad con fantasmitas, como en la tele. No me sentía bien adentro de mi cuerpo” (Grijalva y Mancilla, 2008a:154) y añade:

*Una vez, frente al espejo me di cuenta que tenía la cabeza llena de canas, y me acordé de la historia de la reina María Antonieta que encaneció la noche anterior a su ejecución y constaté que no era una historia falsa, que podía ser real porque ese encanecimiento mío se desarrolló en tres o cuatro meses y pensé ¿qué tanto tuvo que haber sufrido esa mujer para que en una noche se le llenara el cabello de canas? (Grijalva y Mancilla, 2008a:153).*

El drama personal se convierte en una epopeya colectiva en donde el grupo familiar y de los amigos acuden al rescate de la protagonista, quien está ante una dura prueba que



roza la muerte o la locura (Enriquez, 2002: 43). La separación del primer marido acontece cuando ella está embarazada de su tercer hijo, por lo que éste no asiste al parto del que sería su primer hijo varón. Sin embargo, no estaba sola:

*En la sala de espera del sanatorio, –recuerda– había como 40 amigos, cosa que no había sucedido antes. Estaban mis hermanos, mis amigos, mis amigas y cuando se prendió la luz azul, los doctores y las enfermeras me platicaron que parecía partido de futbol. Todo mundo comenzó a gritar y celebrar que había tenido un varón (Grijalva y Mancilla, 2008a: 154).*

Pero, al igual que las mujeres luchonas de su infancia y de su linaje, ella sigue adelante. Los hijos se convirtieron en el motor que le da la fuerza para seguir viviendo en los momentos más difíciles:

*Abandonada, con una autoestima por los suelos, como una mujer que no valía nada, que no tenía atractivo, totalmente devaluada. Estaba en ese agobio doloroso físico y, de repente, escuché un pujidito y volteé y veo a Damián ahogándose con la leche, corrí, lo volteé, le pegué en la espalda, respiró y lo abracé y me dije: “Dios mío, qué grande eres, en este momento tan terrible para mí, me estás diciendo lo que verdaderamente vale” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 156).*

Al optar por la vida, ella continúa luchando, aunque el proceso no fue sencillo. Una nueva identidad más compleja, más autosuficiente surgió de este proceso, reconstruyéndose y superando la depresión y soledad (Rebolledo, 2006:131).

Es entonces cuando la protagonista decide regresar a Mexicali, su lugar de origen, donde encuentra un refugio para su dolor:

*Cuando terminó mi matrimonio con Jorge, decidí jamás volver a amar a nadie y dedicar mi vida a mis hijos y a mi trabajo. Cerré mi espacio, puse una barrera proyectada desde mi inconsciente a cualquier inquietud, por decepción, por convicción, por miedo, que sé yo, lo cierto es que seguramente eso se transmite involuntariamente, se encierra uno y se ha de levantar una fortaleza transparente, los hombres pasan sin verte ... (Grijalva y Mancilla, 2008a: 161).*

Durante este periodo, los amigos y la familia siguieron sosteniéndola y ayudándola en su crisis. Al cabo del tiempo, relata como un momento mágico, cuando se percata de la recuperación de sí misma:





*Habían pasado ya dos años y trabajaba en una fábrica en las afueras de Mexicali; me acuerdo de una vez que como a las seis de la mañana iba [...] en un pick up; de repente sentí que caía sobre el volante. Fue una sensación material, hasta oí cómo tronó cuando cayeron mis manos en el volante y mi cuerpo en el asiento. Era un amanecer precioso [...] Sentí tanta alegría que comencé a gritar: “¡Ya estoy aquí otra vez!”*

*Volví a sentir que yo me metía en mi piel, que el límite de mi cuerpo o de mí era mi vestido, mis manos. Me di cuenta que había regresado a mis zapatos y me sentí inmensamente feliz (Grijalva y Mancilla, 2008a:159).*

Esa vivencia le abre el camino hacia la búsqueda de un nuevo amor de pareja, pues ella, como heroína de una epopeya moderna, no se sacrifica como lo hizo su madre. Al enterarse de la infidelidad de su primer marido opta por divorciarse rompiendo así la tradición materna, pues la costumbre era otra, como ella misma lo reconoce: “A pesar de que las mujeres de mi papá sabían de la existencia de las demás, ninguna lo dejó” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 42).

Como ella percibió un sufrimiento de su madre por esa situación, a la que “poco a poco se le amargó el carácter” se hizo la firme convicción de que nunca iba a permitir que su marido le hiciera lo mismo (Grijalva y Mancilla, 2008a: 42). Y aunque con el tiempo lo cumplió, no es algo de lo que se enorgullezca: “No se separa uno por gusto, no se cambia un proyecto de vida lleno de esperanzas, salvo a cambio de la paz interior que es lo más importante para poder vivir, aunque cueste tanto mantenerla” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 42).

Como dice Italo Svevo: “La vida no es ni bella ni mala, es original” (citado por Enriquez, 2002: 36). La de nuestra narradora es una vida de lucha y de confrontación, de rupturas y de recomposiciones. A los ojos de muchos no es la vida de alguien extraordinario, ni de alguien que provoque veneración. Sin embargo, no pasa inadvertida<sup>8</sup> ni es indiferente para sus conocidos.

## VI

El rescate de esta historia de vida fue posible gracias al trabajo conjunto entre la protagonista de la misma y las investigadoras. El enorme deseo de contar su vida fue paralelo a nuestra disposición de escucharla y de interrogarla. Nuestra presencia fue la que generó dicha posibilidad (Carreteiro, 2002: 25).



Al referirla frente a nosotras, ella se convirtió en una artesana de su vida (Carreteiro, 2002: 25), evocando con humor ciertos anales de la misma, despojándose con frecuencia de la melancolía. Algunos pasajes contados por ella fueron francamente hilarantes, aunque otros fueron desoladores. La entrevistada mostró una actitud tan abierta, sincera y hasta desinhibida de su biografía que remite a lo planteado por René Kaës sobre el placer de pensar en grupo, cuando señala: “El placer de pensar juntos liga la experiencia de la ilusión y la prueba de la realidad y supone establecida la confianza, la identificación con el pensamiento del otro [...] el placer de resolver con el otro los enigmas cruciales que me hacen semejante a él” (Kaës, 2005: 340).

Mijolla en su famoso libro *El placer de pensar* coincide en esto: “La experiencia del encuentro con el pensamiento de otro, [...] puede ofrecer un placer intenso, donde se recrea la certeza de poder existir en un momento compartido. Esos instantes de encuentro ofrecen a los protagonistas una imagen identificatoria” (citado por Kaës, 2005: 340).

Este trabajo sobre sí misma le representó otra vuelta de tuerca en la manera en que ella entendía su historia familiar y la comunicada por su grupo de pertenencia. Además, afirmó su capacidad para elaborar su propia versión, entre la historia transmitida y la vivida, pues cualquier ejercicio de trabajo de la memoria, está inscrito entre la historia verdadera y la que se cuenta (Gaulejac, 2002: 38-39).

Como ya lo señalamos anteriormente, resultado de esta investigación ha sido una serie de publicaciones, que fueron la principal fuente de este trabajo para reflexionar sobre la importancia de las historias de vida y establecer una relación entre lo individual y lo colectivo.

Así fue que encontramos algunas de las claves que permiten entender las razones de su militancia política vinculada a las organizaciones de izquierda. La injusticia que ella percibe en su situación familiar particular hace que se rebele ante esas condiciones de vida, que ella busca explicar en las características de una sociedad capitalista.

En lugar de enfrentarse a sus padres y reclamarles, su rebeldía la transfiere a un problema social vinculado a la explotación del hombre por el hombre, y a una lucha de clases que propicia la desigualdad social y económica. Con esto, nuestra entrevistada se ubica simbólicamente de una manera nueva en su relación de parentesco, con sus padres, abuelos y ancestros (Baranes, 1996: 207), pues en un momento de



introspección reconoce: “Me cambió la vida. Entendí lo que era el desarrollo de la sociedad y ubiqué mi problema familiar como una manifestación de un sistema discriminatorio, subdesarrollado; me salí de mi esfera y me hice una habitante del mundo” (Grijalva y Mancilla, 2008a: 67).

Otra de las claves es la de su ruptura con los modelos tradicionales en su entorno social sobre el comportamiento femenino. Su militancia estudiantil, su determinación de realizar estudios universitarios, sus visiones críticas de los problemas sociales le permiten darle sentido a su existencia de una manera diferente a lo esperado de una hija de una familia de clase media baja de una ciudad de provincia, cuyo destino cifrado era el de ser madre de familia y esposa dentro de un matrimonio tradicional.<sup>9</sup>

A pesar de esa ruptura hay elementos de continuidad, especialmente el de la maternidad, pues procrea cinco hijos, tres del primer matrimonio y dos del segundo. Una maternidad “revolucionaria”, pues su propósito ha sido que sus hijos compartan sus vicisitudes y andanzas políticas, así como su devoción religiosa por el catolicismo y la virgen de Guadalupe.

Tal como lo señala Carretero, (2002: 28), los relatos de vida se pueden considerar también recuentos de prácticas sociales, pues permiten reelaborar la lógica de producción de las mismas y el análisis de los vínculos forjados en las relaciones sociales. Nuestra entrevistada es un ejemplo de una práctica social que se ha vuelto común en la sociedad mexicana de principios del siglo XXI: cabeza de una familia monoparental, divorciada, teniendo únicamente su limitado salario como profesora de enseñanza media superior como ingreso para mantener a una familia numerosa. Esta prevalencia de hogares monoparentales fundamentalmente jefaturados por mujeres no es casual pues, como lo señala Lacan, es la crisis de la figura patriarcal en el marco de la sociedad contemporánea, del padre carente, ausente, dividido o postizo (Lacan, 1971: 113-114).

Tal como lo señala Carretero, (2002: 28), los relatos de vida se pueden considerar también recuentos de prácticas sociales, pues permiten reelaborar la lógica de producción de las mismas y el análisis de los vínculos forjados en las relaciones sociales. Nuestra entrevistada es un ejemplo de una práctica social que se ha vuelto común en la sociedad mexicana de principios del siglo XXI: cabeza de una familia monoparental, divorciada, teniendo únicamente su limitado salario como profesora de



enseñanza media superior como ingreso para mantener a una familia numerosa. Esta prevalencia de hogares monoparentales fundamentalmente jefaturados por mujeres no es casual pues, como lo señala Lacan, es la crisis de la figura patriarcal en el marco de la sociedad contemporánea, del padre carente, ausente, dividido o postizo (Lacan, 1971: 113-114).

Como muchas mujeres que se quedan solas a cargo de los hijos, tuvo que reinventarse como mujer y, una vez superada la crisis provocada por la primera ruptura matrimonial, al igual que muchas otras, comenzó a rearmar su vida con sus hijos, lo que Loreto Rebolledo denomina un principio matricéntrico (Rebolledo, 2006:129 y 131).

Similar a las figuras femeninas de su infancia, la protagonista de esta historia procreó hijos de diferentes padres y los ha sacado adelante, haciendo un esfuerzo por demostrarse a sí misma y a los demás que ha sido capaz de ser autónoma y autosuficiente en todos los planos, de criar sola a sus hijos, e incluso mantenerlos sin ayuda del padre o de otros familiares y, lo más importante, que puede seguirse dedicando a la militancia política (Rebolledo, 2006:131). Esto último es uno de sus más caros anhelos, pues como ella misma lo confiesa:

*Veo mi vejez llena de energía y entusiasmo como la de don Mario Contreras quien, a sus 80 años de edad, sus ideales lo mantienen activo, con más ánimo y energía que muchos jóvenes. Recuerdo al profesor Bruno Mézquita con más de 80 años también, cuando recorríamos juntos el oriente de Yucatán y en cada pueblo que pasábamos me enseñaba una escuela, una biblioteca, una cancha que él había fundado, con ese entusiasmo por seguir vivo en la lucha; a don Raúl Stanford, que me decía “somos tan viejos como nuestros temores y tan jóvenes como nuestros proyectos”; a mis tías Cuca Sánchez y Cuca Moya con esa energía y entusiasmo ante la vida a los ochenta y tantos años.*

*¡Así me quiero ver si Dios me permite llegar! (Grijalva y Mancilla, 2008a: 276).*

En las historias de vida permanece una que es singular, de un destino único, sin olvidar que ésta individualiza la historia social colectiva y es, a la vez, el producto y la expresión (Carreteiro, 2002: 28).

El caso aquí presentado nos permite un acercamiento al conocimiento de las relaciones sociales, usos, costumbres, formas y estilos de vida de una comunidad agrícola fronteriza, nortea y mexicana, de mediados del siglo pasado, pues tal como lo señalamos al principio de este trabajo, nuestro propósito ha sido demostrar la posibilidad



de utilizar los métodos de la historia, el psicoanálisis y la sociología clínica como una manera de entender “la construcción” del sujeto, a partir de los entrecruzamientos de lo psíquico y lo social (Rodríguez, 2005: 167), pues la interacción entre la psicología y las ciencias sociales ha permitido entender cómo procesos individuales se encuadran en procesos sociales, no sólo de micro (la familia) sino de macroestructura: ideología y valores (Raguz, 1996: 66).

También nuestro objetivo es aclarar cómo un estudio de caso posibilita el análisis de las relaciones entre lo psíquico y lo socio-histórico a través de la aproximación “novela familiar y trayectoria social” (Gaulejac, 2005: 44-46).

La sociología clínica es una disciplina con un enfoque cualitativo que reconoce la necesidad de recurrir a diversas teorías afines que se adapten a las condiciones del objeto de estudio. Además, para esta disciplina, conceptos como historia e historicidad son ejes centrales en el trabajo de la subjetividad (Taracena, 2005: 245).

Por tal motivo, las investigaciones que se llevan a cabo dentro de este campo se dirigen a que el sujeto que participa en ellas tome conciencia de su lugar en la historia (Taracena, 2005:245). Vicent de Gaulejac, uno de los principales representantes actuales de esta corriente, subraya la importancia de producir métodos que permitan además de aprehender el peso de los determinismos sociales en las conductas humanas tomar en cuenta “la singularidad del trabajo psíquico que explica por qué estas determinaciones actúan de manera diferente según los individuos” (Taracena, 2005: 242).

Gaulejac plantea la necesidad de recurrir a una disciplina a la que se le ha denominado sociología clínica, para tratar de comprender cómo la dinámica de las contradicciones sociales y la gravedad de las realidades objetivas intervienen sobre los destinos individuales (Gaulejac, 2005: 46). El aspecto más original de los planteamientos de Gaulejac, y al mismo tiempo el más complejo, se refiere a cómo ciertos procesos en la historia de la psiquis se entrecruzan con los “dramas” de la historia social del individuo, que es la base de lo que Gaulejac desarrolla como sociología clínica (Sharim y Cornejo, 2000: 107).

La crisis actual de la sociología invita a que nos interroguemos las formas de aproximarse a los fenómenos y problemas sociales por parte de las ciencias sociales. La sociología clínica tiene una dimensión interdisciplinaria pues retoma conceptos y métodos de disciplinas como la historia, el psicoanálisis y la psicología social, la filosofía,



el marxismo, la antropología, la sociología, las ciencias del lenguaje y la etnografía. No es una propuesta que haya surgido en los últimos años y aunque su presencia en el campo intelectual francés data de finales de la década de los años setenta del siglo pasado, aún no es muy conocida en México (Rodríguez, 2005:168).

En este momento en el que los estudios cualitativos en las ciencias sociales se están fortaleciendo y la historia oral está revitalizando algunos de los métodos de la investigación histórica, la sociología clínica puede contribuir a enriquecer la investigación cualitativa.

### Notas

<sup>1</sup>Maestra en Sociología. Dirección electrónica: aidel@uabc.mx

<sup>2</sup>El término sociología clínica fue propuesto por el autor del célebre libro *El Guetho*, Louis Wirth, en un artículo publicado en *American Journal of Sociology* (1931), en donde identifica a la sociología clínica como una de las más importantes divisiones de la sociología. Wirth, uno de los más conspicuos representantes de la Escuela de Sociología de Chicago, realizó su tesis de doctorado sobre las características del guetho judío a través de la historia.

<sup>3</sup>Las historias de vida y lo biográfico forman parte de una manera de hacer sociología a principios y mediados del siglo xx.

<sup>4</sup>Aunque la transferencia en el sentido freudiano nunca fue el propósito de la investigación, ésta se presentó durante el proceso, manifestándose lo que Elvia Taracena estudia como uno de “los aspectos sociales de la transferencia y el sentimiento de identidad en el trabajo de construcción del relato” (Taracena, 2002:119).

<sup>5</sup>No olvidemos que memoria e identidad son representaciones de la realidad, fenómenos más subjetivos que objetivos, que varían en el tiempo en la medida que cambian las experiencias y los contextos (Rebolledo, 2006:133). La memoria no es confiable: olvida, transforma, deforma, reconstruye el pasado. Obedece a lógicas diferentes a la verdad o a la ciencia (Gaulejac, 2005:30).

<sup>6</sup>Los resultados de estas entrevistas han dado lugar a varias publicaciones: véase, Grijalva y Mancilla, 2014, Grijalva y Mancilla, 2008a; Grijalva y Mancilla, 2008b: 4321-4345; Grijalva y Mancilla, 2004: 29-120.



<sup>7</sup>“Un hombre mujeriego, orgulloso de haber regado hijos, pero responsable de su manutención”, coincide Bibiana Santiago (2004:16).

<sup>8</sup>Así lo comenta Bibiana Santiago: “a través de la lectura nos vamos encariñando con la protagonista, al seguir la narración por una trayectoria de sucesos ...” (Santiago, 2004:18).

<sup>9</sup>El papel de la familia como punto de unión entre los factores psíquicos, culturales y sociales ha sido claramente subrayado por varios autores cuando explican que el grupo familiar es preponderante en lo que respecta a la herencia psicológica (Lacan, 1971: 48-50).

### Referencias

Aceves Lozano, Jorge Eduardo, 1994, “Prácticas y estilos de investigación en la historia oral contemporánea” en *Historia y Fuente Oral*, núm. 12, pp. 143-150.

Arjona Garrido, Ángeles y Juan Carlos Checa Olmos, 1998, “Las historias de vida como método de acercamiento a la realidad social,” en *Gazeta de Antropología*, núm. 14, en núcleo.etnografias.nireblog.com/ consultado el 25 de junio 2009.

Baranes, Jean-José, 1996, “Devenir sí-mismo: avatares y estatuto de lo transgeneracional”, en R. Kaës, H. Faimberg, M. Enriquez y J. J. Baranes, *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Buenos Aires, Amorrortu editores, pp. 187-222.

Barrón, Luis, 2008, “Los relámpagos críticos. La revolución de Jorge Ibarguengoitia” en *Istor*, año IX, núm. 35, invierno, pp. 3-12.

Bertaux, Daniel, 2005, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona, EdicionsBellaterra.

\_\_\_\_\_, 1993, “Los relatos de vida en el análisis social”, en Jorge Aceves, (comp.),

*Historia Oral, parte II, Los conceptos, los métodos*. México, Instituto Mora-UAM, pp. 136-148.

Carr, Barry, 2000, *La izquierda mexicana en el siglo XX*, México, Era.

Carretero, Teresa Cristina, 2002, “Historia de una vida, historia de una sociedad de exclusión” en

*Perfiles Latinoamericanos*, año 10, núm. 21, diciembre, pp. 11-33.

Díaz Arciniega, Víctor, 1999, “La construcción de un nicho histórico. Memorias y autobiografías,

*Signos históricos*, vol. 1, núm. 1, pp. 193-202.

Enriquez, Eugène, 2002, “El relato de vida: interfaz entre intimidad y vida colectiva”, en



*Perfiles Latinoamericanos*, año 10, núm. 21, diciembre del 2002, pp. 35-47.

Freud, Sigmund, 1986, "Psicología de las masas y análisis del yo". *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, vol. XVIII, pp. 63-136.

Gaulejac, Vicent de, 2005, "Historia de vida: entre sociología clínica y psicoanálisis", en Vicent de Gaulejac, Susana Rodríguez Márquez y Elvia Taracena Ruiz, *Historia de vida. Psicoanálisis y sociología clínica*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Metáfora A.C., pp. 19-47.

\_\_\_\_\_, 2002, "Memoria e historicidad", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, núm. 2, abril-junio, pp. 31-46.

\_\_\_\_\_, 1995, "Historias de vida y sociología clínica", en Isabel Martínez y Ana Vázquez, *La socialización en la escuela y la integración de las minorías*, Madrid, Fundación de la Caixa, pp. 97-110.

Grijalva, Aidé, coord., 2008, *Aquellos años del algodón. La Jabonera y el valle de Mexicali*, Mexicali, Instituto de Investigaciones Sociales, UABC.

\_\_\_\_\_ y José Alfredo Gómez Estrada, 2008, "Estudiantes y compromiso social: la Federación de Estudiantes de Baja California", José Ascensión Moreno Mena *et al.*, *Miradas desde la frontera: Estudios sociales sobre Baja California*, Mexicali, Instituto de Investigaciones Sociales, UABC, pp. 195-221.

\_\_\_\_\_ y Martha Lilia Mancilla, 2014, "Memorias de vida e itinerario de vida", en Silvia López Estrada y Cirila Quintero (coords.), *Los estudios de género en el norte de México a umbrales del siglo XXI*, Tijuana, Colef, pp. 255-288.

\_\_\_\_\_ y Martha Lilia Mancilla, 2008, *Palabras de mujer: una vida que se vuelve historia*, Mexicali, UABC, (Selección del Libro Universitario 2005-2006 y 2007-2008), 1ª. reimp.

\_\_\_\_\_ y Martha Lilia Mancilla, 2008, "Historia y psicoanálisis en los estudios de género en México. Un estudio de caso", en *Diálogos, Revista Electrónica de Historia*, núm. especial, pp. 4321-4345.

\_\_\_\_\_ y Martha Lilia Mancilla, 2004, "Miriadas mexicalenses en la voz de María Guadalupe Sánchez León" en Aidé Grijalva *et al.*, *Mexicali en tu voz*, Mexicali, Centro de Estudios Culturales-Museo, UABC, Instituto de Cultura de Baja California, pp. 29-120.

Kaës, René (2005), *La palabra y el vínculo. Procesos asociativos en los grupos*, Buenos Aires, Amorrortu editores.





Kerig, Dorothy P., 2001, *El valle de Mexicali y la Colorado River Land Company, 1902-1946*, Mexicali, UABC, XVI Ayuntamiento de Mexicali (Colección Baja California: Nuestra Historia, vol. 19).

Lacan, Jacques, 1971, *Lectura estructuralista de Freud*, México, Siglo XXI editores.

Makowski, Sara, 2002, "Entre la bruma de la memoria. Trauma, sujeto y narración", en *Perfiles Latinoamericanos*, año 10, núm. 21, diciembre del 2002, pp. 143-158.

Mallimaci Fortunato y Verónica Giménez Béliveau, 2006, "Historias de vida y método biográfico" en *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, en [www.ceil-piette.gov.ar/investigadores/mallimacipub/2006chist.pdf](http://www.ceil-piette.gov.ar/investigadores/mallimacipub/2006chist.pdf) consultado 23 de julio 2009.

Márquez B., Francisca, 1999, "Relatos de vida entrecruzados: trayectorias sociales de familia" en *Proposiciones* 29, marzo, pp. 1-11.

Mijolla-Mellor, Sophie de, 1992, *Le Plaisir de Pensee*, París, PUF (Bibliothèque de la Psychanalyse).

Ochoa Ángel, Jaime, 1996-97, "Las historias de vida: un balcón para leer lo social", *Razón y palabra*, núm. 5, año 1, dic-enero, en <http://razonypalabra.org.mx/anteriores/n5/hist.htm> consultado 15 de junio 2009.

Petrik Avia, Ana Dorothy [tesis de maestría], 2008, "Masculinidades en la tercera edad. Relatos de vida de varones adultos mayores que residen en un albergue de Lima", Grado de Magíster en Género con mención en Políticas Sociales, Población y Desarrollo, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Postgrado, sin pie de imprenta, en <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000321.pdf> consultado el 16 de junio 2009.

Pujadas Muñoz, Juan José, 1992, *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Raguz, María, 1996, "Masculinidad, feminidad y género. Un enfoque psicológico diferente", en Narda Hernández (edit.), *Encrucijadas del saber. Los estudios de género en las ciencias sociales*, Perú, Pontificia Universidad Católica de Perú, pp. 31-73.

Rebolledo, Loreto, 2006, "Identidades en tránsito. Memorias de la diáspora chilena", en Loreto Rebolledo y Patricia Tomic (coord.), *Espacios de género. Imaginarios, identidades e historias*, Mexicali, UABC, Instituto de la Mujer para el Estado de Baja California, pp. 117-138.

Rodríguez, Susana, 2005, en "Notas sobre la historia de la sociología clínica francesa. Avatares de una relación: entre lo psíquico y lo social" en Vicent de Gaulejac, Susana Rodríguez Márquez y Elvia Taracena Ruiz, *Historia de Vida. Psiconálisis y*



*sociología clínica*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Metáfora A.C., pp. 167-219.

Santiago Guerrero, Bibiana, 2004, "Presentación", Aidé Grijalva, Martha Lilia Mancilla *et al.*, *Mexicali en tu voz*, Mexicali, Centro de Estudios Culturales, UABC, Instituto de Cultura de Baja California, pp. 5-27.

Sharim, Daniela y Marcela Cornejo, 2000, 'Presentación', en "Articulaciones entre lo social y lo psicológico", *Psykhé*, vol. 9, núm. 1, pp. 107-112.

Taracena, Elvia, 2005, "Impacto epistemológico y social de la sociología clínica", en Vicent de Gaulejac, Susana Rodríguez Márquez y Elvia Taracena Ruiz, *Historia de Vida. Psiconálisis y sociología clínica*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Metáfora A.C., pp. 221-246.

\_\_\_\_\_, 2002, "La construcción del relato de implicación en las trayectorias profesionales" en *Perfiles Latinoamericanos*, año 10, núm. 21, diciembre del 2002, pp.117-142. Wirth, Louis, 1931, "Clinical Sociology", en *American Journal of Sociology*, vol. 37, núm. 1, pp. 49-66.



## Festas populares no contexto amazônico: história e memórias do festival folclórico de Benjamin Constant, Amazonas

Salaniza Bermeguy da Cruz Sales<sup>1</sup>

Heloísa Helena Corrêa da Silva<sup>2</sup>

### Resumo

Ao tergiversar sobre o Amazonas compreende-se que sua história é marcada por festas populares que ao longo do tempo e espaços revelaram um lazer, uma tradição religiosa e até mesmo, em alguns momentos, um negócio lucrativo. Independente do motivo, as raízes históricas dos povos amazônicos evidenciam a prática dessas festas. Algumas destas, não resistiram ao tempo, outras se formaram com ele, e outras ainda resistem até hoje. É de nosso interesse neste estudo descrever a história do Festival Folclórico Benjaminense a partir do processo sociocultural que contribuiu para o seu surgimento. Esta pesquisa segue uma abordagem qualitativa fazendo uso da entrevista narrativa, realizada com três atores que fizeram parte da história do festival. O arcabouço teórico que contribui com a discussão da temática é Holanda (2012), Oliveira (2007), Braga (2012), Cruz *et al* (2008) e Guarrinello (2001). A história tem sua raiz nas memórias que se alimentam das trajetórias de vida e que se materializam nas tradições manifestadas de geração em geração. Ao voltarmos na história do Festival Folclórico de Benjamin Constant encontrar-se-á as suas raízes nas danças de rua, como o boi de terreiro e forró de rua, bem como nas Festas Juninas Populares – JUNPOP. O festival folclórico de Benjamin Constant é uma expressão sociocultural que faz parte da formação social de seus habitantes uma vez que trata-se de uma herança simbólica da cultura manifestada através da festa popular.

### Palavras-chaves

Festa popular, Cultura, Memória.

### Introdução

As festas populares sempre fizeram parte da tradição de um povo, sinônimo de alegria e divertimento, possuem um grande poder mobilizador, pois é um fazer coletivo.

Podem ser consideradas uma expressão da realidade, ou uma crítica a um problema social, bem como o desenhar das histórias dos antepassados da localidade que a realiza,

contribuindo para a formação cultural do povo.



“No Brasil, as festas populares sempre desempenharam papel socializador, servindo de instrumento simbólicos de comunicação para os sujeitos sociais alterarem seu duro cotidiano, ou até mesmo o seu papel social” (Holanda, 2010, p. 206)

Ao tergiversar sobre o Amazonas compreende-se que sua história é marcada por festas populares que ao longo do tempo e espaços revelaram um lazer, uma tradição religiosa e até mesmo, em alguns momentos, um negócio lucrativo. Independente do motivo, as raízes históricas dos povos amazônicos evidenciam a prática dessas festas. Algumas destas, não resistiram ao tempo, outras se formaram com ele, e outras ainda resistem até hoje.

Nestes termos, a riqueza cultural do Amazonas pode ser refletida na diversidade de festas populares que ocorre o ano inteiro, atraindo olhares de todos os lugares, seja nacional ou internacional, o que contribui para ser percebida como um estímulo ao desenvolvimento do turismo nos municípios que as realiza. Esse fato proporciona em parte aquecimento da economia, com a entrada de divisas e geração de emprego e renda, conseqüentemente fomentando o desenvolvimento local.

Nesse contexto, a presente pesquisa tem por objetivo refletir sobre a história e memórias do Festival Folclórico de Benjamin Constant. Esta pesquisa segue uma abordagem qualitativa fazendo uso da entrevista narrativa, a qual foi realizada junto a três atores que fizeram parte da história do festival, os quais serão identificados com nomes de danças: Lampião, Ciranda e Cacetinho.

A relevância social deste trabalho apresenta-se na perspectiva de resgatar a história em memória do Festival Folclórico de Benjamin Constant, visto que não há registro oficial da história em documentos, os registros apresentados no trabalho são fruto da memória e escritos dos participantes dessa festa.

### **A história e as memórias: Festas Juninas Populares – JUNPOP**

“Agora que vem chegando a tribo das Amazonas que beleza, galera se agita de ver moça bonita de natureza”.

Trecho da música do grupo “As Amazonas”<sup>3</sup>

As Festas Juninas Populares ou mais conhecida como JUNPOP foi uma festa popular criada no ano de 1983 no município de Benjamin Constant. Sua origem pode ser encontrada nas danças de ruas, como o boi de terreiro e o forró de rua dançadas nos



bairros do município, influência nordestina decorrente do período do ciclo da borracha. O objetivo era reunir todas as danças de ruas do município para serem apresentadas em um único local para a população em geral, no período das festas juninas, final de junho, em especial nos dias de Santo Antônio (12 de junho), São João (24 de junho) e São Pedro (29 de junho).

Os entrevistados Lampião e Ciranda falam sobre o início, antes da JUNPOP. Vejamos,

*Antes da JUNPOP a gente fazia quadrilha, boi pra brincar em terreiros, dança de terreiro, brincava no terreiro, onde convidavam a gente ia brincar, brincava na praça (...) quando chamava a gente ia brincar no terreiro e na praça (Lampião, 59 anos, servidor público municipal, entrevista 2019).*

*Os antigos forrós de rua, o beco 50 fazia seu forró de rua, Coimbra fazia seu forró de rua, então a prefeitura foi observando isso e foi começando a ajudar, que foi na época do Prefeito Alcino Castelo Branco, ele viu que as pessoas gostavam de se organizar para apresentar suas danças (Ciranda, 47 anos, professora, entrevista, 2019).*

A organização das danças em um evento foi denominada de Festas Juninas Populares - JUNPOP no mandato do Prefeito Alcino Castelo Branco. O Secretário Municipal de Educação e Cultura da época realizou um trabalho de sensibilizar os pais dos alunos para criar a cultura de acender fogueiras nos dias dos santos, o intuito era instigar a manifestação popular.

Conforme descrito pelo então secretário à época, vejamos:

*Naquela ocasião, eu estava bastante motivado a fazer um trabalho cultural, tinha o apoio do prefeito Alcino, trabalhando nas escolas com os alunos incentivando eles inclusive a levarem um comunicado para os pais que acendessem nos dias dos santos uma fogueira, houve toda uma motivação escolar e aí realmente a festa foi realizada pela vontade popular. (Cacetinho, 67 anos, professor, entrevista 2019)*

A partir da vontade popular a JUNPOP é criada, expressando a cultura e as raízes do povo Benjamim-constantense. Observa-se, pelas palavras do Secretário de Educação da época, o interesse do poder político em contribuir para a criação da JUNPOP, pois desde as origens da JUNPOP fica perceptível a relação política e cultura. Para a concretização de uma atividade cultural foi necessário a vontade do povo, mas a disposição financeira do poder político, representado pelo poder público municipal.

Ciranda (entrevista 2019) afirma que “Benjamin Constant tem o nome de cidade cultural do Alto Solimões justamente porque o nosso povo além de ser um povo hospitaleiro, é um povo festeiro também”.

A festa era realizada na Praça Frei Ludovico, localizada no centro da cidade, cuja mesma existe até os dias de hoje, no período de 12 a 29 de junho de cada ano. Aproximadamente trinta e seis grupos se apresentam durante a JUNPOP, nas categorias de drama, quadrilha, bois e danças.

Conforme entrevista com Ciranda e Lampião (entrevista 2019) os grupos que se apresentavam na JUNPOP eram: Lampião, As fofinhas, As cozinheiras, Tangará, Tipiti, Os manonas assassinos, Barqueiros, Esquisitos na roça, As Amazonas, Caninha verde, Os Africanos, Tangará, Cacetinho, Burrinha, Ciranda, Xote do Mandacarú, Quadrilha casamento no seringal, Macacada, Os Borracheiros, Os Pantaneiros, Cobras de Lampião, Cangaço, Mulheres Guerreiras, Dança do café, Dança do lenço colorido, Dança do carimbó, Currupião, Dança Portuguesa, Viracopos, Dança do gambá, dança da baianinha, bois tira teima e corre campo, Linda rosa juvenil, Lampião mirim, Xote do Mandacarú mirim. Além desses grupos, ainda tinha os grupos que vinham de Tabatinga. Abaixo, segue imagens da apresentação de três das trinta e seis danças da JUNPOP.



Figura 1. Danças apresentadas na JUNPOP. Da esquerda para direita: Dança do Gambá, Dança do Café e Cacetinho. Fonte: Arquivo pessoal dos participantes da pesquisa.



A apresentação dos grupos era realizada em um palco de madeira feito especialmente para o período da JUNPOP, sendo apreciado pela população em geral. Os grupos eram formados com aqueles que quisessem participar, não havia restrição e era permitido dançar em mais de um grupo.

Ressalto que, atualmente, com o novo modelo de festa, em forma de festival, com a disputa somente dos bois-bumbás não se admite dançar nos dois grupos ao mesmo tempo, cada pessoa deve escolher somente um bumbá para dançar.

A prefeitura municipal organizava o evento e disponibilizava recurso financeiro e tecidos para a confecção das roupas dos grupos que se apresentavam na JUNPOP. A ajuda financeira variava de acordo com o orçamento disponível na prefeitura. Vejamos,

*Durante a JUNPOP o prefeito dava recurso, ele ajudava na roupa, cada grupo pegava o tipo da sua roupa, a gente já tinha o comércio, ele dava o papelzinho e a gente ia lá no comércio para pegar a roupa que a gente escolhia, Xote do Mandacarú, era só cetim, todo melindroso, o Lampião era napa (Lampião, entrevista 2019).*

Na fala de Lampião percebemos que o poder público sempre exerceu significativa influência para à realização da JUNPOP, e hoje, com o Festival Folclórico ainda continua. A festa era e continua sendo organizada pela prefeitura municipal, o que significa dizer que sempre houve e ainda há uma dependência do poder público. Como a festa era realizada na praça, só se iniciava após o término da missa.

Cada grupo tinha um tempo de apresentação, pois eram avaliados por jurados, sob critérios estabelecidos na época. As apresentações eram realizadas em formato sequencial, não havia sorteio para apresentação,

*Fazia tipo uma tabela, e não tinha briga, todo mundo brincava direitinho, porque era assim um grupo ajudava o outro, não tinha esse negócio de rivalidade, o apresentador chamava pelas danças e quando uma estava dançando, ele já mandava a outra se organizar” (Lampião, entrevista 2019).*

Quanto a premiação, esta era dada em dinheiro e troféus, e sempre de acordo com a disponibilidade financeira do poder executivo municipal, uma vez que a realização da festa dependia do mesmo. Nestes termos, a premiação e a ajuda financeira dada aos grupos, variava a cada ano.



A JUNPOP foi realizada durante aproximadamente quatorze anos, pois no ano de 1997, ocorre a mudança para Festival Folclórico, com a justificativa de diminuir os custos com a festa, mantendo somente a dança dos bois. “Foi nesse período que eles acabaram com as danças porque eles achavam que gerava um custo muito grande e deixaram só os dois bois, não teve reunião, foi no tempo que os bois estavam crescendo” (Ciranda, entrevista 2019).

Os trinta e seis grupos de danças dão lugar a dois grupos distintos, que passam a disputar entre si. O município começa a externar o lado a qual pertence, se verde ou vermelho. O palco de madeira na praça dar lugar para arena do Centro Cultural Alcino Castelo Branco.

### **A festa atual: Festival Folclórico Benjaminense**

O Festival Folclórico Benjaminense<sup>4</sup> é um fenômeno da cultura popular contemporânea, mas que tem suas raízes no boi de terreiro e forró de rua, bem como nas Festas Juninas Populares - JUNPOP. A festa é fruto de um processo histórico, com influência nordestina, que tem como enredo o drama da morte e ressurreição do boi, com algumas transformações, pois não se prende mais somente em contar esse enredo, mas outros personagens já foram inseridos.

Oliveira (2007, p. 1) exprime o sentido de festa quando argumenta que “toda festa corresponde a um tempo-espaço especial. Mais precisamente, forma a demarcação de um fazer coletivo”.

Durante três noites no final do mês de julho as Associações Folclóricas Boi- Bumbá Corajoso (vermelho e branco) e Boi-Bumbá Mangangá (verde e branco) se apresentam no Centro Cultural Alcino Castelo Branco, também conhecido como Bumbodrómo ou Arena, no bairro de Coimbra, município de Benjamin Constant, no Amazonas. As imagens a seguir mostram os bumbás se apresentando no Festival Folclórico de 2018.





Figura 2: Apresentação do Boi-Bumbá Corajoso no Festival de 2018 Fonte: Arquivo da Prefeitura Municipal de Benjamin Constant



Figura 3: Apresentação do Boi-Bumbá Mangangá no Festival de 2018 Fonte: Arquivo da Prefeitura Municipal de Benjamin Constant

A apresentação de cada bumbá é com base em um tema que é decidido pela diretoria de cada associação, a partir disso, é criado o que eles denominam de roteiro ou enredo, o qual é composto de lendas, mitos, fatos regionais, cantos nativos, coreografias e toadas. Através desses elementos a história da cultura amazonense é “contada”, pois os temas escolhidos precisam expressar a raiz histórica e cultural do Amazonas.

Nesse contexto, Braga (2012, p. 81) afirma,

*Trata-se, neste caso, de reconhecer não somente a importância da cultura popular, como também do conteúdo político e transformativo dos segmentos populares e as diferentes vivências sociais, que se expressam na literatura, nas tradições orais, na arte pictórica, na música, na dança etc.*

Sob esse prisma, a cultura popular instiga o fazer coletivo, com o objetivo de não perder as raízes históricas. O Festival Folclórico Benjaminense representa, hoje, uma continuação de uma história que inicia em meados dos anos 1980 no município. Quando as pessoas se reuniam em torno de uma fogueira para brincar do boi de terreiro ou forró de rua.



Cruz *et al* (2008, p. 3) destaca “importa ressaltar que as festas culturais são traços de um conjunto etnográfico da história e da cultura de todos os povos, em todos os níveis e classes sociais”.

Atualmente, o Festival apresenta um novo formato, uma nova figuração, mas que ainda exalta a tradição, sem perder de vista o brilho da modernidade. O objetivo é surpreender os jurados e público presente com enredo diferenciado, engenhosas alegorias e novas músicas e coreografias. A disputa entre verde e vermelho começa muitos antes do festival iniciar, sendo o festival somente o ápice da competição.

No artigo intitulado Conceitos sociológicos fundamentais, Elias (2006, p. 25) apresenta o conceito de figuração como um termo que se distingue de outros conceitos teóricos da sociologia, ao afirmar que

*Há figuração de estrelas, assim como de plantas e de animais. Mas apenas os seres humanos formam figurações uns com os outros. O modo de sua vida conjunta em grupos grandes e pequenos é, de certa maneira, singular e sempre co-determinado pela transmissão de conhecimento de uma geração à outra, portanto por meio do ingresso do singular no mundo simbólico específico de uma figuração já existentes de seres humanos.*

Os munícipes de Benjamin Constant passaram por esse processo de figuração, pois antes de se tornar festival era JUNPOP, antes de ser JUNPOP era boi de terreiro e forró de rua. A cada nova mudança o conhecimento foi repassado de uma geração a outra, mas cada geração buscou se ingressar no mundo simbólico a partir de suas vivências no novo grupo.

Nesse contexto Elias (2006, p. 27) evoca outro conceito, o de processo social “refere-se às transformações amplas, contínuas, de longa duração – ou seja, em geral não aquém de três gerações – de figurações formadas por seres humanos”.

O Festival Folclórico é fruto de um processo social que ainda acontece até aos dias atuais, pois quando analisado desde o início da JUNPOP até os dias atuais, são várias as mudanças ocorridas. A forma de apresentação, o local, as pessoas, o enredo, a montagem das alegorias, o material dos barracões, os artistas, os destaques, a diretoria das associações são exemplos de transformações que o festival já passou e continua passando.



A JUNPOP reunia trinta e seis grupos de danças, o festival somente duas. Na época a festa acontecia na praça, hoje acontece no Bumbódromo. Podia-se dançar em mais de um grupo, atualmente, somente em um. A rivalidade era praticamente zero, hoje a disputa acontece a todo momento.

Na nova roupagem do festival todo material é confeccionado no que eles denominam de Barracão após escolha do tema e elaboração do enredo, os artistas iniciam o processo de transformação. Salienta-se que na maioria das vezes não se dispõe de tempo suficiente para a confecção de todo material, pois a decisão da realização do festival depende da disponibilidade financeira do poder público municipal e estadual, uma vez que as associações não possuem estrutura financeira para a realização do festival. Em algumas vezes, a decisão é anunciada faltando somente dois meses para a realização da festa.

Destaca-se que há uma relação de interdependência e de tensões entre os bois-bumbás. Relação de interdependência pois sem um, não existe o outro. O Festival Folclórico só assim o será se os dois bois-bumbás fizerem parte da disputa, se somente um fizer, não mais será festival será necessário denominar a festa com outro nome, pois o que caracteriza o festival é a disputa entre os bois.

Elias (1994, p. 16) no livro a Sociedade dos indivíduos explicita a maneira como ocorre a interdependência,

*Em virtude dessa inerradicável interdependência das funções individuais, os atos de muitos indivíduos distintos, especialmente numa sociedade tão complexa quanto a nossa, precisam vincular-se ininterruptamente, formando longas cadeias de atos, para que as ações de cada indivíduo cumpram suas finalidades. Assim, cada pessoa singular está realmente presa; está presa por viver em permanente dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que a prendem.*

Por outro lado, existem as tensões que fazem parte dessa relação, afinal é uma disputa, e essa característica leva os bois-bumbás a buscar ser melhor que o outro, a sempre inferiorizar o outro. Ressalta-se que a competição não ocorre somente quando se estar na arena, mas principalmente fora dela, sobretudo entre os torcedores.

Apesar das dificuldades o festival é considerado a principal festa do município, atraindo pessoas dos municípios e países vizinhos em busca de lazer e diversão. A “festa é um



produto de confluências das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes” (Guarinello, 2001, p. 972).

### **Metodologia**

“O objetivo da metodologia é estudar as possibilidades explicativas dos diferentes métodos, situando as peculiaridades de cada qual, as diferenças, as divergências, bem como os aspectos comuns” (Oliveira, 1998, p. 17).

O local de aplicação da presente pesquisa foi o município de Benjamin Constant, localizado na mesorregião do sudoeste amazonense e na microrregião do Alto Solimões, faz fronteira com os países Peru e Colômbia. A cada ano é realizado no município o Festival Folclórico, que é uma festa de três noites de atrações baseada na criatividade das duas associações do município, a Associação Folclórica Boi Mangangá (verde) e a Associação Folclórica Boi Corajoso (vermelho).

O estudo foi balizado pela pesquisa bibliográfica, visto que não se pesquisa o desconhecido, necessitando de base teórica que sustente o estudo a ser realizado.

Entende-se por pesquisa bibliográfica aquela em que o pesquisador tem acesso ao registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores, em documentos impressos, como livros, artigos, teses etc. Utilizam-se dados de categorias teóricas já trabalhadas por outros pesquisadores e devidamente registrados. Os textos tornam-se fontes dos temas a serem pesquisados. O pesquisador trabalha a partir de contribuições dos autores dos estudos analíticos constantes dos textos (Severino, 2007, p.122).

Com o intuito de entender a dinâmica das relações entre os atores sociais do estudo em questão, optou-se por utilizar a abordagem qualitativa, esta responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (Minayo, 2001, p. 21-22).

A técnicas de pesquisa adotada foi a entrevista narrativa. “As entrevistas narrativas se caracterizam como ferramentas não estruturadas, visando a profundidade, de aspectos



específicos, a partir das quais emergem histórias de vida, tanto do entrevistado como as entrecruzadas no contexto situacional” (Muylaert *et al.*, 2014, p. 194).

Os autores ainda argumentam que “nas entrevistas narrativas se considera que nossa memória é seletiva, lembrando daquilo que “podemos” e alguns eventos são esquecidos deliberadamente ou inconscientemente” (2014, p. 195).

A pesquisa foi realizada com três atores que fizeram parte da história do festival, os quais foram denominados de Lampião, Cacetinho e Ciranda, resguardando a identidade dos atores.

### **Considerações Finais**

A história tem sua raiz nas memórias que se alimentam das trajetórias de vida e que se materializam nas tradições manifestadas de geração em geração. Esquecer a história significa perder as memórias das lutas, conquistas, derrotas e glórias da estrada percorrida. A manifestação popular é uma importante forma de reviver as raízes culturais, sociais e históricas que contribuíram para a formação sociocultural de um lugar.

Ao voltarmos na história do Festival Folclórico de Benjamin Constant encontrar-se-á as suas raízes nas danças de rua, como o boi de terreiro e forró de rua, bem como nas Festas Juninas Populares – JUNPOP, fruto da manifestação popular. Todavia, ressalta-se, a dependência do poder público para a realização da festa, visto que a prefeitura sempre organizou e buscou angariar recursos para a concretização da festa, seja da JUNPOP ou do Festival Folclórico Benjaminense.

Sendo assim, o festival folclórico de Benjamin Constant é uma expressão sociocultural que faz parte da formação social de seus habitantes uma vez que trata-se de uma herança simbólica da cultura manifestada através da festa popular.

### **Notas**

<sup>1</sup>Mestranda do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas. Professora na Universidade Federal do Amazonas, Campus Benjamin Constant.

<sup>2</sup>Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC - SP. Professora Associada 4 da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Departamento de Serviço Social e no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA.



<sup>3</sup>As Amazonas era um dos grupos de danças que se apresentava nas Festas Juninas Populares – JUNPOP, formado somente por mulheres. Essa era a música cantada quando elas iniciam a apresentação.

<sup>4</sup>De acordo com Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE o gentílico do município de Benjamin Constant/AM é benjamim-constantense, todavia a população local possui a cultura de chamar benjaminense, por isso o nome do Festival.

### Referências

Braga, Sérgio Ivan Gil. Culturas populares em meio urbano amazônicos. In. Braga, Sérgio Ivan Gil (Org.). Culturas populares em meio urbano. Manaus: Edua, 2012.

Cruz, Mércia Socorro Ribeiro; Menezes, Juliana Santos; Pinto, Adilon. Festas Culturais: Tradições, Comidas e Celebrações. In: I Encontro Baiano da Cultura – IEBECULT-FACOM/UFBA, Salvador – Ba, em 11 de dezembro de 2008. Disponível em: <[http://www.uesc.br/icer/artigos/festasculturais\\_mercia.pdf](http://www.uesc.br/icer/artigos/festasculturais_mercia.pdf)> Acesso em: 05 de maio de 2019.

Elias, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

Elias, Norbert. Escritos & Ensaios: 1 – Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

Guarinello, Norberto Luiz. Festa, Trabalho e Cotidiano. In. Jancsó, Istivan e 141 Kantor, Íris (orgs.). Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2001.

Holanda, Yomarley Lopes Holanda. Os bois-bumbás de Fonte Boa (AM): Dinâmica e múltiplas dimensões sociais da festa interiorana. Cultura Populares em meio urbano. Sérgio Ivan Gil Braga (Org.), Manaus: Edua, 2012.

Minayo, Maria Cecília de Souza. Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

Muylaert, Camila Junqueira. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. Revista Esc. Enferm USP, 2014. Disponível em: <[www.scielo.br/reeusp](http://www.scielo.br/reeusp)>. Acesso em: 11 de agosto de 2019.

Oliveira, C. D. M. Dinâmicas das Festas Populares: Sagradas, Profanas e Turísticas. Anais... II Colóquio Nacional do NEER. Espaços culturais: vivências, imaginações e representações. Salvador, 5 a 7 de dezembro de 2007.



Oliveira, Paulo de Salles (Org.). Metodologia das Ciências Humanas. 2. ed. São Paulo: Editora Hucitec/Unesp, 1998.

Severino, Antônio Joaquim. Metodologia do Trabalho Científico. São Paulo: Cortez, 2007.



## A pedagogia mítica de cida pedrosa: leituras a partir da teoria do imaginário de gilbert durand

Clécia Juliana Gomes Pereira Amaral

### Resumo

Esta pesquisa investiga os significados pedagógicos presentes na literatura da poeta Cida Pedrosa. Para tanto, são utilizadas as dimensões do imaginário e da cultura (literatura popular), no diálogo com a teoria do Imaginário de Gilbert Durand, enquanto ocorre a reflexão. Será analisado o conjunto de imagens, símbolos e mitos recorrentes na narrativa e na obra da escritora. O problema de pesquisar eleito é: quais são os principais significados pedagógicos presentes na obra literária de Cida Pedrosa quando os níveis de imaginação e cultura são calculados? Assim, o objetivo geral que oferece suporte à identificação da proposta é: identificar quais os principais significados pedagógicos presentes na obra literária de Cida Pedrosa, quando usar as dimensões do imaginário e da cultura. O método fenomenológico dimensiona a abordagem teórico-crítica da pesquisa que, a partir da perspectiva qualitativa, epifaniza e forma a base do caminho metodológico eleito. Uma pesquisa bibliográfica, exploratória e descritiva, associada à mitocrítica, instrumentalização da pesquisa e leitura dos dados relacionados à produção poética da literatura. A narrativa da escritora é interpretada por meio da aplicação do teste AT-9, o qual será precedida da aplicação de uma entrevista semiestruturada. Assim, a pesquisa ressaltou a potencialidade do pensamento literário de Cida Pedrosa como estratégia teórica sensível para alargar os paradigmas educacionais ligados à imaginação simbólica e a outras linguagens artísticas neste campo do saber. Do qual constatou-se que a pedagogia mítica de Cida Pedrosa é aquela nascida da leitura sensível da existência que se instrumentaliza pelas metáforas poéticas de sua narrativa e escrita. É a pedagogia que expressa a capacidade de pluralizar as possibilidades de significar as coisas, também de configurar as emoções que tomam forma pelos símbolos e mitos. A pedagogia mítica é aquela que expressa o conhecimento poético como narrativa educativa de transformação, não apenas de um modelo educacional, sobretudo, de transformação de sujeitos que abarcam as metáforas da conjuntura literária para reconstruírem sua existência.

### Palavras-chave

Educação. Imaginário. Literatura. Sensibilidade. Cida Pedrosa.





## Introdução

A educação contemporânea, em suas múltiplas vertentes, abrange discussões que se voltam à compreensão de diversificadas (re)existências pedagógicas. Trata de reflexões que procuram cada vez mais problematizar o dinamismo encontrado nas vivências sociais, enquanto paradigma epistemológico à produção do saber. Ao considerar tais reflexões, lidamos com proposições pedagógicas que rompem com perspectivas, teorias e narrativas que não consideram o “social” em suas narrativas. Na busca dessa não repetição, o contexto sociocultural torna-se propício para relacionar o pensamento pedagógico, de maneira ousada, crítica e reflexiva, pautado na desconstrução do lugar comum, a partir do qual a educação tem sido pensada.

Refletir as dimensões educacionais na contemporaneidade remete a questões sobre como contribuir para a construção pedagógica que trace caminhos alternativos ao que se configurou como cânone, no pensar/fazer nesta área do saber. Nesse sentido, Larrosa (2017) nos apresenta a “experiência”, que tomamos como dimensão poética da vida, e que é tratada pelo autor como uma expedição em que se pode ler o não lido; isto é, um convite para romper com os sistemas de educação que apresentam o mundo já interpretado.

O conceito de experiência que pautamos é aquele que se vale dos sentidos. Exploramos os sentidos que o imaginário nos apresenta, tomando como dimensão a didática da invenção como poética. Maffesoli (1998) afirma que a poesia age sobre a subjetividade individual; o mundo poético do conhecimento mostra o significado da subjetividade. Em ação, são todos os fenômenos que constituem a vida social. Constructo que, pelo viés da cultura, se torna pedagógico. É a partir desta premissa que assumimos, na linguagem literária, a dimensão poética do conhecimento, conferindo-lhe *status* epistemológico.

O poeta desperta na subjetividade de cada pessoa as vozes imemoriais adormecidas na memória coletiva (Maffesoli, 1998). Assim, a literatura é um elemento de constituição pedagógica, pelo qual se pode chegar, aqui, à percepção da potencialidade pedagógico-cultural da produção literária de Cida Pedrosa.

A Pedagogia do Imaginário é assumida como ideia geral de que as questões imaginárias e míticas atendem às novas narrativas e conceitos socializados e traduzidos na/pela educação. Ela serve, por assim dizer, à consciência pedagógica pela sensibilização da imaginação. Afinal como afirma Durand (2004) a imagem mítica fala diretamente à alma.



Estudar como os símbolos, sejam eles de caráter imagético ou ficcional, são reproduzidos, transmitidos e recebidos, implica refletir o conceito de imaginário de Gilbert Durand (2004). Esta produção de conhecimento, de pedagogias – no plural –, tem o imaginário como o museu de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a produzir. Articula diferentes modalidades de produção.

A partir dessa questão, tendo a Teoria do Imaginário como metáfora de possibilidades no rearranjo dessas conjunturas, situamos esta pesquisa com base no seguinte objetivo geral: identificar os principais significados mítico-pedagógicos presentes na obra literária de Cida Pedrosa, quando consideradas as dimensões do imaginário e da cultura.

Este desígnio desencadeia a discussão que forma os objetivos específicos eleitos, quais sejam: analisar a dimensão mítica da educação e suas confluências com a Pedagogia do Imaginário; relacionar as intersecções entre educação e sensibilidade, a partir da obra de Cida Pedrosa; e, por fim, identificar as proposições mítico-pedagógicas presentes nas potencialidades do pensamento literário de Cida Pedrosa.

Apresentamos a literatura popular produzida por mulheres, em específico por Cida Pedrosa, escritora que apresenta em sua poética premissas e formas de pensar que abarcam risos, celebrações, gênero(s), classe, denúncia e erotismo, elementos que potencializam o pedagógico no e a partir do cotidiano, nos movimentos sociais, na arte e na própria academia. Inspira corriqueiramente a refletir sobre o papel do imaginário libertário na busca e no desejo de construir uma vida menos oprimida e mais plural.

A potência da produção de Cida Pedrosa leva-nos a confluir as questões acadêmicas e artístico-literárias e oportunizar um debate sobre temas e epistemologias que convergem para a percepção de práticas pedagógicas instauradoras. Com esta compreensão, justificamos que, academicamente, é uma forma de reexaminar com novos olhos o fenômeno da educação na pós-modernidade. Consiste em enfatizar a produtividade da imaginação, levando-nos a um retorno sistemático de nós mesmos, ao passo que utiliza metodologias condizentes com o fazer científico em detrimento do compromisso de ultrapassar correntes de consciência, pautadas na racionalidade.

## **Fundamentação teórica**

### **A potencialidade mítico-pedagógica**

A humanidade idealizou no mundo o seu legado através da diversificada construção de saberes. O mito, nesse processo, constitui-se como elemento pedagógico miscigenado



de experiências coletivas que se sobrepõem ao tempo cronológico, criando assim o desenvolvimento das práticas humanas a partir de um constructo de sensibilidade e inteligência, pluralizando as formas de pensar a existência.

Nesse sentido, os mitos transpõem a própria cultura e o modo de conceber mundos. Por ele é possível entender o sentido da existência em sua plenitude. Segundo Barros (2008), o mito expressa um momento na História em que o homem é capaz de ler a realidade com liberdade de pensamento, criatividade e imaginação. A leitura de/do mundo será a partir da consciência mítica, a criação. Coloca-se perante as atribuições humanas aquilo que, até então, só pertencia ao domínio dos deuses, experiência que permite ser e existir para além do mundo vivido.

Defendemos que o sentido da existência humana, na perspectiva mítica, é arquitetado na realidade inatingível, na superação do modelo de racionalidade presente na modernidade. Afinal, nos termos modernos e racionais, a construção do mito seria inexplicável. Ruthven (2010) descreve que quando o racionalismo prevaleceu e as pessoas tornaram-se sofisticadas demais para acreditar em mitos, os poderes psíquicos outrora identificados e denominados pelos mitos ficaram perigosamente fora de controle, com os devastadores efeitos. Afinal, o mito produz no mundo uma dimensão de realidade que só é compreendida pela imaginação. Enquanto possibilidade de compreensão, a razão sensível<sup>1</sup> permite construir sentidos e criar relações intrínsecas com a vida. Desse modo, a sensibilidade é como um fio condutor das experiências humanas, expressando-se na utilização dos sentidos à condução da sabedoria e na consciência sobre as sensibilidades. O homem, de fato, reconhecendo que é um ser sensível, ascende à humanidade, isto é, às relações com os outros. Conforme Maffesoli (1996), corresponde à virtude compreendida fora de toda a doutrina ascética da modernidade.

A partir dessa reflexão compreendemos que o pensamento humano é instigado a partir do simbólico, perpassado por elementos que suscitam a imaginação e que, nesse mundo de ideias, da criação imaginária e mítica, a realidade empírica se constrói no conhecimento experimentado, o qual, segundo Barros (2008), revela o momento na história em que o homem é capaz de interpretar o mundo com liberdade de pensamento, criatividade e imaginação.

A vida moderna, pautada no caráter científico da existência, sistematizou, como já dito nesse trabalho, questões que configuram a vida humana, nas suas mais diversas



particularidades, distanciando o conhecimento da realidade. Elementos como imaginário, representação simbólica e imaginação foram subjugados ou tiveram seu potencial reduzido a mecanismos que esgotam sua capacidade de transcendência.

Inúmeras vezes, a filosofia e a escrita de Durand apontam como a imaginação foi reduzida a um sistema que tem como plano fundamental racionalizar a vida, o desmerecimento da dimensão imaginária social, em detrimento da dimensão popularmente racional, relegou o simbólico à religiosidade, à fantasia produzida pelo espírito, não sendo mais objeto de compreensão racional (Oliveira, 2016, p. 132), e impedindo a dimensão de razão aberta, aquela que mantém o potencial crítico da realidade, mas que não esgota a dimensão ampla do ser humano. O pensamento ocidental, tem por constante tradição desvalorizar ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação “fomentadora de erros e falsidades” (Durand, 2001, p. 21).

Nesse sentido, a expressão simbólica situa-se como constante afinação dos seus sentidos. A imagem simbólica é *transfiguração* de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato. O símbolo é, portanto, uma representação que faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério (Durand, 1988, p. 15).

Discutir sobre o trabalho cognitivo que a imaginação desempenha face ao símbolo permite compreender, de forma crítica, como esses são elementos mobilizadores dos sujeitos. Temos assim, segundo Durand (2004), o imaginário, tratado como conector de qualquer condição humana, é ele que forma o pensamento humano, por isso os elementos simbólicos são dados que expressam a cultura nas suas diferentes modalidades, assim como pela educação. De acordo com Pitta (2017), nada para o ser humano é insignificante. E dar significado implica entrar no plano do simbólico.

O imaginário se organiza em símbolos e para abordar essa convergência definem-se termos utilizados nessa construção teórica:

Scheme – intensão de gesto que antecede a imagem. Faz a junção entre os gestos inconscientes e as representações;

Arquétipo – imagem de caráter coletivo e inato. Constitui um ponto de encontro entre imaginários e processos racionais;

Símbolo – ícone, uma representação que faz “aparecer” um sentido secreto;



Mito – sistema de símbolos que se expressa em forma de relatos. Por esse motivo, já apresenta um início de racionalização.

Na cultura, o imaginário dá-se de uma forma correspondente à maneira que se dá no indivíduo, pela apreciação do *Scheme*, através de que os dados sociais podem perceber o universo. Isso não significa que todos os elementos da cultura encontram-se nesse registro de sensibilidade e percepção, mas que existe um polo predominante (Pitta, 2017, p. 24). O ser humano é dotado de uma extrema capacidade de formar símbolos, em sua atividade cultural. O que determina o *trajeto antropológico*, compreendido como percurso que nós fazemos é o que nos constrói, e que, conforme Durand (2001), é troca incessante entre as pulsões subjetivas e intimidações objetivas. Pitta (2017, p. 25) apresenta que o trajeto antropológico pode partir tanto culturalmente construído como do natural psicológico, do essencial da representação e do símbolo, estando contido entre essas duas dimensões.

A Teoria do Imaginário aparece como construtor humano a partir do (re)conhecimento dos elementos simbólicos que permeiam a vida. A teoria corrobora, ainda, com a redefinição do sentido do conhecimento para que ele se torne exploratório e aberto, buscando integrar práticas sociais que estabeleçam a dimensão da sensibilidade capaz de pensar a existência.

A ciência do imaginário permite fundamentar a vida em verdades plurais, como no mito, no devaneio, no sonho, na imaginação, sem os quais a narrativa da vida não faz sentido, não há finalidade, não há aprendizagem, não se constroem pedagogias.

### **Metodologia**

Quais símbolos são aguçados quando traçamos um caminho metodológico que percorre os elementos do imaginário? Que passos são dados para a construção desse percurso, na disposição de reflexões pedagógicas em que estão dispostas a sensibilidade e a subjetivação? Essas indagações levam a refletir sobre a epifanização do caminho. Forma de expor as compreensões importantes para desvencilhar os conceitos que descortinamos na construção desta pesquisa.

Trazemos aqui a investigação pedagógica como poética de fruição, um mapa que configura os encontros de uma educação sensível. Jogo de sedução que lida com a literatura como instrumento desse processo. O percurso metodológico acontece a partir



do imaginário sensível com a educação, no qual Maffesoli (1998, p. 162) aponta para o interesse de uma razão sensível que, sem negar a fidelidade às exigências de rigor próprias de espírito, não esquece que deve ficar enraizada naquilo que lhe serve de substrato, e que lhe dá, finalmente, sua legitimidade.

O método fenomenológico na pesquisa contribui para a não relativização do conhecimento, o que temos refutado nesta pesquisa, mas que, com o método, aprofundamos o que nos leva à essência intencional das coisas; é o que Maffesoli (1998, p.113) chama de por em evidência o espírito contemplativo, acrescentando que assim será possível realizar uma nova harmonia que encontra seu fundamento na vida e, para além das diversas fragmentações, na potência do todo.

A abordagem qualitativa tem oferecido o emprego de perspectivas novas sobre as questões sociais, favorece a produção de interpretações mais próximas dos contextos e das situações. A consideração pela pesquisa qualitativa, da multiplicidade das perspectivas e dos agentes compondo cada uma das categorias, leva a romper a unidade artificial da categorização estatística e a revelar uma diversidade de situações (Groulx, 2008, p. 97). Buscando aprofundar os dados investigativos dessa pesquisa. Analisamos que os tipos de pesquisas que abrangem de forma mais específica nosso objeto de estudo são as pesquisas: bibliográfica, descritiva e exploratória. Com o trabalho bibliográfico exploramos o campo com a perspectiva apontada por Oliveira (2016), apresentando como principal critério um estudo direto das fontes científicas, propomos uma análise das diversas posições acerca do problema (Córdova; Silveira, 2009, p. 35), elementos pelos quais as teorias do imaginário de Gilbert Durand, bem como as prerrogativas do debate sobre sensibilidades na demanda científica apontadas por Michel Maffesoli, foram cruciais para o levantamento teórico desta pesquisa.

Permitindo uma análise do problema de pesquisa em relação aos aspectos sociais, a pesquisa descritiva no nosso trabalho está relacionada aos fenômenos a partir do imaginário, descrevendo-os, classificando-os e interpretando-os. Segundo Triviños (1987) esse tipo de estudo pretende descrever os fatos e fenômenos de determinada realidade.

Em confluência com a nossa base de construção teórica, a perspectiva exploratória é empreendida no levantamento bibliográfico, na leitura e na análise da produção poética de Cida Pedrosa, bem como no estudo de sua narrativa e do seu trajeto antropológico. Desse modo, podemos articular os teóricos que subsidiam as perspectivas



apresentadas; as obras que mais convergem com nosso diálogo, o que, segundo Córdova e Silveira (2009), permite que conheçamos o que já foi estudado sobre esse assunto.

### Resultados e discussões

A contemporaneidade, como já dito nessa pesquisa, tem apresentado a necessidade de acentuar questões que contraponham o modelo de conhecimento baseado, unicamente, na busca da verdade presa rígida e pautada na racionalidade. Vertentes que se aportam em paradigmas outros, assim como o imaginário, ganham atenção e se fortalecem como meio de pluralizar o conhecimento e as formas de conhecer, tendo a própria vida em sua dimensão total como elemento de estudo e descobertas.

Entre os elementos que passam a ser alvo de reflexão a constituição simbólica é tratada como elemento inerente à condição humana.

*Há, portanto, em cada elemento da realidade social uma parte de sonho. Se esse fato foi negado ou marginalizado no auge do burguesismo, não pode ser mais assim hoje em dia. E começa-se a reconhecer que se trata de certo modo, de uma estrutura antropológica, servindo de fundamento a todas construções sociais; sejam elas “construído ou puramente simbólicas (Maffesoli, 1996, p.60).*

O que o imaginário e sua pedagogia abordam refletem a consciência de promoção da educação preocupada com o desenvolvimento das questões mais íntimas do ser. A Pedagogia do Imaginário surge, portanto, como uma necessidade de reequilíbrio psicossocial dos sujeitos, promovendo uma conciliação entre as duas linhas de divergentes da vida espiritual (Barros; Serra, 2014, p. 238).

O imaginário é assim o elemento de equilíbrio que reconhece simultaneamente razão e emoção e encontra na linguagem das artes a metáfora de expressão do “*homo symbolicos*”, necessária para o reconhecimento de sua simbologia, pelo qual abarca não só as questões socioculturais como também as expressões individuais, pelas quais acrescentados ser via de autoconhecimento, pois o sensível é uma dimensão humana que basta em si mesma, e que convém pela produção artística, engrandecer (Maffesoli, 1996, p.72).

Desse modo, o descortinamento do imaginário de Cida Pedrosa é o exercício que nos propomos para conhecer e revelar nesta pesquisa o quando ela é substancial para se



pensar numa pedagogia comprometida com os imaginários e seus substratos – metáforas, mitos e símbolos.

Nessa perspectiva, dispomos das seções que seguem contemplando o conceito de pedagogia mítica de Cida Pedrosa, compreendendo quais imagens e símbolos a poeta constrói em torno desse saber. Seguindo com leitura do imaginário enquanto metáfora do conhecimento e concluindo com a compreensão da contribuição da literatura da referida escritora para se pensar cultura e educação.

### **Reflexões finais**

Para além das proposições da educação formal a pedagogia mítica suscita a poetização da existência, trata-se, pois, de pensar a vida a partir da substância poética da vivência. É o modo de se conectar as pulsões mais íntimas do ser, se reconhecendo como sujeito da sua história, responsável pela criação de mundos que se metaforizam pelo imaginário.

Essas e tantas outras demandas podem surgir a partir da ressignificação da educação como processo aberto a hermenêuticas instauradoras. Que utilizam as pulsões subjetivas para promover a construção do saber

Desse modo a pedagogia mítica é conceitualizada a partir das descrições que seguem:

- Reforça o papel da mulher para desestabilizar o modo de conhecimento normativo, pois defende um campo de produção com o contra discurso, com a inversão da figura dominante;
- Sensualiza a vida com o desejo da memória poética aportada no imaginário;
- Pluralizar o conhecimento e as formas de conhecer;
- É uma pedagogia comprometida com os imaginários e seus substratos – metáforas, mitos e símbolos;
- Constrói um paradigma novo na formação de saberes que partem de si, das sensibilidades, subjetividades e assim formam uma alteridade, pois quem se reconhece, se vê no outro, se multiplica, se pluraliza, evidencia trocas, ou seja, multiplica pelo reflexo de si no outro;
- Consiste em observar nessas simbologias o pensamento que reconhece o potencial sensível da leitura poética da vida para se fazer transbordar nas relações o conhecimento que parte de si e deixa as relações mais dialógicas;
- É comprometida com a diversidade. Ela abarca temas propositivos a educação plural, por conceber todas as formas de existência prospectivas e performáticas;





- É pautada pelo descrito modo poético de se construir conhecimento. Ele nos serve para além do mapeamento de mitologias, mas, sobretudo, para que possamos refletir sobre a epistemologia como construção histórica que revelam o imaginário de um sistema social, que contempla o caráter fenomenológico de seus fundamentos, de modo que a dialogicidade do conhecimento se efetue;
- É a pedagogia que nasce da leitura sensível da existência que se instrumentaliza pelas metáforas poéticas de sua narrativa e escrita. É a pedagogia que expressa a capacidade de pluralizar as possibilidades de significar as coisas, também de configurar as emoções que tomam forma pelos símbolos e mitos.
- Expressa o conhecimento poético como narrativa educativa de transformação, não apenas de um modelo educacional, sobretudo, de transformação de sujeitos que abarcam as metáforas da conjuntura literária para reconstruírem sua existência.

Todos esses achados são significativos para se traçar novos paradigmas para educação, dessa vez com pilares que tratam da educação sensível com base na subjetividade, na metáforas, símbolos e mitos que permeiam o imaginário cultural e social. Evidenciando que essa não é uma busca que negligencia a razão como faculdade de pensamento, pois a racionalização tem um papel primordial no campo da teoria do imaginário. O que se busca agora é ensinar a importância da imaginação na constituição intelectual.

As perspectivas apontadas nessa pesquisa não se esgotam na reflexão pedagógica trazidas nas seções de análises, pelo contrário, ampliam críticas aos paradigmas que ainda sustenta o modelo de educação vigente. Pois funcionam como *insight* para pensar a educação e os modos de conhecimentos com meios de descentralizar o modelo racionalizante, derivado da modernidade, que engessa a pedagogia e a construção de uma sociedade mais plural.

## Notas

<sup>1</sup>Utilizamos o termo razão sensível em confluência com o pensamento de Michel Maffesoli (1998) que aborda que a sensível não é mais um fator secundário na construção da realidade social. Numerosos são os indícios de que, ao contrário, a razão sensível acentua a percepção sobre a realidade.



## Referências

- Barros, Gilca. *Platão: Mito e Paideia*. Notandum libro 10. CEMOrOC-Feusp, Universidade do Porto, 2008.
- Barros, João de Deus Vieira; SERRA, Lia Silva Fonteles. As contribuições da Teoria do Imaginário para o desenvolvimento curricular contemporâneo. *Revista Eletrônica de Educação*, São Carlos, v. 8, n. 2, p. 228-243, 2014.
- Córdova, F. P.; Silveira, D. T. A pesquisa científica. In: Gerhardt, Tatiana Engel; Silveira, Denise Tolfo (Orgs.). *Métodos de Pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- Durand, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo, SP: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- Durand, Gilbert. *Introdução à mitologia. Mitos e sociedades*. Tradução Tania Pitta e Mário de Carvalho. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, nº 23, abril, 2004.
- Durand, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução Hélder Godinho. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Groulx, Henri Lionel. *Contribuição da pesquisa qualitativa à pesquisa social*. In: A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos; tradução Ana Cristina Nasser. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- Larrosa, Jorge. *Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas*. 6. ed. ver. amp. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- Maffesoli, Michel. *Elogio da razão sensível*. Tradução de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- Maffesoli, Michel. *No fundo das aparências*. Tradução Berta Halpen Gurovitz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- Oliveira, Maria Marli de. *Como fazer pesquisa qualitativa*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- Pitta, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. 2. ed. Curitiba: CRV, 2017.
- Triños, A. N. S. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.



## Línea Temática 9

**Movimientos sociales e imaginarios y  
memorias Descoloniales en América Latina y el  
Caribe**



## Tocando tierra. Imaginarios descoloniales y micropolítica del 'buen vivir' en Perú

Alberto Arribas

### Resumen

El 'buen vivir' –en sus diferentes denominaciones: vivir bien, sumak kawsay, suma qamaña, buenos convivires, etc.– ha emergido con fuerza como un imaginario político descolonial que, al recuperar y reconectar con la cosmología andina y con las prácticas culturales derivadas de la misma, permitiría caminar hacia horizontes alternativos de sentido, maneras otras de ser y estar en el mundo más allá de las ontologías y epistemologías occidentales, y en particular más allá de las lógicas y políticas del desarrollo. Esta imagen ha tomado especial relevancia tras la incorporación del paradigma del 'buen vivir' a las constituciones de Ecuador y Bolivia, incrementando de manera exponencial la producción de discurso, las publicaciones, los espacios de debate académico y activista en torno a las oportunidades, tensiones y límites de la implementación del 'buen vivir' a nivel institucional.

En este marco, mi texto busca suspender por un instante la urgencia de la conversación situada a nivel institucional/estatal, y revisar cómo el 'buen vivir' ha sido pensado y teorizado en el Perú por intelectuales indígenas y campesinos/as en sus comunidades (por afuera de la academia) a lo largo de los últimos veinte años. ¿Qué imaginarios descoloniales se abren al cambiar nuestra mirada hacia la dimensión micropolítica del 'buen vivir' y su crianza cotidiana en y desde las comunidades, con sus memorias y sus proyectos particulares de futuro?

### Palabras claves

Imaginario, cosmología andina, horizontes alternativos y 'buen vivir'.

### Introducción

Este artículo es un aporte a los debates sobre el Buen Vivir / Sumak Kawsay / Suma Qamaña a partir del análisis de la experiencia, singular y heterodoxa, de la organización peruana Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC), y de la red de Núcleos de Afirmación Cultural Andino-Amazónica (NACAS), creada a lo largo de una trayectoria de trabajo que se extiende ya durante más de tres décadas.



La aproximación que propongo en el texto nos va a permitir reflexionar en torno a dos elementos centrales. Por un lado, hace posible tomar el BV/SK/SQ como un conjunto de prácticas, una constelación de saberes-haceres colectivos. Se aleja de la concepción del Buen Vivir como un modelo, utopía o ideal abstracto, un proyecto alternativo de futuro, y sitúa en su lugar el análisis –la mirada– en el plano de la micropolítica y en el tiempo presente. El BV/SK/SQ aparece, así como un modo *otro* de ser/vivir hoy en y con el mundo, de pensar, sentir y hacer los mundos que nos hacen: una cosmovivencia encarnada, heterogénea, territorializada, histórica y multidimensional que se recrea y se sostiene (o se erosiona y se pierde) cotidianamente en las comunidades andino-amazónicas.

Por otro lado, la trayectoria del tejido/ensamblaje PRATEC-NACAS nos ofrece elementos clave para problematizar las lógicas y prácticas más tradicionales de producción de conocimiento, y permite explorar las condiciones de posibilidad para un diálogo de saberes y vivires interculturales, las metodologías decoloniales de investigación, las ‘epistemologías del sur’, y los desafíos y límites de la traducción entre ontologías radicalmente diferentes (aunque siempre parcialmente conectadas, en relación).

El artículo está dividido en cuatro secciones. En primer lugar, presento algunos elementos necesarios para entender y contextualizar la trayectoria de PRATEC y de los NACAS, su propuesta de *desconexión* de los discursos y prácticas del desarrollo, y su apuesta por la *afirmación cultural* como herramienta de descolonización. A continuación, detallo la relación de la red con la producción de conocimiento, poniendo sus prácticas en diálogo con lo que ahora se conoce como las *epistemologías del sur*. Más adelante, reviso los debates dominantes en torno al concepto de BV/SK/SQ, planteados fundamentalmente en clave de utopía (como modelo civilizatorio alternativo que podría sustituir al proyecto moderno capitalista), o en clave de políticas y discursos estado-céntricos (a partir de su inclusión en los textos constitucionales de Ecuador y Bolivia). Finalmente, y en contraste con dichos debates, exploro los trabajos de PRATEC y los NACAS, centrados en analizar qué significa hoy el BV/SK/SQ en la práctica, en la vida cotidiana de las comunidades andino-amazónicas, una mirada novedosa – una mirada *desde abajo*– que puede devolver al BV/SK/SQ la potencia y frescura perdidas al quedar encapsulado entre la academia y la política estatal. Este texto es un primer borrador de las tres primeras secciones, que se irán ampliando en futuros trabajos en los que se incluirá también el desarrollo de la última sección (ausente en esta versión).



### Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas – PRATEC

El PRATEC fue formado a finales de la década de 1980 por un pequeño grupo de personas que hasta ese momento habían trabajado en diferentes proyectos e instituciones vinculadas al mundo del ‘desarrollo’, y que a lo largo de su trayectoria, y después de ensayar varias de sus aplicaciones en teoría más amables (desarrollo participativo, sostenible, comunitario, etc.) habían llegado a la conclusión de que, en el contexto andino en el que operaban, el ‘desarrollo’ como práctica y como discurso/imaginario/proyecto, como horizonte al que aspirar, no era una solución sino un problema, una amenaza.

El desarrollo es la manera particular en la que se actualiza en el presente el proyecto moderno/colonial, la matriz colonial de poder (Quijano). La organización jerárquica de las diferencias que desde el siglo XV había dividido el mundo entre poblaciones (razas, saberes, culturas, lenguas, formas de organización social, religiones, etc.) civilizadas y poblaciones salvajes o primitivas, poblaciones racionales/ilustradas y poblaciones irracionales (casi-animales y por lo tanto sub-humanas, incompletas, siempre bajo sospecha – la *zona del ‘no-ser’* descrita por Fanon, los ‘homúnculos’ como consideraba Juan Ginés de Sepúlveda a los nativos tras la invasión y conquista), poblaciones genéticamente seleccionadas o de-seleccionadas (Wynter), etc., cambió a mediados del siglo XX de forma para convertirse en la división entre poblaciones (razas, saberes, culturas, religiones, formas de organización social, etc.) desarrolladas y poblaciones subdesarrolladas (definidas, de nuevo, por aquello de lo que supuestamente carecen, por su carácter incompleto, fallido, por no tener algo que ‘deberían tener’, por no ser como ‘deberían ser’). Esta nueva fase, esta ‘innovación’ en las tecnologías de poder/saber, no implicaba superar (abolir) los imaginarios anteriores, todos esos marcadores de jerarquía ontológica y epistémica y se mantienen –coexisten– más o menos presentes o latentes, y se reactivan y recombinaban en múltiples situaciones, pero reorganizaba el mundo y las coordenadas para orientarnos en el mismo.

El Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas surgía al problematizar tanto ese escenario como las formas que en ese momento eran las hegemónicas para pensar y hacer política en (y contra) dicho contexto. Un primer gesto colectivo de sus fundadores fue desprofesionalizarse, salir de los proyectos e instituciones en las que trabajaban. El segundo fue transformar sus prácticas y su horizonte de sentido: dejar de ir a decirles a las comunidades andinas lo que debían hacer para entrar en la modernidad –para ‘desarrollarse’–, y pasar en su lugar a aprender los caminos (las formas propias) de las



comunidades para resistir/digerir la modernidad. Más adelante ahondaré en esta idea; por ahora lo importante es entender que ese giro epistémico posicionó a PRATEC como uno de los precursores en la búsqueda y el fortalecimiento de lo que ahora se conoce como las 'alternativas al desarrollo'. Sus miembros se dedicaron a recorrer las comunidades, preguntando, escuchando, acompañando y siendo acompañados en su desaprender(se) y reaprender(se). Fueron recopilando lo que escuchaban en cartillas de saberes, y empezaron así a construir lo que hoy es uno de los archivos más amplios (el más amplio que yo conozca, con más de 3000 'cartillas de saberes' además de múltiples publicaciones de otro tipo) sobre los saberes-haceres de los pueblos originarios en los territorios de lo que hoy conocemos como América Latina, una producción inmensa sobre prácticas agrícolas y cosmovivencia andina, la cultura de las semillas, la siembra y cosecha de agua, la educación comunitaria, la concepción del tiempo y el espacio, la crianza de la diversidad, las formas de organización y distribución de la autoridad, la (di)gestión del conflicto intra e inter comunitario, la salud, la alimentación, la espiritualidad, el diálogo de saberes y la educación intercultural, la ritualidad, la filosofía andino-amazónica, etc.

Además, el situarse afuera de la academia permitía no tener que encorsetarse en las discusiones intradisciplinarias ni en los protocolos de (re)presentación de la realidad que operan en las universidades. La mayoría de los textos elaborados por PRATEC son producciones colectivas, donde la gente de las comunidades está presente en lugar de ser representada. No hay 'traducción', como no hay tampoco apropiación ni extractivismo epistémico. Lo que hay es una multiplicidad de voces que expresan y recrean una multiplicidad de mundos. Los textos se han ido tejiendo en diversos formatos y registros. Algunos más 'formales', como la traducción al castellano que realizaron del Diccionario del Desarrollo (1996), un texto que fue clave para animar estos debates a nivel Latinoamericano. Otros orientados a servir como materiales o herramientas en procesos de inter-aprendizaje. Y otros textos propios de PRATEC que recogían sus debates como organización, sus búsquedas y desafíos. Un artículo seminal en ese sentido fue el escrito por Eduardo Grillo, uno de los fundadores de PRATEC, fallecido en 1996, que continúa expresando (más allá del inevitable efecto del tiempo) los puntos de vista centrales de esta propuesta colectiva. El texto es resultado de un pensar en movimiento, y eso se refleja en su propia intrahistoria. Publicado inicialmente en 1993 bajo el título 'Desarrollo o descolonización en los Andes', su versión final, publicada tres años después, pasó a llamarse 'Desarrollo o afirmación cultural en los Andes'. Esa modificación en el título plantea una distinción fundamental en la



propuesta analítica y en el proyecto político de PRATEC: el centro no es el trabajo de oposición/denuncia/crítica/deconstrucción de la matriz colonial del poder y sus efectos, sino la reafirmación y vigorización de aquellas prácticas y saberes (saberes-haceres) que se han fugado a su captura.

La descolonización tiene un carácter doble; es simultáneamente un tiempo/proceso de cierre, de ruptura, de desconexión de las estructuras/instituciones/prácticas de dominio, y un tiempo/proceso de afirmación, de (re)construcción y apertura de otro tipo de relaciones, otras maneras de ser y estar en y con el mundo. Retomando la idea de Audre Lorde que tantos debates sigue animando, 'las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo', Lewis Gordon (2007) –sin dejar de subrayar la potencia del planteamiento de Lorde– señalaba el peligro de encapsular el pensamiento en la crítica negativa: los esclavos y esclavas (y por extensión los demás sujetos coloniales, los y las *damnés* de Fanon) no desean únicamente dismantelar la casa del amo. Quieren terminar con la esclavitud, es obvio, pero también quieren construir libertad, construir sus propias casas (casas-otras, hechas desde otras ideas e imágenes de cómo es una casa en la que querer vivir) y para hacerlo usan todas las herramientas que tienen a mano (y se inventan otras), tanto las del amo como aquellas que trajeron y que hicieron posible que sobrevivieran al horror de la esclavitud. Para poder sostenerse y florecer, nos dice Gordon, "el pensamiento necesita un lugar en el que vivir" (2007:137). En el caso de PRATEC, ese lugar donde ya habita un pensar/sentir/vivir-otro han sido las comunidades andino-amazónicas, y la descolonización pasa por afirmar y vigorizar los saberes y las formas de hacer propias que se dan en las mismas.

Eso no supone ignorar el poder de ese amo/matriz colonial del poder que en el caso de América Latina llevan soportando –en su versión imperial o en su versión republicana– durante más de cinco siglos y hasta el día de hoy. No hay una negación de lo obvio, sino una decisión consciente y colectiva de poner el énfasis en la dimensión afirmativa, en el proyecto/proceso de auto-determinación.

El caso de Perú es especialmente interesante porque, siendo el país andino donde el movimiento indígena es aparentemente más débil según los parámetros convencionales de la acción colectiva, con menor capacidad orgánica y de movilización, presenta ejemplos destacados en ambas tradiciones de pensamiento. Por un lado, los trabajos del sociólogo Aníbal Quijano son una herramienta clave para entender la matriz/estructura colonial del poder (la 'casa del amo' de Lorde), las lógicas de





dominación que caracterizan al proyecto de la modernidad/colonialidad, la captura a la que se ven sometidos los territorios, los cuerpos y las subjetividades, pero no aporta pistas –más allá de algunos apuntes genéricos– para pensar o ensayar la praxis de la descolonización. Esa es una de sus mayores limitaciones. Por su parte, PRATEC es una de las experiencias más sólidas a la hora de afirmar, acompañar, documentar y recrear/vigorizar prácticas reales y concretas de fuga de la captura moderna/colonial (la construcción de la casa propia, y el trabajo micropolítico que se realiza casa adentro). Su trabajo no es un ejercicio teórico de diseño de los contornos de otro mundo posible o deseable a alcanzar en el futuro, sino la cartografía de formas de vida (animadas por otras ontologías y epistemologías) que existen en el ahora preñadas de pasado y de futuro.

Estos dos mapas, el de las lógicas de captura y el de las líneas de potencia y fuga, podrían tomarse como complementarios (aunque se trata de caminos que en la realidad no se cruzaron). Sorprende sin embargo que el trabajo teórico de Quijano se haya insertado con fuerza en los circuitos académicos internacionales, y sea hoy una referencia clave a nivel global (más que en el propio contexto peruano), mientras que el trabajo artesano de PRATEC y los NACAS es poco conocido más allá de ciertos espacios militantes latinoamericanos. De hecho, el único texto que les dio cierta relevancia internacional a finales de la década de 1990 fue una traducción de textos al inglés que hizo una académica norteamericana que en ese momento colaboraba con PRATEC (Apffel-Marglin, 1998) – yo mismo descubrí a PRATEC a través de ese libro, un encuentro tan fortuito como afortunado. Que, a día de hoy, cuando lo ‘decolonial’ está de moda el trabajo de los y las integrantes de PRATEC y los NACAS no tenga una mayor visibilidad, sigan sin insertarse en esos circuitos globales de discusión –no se preocupen por ser ‘reconocidos’– y en su lugar continúen trabajando silenciosamente con las comunidades –cuando alguno de ellos ha cumplido ya ochenta años- habla de dónde están su mirada y su corazón.

### **Sobre la producción de conocimiento**

A pesar de lo dicho anteriormente, y de su opción personal de desprofesionalización, PRATEC no niega o rechaza la importancia y la potencia de un espacio como la universidad. De hecho, desde muy temprano en su trayectoria, ha sido un ámbito clave de intervención a través de la organización de cursos de posgrado, diplomados y otro tipo de actividades formativas destinadas a docentes que acompañan dinámicas de formación y gestión educativa intercultural, técnicos y funcionarios de gobiernos locales



y regionales, trabajadores/as de cooperación internacional, promotores y animadores culturales con un enfoque desde la diversidad biocultural y el diálogo de saberes, y a líderes sociales con experiencia en la organización de base y el trabajo territorial y con las poblaciones. El primer diplomado se realizó en (fecha y lugar), y desde ese momento se han seguido implementando este tipo de proyectos. A lo largo del periodo 2019-2020, mientras escribo este artículo, hay tres diplomados en marcha: Diplomado Yacumama (Madre Agua) y Diversidad Biocultural para el Buen Vivir en el marco del Cambio Climático, en colaboración con la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga - UNSCH, y coordinado por el NACA Asociación Bartolomé Aripaylla – ABA (Ayacucho) y por PRATEC; Diplomado en Biodiversidad Andino-Amazónica y Educación Intercultural, en colaboración con la Universidad Nacional Agraria de la Selva - UNAS, y coordinado por el NACA Waman Wasi (Lamas) y por PRATEC; y, Diplomado en Diversidad biocultural y Opciones Tecnológicas en Ciudades Conviviales, en colaboración con la Universidad Nacional Tecnológica de Lima Sur – UNTELS, y coordinado por la asociación Arena y Esteras (Villa el Salvador) y por PRATEC.

Todos estos procesos dinamizan procesos de colaboración y acompañamiento entre la universidad y su afuera, tanto el diseño curricular como los procedimientos de evaluación están orientados a ese fin. Con algunas variaciones en función de cada caso concreto, la propuesta de trabajo de los diplomados tiene un conjunto de elementos comunes. Están compuestos por una serie de módulos presenciales, centrados en presentaciones por expertos y expertas en los diferentes temas, así como por la discusión y elaboración colectiva en torno a los mismos; y por módulos no presenciales a lo largo de los cuales los y las asistentes al diplomado deben ir articulando su trabajo individual en conexión con las comunidades indígenas y sus saberes-haceres. El procedimiento suele incluir: 1) matriz de saberes (recolección de conocimientos a partir del trabajo con los sabios y sabias de la comunidad), 2) elaboración del calendario comunal agro-festivo, 3) creación de cartillas de saberes, 4) en el caso del trabajo con docentes, elaboración de proyectos de aprendizaje donde el saber-hacer de la comunidad se integren en/con las diversas áreas curriculares con las que se trabaja en la escuela (aquí el diálogo de saberes, el ‘interculturalizar’ la escuela, criar una institución central del proyecto moderno/colonial a partir de los saberes y necesidades de las comunidades, 5) elaboración de documento de conclusiones y de recomendaciones (a las instituciones educativas, los NACAS, a las autoridades políticas locales, etc.), este documento/monografía se presenta y se defiende ante un tribunal



académico, donde se valoran tanto los elementos formales como (sobre todo) su utilidad, su impacto afirmativo sobre las comunidades.

Finalmente, quiero mencionar que estos espacios de interaprendizaje han sido una de las maneras a través de las cuales se ha ido tejiendo la red de NACAS, constituyéndose como red difusa, no estructura rígida, no 'pequeños PRATEC' sino nodos que funcionan con autonomía en sus propios territorios y realidades, y colaboran –van trenzando un caminar conjunto– a partir de proyectos y preguntas compartidas, una afinidad política, afectiva, existencial, un ayllu. La red tiene geometría variable, ahora mismo un proyecto con diversos NACAS y tres organizaciones hermanas de Bolivia, donde se trabaja en torno a cuatro ejes (ed. Intercultural, semillas, agua, ...), y que incluye actividades de formación, de sistematización, los diplomados, dinamizar proyecto de declarar lago Titicaca sujeto de derechos, etc.

El eje (el tejido colectivo) que atraviesa los 30 años de trayectoria de PRATEC y los NACAS es ese proceso recuperación y fortalecimiento de lo que el texto de Grillo que antes mencioné nombraba como los 'caminos andinos de siempre'. Como parte de esa búsqueda-proceso colectivo PRATEC publicó en 2002 su primer trabajo centrado en el tema del 'buen vivir'. Después retomaré esta publicación, detallando aquellos elementos que la hacen singular. Lo que quiero señalar ahora es como, en relación a las lógicas y prácticas de producción de conocimiento, PRATEC ha venido operando en clave de lo que posteriormente el sociólogo Boaventura de Sousa Santos ha nombrado y sistematizado como las *epistemologías del sur* (Santos, 2009 y 2017). La coincidencia de perspectiva se da al menos en cuatro puntos:

- Las epistemologías del sur se articulan a partir de tres gestos/movimientos: *Aprender que existe el Sur; aprender a ir hacia el Sur; aprender a partir del Sur y con el Sur*. A través de ese desplazamiento, al cambiar *la geografía de la razón* (Gordon, 2011), las epistemologías del sur cartografían y afirman aquellos actores, saberes, haceres y cosmovivencias situadas en el lado subalterno de la diferencia colonial: justo allí donde el proyecto de la modernidad/colonialidad decretó que no era posible el pensamiento, donde éste fue negado, silenciado, producido como no existente. Se opone por lo tanto al epistemicidio, a la pérdida de diversidad de saberes-haceres del mundo, al desperdicio la experiencia social y de la riqueza y diversidad epistémica del mundo provocado por la racionalidad eurocéntrica/moderna/colonial.



- Las epistemologías del sur caminan hacia el diálogo de saberes. Frente al fundamentalismo monocultural eurocéntrico (su carácter binario y jerarquizador, su legado etnocida/epistemicida/ecocida) las Epistemologías del Sur permiten imaginar, habitar y tejer otros presentes y futuros: una 'ecología de saberes' que no pretende imponer como universal una mirada particular, sino que busca impulsar conversaciones horizontales entre pluriversos de sentido. Su objetivo es tejer *un mundo donde quepan muchos mundos*; buscar maneras de relacionar y articular conocimientos, prácticas y sujetos colectivos (diferentes saberes-haceres, ontologías, y epistemologías) mediante procedimientos de traducción, encontrar las herramientas para crear inteligibilidad recíproca y afectaciones y complicidades entre estas experiencias.
- Intelectuales de retaguardia, es decir, no quieren dirigir ni sobrecodificar la acción colectiva sino acompañarla; y quieren aprender junto y con los actores sociales y sus prácticas, estableciendo con ellos un diálogo crítico que no busca desplegar teorías generales sino abrir espacios de comunicación entre experiencias diversas. Intentan así enriquecer la teoría a partir de esos saberes encarnados, y profundizar la potencia de las luchas mediante la traducción dinámica entre movimientos. Ni extractivismo ni traducción, la figura del acompañante.
- Artesanía de las prácticas y construcción colectiva del conocimiento, cuya utilidad está en base al tipo de intervenciones sobre el mundo que hace posibles. Un '*pensamiento alternativo de las alternativas*', que no se articula desde la arquitectura de los grandes relatos políticos y sus planes ideales, sino que se construye colectivamente desde las lógicas y prácticas del *caminar preguntado*, la escucha atenta y el arte del encuentro.

### Debates en torno al buen vivir

La noción de Buen Vivir / Sumak Kawsay / Suma Qamaña emergió en el marco de los procesos de organización del movimiento indígena desplegados con especial intensidad a lo largo de las dos últimas décadas. Se 'construyó' un concepto para poder conversar en esa búsqueda de un marco de diálogo de saberes-haceres. Es parte del proceso de auto-determinación, descolonización, y crítica radical al proyecto del desarrollo. La sistematización de la memoria, del pensamiento el sentimiento y la acción, de las maneras de pensar el y con el mundo, etc. es un trabajo 'casa adentro'. Dentro de esos procesos multidimensionales, lo relacionado con la producción de conocimiento es un



plano fundamental de la lucha (junto con la recuperación de la tierra, el idioma, la elaboración de planes de vida de las comunidades, etc.), de ahí la creación de sistemas de educación propia, universidades indígenas, etc. En ese contexto, el BV/SK/SQ es una herramienta heurística que producen los pueblos indígenas para nombrarse su propia praxis y su cosmovivencia y conversar con otros. Ni es un esencialismo, ni es una 'tradición inventada'. Es una manera de nombrar (en el idioma propio de cada pueblo) esos 'caminos andinos de siempre', heterogéneos, múltiples, singulares, que se transmitían de otras maneras en pueblos de tradición oral (en los tejidos, durante las tareas en la chacra, junto al fogón, etc.). Es un ejercicio de reflexividad, a través del cual, desplazándose del 'casa adentro' al 'casa afuera', los pueblos indígenas le dicen al mundo: frente a vuestro 'vivir mejor' (moderno/colonial, capitalista, individualista, antropocéntrico, etc.), nosotros y nosotras tenemos nuestro 'vivir bien colectivo', conversemos desde ahí en clave de equivalencia, y pensemos el presente, el pasado y el futuro a partir de esa conversación.

A pesar de su corta vida en la esfera pública, el concepto ya ha ido pasando por diversas fases. En un primer momento (entre finales de la década de 1990 y primera mitad de la década del 2000) el actor protagonista son intelectuales indígenas, que se dan la tarea de sistematizar y condensar esos 'caminos andinos de siempre' en un concepto. Hay una genealogía propia en cada país andino, en cada contexto, pero sobre todo es visible al interior del movimiento indígena en Ecuador y Bolivia. Recoger las prácticas de vida que la gente seguía desarrollando. Las comunidades no hablaban/hablan del BV/SK/SQ (no necesitan conceptos abstractos para articular y desplegar su hacer y su pensar), pero eso no quiere decir que el concepto no remita a prácticas concretas. Aquí son necesarias algunas puntualizaciones. 1) Esas prácticas no existen como un afuera absoluto de la modernidad; forman parte de un afuera relativo (Dussel), un pensamiento fronterizo (Mignolo). 2) Que sean prácticas ancestrales no implica 'volver a un pasado', sino actualizar esos saberes y haceres que se habían ido transmitiendo de otras maneras, en el 'casa adentro', en las canciones y los relatos orales, en torno al fogón, en la chacra, en la fiesta, en el caminar por los espacios de vida de las comunidades, etc., esos elementos que se habían ido manteniendo vivos –no sin problemas- mediante las estrategias y las astucias de la 'adaptación en resistencia' (Stern). 3) Insistiendo en lo anterior, en cosmovivencias que no operan en clave de tiempo lineal, el pasado no es 'absoluto', sino que se va reactualizando en el presente siempre como diferente a sí mismo: *repetición como diferencia*, de ahí que 'recuperar' el pasado (los caminos andinos de siempre) no es buscar una esencia 'auténtica' y no tocada, es otra cosa; la



dificultad para entenderlo es un problema del pensamiento moderno y no una muestra de las limitaciones del pensamiento 'indígena'. 4) El pensamiento/hacer andino –como su lenguaje- es aglutinante, no funciona por oposición excluyente, el moderno sí, los indios deben dejar de ser indios, el indio no le pide al otro que deje de ser lo que quiera ser, su propuesta es tejer el tejido diverso del mundo donde quepan muchos mundos, la propuesta del pensamiento moderno/colonial es la homogeneidad, el monocultivo mental; así, no hay un pasado intocado al que volver, la 'esencia' es un problema de la ontología moderna, el pensamiento andino es relacional (nada existe fuera de las relaciones que lo componen) y opera en clave de apertura y digestión – el 'otro' no es un problema, ni hay 'una manera' única y correcta de hacer las cosas. 5) Tras cinco siglos de conquista, invasión y erosión de los saberes-haceres de las poblaciones nativas, el proceso de recreación de lo propio no puede estar exento de tensiones, complejidades, y en ocasiones conflictos al interior de las propias comunidades para situar (y transformar) cuáles son los saberes-haceres propios y cuáles son resultado de la colonización, esa discusión se está dando al interior de las comunidades.

Esta primera fase de construcción del concepto de BV y de elaboración de publicaciones tiene esos cinco elementos en su interior, ése es su punto de partida, su lógica interna, y solo se vuelven 'problemáticos' al ponerse en diálogo con el afuera, con otras ontologías/epistemologías (en realidad, con la moderna/colonial, en una conversación sur-sur la comprensión mutua es más sencilla sin necesidad de que lo propuesto sea coincidente).

La segunda fase, a lo largo de la segunda mitad de la década del 2000 y hasta el presente, es un momento de 'desborde', en el que el concepto va gradualmente siendo 'usado/apropiado' por diferentes actores. Inicialmente, el concepto resuena, generando fuertes expectativas, tanto en diversos movimientos sociales como entre aquellos académicos y académicas que trabajan en torno a las alternativas al desarrollo y el enfoque decolonial (que en muchos casos –aunque no siempre- habían sido 'acompañantes' de los propios movimientos indígenas). En el marco de ese *desborde* mucha gente usa el concepto para hablar de cosas muy distintas. La disposición a pensar con y desde las epistemologías y ontologías otras desde las que emerge el concepto de BV no es siempre compartida, pero en cualquier caso el BV se piensa-siente-intuye como una propuesta que permite reimaginar/renovar las formas y los discursos de la política emancipadora. Se trata en general de un gesto 'honesto', que ve en el BV un horizonte de sentido potente: el BV como utopía, como proyecto de futuro.



En un momento posterior dentro de esta fase, el concepto es 'apropiado' por los gobiernos 'progresistas' de Ecuador y Bolivia, que llegan a incluir el BV/SK/SQ como un principio organizador de sus respectivas constituciones. No tiene sentido profundizar en este trabajo en los puntos comunes y las divergencias entre ambos textos constitucionales; lo importante es entender cómo, en este desplazamiento, el pensar-hacer desde y con el BV se traslada de la esfera de las prácticas cotidianas, de construcción y reconstrucción de la comunidad, a la esfera de la política estatal. El BV/SK/SQ como 'innovación' en las lógicas de gobierno/gobernanza. Este gesto, que generó en su momento grandes expectativas, suponía en mi opinión la pérdida/bloqueo de la potencia de la propuesta (y la pregunta abierta) que lanzaban los y las indígenas al mundo. Nunca se duda suficiente del estado (Bourdieu); cuesta pensar que una institución central del proyecto moderno/colonial puede redefinirse desde una propuesta que nace desde otras ontologías que no piensan 'estatalmente'. El estado satura su hablar de BV/SK/SQ y al hacerlo lo que ha ocurrido, entre otras consecuencias, es que la discusión en torno al BV ha pasado a ser la discusión en torno a las constituciones de Bolivia y Ecuador (que presentar un cambio que tiene más de discurso formal que de realidad práctica). Como resultado de esa institucionalización del BV, en la última década ha habido un aumento exponencial de las publicaciones académicas en torno al BV, pero la mayoría se dan dentro de un marco epistémico y discursivo en el que los contornos andinos/indígenas de la propuesta aparecen solo (si es que acaso lo hacen) de manera periférica.

Cada uno de estos pasos abre una distancia mayor en relación al punto de partida inicial. La alteridad radical se va difuminando. No hay 'indígenas' más allá del nombre Sumak Kawsay / Suma Qamaña, y en ese proceso se pierde la oportunidad de apertura/contagio/inter-aprendizaje hacia y con otras ontologías, la posibilidad de tejer diálogos críticos inter-epistémicos. No hay un pensar entre diferentes (en espacios de confianza intercultural, Grimaldo), no hay diálogo de saberes sino reducción a lo mismo. Se pasa además a jugar en el mundo de las ideas, los modelos teóricos, la abstracción, lo normativo. Lo que nacía un concepto propuesto para nombrar para una práctica encarnada se transformó así en categorías/modelos que no tocan tierra, debates entre 'expertos del Buen Vivir'. El BV/SK/SQ se desterritorializa, flota en el mundo de las ideas, y al hacerlo se transforma en otra cosa. Se domestica, se amansa, y en el camino su potencia y su riqueza se van apagando. Nadie querría vivir en el BV de los artículos académicos.



En una tercera fase, los intelectuales indígenas intentan responder (con menos medios, proyección internacional, etc.) señalando que, tal y como se está usando, el concepto de Buen Vivir se parece muy poco al Sumak Kawsay / Suma Qamaña. Se oponen a que el BV/SK/SK sea tomado como una metáfora, como una plataforma, como una palabra-comodín para hablar de cosas que se nombraban de otras maneras. Critican que *lo diferente* –esa exterioridad relativa desde donde articulan su propuesta y su proyecto– se está intentando capturar (una vez más) en el terreno de *lo mismo*. En vez de ponerse en movimiento con el movimiento (asumir el desafío de pensar desde otras coordenadas), estos relatos –tanto en su versión estatal como en su versión academicista– esclerotizan el BV; analizar, clasificar, evaluar, desde criterios que son ajenos a la propia propuesta. Estos intelectuales indígenas insisten explicando sus categorías de pensar/vivir, sus modelos que emergen de sus propias ontologías/epistemologías.

La respuesta de los académicos no se ha hecho esperar. Desde su característica arrogancia (y pereza – la *razón indolente*) no hacen el esfuerzo de tomarse en serio el pensamiento indígena y entrar en un diálogo crítico inter-epistémico (poner el propio pensar como problema para poder pensar otras cosas, desde y hacia otras coordenadas y horizontes de sentido), sino que dicho pensamiento es directamente desechado como: esencialista, romántico, no científico, ahistórico, etc. Sorprende el tono paternalista, y el carácter marcadamente moderno/colonial de estos cuestionamientos (y por lo tanto, su racismo epistémico). La riqueza que podría nacer de la conversación entre lenguajes, ontologías, localizaciones epistémicas (la geo-política y corpo-política del conocimiento) desaparece.

Estas dos posturas están en conflicto (y en mi opinión ni su irresponsabilidad ni su ceguera son equivalentes), pero ambas comparten un mismo problema: operan (entran a discutir) en el mismo nivel de abstracción, y desde ahí el BV/SK/SQ corre el riesgo de cosificarse como concepto. En ninguna de las dos propuestas se percibe el color/sabor/cuerpo del BV, y ahí es donde los trabajos de PRATEC y los NACAS aparecen como una intervención singular, ya que están centrados en analizar qué significa hoy el BV/SK/SQ en la práctica, en la vida cotidiana de las comunidades andino-amazónicas. Se trata de una mirada novedosa –una mirada *desde abajo*– que puede devolver al BV/SK/SQ la potencia y frescura perdidas al quedar encapsulado entre la academia y la política estatal (y entre estos y los y las intelectuales indígenas).





## Referencias

Apffel-Marglin, F. y PRATEC, eds., (1998) *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. Londres, Zed Books.

Gordon, L. (2007) Problematic People and Epistemic Decolonization: Towards the Post-Colonial in African Thought. En Persram, N. (ed.) *Postcolonialism and Political Theory* (Pp. 121-141). Plymouth, Lexington Books.

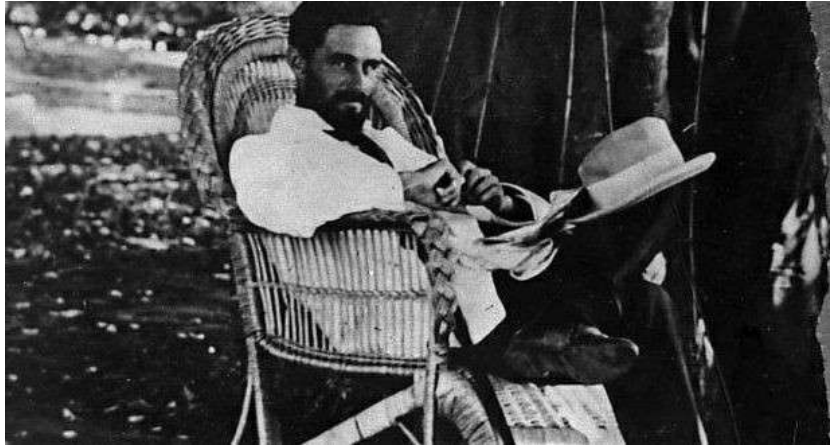
Gordon, L. (2011) Shifting the Geography of Reason in an Age of Disciplinary Decadence. *Transmodernity*, 1(2): 95-103.

Santos, B. de S. (2009) *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, CLACSO.

Santos, B. de S. (2017) *Justicia entre Saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid, Editorial Morata.

## Roger Casement: O último mártir irlandês se gestou na Amazônia

Freddy Orlando Espinoza Cárdenas<sup>1</sup>



*Una vida consumida cometiendo errores no es apenas más honrosa, pero más útil que una vida no haciendonada. George Bernard Shaw Dublin 1856 - Ayot St. Lawrence 1950*

Na quinta-feira do dia 3 de agosto 1916, aos 51 anos, foi enforcado Roger David Casement. Seu corpo foi enterrado em cal viva no cemitério da prisão Pentonville de Londres. Ele não morreu como um herói nacional, senão como um traidor do regime colonialista inglês. Em Irlanda, seu país natal, não foi reconhecido como um herói excepcional, cheio de bravura e coragem, mas como um idealista melancólico e, agora, moralmente fracassado. Contudo, a percepção que ele tinha de si mesmo era de um herói celta que morria pela sua pátria irlandesa. Todavia, ele tinha consciência de que sua ação era em prol da justiça democrática, no sentido de liberação da autonomia republicana do povo da Irlanda e, sobretudo, do amor inarredável à pátria irlandesa. Porém, achamos que este sentimento teria aparecido, com força, no seu périplo pela Amazônia, entre Belém, Manaós, Remate de Males, Iquitos, Putumayo, La Chorrera e El Encanto, entre junho a dezembro de 1910, após 7 anos de sua experiência no Congo.

Depois de um longo tempo de meditação e de reflexão sobre o relatório dos crimes do Rei Leopoldo na África, a sociedade londrinense apoiava seu trabalho e idealismo pelos direitos dos pobres negros do Congo. Além disso, a fundação de ligas, associações e instituições também lutavam em defesa das populações de escravidão dos povos da África. Mas, era uma época de grandes mudanças sociais, de tecnologia e de cultura, ao ponto de explodir a 1ª Guerra Mundial.



Roger Casement começou seu serviço no corpo diplomático, British Foreign Office, na era vitoriana, finais do século XIX, numa época que o império inglês dominava o mundo, a tradição, os costumes, a ética e a moralidade que estavam representados na sociedade britânica. Entretanto, com o fim do reinado da rainha Vitória, começa a desmoronar e questionar-se a luz da ciência e do etnocentrismo toda essa falsidade moral do colonialismo inglês, que deixava passar fome as suas colônias mais próximas e antigas da Inglaterra, como era no caso da Irlanda, que sofria uma mortalidade infantil que, nessa época, sobre passava 50% da população, sobretudo no interior da Irlanda. Com uma economia primária de dependência e sem liberdade para sustentar-se independente da metrópole de Londres, Roger Casement, em suas cartas e relatórios da época quando era cônsul inglês no Brasil, relata exemplos desse mesmo flagelo de vivência na maioria das nações latino-americanas. No entanto, não devemos esquecer que o juízo que ele faz sobre o colonialismo é desde o ponto de vista de um irlandês que trabalha para o império inglês, mas que raciocina com o espírito de um servidor diplomático de uma nação poderosa com era Inglaterra.

Roger Casement era consciente que sua postura radical pela causa irlandesa seria um suicídio para sua reputação na sociedade londrinense, que tanto prestígio tinha até esse momento. Seria uma estupidez pensar que Casement ignorava esta fama e reputação que tinha na Europa do século XX. No entanto, ele praticamente menosprezou esta estima a qual tinha entre seus amigos e meios de comunicação, sobretudo em Londres. Praticamente, não lhe importava as consequências que implicava esta ação temerária. Seu espírito estava imbuído, em grau sumo, pelo ideal da libertação de Irlanda. Sem que nunca tenha, até esse momento, lutado ativamente pela causa irlandesa, Roger Casement lutou pela Irlanda com plena consciência de seu sacrifício que entregava a seu país de origem, até esse momento, tinha vivido a maior parte de sua vida mais na Inglaterra do que na Irlanda. A partir disso, era mais importante os seus compatriotas irlandeses que seus amigos de longa data britânicos. Mas, ao final, todos os abandonaram, inclusive seus compatriotas irlandeses. Apesar desse acontecimento, ele se manteve incólume e sereno até na hora da sua morte.

Nossa pergunta é o que o levou a esta determinação de, nos últimos anos da sua vida, lutar por uma causa nacionalista, política e religiosa? Será que nesses tempos em que passou no Congo e no Putumayo tenha feito desviar as injustiças, a corrupção, a violência e, sobretudo a impotência de ver, registrar e denunciar estes horrores da civilização capitalista sem que os povos miseráveis se livrassem dos seus carrascos?



Devemos recordar que somente a sociedade londrinense lhe deu as costas a Roger Casement quando a *Scotland Year* divulgou o *Diary Black*. Até esse momento, o cônsul havia tido uma vida passível e sem grandes emoções. Ele levava uma vida monástica sem grandes pretensões. Nunca soubemos se Casement sofria de alguma doença crônica, apesar de anunciar em suas cartas, de vez em quando, alguns sintomas de doenças tropicais, mas não sabemos se sofria de estafa ou atormentado pela dúvida, o desânimo e pela própria vida. No entanto, Roger Casement sempre se mostrou disposto e garboso nas fotos, dinâmico e atleta na sua postura.

Pouco sabemos da sua meninice, mas é provável que tenha sido sempre uma criança obediente e pulcra, é assim que ele começa sua vida como agente de empresa colonialistas na África, mas como é que ele, através de seus relatórios diplomáticos, consegue denunciar opressões e torturas pelo sistema capitalista europeu? Saber como Roger Casement passou a ser crítico de um sistema de escravidão em tempos modernos, é essencial para compreender essa passagem de um fleumático agente consular para um ativista da causa irlandesa.

Acreditamos que foi na Amazônia, no ano de 1910, na sua primeira viagem pela região amazônica, quando tinha 45 anos, Roger Casement viajou até o Putumayo, na sede da empresa britânica “Casa Arana” onde presenciou o sistema de escravidão do capitalismo selvagem, muito semelhante ao sistema feudal inglês, no século XI depois de Cristo, que aplicava com rigor à Irlanda de seus antepassados. Primeiro, a empresa inglesa proclama que toda essa região do Putumayo lhe pertencia por direito (a qual tinham adquirido através da associação com os colombianos Benjamín Larrañaga e Rafael Reyes que, no futuro, entre 1904 y 1909, seria presidente da Colômbia). Desta forma, todo o território e seus habitantes que a ocupavam, lhe pertencia e lhes deviam tributo. Por conseguinte, os indígenas de várias etnias e pequenos camponeses colombianos passaram a ser vassallos de Julio César Arana, proprietário da firma inglesa, e, se alguns destes indígenas não obedecessem, não somente eram castigados senão também como toda a sua família era punida, e poderiam ser tratados da forma que desejavam fazer com eles. Poderes que vão além do que qualquer sociedade republicana poderia imaginar. Foi essa opressão que despertou sua revolta contra o imperialismo inglês. Que igual ao do Putumayo, a sua Irlanda era tratada como vassallos selvagens, os seus patrícios irlandeses não eram livres dentro de seu território.



Vejam que antes de vir à Amazônia, Roger Casement somente sabia do regime de opressão do Rei Leopoldo da Bélgica através do sistema capitalista no Congo. Era uma forma parecida à escravidão do século XVII que, apesar de ter mudado a humanidade e transformado os valores éticos da sociedade moderna, continuava esse lastre infame nas periferias do terceiro mundo. Assim como o açúcar reviveu a escravidão nas colônias britânicas das Antilhas caribenhas, acreditamos que a borracha no Congo mudou a moral e os valores dos belgas. Roger Casement denunciou em seus relatórios o mundo civilizado e a opinião pública londrinense que condenou socialmente e culturalmente ao rei Leopoldo da Bélgica. Mas, agora Roger Casement encontra-se na Amazônia, esta vez são os ingleses que exploraram os aborígenes do Putumayo através de correrias a fim de torná-los prisioneiros. O intuito é utilizá-los para o trabalho escravo, corrompendo as instituições da sociedade amazonense a fim de aceitá-las social e culturalmente como acontecia nessa mesma época com a colônia irlandesa do império britânico. E essa perspectiva que nosso cônsul vê, e o que o faz revirar sua serventia para tornar-se um irlandês rebelde.

Todavia, questionar o império ao qual, de alguma forma ele pertencia, era difícil e até desagradável porque era quase uma vida como cidadão inglês, passaporte britânico, registro civil londrinense. Mas isto não exclui sua ascendência irlandesa, suas raízes celtas, sua solidariedade pelos seus patrícios dublinenses. No entanto, é difícil para um funcionário diplomático perceber, além da política exterior que o império tem imprimido em toda a estrutura interna da chancelaria inglesa, o que está escondido na conjuntura do colonialismo inglês que se arraiga desde o século XIII, e tem seu resplendor no século XIX e início do XX, na época da Era Vitoriana. Era desagradável refletir sobre isso quando toda sua vida profissional e círculo social pertencia ao mundo inglês. Compreender a luta da Irlanda, era abstrair-se desse mundo avassalador que dominava toda sua vida pessoal, sucumbindo-o e tornando-o plausível às ideias e o pensamento do império inglês. Contudo, no silêncio da Amazônia era propício para refletir sobre esse domínio britânico das suas colônias, inclusive na Irlanda como no Putumayo.

Quanto tempo foi necessário para que compreendesse sua nova visão e missão, da necessidade urgente de liberdade da Irlanda. Este novo olhar e sentimento surge forte e incomensurável nos territórios indígenas da região amazônica. Foi ver o sofrimento dos indígenas e barbadianos que a firma inglesa explorava para que o Cônsul Roger Casement se atrevesse a encarar, sem medo, o regime colonialista inglês e determinasse sua saída do British Foreign Office e ingressasse nas filas das milícias



celtas a favor da independência da Irlanda. Essa aversão pelo colonialismo inglês é a raiva de Roger Casement, vendo o drama de seu próprio povo no espelho do horror do povo uitoto. Após vinte anos sendo funcionário inglês e de ter sido útil para a coroa inglesa, denunciando os crimes do rei Leopoldo da Bélgica no Congo, como no relatório do horror da Casa Arana no Putumayo, o cônsul celta agora encara com valentia e digna de admiração a sua missão pela causa irlandesa. O que se pode dizer do intervalo de 1906 até 1912 é que foi o ano de sua demissão. Ou seja, a sua militância na milícia irlandesa já teria começado na Amazônia.

Há um livro escrito pelo cônsul Roger Casement que pode dar lampejos de sua conduta a favor da causa rebelde do celta (Casement, Roger. *Diário da Amazônia*. Edusp, São Paulo, 2016.) Evocar essas ações que já passaram há muito tempo, mas que tem sido registrado no diário do cônsul inglês na época e que, portanto, deveriam esses documentos escritos não ser explícitos, senão escondidos através do diário em que seus relatos não são simplesmente histórias explícitas de suas atividades senão que nelas mesmas estão implícitas suas ações pela causa irlandesa. A partir da leitura de seu diário, pode-se resgatar este giro no final da sua vida, acaso presentia o final ou entendia como uma oportunidade para redimir-se de tudo que até esse momento era a favor ou contra do seu país de origem. Que sabores sente ou não sente para despertar esse apetite por uma nova empresa de atitude, até ousada e descabelada nesse último quartel da sua vida.

A luta armada como causa ou missão a realizar com toda força e entrega, ao ponto de não lhe interessar as consequências por mais funestas que estas foram. Podemos dizer que apesar da sua escolha ser verdadeira, não por isso o destino lhe seria adverso. Não foi o ideal judeu cristão, nem muito menos o protestantismo britânico ou católico irlandês que o converteu a um militante da causa irlandesa. Pensamos que a sua inspiração parte da causa indígena do povo bora, de Kenatere, guerreiro indígena que tinha se revoltado contra a firma inglesa da casa Arana. Essa impressão é revelada num texto que compara a pequena vila irlandesa com a comunidade bora na Abissínia do Putumayo. Mas ele nunca tinha passado ou vivido a opressão do colonialismo inglês; primeiro, porque seu pai era um oficial do exército inglês; por outro lado, desde muito jovem ele tinha trabalhado fora da Grã Bretanha, talvez a única pessoa que orienta e ensina sobre a Irlanda é Alicia a qual conheceu quando já era famoso, em 1902. Portanto, a sua conversão não foi por experiência própria de ter sofrido o opróbrio dos ingleses sob os irlandeses, senão pela sua ótica de funcionário inglês investigando



violações e injustiças de empresas inglesas na Amazônia. Foi assim que reconheceu na firma inglesa Peruvian Company Ruber a ideologia e o espírito do império inglês com relação a seus vassallos indígenas que representava, para ele, o povo irlandês.

O mundo inglês contra o mundo dos despossuídos, dos oprimidos, dos perseguidos, dos injuriados, dos prisioneiros. Isso foi crescendo a cada dia que vivia na Amazônia, quando via aos indígenas, aos barbadianos, aos ribeirinhos, aos seringueiros, aos caucheiros, aos imigrantes. Pouco a pouco vai solidificando esta percepção de injustiça e opressão que no seu último relatório não é um relato das atrocidades da Casa Arana contra os indígenas boras e uitotos senão do império inglês contra os indígenas irlandeses. E se questiona quando aconteceu esse câmbio de espírito “irlandês”, quando despertou esse sonho louco, quando criou coragem de espírito indomável, quando lavrou um caráter guerreiro sem medo ao fracasso nem à morte, quando esculpiu um coração valente que se entregou por amor a seu povo?

No dia 31 de outubro de 1910, Roger Casement relata a história do guerreiro Katenere, no seu Diário Azul. Ele era considerado cacique, guerreiro dos boras, no Putumayo. Tornou-se líder dos índios boras e andoques contra a opressão e atrocidades do chefe da Estação de Matanzas do boliviano norte-americano Armando Normand. Katenere lutou incansavelmente contra a Casa Arana. Os boras e uitotos, após de muito abuso, chibatadas e cruéis castigos, por não cumprir com as quotas de goma que cada indígena deveria reportar ao capataz, Armando Normand mata à mulher de Katenere à frente da sua comunidade. Katenere, que havia trabalhado cortando borracha desde o início, jura vingar-se da morte de sua mulher. Seguindo com o propósito de revidar a morte da esposa e de seus parentes, em 1907 ceifa a vida de Bartolomé Zumaeta, cunhado de Julio César Arana, desde então o valente cacique se “se refugiou” na selva, como o fariam os guerrilheiros irlandeses. Mas os homens de Normand precisaram de reforço. O patrão Julio César Arana envia armas e “muchachos” (indígenas inimigos dos boras) para lutar contra os guerrilheiros de Katenere. Fazia três anos que o jovem cacique vinha realizando incursões em território Andokes e Bora, mas não teve êxito, finalmente o prenderam na Estação de Abissínia. Roger Casement irá fazer uma alegoria deste valente guerrilheiro bora na Estação Entre Ríos, com uma Íbis-sagrada que de repente desceu, enquanto eles almoçavam, provocando um grande tumulto entre o pessoal do capataz O`Donnell que correram atrás de suas armas, mas para desgosto de todos, Roger Casement a protegeu salvando-a a vida. “Minha posição está muito difícil. Oficialmente, estou aqui muito só; além disso, considerando a minha responsabilidade



oficial, é muito difícil e pesado manter-me distante de todos os problemas ou atritos com o governo peruano (ou inglês). Isso posso cumprir, mas a situação é extraordinariamente complexa, pois a qualquer momento posso ser colocado em uma disputa cujo fim não pode ser previsto por nenhum desses homens culpados; todos eles agora estão alertas. Sou “o inimigo”, porque é somente por mim e pelos homens de Barbados que eles temem que a verdade venha à luz... Venceremos, não apenas os Normands e os Macedos – seres desprezíveis –, mas todas as intrigas maiores em Iquitos, ou onde que estejam”. Roger Casement, *Diário Amazônia* (pág. 262), Londres 1910. Como diria, mais tarde, José Eustasio Rivera na *Vorágine*: “Antes que me hubiera apasionado por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la Violencia”.

Roger Casement, desejava e sentia, ardentemente, compaixão pelos índios do Putumayo, “adoraria armá-los, treiná-los e instruí-los a se defenderem contra esses bandidos. Ontem à noite eu disse a Tizòn que queria que este fosse território britânico durante apenas um ano; que prazer teria em colocar isso tudo a limpo com mais uns cem homens! Pobre rapaz (referindo-se a Katenere)! Ele concordou dizendo: “Ai de mim”! Mas seu governo é poderoso, e o meu não”. Ambos concordamos que teríamos grande prazer em enforcar muitos dos empregados da Companhia, se é necessário com nossas próprias mãos”. Roger Casement, *Diário Amazônia* (pág. 264), Londres 1910. “Eu estava esperando por um sinal; e ei-lo! Veio como a mais extraordinária afirmação. Estive imerso em dúvidas toda a tarde, sentindo que, para comprar agora o conforto dos negros, eu poderia estar vendendo o dos índios, ao mostrar as cartas que tenho nas mãos. Terminei o jantar com esse pensamento me atormentando... assim que me veio esse pensamento, olhei para acima da varanda na direção do céu e vi, para minha surpresa, um arco de luz cortando a escuridão do céu sem estrelas. Por um momento não soube que era, até que vi um arco-íris lunar, um perfeito arco de luz na noite (ou no fim da vida) ... curvando-se de montanha a montanha recoberta pelas matas e abarcando todo o céu do oriente, eis que a chuva começa a juntar-se sobre ele. O arco foi lentamente se dissipando, alargando-se e desaparecendo... Considero um bom presságio, presságio de paz e bom augúrio, sinal de que deus ainda está por aquelas bandas olhando para os pecados e crimes dos filhos dos homens, condenando o pecado e perdoando o pecador... Eles (os índios ou os irlandeses) também terão os seus direitos, mais tais direitos serão livremente concedidos, assegurados. Não serei eu um agente do silêncio; mas espero poder ser a voz da liberdade”. Roger Casement, *Diário Amazônia*, Londres 1910.





## Notas

<sup>1</sup>Professor do CESTB/UEA/TABATINGA, estudante doutorando do PPGSCA/UFAM/TABATINGA

## Referencias

Casement, Roger; Singleton-Gates, Peter; Girodias, Maurice. *The Black Diaries*. Paris, Olympia Pres, 1959.

Casement Roger; Luisa Élvira Belaunde (tradutor). *Libro Azul Británico: Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima, IWGIA/CAAAP, 2012.

Casement, Roger; Bolfarine, Mariana et Izarra, Laura (tradutoras). *Diário da Amazônia de Roger Casement*. São Paulo, EDUSP, 2016.

Elias, Norbert. *Mozart: Sociologia de um Genio*. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1994.

Pineda, Roberto Camacho; Páramo, Carlos Bonilla; Steiner, Claudia Sampedro. *El Paraíso del Diablo: Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá, Uniandes/Unal, 2014.



## La agroecología como alternativa al proyecto de la modernidad/colonialidad

Guidahí Parrilla

### Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar sí la agroecología, como propuesta política de los movimientos campesinos latinoamericanos, puede configurarse en una alternativa al proyecto de la modernidad/colonialidad.

Para definir la lógica del pensamiento moderno occidental tomando los aportes de Boaventura de Souza, Javier Franzé y Arturo Escobar, entre otros. En este sentido, entendemos que se caracteriza por la monocultura del saber, la monocultura del tiempo lineal, la lógica de la clasificación social, la lógica de la escala global y universal, y la monocultura de los criterios de productividad. A su vez, consideramos que posee una ontología dualista, que se basa en la separación tajante entre sujeto y objeto, individuo y comunidad, occidente y el resto, etc.

Por el contrario, vimos que la agroecología como propuesta política se fundamenta en la “ecología de saberes”, la “ecología de la temporalidad”, la recampesinización y reetnización de las poblaciones rurales, la producción local adaptada a cada cultura y geografía, y el propósito final de atender la soberanía alimentaria de cada territorio.

En base a este análisis pudimos concluir que la agroecología se configura como una alternativa al paradigma de la modernidad, pues rompe con la ontología dualista característica de este sistema de conocimiento, para enmarcarse es una ontología relacional y plural. Por esta razón, la agroecología no es solo una práctica agrícola, sino que propone una forma diferente de comprender la vida, la naturaleza y la sociedad.

### Palabras clave

Movimientos campesinos latinoamericanos, agroecología, ontologías relacionales y plurales.

### Introducción

Este trabajo es resultado de un proceso de aprendizaje transitado en la Escuela de Verano Internacional “Procesos Asociativos Rurales. Desarrollo, Tierra, Producción y Redes de Consumo”, organizada por el Comité Procesos Cooperativos y Asociativos (PROCOAS) de la Asociación de Universidades Grupo Montevideo (AUGM). Con él se buscará dar cuenta de algunas de las discusiones desarrolladas en dicha experiencia.



Más específicamente se va a profundizar en la discusión sobre el paradigma de la modernidad y el concepto de desarrollo, para luego preguntarnos si la agroecología puede configurarse como una alternativa al paradigma de la modernidad/colonialidad.

En el primer capítulo se expondrán los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial, en base a los trabajos de Walter Mignolo. Asimismo, enumeraremos las características del paradigma de la modernidad a partir de los aportes de Boaventura de Souza.

En el segundo capítulo se hará referencia a un momento histórico de transformación dentro del orden mundial moderno, en el cual Estados Unidos se apropia del liderazgo imperial del que antes había gozado España e Inglaterra. A partir de este suceso se configura la idea de desarrollo y subdesarrollo, como nueva “retórica de la modernidad”, que tiene como objetivo primordial posicionar a la sociedad norteamericana como locus de enunciación y modelo a seguir.

En el tercer capítulo se presentan algunas posturas teóricas alternativas al pensamiento moderno, como el pluralismo o la ontología relacional. Por último, el cuarto capítulo intenta responder la pregunta que guiará este trabajo, es decir, si la agroecología puede configurarse como una alternativa al paradigma de la modernidad.

### **¿Cómo se fundó el orden mundial moderno?**

La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía (Mignolo, 2007). Este proceso no hubiese sido posible sin el “descubrimiento” y la colonización de América.

La colonización del territorio que hoy conocemos como “América” derivó en un rápido enriquecimiento de Europa, en base a la explotación de sus recursos naturales y el genocidio de esclavos africanos e indígenas. Este proceso hizo posible la posterior Revolución Industrial y el desarrollo del sistema capitalista tal como lo conocemos hoy. Por esta razón, la colonización de América fue uno de los puntos nodales que permitieron crear las condiciones necesarias para la expansión imperial y para la existencia de un estilo de vida europeo, que funcionó como modelo del progreso de la humanidad. Es en este sentido que Mignolo (2007) señala la modernidad y la colonialidad como dos caras de la misma moneda.



Según el autor, "(...) la jerarquía depende de quién está en una posición de poder para decidir el modelo y en donde se ubica uno con respecto a ella" (Mignolo, 2007, p. 41). En este caso, el modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónica, y los indios y esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase. De la misma manera, se articularon y desarticularon las diversas historias en beneficio de una única historia, la de los colonizadores, quienes poseían el poder. Por eso, ha llegado a la posteridad una concepción lineal y homogénea de la historia de la que deriva la idea de "América". Pero para que una historia sea vista como la primordial, debe existir un sistema clasificatorio que favorezca la marginación de determinados conocimientos, lenguas y personas. Estos son los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial.

Las historias aimara, quechua o guaraní diferían de la historia de los colonizadores. Sin embargo, después del año 1500, la única y verdadera historia empezó a escribirse en latín y en las lenguas imperiales europeas. Todas las demás historias o conocimientos fueron enterrados y se los consideró carentes de "autenticidad". En este sentido, la conquista y colonización de América fue, entre otras cosas, una conquista y una colonización de los saberes existentes en el territorio.

Según Mignolo (2007) Europa se convirtió así en el locus de enunciación por excelencia, es decir, el lugar epistémico desde el cual se clasifica y categoriza el mundo. De esta manera, el autor señala que el conocimiento siempre tiene una ubicación geohistórica y geopolítica. En nuestro caso podemos afirmar que, desde la época colonial, el conocimiento válido y legítimo se mide de acuerdo con parámetros occidentales. En este sentido, la modernidad es un paradigma de conocimiento y una dinámica cultura que resulta de la constitución de un sistema-mundo en el que Europa asume el lugar de centro.

Boaventura de Souza (2015) identifica cinco características del paradigma de la modernidad:

- a) La monocultura del saber: la ciencia moderna es el único criterio de verdad. Los saberes que no pertenecen a este campo son descalificados como ignorancia o incultura, al punto de tornarse invisibles.



- b) La monocultura del tiempo lineal: la historia posee un único sentido que siempre se dirige hacia el progreso, la modernización, el desarrollo, el crecimiento y la globalización. Según esta proyección, los países centrales son los productores de los conocimientos sofisticados y contemporáneos. Y los saberes que no emergen de estos centros pasan a ser considerados atrasados, salvajes o primitivos.
- c) La lógica de la clasificación social: la sociedad moderna se asienta en la naturalización de las diferencias y las desigualdades sociales. Conforme a esta lógica, la jerarquía clasista, racista y sexista es naturalizada, y se consolida la posición de poder del hombre blanco y burgués, en la cúspide de la sociedad moderna y capitalista.
- d) La lógica de la escala global y universal: En la modernidad occidental la escala dominante se caracteriza por la producción global y universal. Este tipo de producción, diferente de la producción local o particular, es independiente de los diferentes contextos. La producción que se vincula con lo global pasa a ser lo deseable, y por lo tanto, las producciones locales se tornan invisibles.
- e) La monocultura de los criterios de productividad: El crecimiento económico es el objetivo racional incuestionable de toda producción. De esta forma, la naturaleza y el trabajo humano pasan a servir a este objetivo, que se basa en la maximización de la fertilidad y la capacidad productiva de la naturaleza, así como en la intensificación del trabajo humano. La esterilidad de la naturaleza o el tiempo de recreación humano es visto como improductivo, y por lo tanto negativo.

### **La hegemonía de Estados Unidos y su discurso sobre el desarrollo**

Después de la Segunda Guerra Mundial las grandes potencias europeas quedaron destruidas. La consecuencia más directa fue el enorme número de víctimas humanas, que llegó a los 60 millones de muertos. A su vez, pueblos y ciudades enteras desaparecieron bajo los bombardeos aéreos. Los grandes Estados quedaron en una situación de ruina y precariedad. Desaparecieron vías férreas, carreteras, puentes y plantas industriales. Las granjas y campos de cultivo quedaron arrasados y su suelo tan dañado que hicieron falta décadas para recuperar su fertilidad.



Al mismo tiempo la guerra favoreció a los Estados Unidos, quienes aprovecharon sus recursos humanos y económicos disponibles, para desarrollar la industria bélica. Con este propósito alcanzaron una gran capacidad de producción y se dedicaron a exportar los productos que se necesitaban en los mercados europeos. De esta manera, Estados Unidos se convirtió en una maquina productiva formidable e incesante, sin precedente en la historia. Al finalizar la guerra, los países europeos tenían economías muy débiles, mientras que Estados Unidos gozaba de un gran poder económico e industrial.

Esta situación alteró las relaciones políticas y la estructura social del mundo. Según Mignolo (2007), después de la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento histórico de transformación, en el cual Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes había gozado España e Inglaterra.

Según el autor, la colonialidad es la lógica del dominio en el mundo moderno/colonial que trasciende el hecho de que el país imperial/colonial sea España, Inglaterra o Estados Unidos. A lo largo del período de reestructuración política y económica de la segunda mitad del siglo XX, la tecnología moderna vuelve innecesaria la colonización a la vieja usanza. No obstante, Estados Unidos tiene bases militares en lugares estratégicos, ha ocupado algunos países y ha presionado políticamente a otros para la designación de gobiernos favorables a su imperio. Todo esto refleja con claridad el método actual del colonialismo, y su nuevo liderazgo dentro del orden mundial moderno.

Ahora bien, para consolidar su hegemonía y hacerla permanente, Estados Unidos necesita de una campaña política a escala global que porte claramente su sello. Con esos fines se construye la idea de desarrollo y subdesarrollo, formulada el 20 de enero de 1949 en el discurso de posesión del presidente Truman (Esteva, 1998).

*“Debemos emprender un nuevo programa audaz que permita que los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial sirvan para la mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. El viejo imperialismo - la explotación para beneficio extranjero no tiene ya cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo democrático”*  
(Fragmento del discurso de Truman, 20 de enero de 1949).

La idea de subdesarrollo unifica miles de culturas y realidades en una única entidad, y las convierte en un espejo invertido de la realidad de otros: un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de



una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante (Esteva, 1998). Sin embargo, esta situación no es nueva, Truman simplemente utiliza una nueva palabra para designar algo que ya venía sucediendo desde la época colonial.

Según Mignolo (2007), el funcionamiento de la matriz colonial puede pasar inadvertido, y cuando sale a la superficie, se lo explica por medio de la retórica de la modernidad, asegurando que la situación puede “corregirse” con “desarrollo”, “democracia” o una “economía fuerte”. Con este discurso se promete la salvación y así se distrae la atención de las consecuencias opresivas de la lógica de la colonialidad. De esta forma, el desarrollo no es más que una retórica de la modernidad, que tiene como objetivo primordial posicionar a la sociedad norteamericana como nuevo locus de enunciación y modelo a seguir.

El afán por escapar de una condición indigna llamada subdesarrollo, imitando un modelo hegemónico, que esta vez es representado por los Estados Unidos, reproduce la misma lógica de colonialidad que dirige al mundo desde la consolidación del orden moderno. Altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y valores “modernos”, es la receta propuesta por el nuevo imperio (Escobar, 2014).

En este sentido, el proyecto de desarrollo se enmarca en las características de la modernidad enunciadas más arriba, es decir, la idea de que existen valores universales válidos para toda la humanidad, que es posible superar las limitaciones locales y que no existen obstáculos naturales para el hombre.

### **El pluralismo como concepto antagonista a la modernidad**

Retomando los capítulos anteriores, podemos caracterizar al pensamiento moderno/occidental por un rasgo predominante que, siguiendo la terminología de Javier France (2009), se puede denominar como monismo.

Según el autor, el monismo posee tres rasgos centrales: a) la idea de que puede haber una única solución definitiva para todos los problemas de la sociedad humana, lo cual a su vez es posible porque se da por descontado que; b) existe un conocimiento cierto, verdadero, sobre los cuales son los auténticos valores de los hombres y; c) que esos valores, por ser verdaderos y por tanto buenos, forman un rompecabezas, ya que son



todos compatibles entre sí. De este modo, no solo es posible conocer la verdad, sino que también es posible aplicarla a nivel social, porque el contenido de ella forma un todo armónico y sistémico.

Estas tres afirmaciones entre sí (única solución final, única verdad, compatibilidad de los valores buenos entre sí) conforman el pensamiento moderno, más allá de las diferencias en cuanto a que valores son los buenos o cual es el método para encontrarlos. Tanto la tradición greco-romana, la judeo-cristiana, el racionalismo científico, el marxismo y el positivismo, comparten estas tres afirmaciones, por lo que se enmarcan dentro del paradigma de la modernidad, más allá de las diferencias de contenido (France, 2009).

Está claro que entre estas corrientes de pensamiento existen grandes diferencias, más que nada en la fuente del conocimiento verdadero (la Naturaleza, Dios, la Razón, la Historia, la Biología) y en los valores buenos que debe perseguir la humanidad (la justicia, la humildad, la igualdad, la libertad, el orden). Sin embargo, todas estas corrientes creían en la posibilidad de una solución verdadera y definitiva, que daría como resultado una sociedad armónica. Ahora bien, cada vez que se afirmaba la existencia de una solución definitiva, aparecía como lógica consecuencia, alguien que se interponía o quedaba afuera de esa reconciliación final. De esta manera surgían las figuras del bárbaro, el hereje, el ignorante o irracional, el primitivo, el contrarrevolucionario y el inferior racial (France, 2009)

En este sentido, según France, “El concepto antagonista al monismo sería el pluralismo, entendido como la diversidad de significados en lucha, todos ellos infundamentados objetivamente, esto es, sin pretensión de ser una verdad demostrable objetivamente, sino un punto de vista valorativo que hay que lograr que valga.” (France, 2009, p. 54). También pueden existir enemigos dentro del pluralismo, pero estos no tienen la condición de enemigos por estar en el error, ni porque sean malos o anti-económicos, sino por ser simplemente un otro existencial con el cual no cabe la convivencia.

En la misma línea argumental, Arturo Escobar (2014) propone como postura teórica alternativa: las ontologías relacionales, la lógica de lo “comunal” y las perspectivas del “pluriverso”. El énfasis de esta línea de trabajo es el de teorizar la relacionalidad constitutiva de todo lo real y de los mundos que lo constituyen.





Para ser más claros, la ontología es una rama de la metafísica que estudia lo que “hay” o lo que “existe”, así como las relaciones entre dichos entes. Para Escobar (2014) “ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que “realmente” existen en el mundo” (p.57).

La ontología moderna es una ontología dualista, pues percibe que la realidad está dividida en dos ámbitos totalmente distintos y opuestos entre sí. De esta manera, se basa en la separación tajante entre naturaleza y cultura, mente y cuerpo, occidente y el resto, etc. Dentro de una ontología dualista, nos vemos como sujetos autosuficientes que confrontamos o vivimos en un mundo compuesto de objetos igualmente autosuficientes que podemos manipular con libertad.

Para ser más específicos, las ciencias modernas requirieron la expulsión de la espiritualidad y de los seres no humanos como actores del conocimiento objetivo; y crearon el “individuo” racional y separado de la comunidad, que se encuentra con otros individuos para intercambiar en mercados regulados por precios. Es decir, este modelo dualista de civilización separa sujeto y objeto, e individuo y comunidad.

Por el contrario, para las ontologías relacionales (alternativa propuesta por Escobar) los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos. Es decir, en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el “individuo” sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos.

En palabras de Escobar: “Los mundos relacionales, para resumir de forma algo abstracta, no están fundamentados en la misma “constitución” moderna con sus grandes dualismos, incluyendo aquel que postula la existencia de Un Mundo que todos compartimos (una naturaleza), y muchas “culturas” que construyen ese mundo de modo particular. Por el contrario, hay muchas ontologías o mundos que, aunque ineluctablemente interrelacionados, mantienen su diferencia como mundos.” (Escobar, 2014, p. 59).

Creemos que es esto lo que buscan expresar los zapatistas con su famosa frase “un mundo en el que quepan muchos mundos”. O tomando nuevamente las palabras de Escobar “todos/as vivimos y todo vive en el pluriverso.”



### ¿Es la agroecología una alternativa al paradigma de la modernidad?

La definición de agroecología que utilizaremos es la del agrónomo chilero Miguen Altieri (2012), para quien más allá de una práctica agrícola, la agroecología comprende una serie de saberes, que principalmente rescata los conocimientos tradicionales de los campesinos, y que, por medio de la interdisciplina de las áreas de conocimiento humano, se propone ser un nuevo modo de vida. Según el autor, la agroecología es tanto una ciencia como un conjunto de prácticas, que tiene como idea central desarrollar ecosistemas con dependencia mínima de agroquímicos y energía externa.

La agroecología es una percepción ambiental, histórica y social sobre la agricultura, que no solo tiene como foco la producción, sino que es una propuesta de rescate histórico de los modos de vidas tradicionales de muchas comunidades rurales. En este sentido, el agricultor familiar campesino es el que más proximidad tiene con esta propuesta, porque preserva muchos saberes ancestrales y aún mantiene una fuerte conexión con la naturaleza.

Al comienzo de este trabajo nos preguntamos si la agroecología podía configurarse como una alternativa al paradigma de la modernidad/colonialidad. A continuación, profundizaremos en este análisis, retomando las características del pensamiento moderno presentadas por Boaventura de Souza (2015), que vimos más arriba.

En primer lugar, el pensamiento moderno/occidental sostiene la existencia de una única verdad, que solo puede ser conocida a través del método científico. Los saberes que no pertenecen a este campo son descalificados como ignorancia o incultura, al punto de tornarse invisibles. Por el contrario, la agroecología propone una “ecología de saberes”, que implica la adopción de propuestas y tecnologías desarrolladas por la ciencia moderna, pero de forma complementaria con los saberes ancestrales de campesinos e indígenas.

Esta perspectiva rompe con la ontología dualista del pensamiento moderno, que se configura en torno a la oposición de dos entes: un conocimiento positivo y útil contra un conocimiento negativo y obsoleto. Para la agroecología, ambos conocimientos son válidos, y pueden coexistir o complementarse, a pesar de que sus fuentes de conocimiento sean diferentes.

En segundo lugar, el pensamiento moderno construyó una historia del mundo desde la perspectiva europea, que tiene una dirección lineal y siempre se dirige hacia el



“progreso”. Según esta proyección, los países centrales son los productores de los conocimientos sofisticados y contemporáneos. Y los saberes que no emergen de estos centros pasan a ser considerados atrasados, salvajes o primitivos.

Por el contrario, la agroecología propone una “ecología de la temporalidad”, que valora las diferentes concepciones existentes de tiempo y temporalidad. De esta forma, considera que las diferentes culturas y las prácticas que estas establecen poseen reglas distintas de tiempo social y diferentes códigos temporales, lo que implica distintas concepciones de pasado y futuro, así como distintas formas de transitar el tiempo de vida. A su vez, estas temporalidades pueden coexistir en la misma realidad, y aquí vemos nuevamente una ruptura con la ontología dualista, pues no existe un tiempo atrasado y otro moderno, sino la pluralidad de temporalidades que coexisten y son todas validas a la vez.

En tercer lugar, el pensamiento moderno se asienta en la naturalización de las diferencias y las desigualdades sociales, que posiciona al hombre blanco y burgués en la cúspide de la sociedad moderna y capitalista. Por el contrario, la agroecología se contrapone a los modelos agrarios capitalistas, y por ello está ligada con los procesos de recampesinización e incluso reetnización de las poblaciones rurales.

En cuarto lugar, la modernidad se caracteriza por la lógica de la universalidad o de la escala global, es decir, se basa en recetas universales que son independientes de los diferentes contextos. Por el contrario, la agroecología es un sistema social y ecológico que está adaptado a cada cultura y geografía. Este se desarrolla a nivel local, en base a los saberes, las prácticas y la cultura de cada comunidad, y atiende las necesidades alimentarias de la población local, a través de una red de mercados locales donde se intercambian una variedad de productos que circulan al margen de los circuitos globalizados.

Por último, el objetivo racional e incuestionable de todo lo que se produce, en el marco del pensamiento moderno, es el crecimiento económico. Para ello se busca la maximización de la fertilidad y la capacidad productiva de la naturaleza, así como la intensificación del trabajo humano. Por el contrario, la agroecología propone sistemas solidarios de producción, que se basan en el cuidado de la naturaleza y en el respeto por la vida humana.



Como vimos más arriba, la ontología dualista que caracteriza al pensamiento moderno, suele separar de manera tajante al sujeto del objeto, a los humanos de la naturaleza y al individuo de la comunidad. Sin embargo, los movimientos sociales campesinos e indigenistas que adoptan la agroecología como propuesta política, definen la tierra y la naturaleza como bienes comunes o sujetos de derecho, en vez de objetos o mercancías. Para ellos, la tierra y la naturaleza no pueden ser presentadas como capital, siquiera como conjunto de ecosistemas a conservar, por el contrario, aparece asociada con “la vida”, con “todo lo que nos rodea”, de lo cual el hombre/mujer participan a partir de su ser/estar. En este sentido, podemos concluir que la agroecología, como propuesta política de los movimientos sociales, posee una ontología relacional.

### **Algunas conclusiones**

En base a este análisis podemos concluir que la agroecología se configura como una alternativa al paradigma de la modernidad, pues rompe con la ontología dualista característica de este sistema de conocimiento, para enmarcarse es una ontología relacional y plural.

Como expresa Escobar (2011) en uno de sus artículos, estamos ante una crisis de modelos de conocimiento y de construcción de mundos, que más específicamente es una crisis del modelo civilizatorio occidental. En este contexto, la agroecología, como propuesta política de los movimientos campesinos e indígenas, puede transformarse en una herramienta de lucha, para reconstruir nuestra historia, así como recuperar los saberes de nuestros antepasados. Pues como ya vimos, la agroecología propone una alternativa ontológica y epistémica de conocimiento, construida desde el sur.

Ahora bien, debemos cuidarnos de no formular la agroecología como solución verdadera y definitiva para los problemas de la sociedad humana, pues en ese caso estaríamos reproduciendo la misma lógica de la modernidad.

### **Bibliografía**

- Altieri, M. (2012). *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentável*. Expressão Popular – AS-PTA: São Paulo - Rio de Janeiro.
- Aparecida da Silva, S. (2018) *A agroecologia como resistencia a agricultura moderna e como experiencia de construção de novas subjetividades*. Anales del Congreso ALASRU: Montevideo.



- De Souza Santos, B. (2015). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Cortez Editora: São Paulo.
- Domínguez, D. (2018). *Agroecología, movimientos sociales y disputa por modelos agrarios en Argentina*. Anales del Congreso ALASRU: Montevideo.
- Escobar, A (2011). “¿Pachamamicos contra modernicos?” En revista: *Tierra Socialista. Papeles sobre democracia, socialismo y ecología política*. Año 2, numero 2. Jinete Insomne: Buenos Aires.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Analua: Medellín.
- Esteva, G. (1998). “Desarrollo”, en *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Paidós: México.
- France, J. (2009). “Colonialidad y monismo. Una revisión de la relación entre modernidad y occidente en el pensamiento postcolonial”, en *Estudiar América Latina: restos y perspectivas*. Comp. Cairo y Pakkasvirta. Alma Mater: Madrid.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción colonial*. Editorial Gedisa: Barcelona.
- Porto Goncalvez, C. (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI: México.



## Institución imaginaria de la sociedad chilena y desconfianza y descontento social<sup>1</sup>

Dr. Manuel Antonio Baeza R.<sup>2</sup>

### Resumen

Basándonos en investigación sociológica sobre desconfianza y descontento en el Chile actual, completamente terminada, tras la dictadura cívico-militar en 1989, hemos logrado establecer que la sociedad chilena logró conformar un orden simbólico que le permitiera tener las condiciones básicas de convivencia nacional. Ese orden *sui generis* fue conceptualizado por nosotros (Baeza, 2000, 2008, 2015) como estructura simbólica de ajuste, intentando sociologizar el concepto de imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis, en diálogo teórico con la socio-fenomenología de Schutz. Así como también con Bourdieu, Bauman, etc. El estudio sobre la realidad social chilena, efectuado sobre la base de quince años de gobiernos democráticos (1990-2014), reveló en primer lugar que tal estructura se configuró en torno a cinco toponimias o instancias simbólicas que se describen en la ponencia, tres de ellas consideradas como categorías axiales de matriz moderna y dos de origen premoderno. Sin embargo, distintas manifestaciones de desconfianza y descontento, puestas de manifiesto mediante investigación cualitativa realizada en Santiago, Valparaíso y Concepción, con entrevistas semi estructuradas, grupos de discusión y análisis documental de fuentes secundarias, reveló una crisis de dicha estructura, confirmando la deslegitimación de importantes significaciones sociales y, sobre todo, entregando las claves de un malestar profundo y durable en el país.

### Conceptos claves

Imaginarios sociales, estructura simbólica de ajuste, crisis de legitimación social.

### Introducción

Un informe para Chile del PNUD de 1998 llamó poderosamente la atención en su momento a numerosos observadores y analistas de las ciencias sociales. El informe llevaba por título "Paradojas de la modernización" y aludía directamente el contraste constatado entre una tasa de crecimiento anual sostenida en el tiempo por el país que era bastante alta (promediando 7%), en claro contraste con las dinámicas de crecimiento registrado en igual período en países más avanzados, con lo cual se ponía en evidencia un mejoramiento del nivel medio de vida de la población, pero también la existencia de un malestar que quedaba de manifiesto en numerosas encuestas y estudios de alcance



nacional. El mejoramiento material parecía no contribuir de manera contundente a la felicidad subjetiva. En proyecto FONDECYT realizado entre 2013 y 2015 un equipo de investigadores/as que me correspondió encabezar estudió el fenómeno; son los resultados de este trabajo el material que constituye la base de sustentación de esta ponencia.

Los conceptos claves que emplearemos para esta demostración han sido planteados desde 2000 en adelante en libros nuestros, además de haberlos presentado en sucesivos congresos chilenos de sociología y hace un par de años en el II Congreso Latinoamericano de Teoría Social desarrollado en Buenos Aires. Esos conceptos son, comprendidos en el marco de una teoría socio-fenomenológica de imaginarios sociales: a) *estructura simbólica de ajuste*, b) *crisis de legitimación social*, c) *centralidad protagónica* en la acción social y d) *segmentos sociales actuantes*.

En calidad de premisa sociológica hay que decir que toda sociedad trabaja siempre para sí, en términos de garantizar su cohesión interna, en cuatro grandes ámbitos de significación social diferenciados en teoría, aunque complementarios e imbricados en la práctica unos con otros:

- (i) *Ámbito de significación cultural* o campo histórico específico de la cultura (de aquí en adelante: ASC): este campo conecta, por ejemplo, aunque por cierto no exclusivamente, con la producción simbólica que inspira y acompaña los contenidos de la socialización, así como también con los esquemas de valores que promueve una sociedad;
- (ii) *Ámbito de significación político* o campo histórico específico de lo político y de la política (desde ahora: ASP): refiere a la amplia cuestión del poder, a las formas de ejercerlo, a la participación ciudadana, a la gestión de los asuntos públicos, etc.;
- (iii) *Ámbito de significación económico* o campo histórico específico de las actividades propias de la producción de riqueza (en adelante: ASE): dice relación con, por ejemplo, el trabajo y, de modo aún más general, con toda la actividad transaccional bajo cualquiera de sus formas;



- (iv) *Ámbito social* o campo histórico específico de las condiciones de la vida social (desde este momento: ASS): este último remite, por ejemplo, a todo cuanto se relaciona con formas asociativas y de relacionales, así como también con jerarquizaciones y asimetrías sociales y sus consecuencias de todo orden, también a múltiples aspectos rutinarios de la vida cotidiana.

Cada uno de esos ámbitos respectivos es entonces el escenario de gestación y realización de relaciones sociales específicas y con ellas un conglomerado de significaciones, en los términos que Schütz denomina de *significatividad temática* y que incluye uno de tipo obligado o impuesto, uno voluntario u obligado, uno hipotético (Schütz, 1973, 182-224): el ámbito ASC, en torno a producciones valóricas, creencias, gustos, propuestas estéticas, etc.; el ámbito ASP, alrededor de la cuestión del poder, del Estado, de los derechos y libertades de los ciudadanos, de las organizaciones políticas, etc.; el ámbito ASE, se configura considerando temas tales como la producción de bienes materiales (o transformación de la naturaleza) y también de servicios, o aquello que tiene que ver con el trabajo, la moneda, el comercio, etc.; por último, en el ámbito ASS se aprecia toda la dinámica de la estratificación social, también lo referido a temas tales como la inclusión/exclusión, la pobreza, así como también lo propio de la vida urbana, los temas de género, etc.

Ahora bien, los elementos procedentes de uno de estos mismos ámbitos pueden teñir en profundidad aquello que, al menos en teoría, pertenece a otro, instalando así un sesgo que se advierte con cierta claridad en la producción discursiva, la cual denota dicho sesgo de significación. Cuando a nivel discursivo se explica, por ejemplo, el deterioro del empleo por razones meramente políticas y se argumenta en tal sentido el ámbito ASP ha invadido el ámbito ASE (ASP>ASE), otorgando así una significación exógena al campo de ocurrencia original –en este caso, la economía- a un fenómeno determinado<sup>3</sup>. Del mismo modo, cuando se sustenta la idea de la importancia de la religión (ASC) en la preservación de la familia tradicional (ASS), entonces el esquema de significación será igualmente (ASC>ASS), tal como puede verse en la ilustración que sigue:



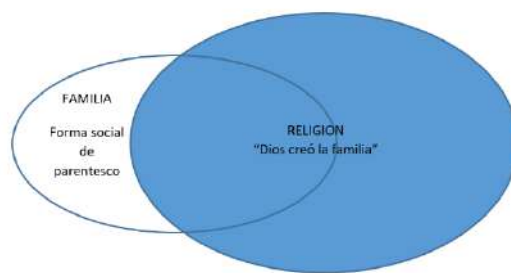


Figura 1. Influencias de un ámbito simbólico sobre otro

Una configuración simbólica, imaginario-social, que desde todos o al menos algunos de los ámbitos señalados anteriormente brinda estabilidad relativa y siempre provisoria a una sociedad, es lo que hace ya unos veinte años hemos denominado una *estructura simbólica de ajuste*. En ella se designan un cierto número de lugares simbólicos que la componen, podemos decir toponimias (denominaciones o simples enunciaciones de lugares conceptuales), recargados de significaciones validadas socialmente en la praxis social misma.

El caso chileno (I). A la salida de la dictadura cívico-militar la sociedad chilena logró estabilidad psicosocial interna y con ella una cuota importante de “paz social” durante un tiempo histórico corto. Esto se puede graficar en la configuración de una estructura simbólica de ajuste que se sostenía en cinco pilares: el Estado, como instancia simbólica de direccionamiento de demandas sociales; el Mercado, como instancia simbólica de direccionamiento de nuevas expectativas; el Individuo, como instancia simbólica sui generis de direccionamiento de aspiraciones al logro de nuevos derechos; la Religión, como instancia simbólica premoderna de direccionamiento de códigos morales; la Familia, como instancia simbólica premoderna de direccionamiento de afectos y de búsqueda de modelos de socialización primaria.

Veamos sus fundamentos. Desde la Constitución Política de 1925, el Estado de Chile asumió la función receptora de distintas demandas sociales. Por la vía de los partidos políticos y de los sindicatos investidos de un importante poder negociador; partidos y sindicatos canalizaban esas demandas y el Estado, a través de los gobiernos y sus políticas públicas respondían a las mismas. Por su parte, los cambios sustantivos operados con motivo de la implantación del modelo neoliberal en Chile, estimularon la emergencia de nuevas expectativas racionalmente alcanzables y nuevas aspiraciones psicológicamente deseables. El Mercado es levantado, así como la instancia a la cual ambas pueden dirigirse, puesto que el discurso sobre las “oportunidades” y el “mérito”



parece autorizarlo. En este lugar se juega en nuestra época toda la importancia del consumo de masas y su influencia -dicho a la manera de Alonso (2006)- en “la afirmación de la personalidad”. Los imaginarios sociales presentes a comienzos de los noventa construyen con mucha mayor intensidad la idea de integración al Mercado que de voluntad de permanecer fuera de él.

Por último, se debe incorporar la aparición histórica del Individuo. Un “Yo” –hiper-moderno o postmoderno, eso no tiene importancia para estos efectos- que parece superar rápida e impetuosamente a un “Nosotros” que se pasa a considerar vetusto, demasiado perteneciente a épocas prometeicas que no se repetirían por lo que se significa como un fracaso histórico. Una instancia simbólica que llamamos “Individuo” a la que, por lo tanto, se puede dirigir la reivindicación de todo un conjunto de derechos nuevos, comenzando por los que hablan de diversidad en distintos planos (sexual, étnica, religiosa).

A estas toponimias, que se comportan como sustantivos objetivantes, hay que agregar dos componentes más, que podríamos considerar de tipo premoderno: la Religión (valor-refugio tradicional e instancia de direccionamiento de códigos morales) y la Familia (también un valor-refugio tradicional, simbolizado como instancia privilegiada y única de separación entre lo privado y lo público, así como de socialización primaria y, por qué no, de “distribución” de afectos).

Tras casi veinte años de dictadura, la sociedad chilena veía reprimidas sus aspiraciones y anhelos, que podían reemerger a la superficie a la luz de los resultados del plebiscito de 1989. Reivindicaciones de distinto orden se pudieron entonces expresar, cuestionando básicamente los factores inhibidores de libertades individuales y colectivas, pero simultáneamente adoptando ciertos componentes del modelo neoliberal, en especial en materia económica.

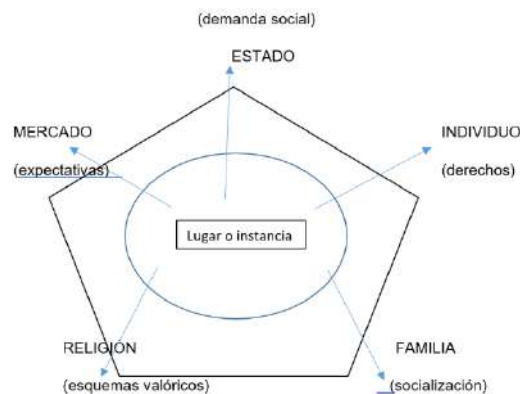


Figura 2. Estructura simbólica de ajuste – Chile (1990-2010)

El caso chileno (II). Sin embargo, nuestra investigación demostró la fragilidad de esta arquitectónica imaginario-social. En términos concretos, la sociedad chilena operó, en su mayoría entonces, como si el Estado, para efectos de direccionamiento y recepción de las demandas sociales, reabriese pura y simplemente sus puertas del mismo modo que lo había hecho durante décadas, antes de la interrupción de la democracia en 1973. Al fin y al cabo, buena parte de la población –en especial los más viejos- conocía suficientemente los partidos políticos, las organizaciones gremiales, los sindicatos, como para volver a entenderlos como los vectores legítimos de tales demandas, por lo demás reprimidas durante diecisiete años. La palabra “Estado” se reinstalaba en los imaginarios sociales chilenos del momento con la fuerza de tal significación heredada. Se impregna esa palabra, por ese hecho, de una suerte de automatismo verbal, sin comprender aún la nueva lógica de licuación que veíamos en un capítulo anterior.

Al observar -a través de un amplio análisis de fuentes documentales- ciertos fenómenos de malestar producidos al interior de la sociedad chilena entre los años 2000 y 2014, con claros síntomas de desconfianza y descontento social en distintos puntos del país, podíamos legítimamente preguntarnos si la institución socio-imaginaria de nuestra sociedad –en este caso preciso, la estructura simbólica de ajuste configurada a comienzos de la década de los '90- no estaba próxima a ser cuestionada en forma muy severa. La profundidad de esta crisis *sui generis* está dada hoy por la deslegitimación combinada y progresiva de estos tres pilares modernos, a los cuales, por lo demás, se agregan indicios de crisis de intersubjetividad legitimadora en instituciones imaginarias sociales premodernas, como lo son la Familia y la Religión, ambas contribuyentes



importantes en la configuración de órdenes simbólicos sucesivos con su aporte hasta ayer decisivo en el plano de los esquemas valóricos abstractos y pre-normativos; es decir, de una manera muy explícita, en el plano de lo que entendemos comúnmente como el de la Moral.

Éste es el conjunto de razones por las cuales sostenemos que en el Chile de nuestros días hay una crisis intersubjetiva ampliada de la estructura simbólica de ajuste, lo que complejiza considerablemente el período presente. En esta crisis están comprometidos de manera simultánea los cinco pilares de la estructura simbólica de ajuste postdictadura, los que a su vez comprometen aspectos identificables con los cuatro ámbitos de significación inicialmente descritos.

La contingencia -y con ella los retos inéditos que la experiencia misma del mundo de la vida social- pone a prueba incesantemente esa estabilidad dada por una estructura simbólica de ajuste; la pérdida de “eficacia política” de la misma, es decir la pérdida de capacidad resolutive de esos desafíos propios de la praxis social, conduce a la crisis como resultado lógico esperable. De manera entonces que, en el caso preciso de la sociedad chilena de nuestros días, esa crisis intersubjetiva de la estructura simbólica de ajuste se pone de manifiesto al no responder el Estado (P) a las reivindicaciones de la población (S+E), tampoco el Mercado (E) al constatar los chilenos consumidores que en éste las reglas del juego se encuentran a menudo trucadas y manipuladas en beneficio no precisamente de ellos (S), produciendo además ciertos daños colaterales que incluyen la salud (estrés, por ejemplo), así como tampoco el Individuo (C+S), cuya concreción en términos de materialización de derechos también ha tardado considerablemente (P). Como si esto no fuera suficiente, la Religión retrocede en tanto que fábrica de producción de códigos morales (C+S) y la Familia ya no es el referente de seguridad óptica en la medida en que su expresión más tradicional retrocede en beneficio de una diversidad de nuevos modelos.

### **Crisis de legitimación social y perspectivas de reordenamiento**

En términos de conclusiones, desde luego provisionarias, podemos decir que investigar sobre la desconfianza y su relación con el descontento en el Chile actual ha significado entonces analizar y desmontar todo un proceso de desinstitucionalización imaginario-social, con todas las turbulencias que aquello ha implicado en este período. Principios de autoridad tradicional y no tradicional, de representatividad, así como también tipos de organización, estilos de acción social, de moral pública, etc., han sido cuestionados



en su legitimidad, no necesariamente en su esencia sino en virtud de la forma “concreta” que han tomado en la estructura simbólica de ajuste anterior y en la cual sí eran válidos. Movimientos sociales en torno a la educación, a cuestiones medioambientales, a identidades étnicas y de género, a descentralización regionalista del Estado, entre otros, están, o al menos, pueden estar presentes en el escenario social chileno, buscando alcanzar una centralidad protagónica en tanto que actores colectivos que logren dar dirección a los pasos venideros de la sociedad chilena.

Desde luego, en este vertiginoso desorden pueden surgir otros actores sociales, probablemente hoy en un estado de simple latencia, en un período de inestabilidad relativa y de pérdida de certezas categóricas. En todo caso, esos actores no serán, como lo pretendía el análisis marxista clásico, las clases sociales, cuyas condiciones de posibilitamiento operacional no se verifican ya en ninguna parte; en su reemplazo, surgen movimientos sectoriales, socioeconómicamente transversales, algunos de ellos incluso sólo coyunturales de acuerdo a la contingencia y a las fuertes aceleraciones de la Historia.

Para las diferentes fracciones de las élites en sentido estricto, en el poder o fuera de él, y para la sociedad en sentido amplio, la clave necesaria para la superación de esta crisis de legitimación parece estar radicada en la capacidad de comprender el carácter del malestar colectivo, de captar los contenidos de una subjetividad negativa, de sintonizar con la profundidad del mensaje que emana desde la ciudadanía y, por último, de identificar los nudos problemáticos planteados por los diversos segmentos sociales actuantes, así como también de cooperar en la superación de la heteronomía reinante con efectos más inmediatos en la crisis intersubjetiva actual. Si esas fracciones de élites, en definitiva, quieren conservar sus posiciones ellas requieren jugar un rol activo en la puesta en marcha de un proceso de materialización progresiva de una futura estructura simbólica de ajuste. Distintos actores colectivos se disputarán, en Chile o en cualquier país, la centralidad protagónica hasta lograr dirimir, tras una pugna imaginaria social que tiene un tiempo de duración siempre indeterminado, la cuestión fundamental consistente en proveer los ejes adecuados de significación social que se requieren para un nuevo período histórico de estabilidad interna, o sea para dar paso a una nueva estructura simbólica de ajuste cuya duración será no menos impredecible.



En cualquier circunstancia histórica, en cualquier momento coyuntural, determinados actores sociales -o *segmentos sociales actuantes*- levantarán ciertos temas poniendo en evidencia la real o presunta incapacidad de la estructura simbólica de ajuste vigente; lo harán, tarde o temprano, propugnando un conjunto de significaciones de los fenómenos en curso que irán configurando algo así como una “verdad convincente”, una “explicación” plausible de esos fenómenos y, de este modo, lograrán asentar la primacía de esos conjuntos de significados en desmedro de otros.

Se pasará así de marcadas desconfianzas sociales a nuevas confianzas que marcarán de modo distinto y por un tiempo indeterminado las relaciones sociales; estas nuevas confianzas sociales además podrían acarrear un cierto grado de entusiasmo entre personas y grupos, aunque por lo general tal entusiasmo sea bastante efímero, por la rudeza misma de la existencia social. Al fin y al cabo, nuevos desafíos que son inherentes al carácter siempre inédito en la ocurrencia de los fenómenos sociales –o sea irrepetibles en el tiempo- se encuentran en el horizonte próximo de cualquier sociedad humana.

Finalmente, consideramos que el estudio del caso chileno alienta la perspectiva de una sociología profunda, en un momento en que la “fe pública”, más exactamente las confianzas sociales indispensables en el aseguramiento de la cohesión social parecen expandirse hacia la mayor parte de los países occidentales.

### Notas

<sup>1</sup>Ponencia presentada por el autor en el XXXII Congreso de ALAS, Lima 2019.

<sup>2</sup>Profesor Titular de la Universidad de Concepción, Chile. Profesor del Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales.

<sup>3</sup>“Con esa nueva ley el Congreso frenó la iniciativa privada, lo cual repercute en el empleo”, nos dice un empresario chileno en 2013.



## Autonomías de facto y proyectos subalternos de nación

Cynthia Berenice Salazar Nieves<sup>1</sup>

### Resumen

En América Latina, la superposición desarticulada de un modelo civilizatorio moderno capitalista sobre una amplia base de formaciones socioeconómicas diferenciadas — como resultado de una acumulación histórica de larga duración desde la Colonia hasta la actual fase de mundialización—, ha generado una serie de problemáticas sociopolíticas a lo largo de la historia. De dicha superposición desarticulada, resulta la sistemática dominación ejercida por parte de los sectores hegemónicos sobre el resto de grupos subalternizados. Este ha sido uno de los rasgos característicos de la historia latinoamericana. No obstante, dicha dominación ha sido sistemáticamente cuestionada y confrontada. Como resultado de esto, América Latina (y otras geografías periféricas) ha sido escenario recurrente para la emergencia de movimientos sociales (Tapia, 2008) que demandan la reconfiguración, o incluso la superación, de las estructuras políticas, económicas y sociales (re)productoras de las relaciones de dominación que se ejercen, principalmente, contra estas sociedades subalternizadas.

Tanto el sur como el norte del continente han sido partícipes de este tipo de movimientos. Al norte —o bien, el sur del norte—, el movimiento zapatista colocó los reflectores sobre el sureste mexicano desde el 1 de enero de 1994. Cuatro años después, emerge en el sur del continente, en la región de la araucanía en Chile, la Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Arauco Malleco como la organización de mayor radicalidad del movimiento mapuche autonomista. Si bien, la historia de la conformación de cada estado nación es muy distinta entre sí, los procesos que trajo consigo la globalización para países como éstos, pusieron el acento en la diversidad sociopolítica de cada país y en las numerosas deudas históricas que se habían acumulado desde la colonia.

La problemática queda claramente establecida en tanto que el zapatismo y la CAM se han configurado como paradigmas de los movimientos indígenas y de autonomía tanto a nivel local como regional y global. La conformación de su identidad política a partir de la doble articulación entre identidad étnica y de clase, por un lado, y entre su posicionamiento autonómico frente al estado y al capital por el otro, les ha dotado de una amplia complejidad; misma que se expresa, además, en la resignificación de lo nacional a partir de la observación de un proyecto subalterno de nación en cada caso.



La subalternidad de dichos proyectos subalternos se manifiesta a partir de dos niveles: los actores que lo producen y, además, que dichos proyectos no buscan la constitución de un estado propio; por el contrario, parten de una firme crítica y oposición al capital y al estado como eje rector de su objetivación y sujetivación política (Echeverría, 1998, 168).

### **Palabras clave**

proyecto subalterno de nación, autonomía de facto, estado nacional, movimiento zapatista, CAM

### **I**

El siglo XX concluyó, en buena parte de América Latina en medio de un escenario complejo, efervescente y dinámico. La profundización de los procesos globalizadores, los efectos regionales del neoliberalismo y la acumulación histórica de relaciones de dominación y explotación heredadas desde la colonia –y reformuladas a través del coloniamismo interno (González, 1976)–, sembraron un campo fértil para la emergencia de diversos movimientos sociales que no sólo cuestionaban las estructuras productoras y reproductoras del orden social, sino que también evidenciaban la compleja heterogeneidad de identidades y proyectos sociopolíticos persistentes en la región.

Si bien, como señala Chatterjee (2008), la heterogeneidad es inminente del tiempo-espacio realmente moderno, en América Latina (entre otras latitudes que atravesaron por procesos de colonización) asumió violentas formas de dominación. En nombre de la igualdad social, se omitieron-invisibilizaron-exterminaron formaciones socioeconómicas de larga duración.

Los movimientos que emergieron en este contexto estuvieron integrados por sectores subalternos que, entre otras cosas, demandaban a las instituciones de gestión política y del aparato estatal la implementación de políticas apegadas a sus necesidades particulares. En su mayoría, sostenían como primer punto de sus demandas, la efectiva instauración de un Estado de derecho para que, de ese modo, se les pudiera reconocer como sujetos de derecho en vez de objetos de interés público.

La demanda de reconocimiento era, de ese modo, un primer paso para la reconfiguración de las relaciones democráticas entre el Estado y la sociedad política, heterogénea, abigarrada, en clave de inclusión efectiva en el proyecto político nacional.





La convergencia de estos movimientos que, a su vez, partían de codificaciones diferenciadas en su identidad colectiva significaron un reto importante para los Estados-nación latinoamericanos.

Así, los movimientos feministas, los ecologistas, los religiosos, los estudiantiles y los indígenas permitieron visibilizar, entre otras cosas, el proceso de aculturación social, política y económica que se ha venido gestando de la mano con el desarrollo del capital. Si bien el fenómeno mundial de la globalización ha traído consigo efectos poco favorables para los sectores subalternos, también es cierto que ha catalizado el reforzamiento de estas diversas identidades colectivas subalternizadas. Lejos de seguirse pensando como remanentes premodernos que tenderían a su disolución, en el caso de las identidades originarias, o como “marginales de los procesos sociales estructurales [...] asociados con el poder y con los procesos económicos” (Bokser, 2009a, 28), su irrupción en la esfera pública en plena globalización complejizó la dinámica entre lo universal y lo particular; lo mono, multi, pluri e intercultural; lo local, lo nacional y lo global, llevando a la discusión tanto académica como política, si estos grupos subalternizados ameritaban, y de qué forma, una atención particular en el acto de gobernar.

Si bien la demanda del estado de derecho fue común a estos movimientos, el conjunto de sus demandas también fue diverso y heterogéneo, pues estaba en función de las necesidades específicas de su identidad política y cultural; algunas de estas necesidades estaban determinadas, a su vez, por el devenir histórico.

La historia colonial, los procesos independentistas y los correspondientes procesos de formación de los estados nación, en los países latinoamericanos, han reproducido, aunque de manera dinámica y diferenciada, las relaciones de dominación y explotación sobre los pueblos originarios. La condición multisocietal que caracteriza a la región (Luis Tapia, 2008) nos conduce a distinguir los movimientos societales de los otros movimientos, los cuales han emergido de las estructuras comunitarias –muchos de índole originaria– que han sido subalternizadas desde la colonia y que el horizonte de sus proyectos políticos apunta a la transformación, e incluso algunos hacia la superación, de las estructuras de la sociedad que le domina (Tapia, 2008: 63).

Estos movimientos societales, a diferencia de otros conflictos étnicos secesionistas, no han significado procesos concretos separatistas (Gutiérrez, 2013). Por el contrario, al demandar un estado de derecho efectivo, han situado al estado como interlocutor



principal a partir de demandas específicas como su reconocimiento constitucional como sujetos de derechos, la restitución de las tierras y territorios y la denuncia de los efectos nocivos del modelo extractivista.

Estas demandas, por otro lado, dan cuenta de su identidad en tanto sujetos colectivos, la cual está formulada a partir de la convergencia entre un código étnico específico y un código de clase (para sí). Por un lado, el llamado a reconocerlos como sujetos de derecho implica reconocerlos en su diversidad y diferencia étnica frente al constructo hegemónico de identidad nacional homogeneizante. Implica reconocer, al mismo tiempo, que el proceso de construcción de la identidad nacional, como sucedió en diversos países latinoamericanos, renunció a la gama de identidades originarias: “El imaginario del mestizaje, al tiempo que convocaba el encuentro, no sólo significaba la renuncia a las identidades originarias, sino también la exclusión de su convocatoria a aquellos grupos ajenos a los dos núcleos fundacionales: el hispano-católico y el indígena” (Bokser, 2009<sup>a</sup>, 25). Por ejemplo, en el caso mexicano se colocó al mestizo y, por tanto, todos procesos de mestizaje como “portador de la nación mexicana”. El resto fue reducido al no lugar de la otredad.

Este tipo de formulación de identidad colectiva es muy propia de las clases populares, según señala Oliver Schwartz, en tanto se caracterizan por la articulación de dos tipos de propiedades: “por una parte, de posición social y, por otra, culturoológicas” (Giménez, 2017, 19-19). Las de posición social hacen referencia a la condición de subalternidad en las relaciones de poder y en la división social del trabajo, que es propia de las clases populares. Las culturoológicas se refieren a la “alteridad” con relación a las clases dominantes en cuanto a sus modos y estilos de vida); sin embargo, dicha alteridad les ha permitido conservar determinada autonomía relativa frente a las formas políticas, económicas y sociales dominantes.

## II

Frente al resurgimiento de los conflictos étnicos, a fin de establecer una nueva relación entre estos sectores subalternizados con el Estado a través de las premisas del multiculturalismo (Gutiérrez, 2013), surgieron diversas posturas y debates en torno a cómo “incluir”, en el proyecto político nacional, las necesidades y demandas de de estos sectores. En 1989, la Organización Internacional del trabajo (OIT) adoptó el Convenio 169 sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes. La ratificación de este



convenio implicaba el compromiso, por parte de los estados correspondientes, de realizar las adecuaciones constitucionales y legislativas necesarias a fin de garantizar el acceso efectivo a los derechos señalados en el Convenio. Según la OIT, éste descansaba en dos fundamentos: “el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan” (OIT, 2014). Hasta 2014, el convenio había sido ratificado por 22 países, 15 de América Latina: Argentina (2000), Bolivia (1991), Brasil (2002), Chile (2008), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Dominica (2002), Ecuador (1998), Guatemala (1996), Honduras (1995), México (1990), Nicaragua (2010), Paraguay (1993), Perú (1994) y la República Bolivariana de Venezuela (2002) (OIT, 2014, 81).

Si bien el Convenio 169 y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas han significado una ventana para el reclamo de libre determinación y autonomía para los pueblos indígenas y originarios, también contribuyeron a repensar, desde los estados nación, cómo dar cabida a estas demandas para evitar un giro secesionista en las movilizaciones.

Por ejemplo, en México, el debate en torno a la autonomía cobró un vigor inédito con el levantamiento zapatista. La demanda explícita de autonomía no figuró en las filas del movimiento sino en medio de la Convención Nacional Democrática (CND) realizada en agosto de 1994, pero cobró fuerza a partir de la convocatoria para formar parte de los diálogos entablados entre el EZLN, el Estado y asesores de ambos bandos en San Andrés Larráinzar entre 1995 y 1996. Durante el desarrollo de la primera mesa de diálogo, Derechos y cultura indígena, confluyeron diversas interpretaciones de lo que sería entendido, a nivel constitucional, como derecho de autonomía (López, 2016).

El potencial político que implicaba una reformulación total de la estructura del estado fue reducido al ámbito local. Ni la comisión del INI que participó en los acuerdos de San Andrés, ni la iniciativa de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) recogieron cabalmente el contenido vertido en la demanda de autonomía por los pueblos y organizaciones indígenas. En ninguna se incluye el reconocimiento de autogobiernos y territorios con jurisdicción autónoma. Finalmente, la reforma constitucional de 2001 tomó, todavía más, un significativo distanciamiento entre lo demandando y lo legislado. El derecho a la libre determinación y autonomía fue blindado bajo el principio de “unidad nacional”; por tanto, los pueblos sólo estaban en derecho de elegir “libremente” a sus



gobernantes al interior de sus comunidades, mediante el reconocimiento del municipio en cuestión. Consuelo Sánchez (2008, 281) señala que dicha reforma, lejos de otorgar a las comunidades el carácter de entidades de derecho, las limitó como entidades de interés público.

Consuelo Sánchez (2008) distingue tres tipos de autonomía: 1) como proyectos, formulada desde los pueblos indígenas y que buscan transformar el Estado y la nación; 2) las autonomías heterónomas, como aquellas gestadas desde el estado y que, lejos de dar respuesta efectiva a las demandas de los pueblos, reproducen las estructuras de dominación y control, como la reconocida en el artículo 2 constitucional en México; y 3) las autonomías de hecho, como aquellas que, en vista de la negativa del estado y sus instancias, construyen con sus propios recursos, medios y términos las condiciones demandadas para la reproducción de su vida política, social, cultural y material (Sánchez, 2008, 274).

Por otro lado, Jérôme Baschet (2018) señala que, “en la práctica, la autonomía es la reivindicación de una colectividad que rechaza la imposición de una dominación percibida como exterior (heterónoma), para hacer prevalecer las reglas que ella misma pretende darse” (2018, 69); por tanto, es un concepto relacional. En ese sentido, las autonomías de facto, al no ser jurídicamente reconocidas y oponerse al ordenamiento político vigente, no sólo rechazan la imposición de la dominación estatal, sino que también construyen proyectos políticos y sociales alternos capaces de dar respuesta y adecuamiento a sus necesidades particulares. En ese sentido, las autonomías de facto son innovadoras en tanto crean espacios alternos de organización política, económica, cultural, etcétera. En muchas ocasiones, incluso, estos otros espacios no son nuevos, sino herederos de tradiciones de larga duración –originarias y no– pero que forman parte de sus sistemas culturales.<sup>2</sup>

Dos ejemplos paradigmáticos de autonomías de facto son el movimiento zapatista, presente públicamente desde 1994, y la Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Arauco Malleco (CAM), formada en 1998. La particularidad de estos ejemplos radica en su definición de autonomía, pues ambos se definen autónomos con relación al estado y al capital.<sup>3</sup> En ese sentido, la autonomía zapatista y la de la CAM conforman una “propuesta de emancipación” (Gutiérrez, 2013, 56) aunque no precisamente de secesión.



La trascendencia en ambos no se reduce, entonces, al diseño de un proyecto político en el plano meramente discursivo. Por el contrario, tanto el movimiento zapatista como la CAM se han configurado como sujetos colectivos de cambio situados, en términos de Luis Tapia, desde el “no lugar” de la política (política del subsuelo) (2008, 66) o, en términos de Bolívar Echeverría, desde la “política informal” (1998, 90).

La naturaleza histórica del estado y su aparato (Osorio, 2014 y 2016) presenta contradicciones estructurales para la resolución efectiva de las demandas de ambos casos, sobre todo, por la naturaleza misma de éstas. Por tanto, a partir de la emergencia de su subsistencia, han puesto en marcha prácticas de reproducción política, económica, social, cultural —entre otros— bajo el eje autonómico. Para el zapatismo, la organización y consolidación de las bases de apoyo bajo la forma de municipios rebeldes autónomos zapatistas (MAREZ), los caracoles zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno han sido clave, también, para la organización económica —cultivo de la tierra, producción de café, artesanías, etcétera. Para el caso de la CAM, la recuperación de tierras, el control territorial y algunas modalidades de acción directa contra las industrias forestales que les han despojado de sus territorios han sido fundamentales para la reconstitución de la nación mapuche (Viera, 2013). Cabe señalar, además, que la CAM se conformó como el sector del movimiento mapuche más radical, pues existen otras organizaciones que, incluso, buscan insertarse en la esfera pública mediante el sistema de partidos (Gutiérrez, 2017).

### III

Como parte del carácter innovador de las autonomías de facto, en algunos de estos casos tienen lugar interesantes procesos de resignificación de lo nacional. Tanto en el movimiento zapatista como en la CAM lo podemos observar. De dicha resignificación se desprende, a su vez, la formulación de un proyecto de nación a partir de la subalternidad en dos sentidos: por los actores que lo producen y por su posición frente a los otros proyectos de nación hegemónicos, puesto que no buscan la formación de un estado propio, pero tampoco reconocen la forma estatal como el elemento organizador de la vida común.

En ese sentido, tenemos que el problema de la cuestión nacional se complejiza en este contexto.



Anderson (1993), quién es el referente más clásico de los estudios de lo nacional, definió la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”<sup>4</sup> (p. 23), al tiempo que señaló que tanto la nación, como la nacionalidad y el nacionalismo son constructos culturales de una clase particular con capacidad de ser trasplantados de sociedad en sociedad; esto es, que poseen carácter universal –en tiempo (“tiempo homogéneo, vacío”) y en espacio– no obstante su manifestación concreta para cada caso. Cuando Anderson la define como imaginada es porque, según el autor, no es necesario que todos sus miembros se conozcan, lo cual sería casi imposible en vista del tamaño y complejidad de estas comunidades, sino que la identidad común compartida reside en la mente de sus miembros. Por otro lado, aún cuando se traten de comunidades inconmesurables, éstas son finitas, limitadas. La soberanía es entendida como sello de su gestación histórica, en tanto que, al ser hijas de la modernidad ilustrada, la existencia de estados soberanos conduciría a las naciones a la búsqueda libertad. Finalmente, la nación es una comunidad en tanto que, según Anderson, a pesar de las desigualdades políticas y económicas, sus miembros se reconocen fraternamente.

Sin embargo, Anderson también señala que la diseminación del imaginario nacional fue posible, en su mayor parte, debido a la capitalización de la producción editorial a partir de la publicación masiva de novelas y periódicos, promoviendo, además, el desarrollo y difusión de las lenguas nacionales.

En cambio, Partha Chatterjee, uno de los principales autores de los estudios subalternos, sostiene que el principal problema teórico y político de Anderson es su formulación utópica. Para Chatterjee, Anderson recupera la definición del tiempo “homogéneo y vacío” (de Walter Benjamin) (como del tiempo del capitalismo) para aludir a la posibilidad de formas anónimas de sociabilidad. En ese sentido, Anderson imagina a la modernidad capitalista como universal; es decir, que permea a todo tiempo y espacio contemporáneo. Para Chatterjee, esta perspectiva reduce a lo “premoderno” a las resistencias vigentes que emergen, principalmente, de las comunidades; además de que reproduce una apología del supuesto triunfo de la modernidad capitalista sobre los otros proyectos civilizatorios (Chatterjee, 2008, 114). Del mismo modo, Anderson ve la política moderna como algo inherente e ineludible al tiempo que vivimos (el del capitalismo). En resumen, según Chatterjee, Anderson da por hecho un mundo único en esencia; sin posibilidades de alternativas.



Pero lo que es un hecho es que el estado moderno capitalista, para consolidarse como estado-nación, buscó cohesionar a la sociedad heterogénea y abigarrada bajo la forma de sociedad nacional, y no siempre de forma pacífica. La formación de las identidades nacionales en la región latinoamericana estuvo en constante tensión con la diversidad de las identidades subalternizadas desde la colonia, dando como resultado el entrecruzamiento entre etnicidad, conciencia nacional y proyecto político (Bokser, 2009a, 24). Como síntesis de esta tensión, el mestizaje se posicionó como el horizonte de lo nacional, en detrimento de las otras identidades originarias. El desarrollo de la constitución de las naciones latinoamericanas con aspiraciones monolíticas, homogéneas y unívocas (Bokser, 2009a) ha conducido al cuestionamiento de los mecanismos de inclusión y exclusión, como la implementación de políticas de “asimilación lingüística y cultural” (Gutiérrez, 2013, 45).

Frente a estas versiones hegemónicas de identidades nacionales, emergieron demandas y debates por el reconocimiento de otros nacionalismos pre-estatales, no-estatales o de estados populares. Muchos pueblos originarios a lo largo de América Latina reivindicaron su identidad colectiva en clave de nación. A esto, desde la academia, se le llamo etnonacionalismo.

Natividad Gutiérrez Chong distingue tres versiones. La primera la ubica a partir de la elección presidencial de Evo Morales en Bolivia en 2005 donde se utilizó el concepto para referirse a la constitución de un Estado representativo de una mayoría indígena donde la identidad étnica permite legitimar dicho estado. La segunda versión tiene lugar para referir al “proyecto de fundación de un Estado supraterritorial con base étnica homogénea” (Gutiérrez, 2013, 49). Ambos, nos dice la autora, aluden a formas de racismo invertido en detrimento de los criollos. Sin embargo, propone una tercera versión del concepto para identificar “los procesos de lucha de los pueblos originarios que no buscan un Estado propio pero que enfrentan la reconstrucción y la fabricación de su identidad, el reconocimiento de sus derechos, la conciencia en cuanto a la defensa de sus tierras y territorios” (Gutiérrez, 2013, 49).

Si bien en las últimas décadas ha sido posible observar diversos movimientos étnicos que no tienen como eje rector en sus programas políticos la conformación de un Estado independiente, también hemos podido observar que, en el escenario mencionado, han confluído otras resignificaciones de lo nacional que recogen, en menor o mayor medida, la identidad étnica como eje medular. México, Chile, Bolivia, Perú y Ecuador, entre otros,



han sido el escenario de una buena cantidad de movimientos sociales donde estas otras resignificaciones han tenido lugar. Se trata de países donde se han articulado los remanentes coloniales con las modalidades contemporáneas de colonialismo interno operado tanto por el estado como por el capital transnacional. Esto se acompaña, además, de una importante presencia de población indígena<sup>5</sup> donde la articulación entre identidad étnica y de clase toma un lugar preponderante para el desarrollo de una conciencia y actividad política que critica y cuestiona la estructuras de dominación y explotación de las que históricamente han sido objeto.

### **Comentarios finales**

El actual escenario político y social de la región latinoamericana se ha caracterizado por la diversidad —y heterogeneidad— de complejos procesos transformadores de las instituciones de la modernidad realmente existente. Previo a la inauguración del siglo XXI, surgieron algunos movimientos sociales con fuerte identidad étnica con proyectos políticos que, entre otras cosas, se demarcaron de las nociones hegemónicas y dominantes de lo nacional y que, en ese sentido, apuntan hacia diversas resignificaciones. En algunos de estos movimientos se observa, además, la incorporación del principio de autonomía de facto, principalmente política y económica, no sólo como rechazo a la imposición de las formas tradicionales de dominación y explotación del estado y del capitalismo, sino también como un sendero necesario para construir y consolidar su proyecto subalterno de nación.

Si bien, algunos de estos procesos parten de una articulación y configuración de su identidad política con referentes étnicos y de clase subalternizados, son muy diversos entre sí. El ejemplo de la CAM y del movimiento zapatista nos permiten observar que:

1. La radicalidad tanto del zapatismo como de la CAM los ha posicionado como paradigmáticos dentro de los movimientos indígenas. Esta radicalidad se debe, entre otras cosas, por el tipo de autonomía de facto que ejercen frente las medicaciones estatales y de mercado. Se puede leer en los diversos comunicados de ambos movimientos su oposición tanto al capital como al estado.
2. Además, ambos se han articulado en su interior a partir de una matriz étnica<sup>6</sup> y de clase social como ejes de su identidad política.





3. A través de la revisión de sus comunicados, pronunciamientos y proyectos políticos, es observable, en ambos casos, un proceso de resignificación de lo nacional y, a partir de ahí, la configuración de un proyecto subalterno de nación. Por un lado, la CAM (al igual que las otras organizaciones mapuches) reivindica la Nación Mapuche, la cual fue fragmentada, desplazada y sometida desde la colonia, pero con mayor violencia durante la configuración del estado nación chileno. Por el otro lado, el zapatismo, ha reconfigurado la noción del “pueblo de México” para aludir a los sectores, originarios y no originarios, que han sido subalternizados desde la colonia a través de las estructuras propias de la modernidad capitalista “realmente existente” en el país.<sup>7</sup>

Si bien, los puntos señalados ponen de manifiesto la relación que guardan entre sí ambos movimientos, éstos se refieren a su dinámica interna. Sin embargo, es importante también señalar algunas de las diferencias más sustantivas entre ambos:<sup>8</sup>

1. La abierta política de control, persecución y criminalización que el estado chileno ha mantenido contra los mapuches, en comparación con la relativa permisividad que el estado mexicano ha tenido hacia el movimiento zapatista. Esto pone de manifiesto la amplia brecha legal existente en relación con el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, no obstante que ambos estados han ratificado el convenio 169 de la OIT.
2. De la mano con el punto anterior, sobresale la negación del estado chileno a reconocer al mapuche como pueblos originarios. Sin embargo, también es necesario analizar el grado de efectividad en el reconocimiento constitucional, en el artículo segundo y las leyes secundarias, del estado mexicano como una nación multicultural
3. Otra diferencia que es importante señalar para algunas organizaciones mapuche se refiere a las proporciones del territorio. Por un lado, el territorio de influencia y control zapatista equivale, aproximadamente, a la mitad del territorio chiapaneco. Por el otro lado, el territorio mapuche ancestral, wall mapu, corresponde a un tercio del total del territorio ocupado por el estado chileno. Estas proporciones cobran importancia, sobre todo, para comprender el grado de confrontación con el estado chileno.<sup>9</sup>



No obstante, estas diferencias, es sabido que existe una importante comunicación e intercambio entre la organización zapatista y la CAM,<sup>10</sup> reconocen y respetan mutuamente su trayectoria y las dificultades que han sorteado para sostener sus respectivos proyectos políticos.

Planteamos, entonces, que, a partir de procesos concretos y determinados de autonomía de facto articulados a partir de un amalgamiento entre la identidad de clase y la identidad étnica, se gestan procesos de resignificación de lo nacional que toman distancia tanto con la estructura estatal como con el modo de producción capitalista. En esa medida, el carácter subalterno de estos proyectos la diferencia de los proyectos de nación tradicionales donde el estado es el eje articulador de la vida política y el capital el eje articulador de la reproducción material de la vida.

La categoría “proyectos subalternos de nación” se propone para dar cuenta de la multiplicidad de expresiones, concepciones y resignificaciones que tiene lo nacional en el marco de la subalternidad donde, además, la identidad étnica y de clase es de suma importancia para la articulación de la subjetividad política.

## Notas

<sup>1</sup>Socióloga y maestra en Estudios Latinoamericanos. Doctorante en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

<sup>2</sup>Por ejemplo, el sistema de cargos vigente en numerosas comunidades indígenas de América Latina, si bien es una institución tradicional de larga duración, también es flexible a adaptaciones propias del contexto de cada caso. En el contexto de autonomía, ha sido una institución oportuna para el ejercicio de autogobierno.

<sup>3</sup>Señalado así en los múltiples comunicados que son publicados desde el seno organizacional tanto del EZLN como de la CAM. Véase, para el caso (neo)zapatista, <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>> y, para el caso mapuche, <<https://www.weftun.org/>>; sitios oficiales de divulgación.

<sup>4</sup>Anderson señala tres condiciones de posibilidad fundamentales para el surgimiento de las naciones: 1) la pérdida de la creencia en que sólo las lenguas sagradas eran portadoras de una verdad ontológica, en comparación con las vernáculos; 2) el cuestionamiento en torno a dónde recaía la soberanía, si en el monarca o en el pueblo; 3) la superación del tiempo mesiánico por el tiempo homogéneo y vacío. Además, el



desarrollo de la imprenta para la producción editorial en escala masiva posibilitó, a partir de las producciones de novelas y periódicos, la experiencia simultánea de sociabilidad entre sujetos anónimos y distantes entre sí (en tiempo y espacio) mediante la imaginación de esa comunidad (Anderson, 1993).

<sup>5</sup>En México, por ejemplo, según el censo poblacional de 2010, el 9.9% de la población total era indígena (CDI, 2014). En Chile, también en 2015, el 9% de la población total era indígena (CASEN, 2015).

<sup>6</sup>Para el caso mapuche se trate de una condición monoétnica y, para el zapatismo, pluriétnica, pues reúne a tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles, entre otros (Van de Haar, 2005).

<sup>7</sup>Esto, incluso, le ha significado severas críticas por parte de organizaciones mapuche, como la CAM, pues han señalado como un rasgo contradictorio la utilización de símbolos del estado nación como la bandera y el himno nacional, aunque en los últimos tiempos ya no se ha observado la utilización de estos símbolos en eventos públicos.

<sup>8</sup>En octubre de 2013, miembros de la Casa Giap sostuvieron un encuentro con otra organización mapuche, Aukiñ Wallmapu Ngulam (Consejo de Todas las Tierras, CTT) en el marco de la Escuela de autogobierno que regularmente organizan, a fin de compartir puntos de encuentro y desencuentro en el devenir del movimiento autónomo zapatista con el proceso de autonomía de las comunidades mapuche.

<sup>9</sup>Cabe mencionar que la CAM es una de muchas organizaciones mapuche que buscan la restitución del territorio ancestral, por lo que los recursos estatales de represión, control y criminalización no son adjudicados en su totalidad a esta organización.

<sup>10</sup>Y con las organizaciones mapuche en general. Por ejemplo, el pasado marzo de 2018 la weichafe Moira Millán (2018) asistió al Encuentro de Mujeres que Luchan, convocado por las mujeres zapatistas, e hizo pública su impresión del encuentro, mostrando solidaridad y respeto por cada una de las luchas. Y en el 25 aniversario del levantamiento zapatista (enero de 2019), asistió como invitada la werken Xalkan Nawel, quien enfatizó que lo que hermana a ambos movimientos es la libredeterminación.



## Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Baschet, J. (2018). *Adiós al capitalista. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. España: Nuevos Emprendimientos Editoriales, S.L., Futuro Anterior Ediciones.
- Bokser, J. (2009). "Identidad, diversidad y democracia: oportunidades y desafíos". En Martha Singer (coord.), *Participación política desde la diversidad*. México: UNAM-Plaza y Valdés.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo: y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores Argentina.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Giménez, G. (coord.) (2017). *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales*. México: IIS-UNAM.
- González, P. (1976). *Soviología de la explotación*. Octava edición. México: Siglo XXI.
- Gutiérrez, N. (2013). "Introducción. Conflictos étnicos y etnonacionalismos: modelos de análisis para el continente americano". En Natividad Gutiérrez Chong (coord.), *Etnicidades y conflicto en las Américas. Vol. I. Territorios y reconocimiento constitucional*. México: IIS-UNAM. Pp. 25-66.
- López, F. (2016). *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos*. México: Ed. Libertad bajo palabra.
- OIT (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Perú: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Sánchez, C. (2008). "La autonomía en los senderos que se bifurcan: del proyecto político a la autonomía de hecho". En Natividad Gutiérrez Chong (coord.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*. España, Bolivia y Ecuador: IIS-UNAM, Plaza y Valdés. Pp. 273-293.
- Tapia, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo Editores, Comuna, CLACSO.
- Viera, P. (2013). "Procesos de redefinición territorial de los pueblos originarios. Conflicto entre el pueblo Mapuche y la industria forestal en Chiel". En Silvia Soriano Hernández (coord.), *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*. México: CIALC-UNAM. Pp. 173-211.



## “Renascimento Africano”: Zózimo Bulbul, o cinema negro e a produção de um documentário

Samuel Silva Rodrigues de Oliveira

### Resumo

O filme *Renascimento Africano* (2010) apresenta o monumento do Renascimento Africano, inaugurado no mesmo ano em Dakar no Senegal, e problematiza as relações entre Brasil e África. No documentário, fixa-se uma das marcas do cinema negro de Zózimo Bulbul: o imaginário da diáspora no Brasil e no mundo. A partir do referencial dos estudos da cultura visual, o artigo analisa a forma como o documentário constrói um imaginário decolonial e crítica a identidade nacional brasileira.

### Palavras-Chave

Zózimo Bulbul; Cinema Negro; Anti-racismo.

### Introdução

Jorge da Silva (1937-2013) é o nome do ator e cineasta “Zózimo Bulbul”. Nascido no Rio de Janeiro e formado pela Escola de Belas-Artes da Universidade do Brasil<sup>1</sup>, foi um ator de teatro e cinema, destacando sua participação no Cinema Novo na década de 1960, e um dos primeiros diretores negros brasileiros na década de 1970. Construiu performances artísticas e participou da construção de uma linguagem cinematográfica anti-racista, enfatizando a diáspora africana na formação da sociedade brasileira. Em 2007, criou o Centro Afro-Carioca de Cinema e passou a promover o maior evento de cinema negro do Brasil, construindo intercâmbios entre diferentes cineastas do atlântico negro (Carvalho, 2006; Jeferson Dee & Vianna, 2012; Borges & Oliveira, 2016).

Em 2010, produziu o filme *Renascimento Africano*, em colaboração com Mansou Sora Wade, cineasta senegalês e presidente da Associação de Cineastas Senegaleses de Dakar. O documentário aborda a inauguração do monumento “Renascimento Africano” em Dakar pelo governo senegalês, e a relação de Zózimo Bulbul com a diáspora. A comunicação propõe analisar a linguagem e os sentidos do filme *Renascimento Africano* (2010).

Na primeira parte, o artigo fundamenta a compreensão de um filme a partir do marco teórico dos estudos da cultura visual, distinguindo-se das análises do campo da história do cinema. Na segunda parte, apresenta os resultados preliminares da compreensão



da cultura visual do cinema negro a partir da discussão de um documentário e da atuação de Zózimo Bulbul. O texto é uma versão preliminar de uma pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (PPRER-CEFET-RJ)<sup>2</sup>.

### **Cultura visual: fundamentação teórica da análise do documentário Renascimento Africano (2010)**

A noção de cultura visual debate o *estatuto das imagens* nas sociedades, sendo um conceito forjado por diferentes pesquisadores da História Social e da Arte, Antropologia, Sociologia, Comunicação e outras disciplinas.

A genealogia da expressão “cultura visual” ressalta a sua origem a partir dos anos 1960. *Towards a visual culture: educating through television (1969)*, de Caleb Gattegno, *Modos de Ver (1977)*, de John Berger, *Giotto and the orators (1970)* e *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy (1972)*, ambos de Michael Baxandal, conformam um conjunto de textos e referências que evidenciam a expressão “cultura visual” em diferentes contextos disciplinares e pesquisas (Knauss, 2006, 2011; Schivinato & Costa, 2016). Se estabeleceu como uma expressão constituída no mundo anglo-saxônico que se difundiu por vários campos disciplinares na circulação de textos acadêmicos de língua inglesa na segunda metade do século XX.

Nas Ciências Sociais, salienta-se que, apesar de não existir uma unanimidade sobre o uso da expressão, ocorreu a rápida recepção dos trabalhos que tratavam sobre o tema. Autores clássicos como Clifford Geertz, no artigo “Arte como Sistema Cultural” do livro *Interpretações das Culturas (1978)*, e Pierre Bourdieu, em *Por uma Sociologia das Percepções (1981)*, flertam com categorias e perspectivas analíticas anunciadas pela noção de cultura visual. Além disso, o conceito ganhou destaque na conformação dos Estudos Culturais (*Cultural Studies*), que se institucionalizaram na década de 1970 e 1980 nos Estados Unidos e Grã-Bretanha, evidenciando os debates pós-coloniais, pós-estruturalistas, de gênero e às relações étnico-raciais na Sociologia, Crítica Literária, História e Antropologia (Jekins, 2013; Schivinato & Costa, 2016).

Nos anos 1990 e 2000, ocorreu a institucionalização dos estudos visuais e a construção de aporias e disputas na política acadêmica e científica. Em 1989, constituiu-se o Programa de Estudos Culturais e Visuais, em nível de pós-graduação e colaboração interdepartamental entre história da arte e da literatura comparada, na Universidade de



Rochester; em 1998, foi construído o programa de Estudos Visuais na Universidade da Califórnia de Irvine (UCI), também em nível de pós-graduação e colaboração entre programas de história da arte e cinem. Esses foram as instituições vistas como “pioneiras” (Knauss, 2008, p.155; Jenkins, 2013). No período, ocorreu a expansão de cursos e disciplinas em Havard, Cornell, Rochester, Irvine, Chicao, Santa Cruz, Wisconsin, a criação de uma linha editorial coordenada por Nicholas Mirzoeff, na editora Routledge, e a constituição das seguintes revistas acadêmicas: *Journal of Visual Culture*; *October*; *Visual Studies*, *Invisible Culture: Eletronic Journal for Visual Culture*, *Estudios Visuales* (Schivinatto & Costa, 2016).

Na avaliação de James Jekins, “geograficamente, os estudos visuais expandiram rapidamente e nenhum pesquisador está capacitado para delinear esse processo” (Jekins, 2013, p.4). O comentário do “pioneiro” tenta consagrar a perspectiva lançada no mundo anglo-saxônico pela forte adesão à agenda de pesquisa proposta, mas também salienta a extensão geográfica dos elementos curriculares da “cultura visual”. Eles estão presentes em universidade dos cinco continentes, com forte presença no sudeste asiático, Europa e nas universidades do Brasil, Argentina e Colômbia. Surge o problema de compreender as trajetórias em que a agenda dos estudos visuais é constituída e incorporada no universo de pesquisa. Tendo em vista a experiência anglo-saxã, Jekings nomeia cinco trajetórias: os trabalhos de Stuart Hall e Raymond Willians nos estudos culturais; as análises de Göteborg e Lund na interpretação semiótica das imagens não artísticas; a iconologia e a tradição alemã de história da arte atrelada ao conceito de *Bildwissenschaft*; a antropologia visual e áreas afins que se organizaram no *Journal of Visual Culture*; e os trabalhos de critica literária e comunicação produzidos por Mashall McLuhan e Frederic Jameson (Jenkis, 2013, p.3). Portanto, existe uma tradição compósita que se constituiu sobre o signo da expressão “cultura visual” que evoca convergências e disputas.

Além da diversidade de experiências e localizações que atravessam o campo, alguns observam uma tendência a se formar mais um “campo de problematização do que um objeto bem definido” (Schivinatto & Costa, 2016) e outros observaram que “a experiência anglo-saxã apresenta claramente a tendência para definir os estudos visuais como disciplina” (Knauss, 2006, p.162). Essas avaliações da cultura visual como “disciplina” ou “campo de problematização” mostram a tensão constitutiva da análise das imagens na academia, principalmente na História da Arte. No século XVIII, a história da arte constituiu-se como disciplina, delineando uma hierarquia de imagens na construção de



uma narrativa dos estilos e técnicas nas transformações dos gostos estéticos. Assim, ela monopolizou as narrativas e visões sobre as imagens nas narrativas da História. O campo da cultura visual questiona o estatuto da arte, mostrando como ele é constituído e sinalizando que há imagens que não podem ser compreendidas pelos cânones da História da Arte (Knauss, 2006, p.161), e apresenta a tensão e relação entre “imagens arte” e “imagens não-arte” ao longo da experiência social (Elkins, 2011).

O *estatuto* das imagens nas sociedades evoca um conjunto de problemas epistemológicos singulares que convergem para um campo de discussão e pressupostos: 1. O universo das imagens é plural, portanto, as imagens são produzidas a partir de técnicas, usos sociais e políticos múltiplos e em constante transformações no tempo e espaço; 2. As imagens de arte e não arte constroem funções estéticas e expressivas que ganharam diferentes funções ao longo da história e da construção das diversas linguagens, logo os paradigmas estéticos canonizados na história dos estilos artísticos são parciais e não devem ser universalizados; 3. As funções das imagens nas relações sociais e instituições são móveis e variáveis, construindo relações entre o dizível e o visível, bem como expressando tabus sobre a representação do social; 4. O “olhar” é uma construção social, portanto, deve ser desnaturalizado compreendendo e a visualidade e a visualização parte das relações sociais e políticas (Knauss, 2006, 2008; Elkins, 2011; Schivinato & Costa, 2016). Ao debater o *estatuto* da imagem nas sociedades, analisa-se os diferentes “regimes *imagéite*”, os artifícios humanos que criam “um regime relações entre elementos e entre funções” na construção de representações da realidade (Rancière, 2012, p.12-13).

A noção de cultura visual permite abordar os filmes de uma perspectiva não linear e descolada a crítica estética da sétima arte. A crítica cinematográfica, que consagram alguns cânones e movimento de época – como a noção de “cinema retomada” para falar do Brasil após os anos 1990 –, é incapaz de descrever o *estatuto* das imagens constituídas por Zózimo Bulbul e sua cinematografia. *Renascimento Africano (2010)* estabeleceu um vínculo com a visualidade constitutiva do movimento negro contemporâneo, aprendidas pelos debates estéticos do “cinema negro”, e com a educação visual formada Centro Afro-Carioca de Cinema. O documentário foi exibido no Encontro de Cinema Negro, não foi distribuído no circuito comercial, portanto distante do *locus* privilegiado da crítica estética do cinema. Ao contrário da rubrica “cinema brasileiro”, constante na apresentação de filmes nacionais, o documentário de Zózimo





evocava uma relação explícita com o cinema africano francófono que tem como marca a crítica ao colonialismo.

Ao reivindicar a noção de cultura visual na análise de um filme, tem-se em questão a construção do olhar e suas funções para além das categorias estáticas da crítica cinematográfica que elabora uma história do cinema nacional a partir da consagração de alguns produtos que compõe o circuito comercial. Além disso, a temática da cultura visual permite abordar as relações raciais na construção de políticas do olhar. Esse tema nem sempre é incorporado e estabelecido na crítica de cinema, mas é um elemento central para explicar as produções de Zózimo Bulbul.

**Análise do cinema negro de Zózimo Bulbul e do *Renascimento Africano* (2010): metodologia e resultados**

A cultura visual é compreendida nesse texto partir da análise dos processos históricos que constituem a imagem cinematográfica e sua relação com o projeto de dominação colonial e racista. Faz uso de pesquisa bibliográfica e documental para compreender a inserção do cinema na cultura de massa do século XX e da produção de Zózimo Bulbul. Três eixos de problematização se destacam em nossa análise da cultura visual do cinema negro: (a) a crítica decolonial da imagem cinematográfica; (b) Zózimo Bulbul e o projeto de cinema negro no documentário *Renascimento Africano*; (c) o documentário e os sentidos do *renascimento africano*.

**O Cinema e os “olhares negros”:** crítica decolonial da imagem cinematográfica

O cinema foi estruturado por uma política do olhar marcado pelo colonialismo e racismo. As imagens cinematográficas foram inventadas nas experiências com as técnicas ópticas de reprodução mecânica da realidade no fim do século XIX nos países industrializados. Os historiadores do cinema relativizam uma data inaugural, normalmente atribuída aos irmãos Auguste e Louis Luimièrre na apresentação realizada na cidade de Paris em 28 de dezembro de 1895<sup>3</sup>, mas situam as diferentes iniciativas de produção do cinematógrafo no âmbito da aplicação da ciência nos processos produtivos, na dinâmica do cientificismo da segunda revolução industrial, e na expansão do lazer no cotidiano das grandes cidades. A invenção do cinematografo tornou-se referência no entretenimento das nações desenvolvidas, relacionando-se diretamente com o imperialismo e neocolonialismo difundido na cultura dessas nações em fins do século XIX e início do XX.



Diferentes autores apontam a forte relação entre o racismo e o cinema. Nos anos 1910 e 1920, na formação da linguagem do cinema, foi comum a prática da *fotogenia*, uma tentativa de prevalecer padrões estéticos brancos como sinal de beleza. O destaque a artistas brancos, a escolha de películas que ressaltassem a brancura, e a estereotipia racial para enquadrar os atores negros foram um dos traços constitutivos da linguagem cinematográfica (Stan & Shoat, 2006; Stan, 2008; Carvalho, 2006). O traço racista da linguagem do cinema ganha mais evidência quando se compreende que o cinema hollywoodiano reproduziu a estrutura de segregação racial da comunidade nacional estadunidense e se tornou referência estética mundial devido ao seu alcance comercial. Logo, as diferentes cinematografias nacionais do globo vão estabelecer relações e diálogos com os cânones estéticos racista norte-americano (Hirano, 2018).

Além disso, nações periféricas em Ásia, África e América Latina tornaram-se objeto das lentes do cinema em filmes produzidos no circuito das nações desenvolvidas, que concentravam os meios de produção cinematográfica e criavam uma cultura visual que associou os povos não brancos a subalternidade. Na economia política do cinema, os países periféricos produzem em menor quantidade que as nações desenvolvidas e, muitas vezes, não são incorporados como vanguarda da crítica estética consagrada na História do Cinema. Bamba observa que antes de ser arte, o cinema é uma indústria, com as desigualdades constitutivas no desenvolvimento econômico e social pré-figurando a cartografia das cinematografias (Bamba, 2007).

As configurações que estruturam a produção das imagens cinematográficas nos colocam diante de um projeto de dominação colonialista e racista que se sustenta através de uma política do olhar. Nos estudos pós-coloniais, a autora bell hooks salientou que as políticas dos olhares são constitutivas da dominação patriarcal e racista no ocidente:

*“Existe uma conexão direta e persistente entre a manutenção do patriarcado supremacista branco nessa sociedade e a naturalização de imagens específicas na mídia de massa, representações de raça e negritude que apoiam e mantêm a opressão, exploração e a dominação de todas as pessoas negras em diversos aspectos. Muito antes da supremacia branca chegar ao litoral do que hoje chamamos Estados Unidos, eles construíram imagens de negritude e de pessoas negras que sustentam e reforçam as próprias noções de superioridade racial, seu imperialismo político, seu desejo de dominar e escravizar (bell hooks, 2019, p.33)*



Na análise de bell hooks, dois parecem serem os pressupostos das políticas do olhar que atravessam a constituição da modernidade: a construção do negro como alteridade do “ocidente” e a interdição do olhar. Primeiro, a construção de regimes de representação em que os “negros, as experiências negras, foram posicionados e sujeitados nos regimes dominantes de representação”, surgindo como alteridade, num exercício crítico de poder cultural e normalização. A autora se aproxima de Stuar Hall que faz analogia entre a posição do “negro” e a construção do “orientalismo” como invenção do ocidente branco; entretanto, bell hooks salienta a forma como essa construção dos “valores e a estética supremacista branca” foi interiorizada pelos negros, sendo constitutivo da *psique* dos agentes sociais. “Sistemas de dominação, imperialismo, colonialismo e racismo coagem ativamente as pessoas negras a internalizarem representações negativas da negritude, a se auto-odiarem” (bell hooks, 2019, p.296)

Esse regime de representação dos negros como alteridade no ocidente foi elaborado no jogo de interdição do olhar negro. Nas relações de poder racializadas, “nas políticas da escravidão, (...) os escravizados foram privados de seu direito de olhar” (bell hooks, 2019, p.215), os negros (as) foram interditados (as) em regimes de representação que os tomavam como objeto. Em contraposição, diante de “todas as tentativas de reprimir o nosso direito – das pessoas negras – de olhar produziram em nós um desejo avassalador de ver, um anseio rebelde, um olhar opositor” (bell hooks, 2019, p.216). Dessa relação tensa com os regimes de representação do negro no ocidente, surgiram ao longo da experiência da diáspora movimentos de libertação que criaram formas distintas de nomear as relações de poder construídas pelas políticas do olhar, o “olhar opositor” negro.

Em *Olhares Negros* (2019), bell hooks tenta compreender as diferentes posições da negritude e da experiência negra norte-americana os regimes de representação constitutivos da cultura visual contemporânea. Não se restringe ao cinema, mas aos diferentes estatutos da imagem em que raça, classe e gênero se interpenetram na formação do patriarcado branco norte-americano e na construção dos movimentos de construção da autonomia da negritude. Apesar de restringir sua análise a cultura de massa norte-americana, sua perspectiva analítica tende a generalizar a forma como a experiência negra foi tratada no ocidente, identificando os diferentes movimentos de libertação que foram construídos na diáspora, numa perspectiva global. Além disso, os



cânones que aborda na cultura norte-americana foram constitutivos da cultura de massa global.

Na perspectiva dos Estudos Culturais, o cinema é apenas um ponto de vista em uma gama mais ampla da cultura visual do ocidente. Essa perspectiva analítica é importante para compreendermos as diferentes visualidades que atravessam da imagem cinematográfica que recorrem a regimes de representação construídos fora da linguagem do cinema, mas incorporados por este através de diferentes recursos. Todavia, para além das tentativas de compreender as fronteiras entre os regimes visuais construídos fora do cinema e audiovisual e a forma como estes meios de comunicação os incorporam em sua linguagem, convém salientar a forma como a imagem cinematográfica possui fortes vínculos com a dominação colonial e racial.

O cinema negro é um projeto que tem por iniciativa a crítica às imagens racistas e coloniais e a valorização da negritude em seus diferentes sentidos, num trabalho de consciência para a libertação e autonomia da experiência negra contemporânea. Constituído através da luta anti-racista no cinema, esse projeto estético e político assume diferentes configurações sociais na cultura de massa.

**Cinema negro e Zózimo Bulbul:** lugar de produção do *Renascimento Africano* (2010)

A noção estética de *cinema negro* foi construída no Brasil na segunda metade do século XX. A expressão ganhou evidência nos anos 1960, a partir da crítica do Cinema Novo por romper com a estética dos filmes da Vera Cruz, tematizando a cultura afro-brasileira. Nos anos 1970, a expressão ganhou outra conotação vinculando-se ao projeto do movimento negro contemporâneo, inserindo a luta anti-racista e a história do negro no Brasil como cerne da ação política e cultural. Nos anos 2000, dois manifestos *Dogma Feijoada* (2000) e *Manifesto do Recife* (2002) tentaram aglutinar os produtores negros no debate sobre a produção de cinema no contexto do cinema retomada (Senna, 2018; Freitas, 2018; Carvalho, 2006; Carvalho & Domingues, 2017). Zózimo Bulbul atravessou as oscilações da construção dessa categoria estética e se tornou um ícone da mesma, sendo valorizado por diferentes gerações de cineastas como um “pioneiro” e símbolo do cinema negro.

Além dessa condição de ícone do cinema negro, Zózimo Bulbul foi um militante que dedicou parte de seu trabalho no teatro e no cinema enfocando a luta anti-racista e a produção do cinema negro no Brasil. Tinha consciência da importância do audiovisual



e do cinema como arma da luta anti-racista. Desde 1980, lutou para formar um centro de cultura negra no Rio de Janeiro, tendo em vista diferentes expressões artísticas negras na cidade (Bulbul, 1988; Bulbul, 1996; Carvalho, 2006). Em 2007, criou o Centro Afro-Carioca de Cinema que se tornaria uma referência no cinema negro ao criar o Encontro de Cinema Negro que em 10 anos chegou a exibir cerca de 500 filmes, entre produções de diretores negros de diferentes partes do Brasil e da diáspora (Borges & Oliveira, 2018).

O Encontro de Cinema Negro tinha por objetivo: (a) formar uma plateia que possa “se identificar e se espelhar com ela mesma através da realidade do seu povo de origem”; (b) “aproximar cineastas afro-descendentes brasileiros com cineastas africanos por meio de suas obras, num foro de reflexões, debates e discussões”; (c) “dar visibilidade aos cineastas negros e negras do Brasil e aos seus filmes”; (d) “solidificar as relações com os amigos cineastas no Brasil, vindos de alguns Estados, unindo seus olhares, para difundir para todo o país um conceito de Cinema Negro” (Zózimo Bulbul apud JEFERSON DE & VIANNA, 2013). O filme *Renascimento Africano* (2010) vincula-se aos projetos de cinema negro elaborados por Zózimo Bulbul no Centro Afro-carioca de Cinema, encarnando as várias expectativas que o cineasta e ator atribui ao Encontro de Cinema Negro.

Esse vínculo institucional do documentário com o projeto político e cultural de Zózimo Bulbul é explícito não só na escolha do tema e narrativa do documentário, como também na equipe que filma, monta, e na distribuição do filme vinculada ao Encontro de Cinema Negro. Para filmar *Renascimento Africano* (2010), Zózimo Bulbul também levou como parte de sua equipe cineastas e fotógrafos que vinculavam-se ao Centro Afro-carioca de Cinema, e conheceram Senegal e sua cultura.

### **Um documentário sobre o “Renascimento Africano”**

O filme *Renascimento Africano* (2010) foi construído como parte da “tradição do documentário”. De acordo com Nichols, os filmes identificados como documentários partilham de um conjunto de normas e convenções que permitem distingui-los de outros. Primeiro, numa relação explícita e necessária com o “mundo histórico”, eles oferecem um conjunto de informações e argumentos que tentam persuadir/esclarecer/informar o espectador sobre um processo e realidade social. Segundo, o documentário constrói uma “montagem de evidência”: reúne um material de cenas e planos heteróclitos e sem expectativa de construir a sensação de continuidade na montagem do filme. Nesse



sentido, o cinema documentário está liberto das expectativas de gerar uma ilusão de continuidade imaginária na montagem do filme, podendo se servir de diferentes registros de imagem e som para formar um discurso sobre a História. Um terceiro traço do cinema documentário é que ele se articula em diferentes movimentos. Isso quer dizer que o cinema documentário não é estático, visto que o fenômeno evoluiu em diferentes perspectivas ao longo do século XX, estabelecendo trocas com diferentes gêneros do cinema e estabelecendo instituições e manifestos específicos (Nichols, 2005, p.54-64). A filmografia de Zózimo Bulbul esteve fortemente associada a um projeto que dialoga com a tradição do documentário. Desde de seu primeiro curta-metragem, observa-se uma preocupação em documentar a diáspora e a cultura negra carioca, destacando-se os cenários do centro do Rio de Janeiro e da Pequena África (cf. Quadro 1). Os documentários vinculam-se a intervenções artísticas e políticas na cidade do Rio de Janeiro e um projeto político e cultural de reconhecimento do negro na cultura brasileira, visando contar uma história que vai muito além da Abolição, criticando o mito de que essa solucionou a questão da integração do negro na sociedade brasileira. O documentário *Abolição* (1988) é um marco nesse sentido.

1974	Alma no Olho
1981	Aniceto do Império
1988	Abolição
2002	Pequena África
2005	República Tiradentes
2006	Zona Carioca do Porto
2006	Referências
2008	Poema para Solano
2009	O Primeiro Olhar
2010	Renascimento Africano
2011	FESPACO
2012	C.A.I. S

Quadro 1 – Filmografia como diretor de cinema

Fonte: Jeferson De & Vianna, 2012.

Em *Renascimento Africano* (2010), Zózimo Bulbul e Mansour Wade elaboraram um documentário que tinha como objetivo apresentar o significado do monumento construído pelo governo do Senegal, intitulado “Renascimento Africano”. A estátua foi



construída em Dakar e inaugurada em 2010, como comemoração dos 50 anos das independências da África subsaariana. Nas narrativas históricas do continente africano, é comum encontrar a expressão “renascimento africano”, grafada em maiúscula ou minúscula, como um marcador de tempo para a experiência histórica da África pós-colonial, do período posterior a independência (M'Bokolo, 2011; Visentini, 2013).

A expressão e conceito “renascimento africano” surge também como uma ideologia política. Segundo M'Bokolo, a problemática do ‘renascimento africano’ surgiu na segunda metade do século XIX, “numa altura em que as elites intelectuais, em especial na África Ocidental, sob impulso de Edward W. Blyden, começavam a combater as primeiras manifestações do colonialismo moderno”. A problemática do “renascimento africano”, “durante muito tempo andou associada ao pan-africanismo, voltou a ganhar autonomia com as independências”, associado à evolução política e econômica do continente (M'Bokolo, 2013, p.675). O financiamento do filme, em parte, pelo governo de Senegal e a coautoria do senegalês Mansour Soara Wade garantiram a voz a essa ideologia política anti-colonialista que enfatiza a dinâmica cultural após a Independência.

A diferença fundamental do documentário e da problemática do ressurgimento da África como centralidade política da história, foi deslocada pelo eixo da biografia de Zózimo Bulbul. A imagem de abertura do filme ensaia o encontro de Zózimo com o presidente do Senegal e o retorno à África. Além disso, o documentário escolhe se constrói numa perspectiva de entrevistas em que Zózimo Bulbul aparece como participando das diferentes mediações com os entrevistados. Estabelece através desses recursos um discurso da diáspora tendo em vista a volta ao lugar de origem, e a imaginação de um território político e imaginário que aparece vinculado a experiência afro-brasileira.

A ênfase na diáspora são elaboradas em dois sentidos: primeiro, no mito de um “retorno redentor” à origem como eixo construtor de uma espacialidade distinta do território e da identidade nacional, e como produtor de uma crítica aos pressupostos homogêneos da cultura nacional (Hall, 2003, p. 25-47); segundo, a percepção de que o retorno à África recoloca em debate a figuração de um espaço imaginado – portanto, distinto daquele real em que se configura as relações sociais e políticas em África – e a importância dessa referência para a crítica da modernidade. Gilroy chama a atenção para a construção dessa referência à África como um importante *locus* para a construção de uma contracultura ao projeto moderno, como expressão de uma dupla consciência dos projetos da modernidade negra (Gilroy, 2012, p.83-100).



## Considerações Finais

O documentário *Renascimento Africano* (2010) articula-se a um projeto de cinema negro que tem como marca o diálogo com a diáspora africana. Esse *paper* enfatiza a importância de se compreender esse documentário na dinâmica da cultura visual e a forma como o cinema se constitui como parte de um projeto de dominação colonial e racista na contemporaneidade. E mostra o Zózimo Bulbul tinha consciência desse processo e produziu imagens decoloniais atreladas ao projeto de cinema negro em que foi ícone e agente social.

## Notas

<sup>1</sup>A Universidade Nacional constituiu-se em 1937 e recebeu a atual denominação de Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 1965.

<sup>2</sup>O projeto de pesquisa Centro Afro-carioca de Cinema e o cinema negro é coordenado pelos professores Samuel Silva Rodrigues de Oliveira e Roberto Carlos da Silva Borges, envolvendo estudantes do ensino médio, da graduação e da pós-graduação do CEFET-RJ. Estabelecido em 2017, o projeto rendeu uma parceria na realização do 10º Encontro de Cinema Negro, a realização de extensão sobre cinema negro na comunidade escolar do CEFET-RJ, na unidade Marcanã, a apresentação de orientandos em eventos científicos e a publicação de artigos em livros. cf. Borges & Oliveira, 2017, 2018, 2019 a, 2019 b.

<sup>3</sup>Haviam diferentes experimentos ópticos relacionados aos feitos dos irmãos Lumière. Além disso, Thomas Edison patenteou o cinestoscópio nos Estados Unidos em 1891, Max e Emil Skladanowsky também exibiram um filme de 15 minutos em novembro de 1895 na Alemanha, havendo bastantes controvérsias sobre a história da invenção atribuída aos irmãos Lumière.

## Referências bibliográficas

Alloa, Emanuel (org.). *Pensar a Imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Bamba, Mohamed. Introdução. In: Meleiro, Alessandra (org.). *Cinema no Mundo – indústria política e mercado*. SP: Editora escritura, 2007.p.17-25.

Bell hooks. *Olhares Negros: raça e representação*. São Paulo: ed. Elefante, 2019.

Borges, Roberto Carlos da Silva & Oliveira, Samuel Silva Rodrigues de. *Encontros de Cinema Negro: práticas culturais e estética afrodiáspórica de Zózimo Bulbul (2007-2017)*. In: Loango, Anny Ocoró & Cordeiro, Maria José Jesus Alves. *Negritudes e*





*africanidades na América Latina e Caribe*. São Paulo: Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2018.

\_\_\_\_\_. Família e comensalidade em *Filhas do Vento*: luta antirracista na teledramaturgia brasileira. In: Vargas, E.P, Carvalho, M.C.V.S & Prado, S.D (org.). *Cinema e Comensalidade*. Curitiba: CRV, 2017.

\_\_\_\_\_. O testemunho audiovisual e o imaginário da cultura negra: a mostra audiovisual do XII Encontro Regional Sudeste de História Oral e a educação anti-racista no Brasil (2001 -). In: Hermeto, Míriam, Amato, Gabriel, Dellamore, Carolina (org.). *Alteridades em tempo de (in) certeza*. SP: Letra & Voz, 2019 a.

\_\_\_\_\_. “Exu”: ancestralidade e subjetividade na produção do Coletivo de Cinema Negro Siyanda. In: Septien, Campoalegre & Ocoró Loango, Anny (coord.). *Afrodescendências y contrahegemonías*. Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2019 b.

Carvalho, Noel & Domingues, Petrônio. Dogma Feijoada – a invenção do cinema negro brasileiro, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.33, n.96, p.1-18, 2018.

Carvalho, Noel de. *Cinema e representação racial: o cinema negro de Zózimo Bulbul*. Tese de Doutorado 311 fls. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Pós-Graduação em Sociologia, 2005.

Carvalho, Noel. Cinema em negro e branco. In: Penha De Souza, Edileuza. *Negritude, cinema e educação: caminhos para a implementação da lei 10.639/03*. Belo Horizonte: Mazza, 2006. p.17-30.

Elkins, James. História da arte e imagens que não são arte. *Revista Porto Alegre*, Porto Alegre, v.18, n.30, maio.2011.

\_\_\_\_\_. An introduction to the visual studies that not in This Book. In: Elkins, James & McGuire, Kristi (ed.). *Theorising Visual Studies*. New York, London: Routledge, 2013. p.19-31.

Gilroy, Paul. *Atlântico Negro* – modernidade e dupla consciência. São Paulo Ed.34, 2001.

Hall, Stuart. *Da Diáspora* – identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

Hirano, Luis Felipe. A segregação na forma: raça, gênero, sexualidade e corpo na cinematografia hollywoodiana e brasileira (1930-1950). Schwarcz, Lilia M., Machado, Maria Helena P.T. *Emancipação, inclusão e exclusão* – desafios do passado e do presente. SP: Edusp, 2018. p.347-361.

Jefferson De & Vianna, Biza (org.). *Zózimo Bulbul: uma alma carioca*. Rio de Janeiro: Centro Afro-carioca de Cinema, 2012.



Knaus, Paulo. Aproximações disciplinares: história, arte e imagem. *Anos 90*, Porto Alegre, v.15, n.28, p.151-168, dez.2008.

\_\_\_\_\_. O desafio de fazer história com imagens. *ArtCultura*, Uberlândia, v.8, n.12, p.97-115, jan. -Jul.2006.

M'bokolo, Elikia. *África negra – história e civilizações* (Tomo II – Do Século XIX aos nossos dias). Salvador: EDFBA/Casa das Áfricas, 2011.

Rancière, Jacques. *O destino das imagens*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

Schivinato, Iara Lis & Costa, Eduardo Augusto (org.). *Cultura Visual e História*. São Paulo: Pamela, 2013.

Senna, Orlando. Preto-e-branco ou colorido (O Negro e o Cinema Brasileiro). In: Festcurtabh: Festival Internacional de Curtas de Belo Horizonte. Belo Horizonte: Fundação Clovis Salgado, 2018. p.183-187.

Stan, Robert & Shohat, Ella. *Crítica à imagem eurocêntrica – multiculturalismo e representação*. RJ: Cosayc Naif, 2006.

Stan, Robert. *Multiculturalismo tropical*. SP: Edusp, 2008.

Visentini, Paulo Fagundes (org.) *História da África e dos africanos*. RJ: Vozes, 2013.

### Fontes

Bulbul, Zózimo. Entrevista concedida à Angela Ness e Ana Beatriz Nascimento, no projeto Cem Anos de Abolição, em 20 de abril de 1988. *Museu da Imagem e do Som*. apud Carvalho, 2005, p.290-311.

Bulbul, Zózimo. O Negro e o centenário do cinema, *Jornal Maioria Falante*, jan.1996. Apud Festcurtabh: Festival Internacional de Curtas de Belo Horizonte. Belo Horizonte: Fundação Clovis Salgado, 2018. p.219-220.

Bulbul, Zózimo. *Renascimento Africano*. Documentário, 56 min., 2010.



## Movimento dos Malês: E sua representação nos livros didáticos

Camila Oliveira Silva da Cruz

### Resumo

O presente trabalho propõe contribuir nas discussões acerca da efetiva aplicabilidade da lei brasileira 10.639/03 que dispõe sobre a obrigatoriedade do ensino de história africana e afro-brasileira, tendo como base para essa análise o Levante dos Malês. Foram analisados três livros didáticos para identificar como esse movimento histórico era retratado. Buscou-se narrativas decoloniais que explicassem a necessidade de um ensino que não pautasse apenas histórias europeias, brancas e cristãs pensando no impacto gerado na autoimagem de alunas/os negros no Ensino médio e fundamental.

### Palavras-chaves

Ensino, invisibilização, livro, Malês, revolucionário.

### Introdução

A resistência dos Malês ocorreu na madrugada do dia 25 de janeiro de 1835, na cidade de Salvador - Bahia, tendo como desfecho a chacina dos participantes dessa revolta. Composto em sua maioria por africanos e por ex-escravizados libertos professantes da religião muçulmana, religião esta que possui papel importante dentro deste movimento (Mariano, 2012).

Essa resistência ocorreu durante o período do Império do Brasil, sendo esse um período que compõe o currículo de história, deveria compor os materiais didáticos, ainda mais após a lei 10.639 sancionada em 2003, que prevê o estudo da História Africana e Afro-brasileira em diversos âmbitos do conhecimento. A análise dos livros didáticos parte do pressuposto que, após quatorze<sup>1</sup> anos de existência, a lei já estaria estabelecida e vigorando corretamente.

A decolonialidade, como um “projeto decolonial, um diálogo entre povos colonizados ou que vivenciam a colonialidade.” (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016, p.21) se mostra uma ferramenta importante na análise desses conteúdos, já que os currículos e os conteúdos são majoritariamente pautados na história europeia, para avaliar as representações não europeias somando a procura de discursos anti-coloniais para a construção da história brasileira. Esse excessivo conteúdo sobre Europa contido nos livros, demonstra um problema crônico que impede a lei de se estabelecer e a falta de



representação Afro-brasileira e com narrativas não europeias foi mostrado o movimento dos Malês, abordando suas questões-chaves.

O levante dos Malês possui diversos fatores a serem explorados, demonstrando que é possível que um material didático conciso que trabalhe de fato os seus elementos centrais.

## **Fundamentação Teórica**

### **História dos Malês**

O período regencial foi marcado por diversos movimentos contrários ao poder vigente. O levante dos Malês vem de uma sucessão de diversas outras insurreições lideradas por escravizados que tiveram como palco Salvador e o Recôncavo baiano (Reis, 1986).

Malês era a forma como os negros islamizados eram conhecidos, a origem para essa palavra varia segundo alguns autores, mas de acordo com João José Reis (1986) a explicação que faz mais sentido historicamente é a origem do iorubá, *imale*, que significava islã ou muçulmano. Isso deixa claro também que malês não era uma etnia africana, mas todo africano que professava o islamismo.

A importância da marcação desses africanos como islâmicos é fundamental para se entender a insurreição. Diferentemente de outras articulações políticas da época, essa possuiu um planejamento prévio, como explica Reis (1986) “Não há dúvida. Para os malês, a rebelião de 1835 fez parte do programa de comemoração do Ramadã, seria uma celebração, primeiro ato de uma nova era” (p. 146).

A revolução não aconteceu como eles pretendiam, porque eles foram denunciados e descobertos antes que iniciassem de fato o levante. Quando os oficiais acharam um grupo com os participantes, eles saíram em disparada fazendo o levante acontecer antecipadamente. Naquele momento, toda a organização foi sufocada pela repentina insurreição.

Houveram vários ataques dos insurgentes ao longo dessa madrugada. Eles foram suprimidos pela cavalaria e, derrotados, começaram a fugir para as matas. No dia 25 de manhã, alguns negros foram para as ruas, mas a revolta já havia acontecido e eles foram facilmente reprimidos. Eles tiveram uma antecipação forçada, mas tentaram seguir o plano de acordar a cidade e levar o movimento para o Recôncavo. Na manhã do dia 25, alguns africanos ainda tentaram concluir o plano original como se não



soubessem o que havia acontecido de madrugada e, por esse motivo, acredita-se que poucas pessoas sabiam de fato os passos da revolução de maneira completa (Reis, 1986).

É difícil de imaginar como seria a Bahia caso eles tivessem tomado o poder, pois nos documentos em árabe não havia nada concreto sobre o plano, porém é possível estabelecer algumas atitudes que seriam tomadas, como uma Bahia só de africanos. Assim como em outros movimentos que ocorreram no Império, os Malês também tinham como parte das suas ações a guerra aos brancos, assim a suas terras deveriam ser tomadas e seriam mortos todos que ali estavam (Reis, 1986).

Ainda há incertezas e lacunas sobre qual era a posição desses revolucionários perante aos negros menos retintos. Algumas fontes afirmam que eles tinham o propósito de se juntarem com escravizados do Recôncavo; existem outras que afirmam que eles tinham a pretensão de escravizar e outras afirmam que a morte aos brancos também se estendia a esses negros menos recintos. O que se pode afirmar é que essa última especulação foi denunciada por pessoas que eram contra o movimento (Diana, 2016).

Eles tinham propostas políticas de consolidação de Estado, de formação de uma nova regência para Salvador e de se espalhar pelo Recôncavo baiano. Não sendo a escolha dessa região uma coincidência, esse local possuía uma vantajosa posição militar e geográfica por ter sido lugar de uma alta concentração de escravizados, tendo maior probabilidade de alianças e mais revoltas.

Caso tivessem vencido, é provável que seria constituído uma Bahia africana, como se refere Eduardo Dianna (2013), além da construção de uma comunidade islâmica que teria como rainha a Luísa Mahin, uma princesa sequestrada do continente africano. Além das diferenças bélicas, as denúncias por contrários foram essenciais para a não conquista dos objetivos estabelecidos.

### **Importância dos currículos**

Segundo Arroyo (2013), o currículo escolar é um território em disputa, pois nele são pautados os discursos que formam ideários nacionais, histórias memórias e isso significa que “Nem todas as memórias de todos os coletivos são reconhecidas como conformantes da memória nacional” (Arroyo, 2013, p. 271). A partir da escolha de conteúdos a serem trabalhados em sala de aula, há o estabelecimento e o reforço sobre os conhecimentos dominantes sob os dominados.



Pode-se observar que os currículos escolares colocam em disputas essas memórias. Percebendo-se assim, a importância da lei 10.639/03 que estabelece,

§ 1o O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2o Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Os dois artigos destacados estabelecem as disciplinas que em especial devem aplicar a lei (isso não significa que demais matérias não possam desenvolver a temática em sala de aula), dentre elas a disciplina de História é destacada, porém quando se trata de como será aprofundado na metodologia, nota-se uma falha na aplicabilidade, mesmo nas áreas apontadas pelas leis.

A disciplina de história é a principal matéria que constrói a memória histórica. Segundo Arroyo, o direito da/o aluna/o (nesse trabalho especificamente a/o aluna/o negra/o), de saber sobre a história ancestral do conjunto social que faz parte, traz o conhecimento libertador.

É possível perceber o papel político do saber histórico e, nesse sentido, disponibilizar os conhecimentos contra hegemônicos, desestabiliza uma estrutura opressora pois,

Esses conhecimentos em disputas são uma forma contra hegemônica. Quando outras memórias ou histórias dos coletivos sociais, étnicos, raciais, geracionais, de gênero, campo, periferias disputam seu reconhecimento como sujeitos de história-memórias terminam questionando não apenas a autodefinição de uma memória como única, hegemônica, mas sobretudo, questionam a condição de uns coletivos se autodefinirem como sujeitos únicos de história (Arroyo, 2013, p. 300)

### **Metodologia**

Analisou-se três livros didáticos de história de ensino médio e de ensino fundamental (História: de olho no mundo do trabalho, Nova História Integrada e História: volume 4), os livros escolhidos foram aqueles que tratassem da história do Brasil Imperial. A



escolha dos livros foi feita aleatoriamente, sem que se soubesse se os livros narram o momento histórico escolhido.

O cenário de representação nos livros didáticos sobre essa resistência se mostra completamente negligente, sem abordar os aspectos principais da luta: como aconteceu, as motivações, quem eram os malês, os impactos e outros fatores.

O islamismo, um fator essencial já ressaltado anteriormente, não é ao menos citado, ainda sendo o ponto central para entender a data que aconteceu o levante, assim como ocorreu e as articulações. Por serem de religião muçulmana, letrados em árabe, conseguiam se articular em prol do movimento.

Em três livros analisados, que contabiliza ao todo menos de 50 linhas, é possível perceber o descaso com esse fato histórico. No livro *História: de olho no mundo do trabalho* apresenta o pior dos três livros, além do número escasso de linhas que leva a não profundidade do assunto. A revolta da Sabinada que possui outras características e demandas se emenda em meio à escrita.

Isso demonstra como a implementação da lei 10.639/2003 é mal aplicada, pois apesar dos livros retratarem do levante e outras resistências, eles ainda são escassos em informações e não tratam esse tema com a devida relevância (Faria, 2017).

### **Discussões e Resultados**

O descaso e falta de abordagem acerca do tema pode ser entendida como a expressão da colonialidade do poder na perspectiva do saber, tendo em vista que vários módulos de conteúdos são feitos para contar a história europeia e linhas são usadas para descrever fatos que ocorreram na sociedade brasileira. Além desse aspecto o racismo também perpassa por essa tomada de decisão de quais histórias serão contadas e conseqüentemente histórias brancas europeias saem vitoriosas (Ballestrin, 2013).

Segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), "...a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492" (p. 17).

Nesse sentido, pode-se analisar o movimento dos Malês como uma prática de intervenção dos negros islamizados na Bahia durante o Império brasileiro em 1835 que reagiram contra as vontades do Império Brasileiro. Essa resistência negra que é



necessária estar presente nos currículos e ser estudada de maneira a mostrar os processos decoloniais existentes.

O giro decolonial como um movimento de resistência teórica, prática e política é necessária para a construção de livros didáticos, para que não se tenha apenas a história europeia. Isso leva a descolonização do conhecimento que é importante e não significa uma negação da história e dos conhecimentos europeu, mas o entendimento que pessoas fora do eixo norte são produtoras de conhecimento, revolução e mudança (Ballestrin, 2013).

A invisibilização e negligência dessa narrativa histórica se torna problemática, pois esses livros didáticos são consumidos por alunos negros que não podem ter por referência de seus antepassados apenas a dor e o sofrimento da escravização (que ainda é mal representada). É importante construir nos imaginários desses jovens que a população negra se articula desde que foram sequestrados do continente africano, pois sem esse imaginário, essas pessoas crescem e se formam sem perspectiva de suas histórias desvinculadas a dor, sofrimento e perdas.

Como é elaborado por Arroyo (2013) "...por décadas tantos(as) alunos(as) foram destruídos em suas autoimagens ao receberem esse material didático e literário..." p. 265. Ao analisar os livros é perceptível que o corpo estudantil é bombardeado com imagens negativas de pessoas semelhantes, ferindo assim a forma como elas/es se identificam.

Essas imagens que ferem a construção da identidade é um problema, pois "Na escola terminarão sabendo-se pelo negativo, como um fardo histórico pesado na consciência e no desenvolvimento nacional porque são indígenas, negros, pobres, do campo" (Arroyo, 2013, pp. 267-268).

Como forma de subverter essa imagem, poderia ser usado como exemplo Luisa Mahin que foi uma das figuras importantes desse levante, porém seu nome não é citado em nenhum dos livros didáticos analisados, sua história é contada no livro escrito por Jarid Arraes (2017).

Usando da literatura de cordéis produzida pela Jarid Arraes (2017) é de extrema importância, pois personalidades de mulheres negras que são completamente





invizibilizadas dentro da formação educacional de jovens, finalmente ganham voz e rosto.

*Ocorreu em Salvador Foi a mobilização*

*Com origem dos Nagôs Os escravos muçulmanos Ajuntados com fervor*

*Se fosse vitoriosa*

*A revolta organizada Luisa Mahin seria De Rainha coroada No Estado da Bahia*

*Ela seria aclamada. (Arraes, 2017, p. 88)*

Em uma ampla perspectiva, os malês eram os únicos letrados em árabe naquela época, dessa forma não eram descobertas as suas articulações, pois poucos além deles dominavam o árabe. Nesse sentido, seria também importante que os livros didáticos tivessem imagens das cartas que eram enviadas uns para os outros que, em árabe, contavam como ocorreria a revolta.

Utilizar-se desse recurso em sala de aula traria o benefício de visibilizar essas mulheres e suas histórias, relatar fatos históricos, construir um imaginário para além de dor e sofrimento para jovens negros, além de instigar a vontade de conhecer, por ter uma leitura fácil e desenhos que chamam atenção (Faria, 2017).

### **Considerações finais**

A pedagogia para formação do aluno não depende somente do uso de bons materiais didáticos que deem valor a essas narrativas, mas também da didática a qual será usada pelo professor. Rösen (2006) argumenta que é preciso criar uma consciência histórica que ajude a lidar com os problemas de hoje e que para a didática da historiografia fosse correta ela deveria ser como a ciência social da história por perceber o uso da história nas relações sociais atualmente.

De forma mais contemporânea, o movimento negro brasileiro vê o Levante dos Malês como referência da autonomia, poder político e luta pela liberdade dos povos africanos no Brasil, e este é um importante legado. Embora

derrotado, o Levante dos Malês foi um episódio importante que, a longo prazo, foi enfraquecendo o sistema escravista e a noção de que povos africanos e afro-brasileiros



estavam contentes com sua condição. A resistência fazia parte do seu cotidiano, e a liberdade era mais que um sonho, era um projeto, um objetivo a ser alcançado. (Tinoco, “Revolta dos Malês é revista em textos de escravos e de jornais da época”, 2015)

Muito dessa revolução deve ser lembrada por mais que não tenha obtido sucesso nos seus objetivos, porque mostra a resistência dos africanos contra o imperialismo, pois lutavam para resistir a tentativa colonial de destruir seus elementos culturais, resistindo à dominação (Diana, 2016).

Jacques Revel (1998) elabora a ideia de micro-história e o jogo de escalas, que se constitui em variá-las com diferentes narrativas. Sendo assim é necessária uma pluralidade de histórias, com contextualizações particulares subjetivas e sociais, por isso estudar a Revolução dos Malês é importante, para que se tenha perspectiva e se entenda que negros foram e são as bases da sociedade brasileira.

Por isso é importante ensinar e repassar histórias como as dos Malês, porque elas revelam movimentos que são suprimidos pelo conhecimento hegemônico que criam memórias históricas. Dessa maneira é necessária que a lei 10.639/03 deixe a marginalidade nas construções dos currículos escolares e se torne de fato aplicada, de forma a celebrar “... suas memórias e identidades afirmativas os ajuda libertar-se de imagens negativas encravadas que os inferiorizam, que não foram escolhidas, mas impostas” (Arroyo, 2013, p. 281).

### Notas

<sup>1</sup>O artigo foi originalmente escrito em 2017 para a matéria de Introdução ao Estudo da História.

### Referências

Arraes, J. (2017). *Heroínas Negras Brasileiras: em 15 cordéis* (1a ed.). São Paulo, São Paulo: Pólen.

Arroyo, M. G. (2013). *Currículo, território em disputa* (1a ed.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-117. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>

Barbeiro, H.; Cantele, B. R., & Schneeberger, C. A. (2004). *História: de olho no mundo do trabalho*, (Vol. único). São Paulo, Scipione.

Bernardino-Costa, J., & Grosfoguel, R. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra.



*Sociedade e Estado*, 31(1), 15-24. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>

Dianna, E. M. de S.. (2016). Salvador em revolta: alguns olhares para a revolta islâmica na Bahia em 1835. *Revista Trilhas da História*, 5(10), 145-161.

Faria, G. C. de. (2017). *Invisibilidade do Racismo no Brasil: nas práticas escolares, culturais e sociais da discriminação racial (pós lei 10.639)* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Goiás - UFG, Catalão, GO, Brasil. Recuperado de <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/7933>

Ferreira, J. P. M. H. & Fernandes, L. E. de O. (2005). *Nova História Integrada: 2ª série* (Vol. 2). Terra Sul. *História* (Vol. 4), Coleção Estudo. Editora Bernoulli.

Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Recuperado de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm).

Mariano, A. (2012). Resistência malê. *Histórias do povo negro*. Recuperado de <https://historiasdopovonegro.wordpress.com/determinacao/resistencia-male/>.

REIS, J. J. (1986). *A Rebelião Escrava no Brasil: A história do levante dos malês 1835* (1a ed.). São Paulo, São Paulo: Editora Brasiliense.

Revel, J. (1998). Microanálise e construção do social. In: Jacques Revel (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise* (1a ed.). Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Editora FGV.

Rüsen, J. (2016). Didática da história: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão. *Práxis Educativa* (Brasil), 1(2), 07-16.

Tinoco, D. (2015, Janeiro 10). Revolta dos Malês é revista em textos de escravos e de jornais da época. *O Globo*. Recuperado de <https://glo.bo/2R0ANX3>



## Trabalhadores negros na origem da política social brasileira

Gracyelle Costa<sup>1</sup>

Carla Cristina Lima de Almeida<sup>2</sup>

### Resumo

As reflexões apresentadas neste trabalho são parte de pesquisa para tese de doutorado em andamento. O objetivo é considerar as relações étnico-raciais expressas entre o século XIX e anos iniciais do XX para refletir sobre elementos prévios à origem da política social estatal no Brasil. Confere, assim, ênfase aos laços de solidariedade e proteção social Afrodiáspóricos constituídos pelos portuários da cidade do Rio de Janeiro, majoritariamente negros. A metodologia de pesquisa envolve análise de bibliografia da História (social e do trabalho). Este trabalho dialoga com o Serviço Social e áreas afins interessadas na política social a partir de especificidades de sociedades com histórico colonial escravista.

### Palavras-chave

Política social; raça; Brasil; Diáspora africana.

### Introdução

Importantes intelectuais que tratam da origem da política social no Brasil, vinculam seu surgimento às primeiras instituições de previdência social do início do século XX, notadamente as Caixas e Institutos de Aposentadoria e Pensões (CAPs e IAPs) que transformam em direitos sociais de trabalhadores o acesso institucional a aposentadorias, pensões, cuidados à saúde (médicos e hospitalares), medicação, alimentação, habitação, auxílio funeral etc. Melhor dizendo, de parcela dos trabalhadores brasileiros, notadamente os situados no meio urbano e empregados em setores ligados à infraestrutura do país, no primeiro momento, ferroviários (Decreto 4.682/1923), marítimos e portuários (Decreto 5.109/1926), com a Lei Eloy Chaves. Uma forma de proteção social baseada no seguro social obrigatório, isto é, com acesso condicionado à vinculação formal ao trabalho e à contribuição. Por meio da análise destas instituições tornou-se possível localizar a gênese de serviços e benefícios que atualmente compõem, sob outra formatação, políticas sociais setoriais como a Saúde, a Previdência e mesmo a Assistência Social que segundo a Constituição Federal de 1988, integram a Seguridade Social brasileira (SILVA; MAHAR, 1974; MALLOY, 1986; FALEIROS, 2000; SILVA, 2011).



Este artigo objetiva situar em breves termos parte do histórico de uma destas categorias profissionais, os portuários. Com mais precisão os estivadores da cidade do Rio de Janeiro ao fim do século XIX e início do XX. Categoria, constituída majoritariamente por trabalhadores negros que, de certo modo, ilustrou a luta da população negra na constituição de espaços coletivos, a exemplo de irmandades, fundos de libertação e, posteriormente sindicatos, a produção de laços Afrodiaspóricos de proteção social e solidariedade prévios à institucionalização da política social no país. Nesta perspectiva se propõe retomar os estudos acerca da origem da política social no Brasil contextualizando-a em termos raciais.

### Fundamentação do problema

Ainda que em termos históricos seja equivocado delimitar datas para conceber processos sociais, o período analisado neste trabalho engloba um período de inúmeros eventos e perspectivas de Brasil. A *independência* de Portugal, inúmeras insurreições negras, os momentos finais do tráfico de pessoas tornadas escravas, definido por duas legislações, a primeira em 1831 (Mamigonian, 2017), a segunda em 1850; e da própria escravidão, paulatinamente distendida, enquanto instituição legalmente estabelecida num contexto na qual a economia se dinamizava no sudeste, através das atividades agroexportadoras amparadas na produção cafeeira. Processo que por sua vez dinamizou as atividades de transporte, muitas delas, sob investimento de capital estrangeiro.

Este período de busca de um Brasil que se prepara para a *modernidade* é evidenciado pela preocupação estatal e das elites com a formação de uma *nação* para o país (Ianni, 2004). Como explicam Ramos & Maio “a imagem do Brasil como um país predominantemente ocupado por uma população atrasada em termos evolutivos foi inicialmente desenvolvida por cientistas e viajantes europeus ao longo do século XIX”, percepção “em grande medida, moldada pelas ideias europeias sobre clima, raça e evolução” (2010, p.31). O aparato institucional do Estado se voltará à resolução deste *problema promovendo* desde a elaboração de *uma história* para o Brasil, através, por exemplo do IHGB, até a implementação de outras ações, como a subvenção para a *importação* de imigrantes europeus para construir uma *nação* para o Brasil (Seyferth, 1996). Diante da diversidade étnica e racial do país, de maioria negra, a *solução* encontrada foi a defesa da homogeneização da *raça* - que naquela altura era tratada como sinônimo de *povo* - para garantia da unidade em torno do Estado nacional.



Ao contrário da *preguiça* supostamente característica dos povos residentes no Brasil, os imigrantes europeus representavam o ideal de trabalhadores alinhados aos desejos de progresso que rondavam o país. Todo este processo foi não apenas defendido como discurso político, mas subsidiado por teorias *científicas* produzidas por intelectuais internacionais, e *nacionais*. No país, essas teorias tiveram espaço privilegiado no ambiente acadêmico das áreas do Direito e Medicina, em especial. Eram teorias centradas na raça, denominadas *racialistas* (Munanga, 1999; Santos, 2010; Maio, 2010) e gênero (Stepan, 2005) que foram amplamente produzidas ao longo dos oitocentos e início dos novecentos. Era o auge do determinismo biológico e do pensamento eugênico. Neste contexto *miscigenação* será no Brasil acionada como *cura* dos males da *raça*.

É este ambiente social que se constrói às vésperas da Abolição (1888). Mas se por um lado, o Estado e a iniciativa privada se preparavam para um Brasil *moderno/branco*, por outro a população negra já demonstrava há séculos sua capacidade de organização para resistência e recriação de laços de solidariedade para enfrentamento das agruras postas pela escravização. Isto é, sua reconstrução na diáspora.

Reconhecer a diáspora, não significa, romantizar o processo de migração forçada calcada na extrema violência e desumanização de sujeitos africanos. Significa, ao contrário, conferir a estes, que dali em diante passaram a ser chamados de *negros*, um lugar na história como sujeitos que não desistiram de si mesmos e de suas memórias. Elementos únicos foram produzidos na diáspora, sejam culturais, religiosos, protetivos e político organizativos. O aquilombamento, a proteção auto gerida via religiões de matriz africanas, irmandades, dentre outras – todos fundamentais diante de um cenário, no mínimo, hostil.

As Irmandades no Brasil, por exemplo, foram apropriadas por negros escravizados, livres e libertos. A princípio correspondeu ao projeto português de cristianização de africanos e afro-brasileiros - daí serem observadas no limiar da contradição entre o controle e a resistência (Mattos, 2008), mas passaram a ser espaços de aglutinação, solidariedade, ligação com o sagrado em diálogo com referências ancestrais do continente africano. Suas intervenções variam desde a compra da liberdade, o cuidado com os ritos na hora da morte, os festejos, até a participação em processos abolicionistas (Reginaldo, 2018).



No Rio de Janeiro entre 1753 e 1852 foram localizadas 24 irmandades negras, ligadas a 12 igrejas (Mattos, 2008) e é nesta cidade que está localizado um dos “compromissos” mais antigos do Brasil, o da Irmandade da Nossa Senhora do Rosário, de 1639 (Reginaldo, 2018). Nem todas as irmandades negras centravam-se em torno de um único santo (Reis, 1996). Os mais frequentes eram Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão, Santa Efigênia, santos que, por incentivo da Igreja Católica, passaram a ser retratados como negros (Boschi, 1986). Segundo Reis (1996) embora entre os negros da cidade do Rio de Janeiro, predominassem os grupos étnicos advindos da África Central e Austral, as irmandades tiveram destaque entre os chamados *minas*, originários da África Ocidental. Eram também os *minas* que se destacavam no porto carioca do século XIX.

Os fundos para compra de liberdade também se expressaram para além das irmandades. Entre pessoas trabalhadoras de um mesmo segmento foi possível localizar a constituição de recursos com esta finalidade. Ou seja, a recriação e ressignificação de formas de enfrentamento coletivo do terror da escravidão foram mobilizadas pela população negra escravizada antes e depois da Abolição. Considerar estes aspectos adquire caráter importante ao observar a relevância destes aspectos que antecedem a institucionalização da política social no Brasil, que em grande medida a atravessam de maneira contraditória.

### **Metodologia**

Este artigo se dedica, por meio de análise qualitativa, a apresentar aspectos que revelam, formas próprias de organização coletivas da população negra em diáspora nas Américas. Para tanto se dedica a investigar a experiência de trabalhadores portuários da cidade do Rio de Janeiro, sobretudo os estivadores, entre o fim do século XIX e início do XX. Categoria constituída majoritariamente por sujeitos negros que manifestaram na constituição de espaços coletivos, a exemplo de irmandades e sindicatos, a produção de laços Afrodiaspóricos de proteção social e solidariedade. Nesta perspectiva se propõe retomar aspectos que contribuam para a abordagem de elementos prévios à política social no Brasil organizada pelo Estado e que dialogam com a dinâmica das relações raciais no país.

Para empreender tal esforço a pesquisa recorre à pesquisa bibliográfica no âmbito da História (social e do trabalho). Tais perspectivas têm contribuído significativamente para o questionamento de análises “tradicionais” realizadas nos estudos acerca da sociedade



brasileira, trazendo à tona não apenas histórias não contadas, mas colocando em questão o modo como tem se concebido seus processos. Histórias de resistência de povos originários e negros – homens e mulheres (desmitificação dos povos negros como sujeitos *atávicos* e passivos, por exemplo); escravidão colonial evitando romantizá-lo; a responsabilização do Estado e elites em manobras sustentadas na lógica eugênica de branqueamento da nação. Acionados para a compreensão da sociabilidade brasileira nos períodos finais da escravização de pessoas negras e as primeiras décadas da liberdade, tomada como status jurídico universal. Recorre ainda a referências no âmbito da Sociologia dedicadas à formação social que têm conferido suporte à compreensão da categoria raça nas relações sociais construídas no âmbito da produção e reprodução da vida.

### **Resultados e discussão**

#### **Laços de solidariedade e proteção social Afrodiaspóricos no porto carioca do XIX**

O investimento no setor de transportes no país alterou seu significado após a abertura dos portos em 1808 e o aumento das atividades de importação e exportação. No porto carioca, além deste fator, reformas para sua ampliação manifestaram ainda no XIX o desejo de agradar em termos estéticos a família Bragança residente na corte. No país, este novo nicho de investimentos foi rapidamente capturado pelo capital de investidores ingleses, maioria no usufruto de 6 concessões públicas acessadas mediante estímulos fiscais estatais pagos através de empréstimos contraídos pelo próprio Estado com instituições também estrangeiras, situação frequente no caso das companhias ferroviárias (Benchimol, 1992). A relação e o investimento nas atividades do setor de transporte marítimo, ferroviário e portuário se intensificaram na segunda metade dos novecentos, tendo em vista a 1) a dinamização alinhada ao aumento da exportação e produção de bens primários, sobretudo o café; e, 2) o emprego de mão de obra cativa, livre e liberta - sem paradoxos!

O trabalho no porto carioca foi atravessado por esta configuração. A categoria

portuário é aquela que envolve um leque de sujeitos envolvidos nas diversas operações realizadas como a movimentação e a armazenagem de mercadorias, tanto nas unidades do porto (armazéns, trapiches etc.) quanto nas embarcações atracadas. Carregadores (ou trabalhadores de tropa) faziam o serviço de capatazia, isto é, a movimentação e armazenagem em terra de cargas; enquanto a estiva, realizada pelos estivadores, se restringia ao transporte e arrumação de cargas nos porões ou conveses das





embarcações atracadas. Cada volume transportado poderia variar entre 40 e 120 kg e eram deslocados até as casas comerciais, daí o carregamento ser realizado em turmas, as tropas, lideradas por um do grupo. Há também os que conferem, amarram as mercadorias; os que fiscalizam, limpam, vigiam embarcações, dentre outros.

Segundo o estivador Luiz Almeida, escritor do livro “Estivadores do Rio de Janeiro” (2003), que retoma a história da União dos Operários Estivadores desta cidade - o primeiro a ser fundado em 1903, o estivador (do café, do carvão etc.):

*[...] é aquele que carrega e descarrega os navios. Os tripulantes, tradicionalmente, sempre se negaram a realizar os trabalhos de carga e descarga de seus barcos. Daí a necessidade da utilização de habitantes dos lugares onde as cargas deveriam ser movimentadas para esses trabalhos, os chamados estivadores. O modelo de utilização dessa mão de obra no Brasil inspirou-se no europeu, que utilizava os serviços dos homens que viviam nas regiões portuárias, empregando-os por tarefa quando havia trabalho e remunerando-os apenas por essas tarefas (Almeida, 2003, p. 15-6).*

Daí o trabalho avulso ser uma histórica característica nos portos, não sendo uma prática restrita ao Brasil. Os engagements de curta duração, sob seleção aleatória dos trabalhadores que compunham a *parede* (o momento do engajamento) eram os métodos de contratação para as operações portuárias de transporte e armazenamento de cargas. Era um tipo de trabalho por empreitada, o empreiteiro, responsável por reunir estas turmas de trabalho, era a princípio chamado de feitor, *capataz*, depois denominado “capitão” – isso mesmo no período escravista. As designações de *capataz*, capitão, tropas e turmas com o passar do tempo também ser adotada pelos demais trabalhadores avulsos do trabalho no porto (CRUZ, 2000). No Rio de Janeiro do século XVIII, a prática do trabalho avulso era amplamente utilizada e dialogou com uma modalidade de escravização, frequente nos contextos urbanos, a escravização *ao ganho*. Os escravos ao ganho disputavam postos de trabalho neste ambiente e sua quantidade e forma de trabalho se fizeram notar. O segmento negro, entre cativos e libertos, predominou nestas atividades na zona portuária carioca e se notabilizou pelas *formas* de realização do trabalho e de organização coletiva para preservação de seus interesses (Mattos, 2010).

*Na vigência da escravidão, o conjunto de variados trabalhos típicos do porto, como carregadores, estivadores, arrumadores, era predominantemente ocupado por trabalhadores escravizados. Entre as características comuns a esse conjunto estavam o ‘trabalho avulso’ – ou seja, recebe-se por dia de trabalho e não há garantia de ser*



*contratado todos os dias – e o fato de que a maioria das tarefas era executada por turmas de vários trabalhadores, normalmente coordenadas por um capataz encarregado, ou ‘capitão’. Diante da dureza do trabalho, da insegurança em relação à contratação diária e do exercício coletivo das tarefas, criou-se no setor uma forte solidariedade entre os escravos que desempenhavam tais tarefas, sendo comuns os relatos de que eram grupos eles economizavam recursos para comprar, um a um, a liberdade de seus parceiros de trabalho (Mattos, 2008, p. 18-9).*

O segmento negro, entre cativos e libertos, predominou nestas atividades na zona portuária carioca e se notabilizou pelas *formas* de realização do trabalho e de organização coletiva para preservação de seus interesses (Mattos, 2010). Esta organização se dava em grupos, que ficaram conhecidos como turmas, “cantos” ou tropas, reunidos em territórios e regidos por um deles, também negro (livre ou escravizado), cujo nome variou no tempo e espaço – capataz, capitão-de-canto, feitor, capitão, puxador etc. Sua liderança se expressava tanto ao empreitar o trabalho, quanto ao deliberar tarefas e negociar com contratantes. O trabalho era realizado ao som de cantos africanos entoados pelo grupo (Reis, 1996; Cruz, 2000; Arantes, 2010; Mcphee, 2014).

*Além de indicarem a forte presença dos ganhadores no sistema portuário, os relatos sugerem que a organização do serviço era feita de uma forma muito particular, com os escravos formando grupos que seguiam um líder ao som de músicas africanas. O trabalho coletivo era estruturado pelos próprios negros. Eram eles que negociavam as tarefas decidiam o tamanho das turmas de acordo com o tamanho do volume a ser carregado, enfim, eram “sujeitos plenos da ação”. Ao se organizarem coletivamente, ao som de músicas africanas, estabelecendo um ritmo ao trabalho nas ruas da cidade, os africanos imbuíam o trabalho urbano com elementos de sua cultura, como também acontecia de forma semelhante na cidade de Salvador, como apontou Reis [1986] (Arantes, 2010, p. 135).*

Marcelo Badaró (2008) ressalta a incerteza da contratação e o caráter coletivo da atividade contribuiu na construção de laços de solidariedade entre os sujeitos negros do porto carioca. Mas é possível acrescentar que o pertencimento Afrodiaspórico também foi fundante neste processo. Em alguns casos, o “canto” foi também espaço de consolidação de laços de solidariedade Afrodiaspóricos e Cunha (1985, p. 34) reforça que “o canto tinha funções de consórcio, de associação de auxílio mútuo para alforria de seus membros” (*apud in* Arantes, 2010, p. 135). A propósito dos cantos, estas turmas de trabalho na estiva do café, por exemplo, eram com certa frequência constituídas a



partir do pertencimento étnico e racial dos sujeitos. Considerando esta particularidade manifesta, entre os *minas* – que como visto também faziam parte de irmandades negras - no Rio de Janeiro no XIX, Maria Cecília Velasco e Cruz afirma:

*Trazendo consigo uma tradição urbana e comercial incomum nas outras nações africanas, as minas aparentemente monopolizavam o mercado de trabalho gerado pelas firmas comerciais envolvidas com a exportação do café. Por outro lado, mantinham-se relacionados por associações voluntárias de fundo étnico como as caixas de alforria, cujo modelo parece ter sido a esusu, instituição iorubá estudada por Bascom e que a diáspora africana plantou em vários lugares do solo americano (Cruz, 200, p. 261)*

Nas palavras de Erika Arantes (2010, p. 134):

*Se dermos uma olhada em alguns relatos de viajantes, veremos que desde a primeira metade do XIX, os escravos de ganho que trabalhavam no porto carioca não só dominaram o mercado de carregamento de café, como também impuseram uma maneira própria de organização do trabalho, estando longe de representar a figura dos negros apáticos e submissos que dominou a literatura da escravidão durante muito tempo.*

O arranjo das atividades transporte de carga envolvia, portanto, pontos em comum na experiência soteropolitana e carioca: a presença de canções durante a realização do trabalho, a organização em grupos (também chamados de *cantos* ou *tropas*) reunidos em territórios, e de um líder na organização do grupo, também negro (livre ou escravizado), cujo nome variou no tempo e espaço – capataz, capitão-de-canto, feitor, capitão, puxador etc. sua liderança se expressava tanto ao empreitar o trabalho, quanto na deliberação de tarefas, na negociação com contratantes (Reis, 1993; Cruz, 2000; Arantes, 2010; Mcphee, 2014).

*[...] os carregadores de café, andam geralmente em magotes de dez ou vinte negros sob a direção de um que se intitula capitão. [...] Cada um leva na cabeça uma saca de café pesando 102 libras [46kg] e, quando todos estão prontos, partem num trote cadenciado que logo se transforma em uma carreira (Velasco e Cruz, 2000, p. 257).*

Em alguns casos, o *canto* foi também espaço de consolidação de laços de solidariedade expresso inclusive na constituição de fundos em comum para compra de alforrias, que de acordo com Maria Cecília Velasco e Cruz (2000) cujo modelo pode ter alguma proximidade com a *esusu* dos iorubás, comum nas Américas após a diáspora. Cunha (1985, p. 34) reforça que “o canto tinha funções de consórcio, de associação de auxílio mútuo para alforria de seus membros” (*apud in* Arantes, 2010, p. 135).



*Moore, comerciante inglês que viveu na Corte entre 1821 e 1835, revela à comissão parlamentar britânica sobre o tráfico negreiro que as minas controlavam o mercado de trabalho relacionado ao comércio cafeeiro carioca, esclarecendo ainda que adiantavam dinheiro para alforria uns dos outros (Velasco e Cruz, 2000, p. 259).*

Esta organização coletiva também chamou atenção de viajantes como o acima referenciado por Velasco e Cruz, além de franceses Jean-Baptiste Debret e Charles Ribeyrolles ao visitarem o Rio de Janeiro. Ribeyrolles entre 1858 e 1861, registrou, como reproduziu a autora, as seguintes observações:

*Esses negros que passam, cesto à mão, ou esses outros imóveis aos cantos dos corredores... são pretos do ganho a vossa espera. Percorrem a cidade, as ruas comerciais, as praças públicas... A qualquer hora vergam sob o fardo. Quando este é por demais pesado formam grupo... e lá se vão ao som cadenciado de uma canção breve e triste.... Mais além encontramos a rua de São Bento. Grande entreposto de café. Dela, sobretudo, parte os negros minas, atléticos, mármore vivos, que fazem o transporte dos armazéns ao cais. Rebeldes de toda sorte de escravatura doméstica, formam entre si uma corporação, sustentam uma caixa de resgates que a cada ano alforria e remete alguns às plagas africanas (CRUZ, 2000, p. 258, grifos nossos).*

Assim como neste, vários relatos atestam a presença de escravizados da nação mina (os *minas*) no Rio como carregadores de café. Este segmento, em determinada época, no continente africano, já detinha certa afinidade a atividades de comércio. Mas para Cruz (2000), embora haja a aparência de que minas predominavam no exercício desta função no porto do Rio há de se ter certo cuidado com tal afirmação. Ainda que a maioria dos escravizados ao ganho registrados na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, entre 1851 e 1870, fossem africanos, predominavam nações da África Centro-Occidental.

### **União e Resistência no século XX: Trabalhadores negros na origem da política social**

A universalização do assalariamento e da liberdade para compra e venda da força de trabalho sob condições de igualdade jurídica entre os sujeitos impuseram outras condições à dinâmica das relações sociais, que não necessariamente apagaram as anteriores. Neste período complexo, a realidade processada neste território construiu e reconstruiu dinâmicas relacionais e práticas institucionais apoiadas em noções de raça e nacionalidade. Por seu turno, um ideal de trabalhador também se construía em um processo que se reflete ainda hoje nas análises sobre a participação política da classe



trabalhadora no início do século XX. A interpretação dessa realidade permanece codificada pela associação a um tipo de trabalhador: homens brancos, imigrantes europeus. Como os portuários resistiram a este processo?

Nas primeiras décadas do século XX a noção de nacionalidade passou a ser central na construção das relações. O próprio Estado não titubeou em expulsar imigrantes do país por participação ativa em sindicatos e delimitar que os próprios sindicatos deveriam ser presididos por nacionais (Decreto 1637 de 01 de maio de 1907). Isso não impediu, contudo, que a política de estímulo à imigração europeia continuasse, ao contrário. Sempre que *nacionais* investiam-se em reivindicações contra desmandos de empregadores, o recurso ao incremento de mão de obra disponível no país era acionado. A complexidade subjacente ao discurso da nação é tamanha. Todos os segmentos envolvidos buscavam de algum modo dele se apropriar a seu favor. O próprio segmento negro, em tese mais afetado com a proposta de nação criada pelo Estado e elites do país, dela fizeram sua aliada em situações pontuais. Isto é, o fato de em alguns momentos nos debates sobre nacionalidade a raça/etnia não fosse acionada explicitamente, possibilitou seu relativo manejo em determinadas circunstâncias mesmo pelos grupos que seriam por este discurso diretamente prejudicados.

A organização destes trabalhadores do porto carioca, sob espaços próprios da República “democrática”, trouxe referências praticadas no século anterior e novas, como aproximações com referências socialistas. Agora os sindicatos ocupariam papel crucial e os capitães de outrora, se forjariam fiscais; a garantia de que empresas dialogariam condições de trabalho com representantes dos trabalhadores; a candidatura ao trabalho estava condicionada antes à aceitação informal na tropa, no século XX à filiação sindical; e, a exclusividade (monopólio) na contratação daquele grupo, agora sindicalizados, chamada *closed shop*.

Nos primeiros anos do século XX uma série de eventos marcaram a organização dos portuários cariocas, segmento que permaneceu majoritariamente negro. Em 1903, foi fundada a União dos Estivadores, no mesmo ano a Sociedade Regeneradora Beneficente dos Estivadores e em 1905, com apoio da União, a Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, também conhecida, segundo Galvão (1995) como *Companhia dos Pretos*.



Com base nos arquivos e registros sindicais da Resistência e da Resistência, é possível trocar um perfil étnico e racial desses trabalhadores portuários. A União dos Operários Estivadores. adotava apenas a *nacionalidade* e não a *raça/cor* como quesito em suas fichas que de 1903 a 1905 nas localizadas, totalizaram 811 sindicalizados. Velasco e Cruz (2000), identificou, no entanto que a maioria dos sindicalizados na União também eram negros. A autora comparou os dados de nacionalidade da União com os dos Livros de registros da Casa de Detenção de 1890 a 1904, onde foram localizados 294 estivadores presos designados por cor e nacionalidade: 60% pretos, pardos e fulos, 7% como *morenos* e 28% brancos e 3% como *acabocados*, nos termos da época.

Cruz (2000) registrou que na Resistência entre 1910 e 1929, cerca de 353 no total. Assim 62% deles eram pretos (entre estes, apenas 1 africano), 14% pardos/ mestiços (brasileiros) e 23% brancos (italianos e portugueses). Também é sabido que os trabalhadores negros ocuparam entre 1910 e 1929, 83,1% dos cargos administrativos da Resistência (MCPHEE, 2014). Em percentual no tocante à nacionalidade, 87% eram brasileiros, 7% portugueses, 5% italianos (Velasco e Cruz, 2000).

*A Resistência era um verdadeiro reduto negro, indicando nitidamente que os escravos e os homens livres de cor seguraram com unhas e dentes os seus postos de trabalho, apesar de terem sofrido por muitos anos a concorrência dos imigrantes, sobretudo dos portugueses. [...] apenas 23,5% dos trabalhadores de tropa sócios do sindicato eram brancos, e destes pouco mais da metade era estrangeira. Já os pretos e pardos em todos brasileiros, à exceção de um africano, o que nos dá razões para pensar que muitos dos libertos vindos de outras províncias e das zonas rurais fluminenses fizeram-se no mercado de trabalho portuário, e que os filhos e netos dos pretos de ganho cariocas seguiram os passos de seus ancestrais (Ibid., p. 270).*

O monopólio de mão de obra garantido pelos Sindicatos ainda que se mostrassem favoráveis aos empregadores (que não se preocupavam com o recrutamento) também o era, em alguma medida, para os trabalhadores – especialmente considerando o contexto de hostilidade contra a população negra. E assim se mostrou na greve portuária de 1906 que envolveu mais de 3 mil portuários, reivindicando aumento salarial, conquistada com êxito.

*Como os próprios carregadores anunciaram em manifestos espalhados na região portuária, em dezembro de 1906, o que eles almejavam com a greve eram "o direito" e "a nossa liberdade", ou seja, não serem mais vistos como "negrada", isto é, como "libertos", mas como homens que eram livres no sentido forte da expressão. Essas*



*aspirações mais amplas, difusas, e compartilhadas por todos aqueles que sentiam em si as chagas do cativo, podem ter sido, assim, um fator importante para ajudar a congregar capitães com trabalhadores de tropa em torno do projeto comum da criação de uma sociedade closed shop na qual os primeiros preservavam sua posição privilegiada no mercado, garantindo que os segundos obtivessem ganhos e exclusividade também (Velasco e Cruz, 2000, p. 288).*

A recepção da força destes sindicatos negros, porém, entre empregadores tinha na nação (e raça) frequentes manifestações. A declaração de um empregador ao *Jornal do Commercio*, anos depois em nova situação de acordo com exigências similares dos portuários, em 1908, expressa esta percepção:

*Esse acordo é motivo da maior vergonha para todos nós e, se implementado, sinalizará o triunfo da Resistência, composta de nada além de trabalhadores boçais, sobre os empreendedores do setor mais importante em nossa sociedade [...] devemos continuar a trabalhar dessa maneira quando nossa constituição garante a liberdade de mão de obra e os benefícios da imigração cada vez mais numerosa? (Mcphee, 2014, p. 288).*

Sobre o aumento da imigração neste período o Sindicato da Resistência, não estava alheio à explícita tentativa de substituição de força de trabalho, especialmente no mercado formal, e assim deliberou em suas assembleias por agir, tanto com financiamentos para criação e impressão de propagandas para divulgação em países da Europa sobre os perigos da imigração no Brasil, devido também às condições às quais alguns imigrantes foram submetidos; quanto subsidiando viagens de retorno de imigrantes, filiados ao sindicato, que desejassem voltar às suas terras. A Resistência combinou tanto solidariedade racial, quanto de classe numa logo após a Abolição, ela manifestou, sem dúvidas a busca pela proteção de interesses de trabalhadores negros diante das iniciativas de fomento à imigração (Mcphee, 2014).

## **Conclusão**

O presente trabalho objetivou apresentar alguns elementos para subsidiar a análise da política social no Brasil considerando os elementos prévios à sua institucionalização pelo Estado. Para tanto elegeu situar a auto-organização, com caráter de proteção social, produzida por sujeitos negros na Diáspora no contexto prévio e posterior à Abolição (1888). Os portuários, que posteriormente seriam beneficiados pela legislação social estatal, com aposentadorias e pensões, demonstravam há algum tempo como a solidariedade os laços de solidariedade Afrodiaspóricos eram não apenas importantes, mas necessárias ante a um cenário francamente hostil para negros.



## Notas

<sup>1</sup>Professora na Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Ufrj) e doutoranda em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj).

<sup>2</sup>Professora na Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj).

## Referências bibliográficas

Almeida, Luiz G. N. Estivadores do Rio de Janeiro: um século de presença na história do movimento operário brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2003.

Arantes, Erika B. Pretos, brancos, amarelos e vermelhos: conflitos e solidariedades no Porto do Rio de Janeiro. In: Mattos, Marcelo B.; Goldmacher, Marcela [et. Al] (orgs.) Faces do trabalho: escravizados e livres. Rio de Janeiro: Eduff, 2010.

Benchimol, Jaime L. 1992 Pereira Passos, um Haussmann tropical: a renovação urbana do Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração.

Boschi, C. C. Os leigos e o poder (Irmandades Negras e Política Colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Editora Ática, 1986.

Cruz, Maria C. Tradições Negras na Formação de um Sindicato: Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, Rio de Janeiro, 1905-1930. Revista Afro-Ásia, n. 24, 2000. p. 243-290.

Faleiros, Vicente de P. A política social do Estado capitalista. 8 ed. rev. São Paulo: Cortez, 2000.

Ianni, Octavio. A ideia de Brasil moderno. São Paulo: Brasiliense, 2004. Seyferth, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: Maio, Marcos Chor; Santos, R. Ventura. Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

Malloy, James M. A política da Previdência Social no Brasil. Tradução Maria José L. Alves; revisão técnica Hésio Cordeiro. Biblioteca de Saúde e Sociedade v. 13. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

Mamigonian, Beatriz Gallotti. Africanos Livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Mattos, Marcelo B. Escravizados e livres: experiências comuns na formação da classe trabalhadora carioca. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2008.





Mattos, Marcelo B. Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos sobre a formação da classe trabalhadora no Brasil. In: Mattos, Marcelo B.; Goldmacher, Marcela [et. Al] (orgs.) Faces do trabalho: escravizados e livres. Rio de Janeiro: Eduff, 2010.

Mcphee, Kit. "Um novo 13 de maio": trabalhadores portuários afro-brasileiros no Rio de Janeiro, 1905-1918. In: Gomes; Flávio; Domingues, Petrônio (Orgs.). Políticas da raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil. São Paulo: Selo Negro Edições, 2014.

Ramos, Jair De Souza; Maio, Marcos Chor. Entre a riqueza natural e a pobreza humana e os imperativos da civilização, inventa-se a investigação do povo brasileiro. In: Maio, Marcos Chor; Santos, Ricardo V. (Orgs.) Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010.

Munanga, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. Santos, Ricardo V. Mestiçagem, degeneração e viabilidade de uma nação: debates em antropologia física no Brasil (1870-1930). In: MAIO, Marcos Chor; Santos, Ricardo V. (Orgs.) Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010.

Reginaldo, Luciene. Irmandades. In: Schwarcz, Lilia M.; Gomes, Flávio S. (Orgs.). Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Stepan, Nancy Leys. A hora da Eugenia: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005. Maio, Marcos Chor; Santos, Ricardo V. (Orgs.) Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010.

REIS, J. J. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. In: Revista Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1996, p. 7-33.

Silva, Fernando A. R.; Mahar, Dennis. Saúde e Previdência Social: uma análise econômica. Relatório de Pesquisa n.21. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1974.

Silva, Maria Lucia Lopes da. (Des) estruturação do trabalho e condições para a universalização da Previdência Social no Brasil. Tese de Doutorado em Política Social. Brasília: PPGPS-UnB, 2011.



## A construção da resistência das comunidades de Juruti Velho - PA, Brasil ao desenvolvimento capitalista: uma análise pós-colonial

Lindomar de Sousa Silva  
Lílian Furtado Braga  
Tânia de Oliveira Miranda

### Resumo

Nos últimos anos, os estudos realizados e que tiveram por base as teorias do pós-colonialismo, mostraram que um processo de colonização no mundo teve curso e foi empreendido por meio do discurso do desenvolvimento. Esse discurso tem justificado os grandes empreendimentos de exploração de recursos naturais no mundo e na Amazônia. O desenvolvimento definido e propalado pelo presidente Harry S. Truman em 1945 foi, na verdade, uma construção metageográfica pensada para aprofundar a dominação Norte e Sul. O artigo propõe-se a produzir argumentos contra-hegemônicos de conhecimento e desafiar as nuances etnocêntricas, monolíticas e centralizadoras das conceituações da modernidade oriundas do eixo euro/americano. Temos como referência a organização e a luta das comunidades tradicionais do município de Juruti, Baixo Amazonas, no Estado do Pará, Brasil, contra a supressão dos direitos territoriais em benefício da exploração de bauxita pela Alcoa Inc. A análise e a metodologia de pesquisa têm como base os textos teóricos de Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar, Homi K. Bhabha, Edward W. Said e outros, e as investigações realizadas nas comunidades tradicionais de Juruti pelos autores, que têm subsidiado a produção de teses, dissertações e ensaios. Portanto, o texto aponta para as questões e contribuições teóricas do pós-colonialismo para os estudos e análises das realidades e sua imbricação com as relações de poder. Coloca em prática uma sociologia de ausências, os grandes projetos coloniais empreendidos pelo Estado e empresas de exploração na Amazônia, assim como fortalece a proposta de construção de novos paradigmas de emancipação social.

### Palavras chave

Argumentos contra-hegemônicos, euro/americano, município de Juruti y pós-colonialismo.

### Introdução

Os reflexos do desenvolvimento forjado a partir do discurso do presidente Harry S. Truman, em 1945, sobre a Amazônia e suas comunidades é devastador. Sua



consequência pode ser sentida na supressão da floresta, na poluição de rios, lagos e igarapés, como também na concentração da população em cidades e vilas, mais no crescente empobrecimento e concentração de renda na região. Esses aspectos mostram que é necessária e urgente a construção de um novo paradigma que possa conduzir a Amazônia ao bem-estar, compreendida aqui em seus aspectos natural e humano.

É preciso superar a ideia de desenvolvimento moldado a partir dos países capitalistas, ocidentais e industrializados, que orienta a produção teórica de diferentes escolas de conhecimento e alimenta a evolução do sistema de produção, a acumulação e o progresso técnico e que visam o aumento da produtividade da força de trabalho. É nessa perspectiva que o presente texto foca na leitura pós-desenvolvimentistas, como uma alternativa capaz de superar a lógica binária das lógicas fundamentadas no desenvolvimento.

Com essa abordagem teórica, queremos identificar e compreender as especificidades das comunidades autóctones, superar as lógicas de progresso, além de entender as bases organizativas das comunidades que não buscam o desenvolvimento capitalista.

O presente texto busca realizar uma reflexão a partir do processo de mobilização das comunidades de Juruti Velho frente ao advento da ALCOA na região do Baixo-Amazonas do Estado do Pará. Identifica-se nessas comunidades um aspecto específico, uma lógica própria e um processo de mobilização que não busca a inclusão no desenvolvimento propagado por teorias e ações governamentais. No labor da resistência, essas comunidades reafirmaram sua tradicionalidade e seu modo de vida alicerçado na ancestralidade, na convivência humana e ambiental. É esse aspecto que compõe o rol de novidades na história da região, decorrente de um intenso processo de mobilização que desperta interesse e motivação pessoal para a produção deste estudo.

A metodologia foi baseada na revisão de estudos empreendidos pelos autores, diálogos e debate com atores envolvidos no processo. Assinalamos que o texto não tem o objetivo de realizar uma avaliação do processo de lutas e conquistas alcançado nos últimos 18 anos e sim foca no processo autônomo e único, estabelecido por um conjunto de comunidades amazônicas e sua resistência aos grandes empreendimentos.

No texto, lembramos os dez anos do recebimento das comunidades do Projeto Agroextrativista (PAE) Juruti Velho, sendo que a Acorjuve é responsável em zelar pelo



cumprimento dos termos do Contrato de Direito Real de Uso (CDRU) gratuito e resolúvel, que a União, por meio do INCRA, celebrou com a associação em 2009. Representa para as comunidades fruto da luta, em particular a titulação das terras; outro fato considerável foi a negociação dos royalties mediante a mineradora ALCOA, além de 1,5 do direito de participação ao resultado da lavra. A associação ainda negociou: 1. Danos pelos prejuízos (EPD) num processo de investigação e avaliação em que se identificaram diversas externalidades.

Portanto, o presente texto é um ensaio voltado a apresentar os elementos que possibilitaram o engajamento e a luta da comunidade de Juruti Velho, a partir de um paradigma focado em conseguir compensações, o reconhecimento dos seus direitos territoriais.

### **O desenvolvimento como estratégia de dominação**

Em Thesis XIII (1940/2005), o teórico alemão Walter Benjamin faz uma profunda crítica à ideia de progresso, contida no materialismo vulgar, um progresso da própria humanidade e não somente das suas habilidades e conhecimentos e ainda sua concepção de progresso interminável, que corresponde a uma perfectibilidade infinita da humanidade, compreendida como a dominação da natureza. Ressalta-se que a crítica de Benjamin ao conceito de progressismo está ilustrada na visão otimista linear da história; portanto, para este autor, esta é uma visão medíocre e limitada. Benjamin não se colocava contra o progresso, sua defesa estava em afirmar que não há progresso “automático e contínuo”, portanto não é linear e homogêneo.

No século XX, a vigência de um processo de longa data por meio do qual seres humanos buscaram satisfazer da melhor maneira suas necessidades, o que poderia ser compreendido como progresso, se institucionalizou em 1949 como imperativo global do desenvolvimento. Tal mudança ocorreu com o discurso do presidente Harry Truman, ao lançar o Programa Ponto IV<sup>1</sup>. Nesse discurso, o presidente dos Estados Unidos definiu a maior parte do mundo como áreas subdesenvolvidas e classifica como países desenvolvidos os que possuem “avanços tecnológicos”, “progresso industrial” e conhecimento “técnico” como vetores de uma sociedade em pleno processo de modernização (Silva, 2014, p.45).

Em poucas palavras, Truman propôs um potente viés ideológico - o desenvolvimento como “a cura para todos os males e a palavra que orienta todas as ações e meta dos



países agora enquadrados como de ‘terceiro mundo’ ou ‘subdesenvolvidos’”. Todas as sociedades teriam que percorrer a mesma trilha.

Esteva (2000, p.60) assinala que “Truman deu um novo significado ao desenvolvimento e criou um símbolo, um eufemismo, que, desde então, passou a ser usado para, discreta ou inadvertidamente, referir-se à era da hegemonia norte-americana”. Hobsbawm (1995) situa a importância do discurso de Truman ao contexto marcado pelo fim da guerra e o surgimento dos EUA como a grande potência econômica, militar e comercial do mundo.

O discurso do desenvolvimento moldou uma sociedade ideal, uma meta a ser alcançada por toda a Humanidade, em que não há espaços para o diferente ou os não desenvolvidos, se consolidando em uma estrutura de dominação dicotômica: desenvolvido - subdesenvolvido, pobre - rico, avançado - atrasado, civilizado - selvagem, centro - periferia. Em nome do desenvolvimento, instituições, crenças e povos foram praticamente levados ao genocídio, o etnocídio e o ecocídio, principalmente nos continentes africano, asiático e na América Latina, confirmando que o desenvolvimento acabou por torna-se uma palavra capaz de justificar a dominação, a opressão e a superioridade de uns sobre os outros nos mais diferentes países do mundo. Assim, se aceita a grave destruição humana e ecológica provocada pela megamineração, mesmo sendo que ela aprofunde a modalidade de acumulação extrativista herdada da colonização e que é uma das causas do subdesenvolvimento (Acosta, 2016, p.51).

O desenvolvimento, enquanto proposta global e unificadora, torna-se panaceia para todos os problemas, e caiu como uma luva nos países do terceiro mundo. Alcançar desenvolvimento seria a solução para a situação de pobreza, miséria e atraso dos mesmos. Furtado (1974, p.75-76) diz que o desenvolvimento tem como base “mobilizar os povos da periferia e levá-los a aceitar enormes sacrifícios, para legitimar a destruição de formas de culturas arcaicas, para explicar e fazer compreender a necessidade de destruir o meio físico”, como condição para atingir tal desenvolvimento.

Para Furtado (1974, p. 16), o desejo pelo desenvolvimento, presente nos países periféricos, fez com que o mesmo se transformasse em um mito. Na concepção de Boff (2008, p.56-57), desenvolvimento é uma “concepção reducionista, com a função de ocultar a realidade”. Neste sentido, Furtado (IDEM, IBDEM, 1974) assinala que “os mitos” encontram-se principalmente na conjectura de que os “padrões de consumo da



minoria da humanidade”, dos países industrializados, principalmente os EUA, poderiam ser acessíveis às grandes massas que formam a periferia. Para o autor, tal visão nada mais é do que o prolongamento do mito do progresso, elemento essencial na ideologia da revolução burguesa, na qual se criou a atual sociedade industrial. Essa formulação de Furtado (1974) corrobora com a de Hobsbawn (1995, p. 283), para quem o desenvolvimento constitui um conceito voltado a ampliar o “poder norte-americano sobre o globo terrestre”. Este conceito é capaz de difundir, expandir, formalizar e articular práticas capitalistas hegemônicas, tendo como referência os Estados Unidos, além de disseminar a lógica do mercado em níveis planetários.

### **Os reflexos do desenvolvimento como dominação na Amazônia**

O conceito de desenvolvimento, como anunciado por Truman e rapidamente absorvido pelos governos dos países desenvolvidos e subdesenvolvidos,

*articulado a uma estratégia de expansão de poder dos EUA fez a definição de parâmetros, imagens, modelos e regra capaz de hierarquizar e criar divisões como: terceiro mundo, periferia, centro, desenvolvimento, subdesenvolvimento. Tal aspecto moldou instituições, territórios, linguagens, projetos, maneiras de agir e de pensar na maioria dos países do globo terrestre (Silva, 2014, p.47).*

O discurso de desenvolvimento construiu uma visão de Amazônia, em que “a região aparece como um lugar atrasado, desconhecido, com um vazio demográfico e que deve ser povoada e civilizada” (Silva, 2014, p.18), sendo necessária a atuação de um Estado “tecnocrático e autoritário”, impregnado de uma visão externa e modelos alheios, para que o desenvolvimento ocorra na região (Castro, 2010, p.107).

Para Monteiro (2006, p.3), “as consequências de uma visão de fora, tecnocrática, impôs padrões de desenvolvimento, incapazes de potencializar a diversidade inerente à região e sempre visou a criação de estrutura e espaços homogêneos”, possibilitando o surgimento de enclaves, organizados e modernos com alta capacidade de dominar e instrumentalizar a natureza para os alcances dos interesses mercantis, e incapaz de conviver com a diversidade e de incluir a população amazônica. Tais enclaves se tornaram máquinas de aceleração do empobrecimento e da exclusão de milhares de comunidades autóctones e transplantadas para região.

Na Amazônia, o desenvolvimento se materializa nos grandes empreendimentos instalados nos territórios e assumem proporções hegemônicas, expandindo sua “incorporação progressiva da natureza nos domínios gêmeos da governamentalidade e



da mercadoria” (Escobar, 2005, p. 31). Segundo Ramos (1981, p.114), há uma busca pela sociedade desenvolvida “centrada no mercado de nossos dias, na qual o processo de socialização está, em grande parte, subordinado a uma política cognitiva exercida por vastos complexos empresariais que agem sem nenhum controle”. Sobre essa reflexão, Ramos (1981, p.114) ainda alerta que em “sociedade alguma do passado, jamais os negócios foram a lógica central da vida da comunidade. Somente nas modernas sociedades de hoje o mercado desempenha o papel de força central, modeladora da mente dos cidadãos”.

*A heterogeneidade dos ecossistemas regionais, em parte ainda desconhecida pelos planejadores está sendo subordinada à meta política de recriar na Amazônia espaços para implantação de grandes empreendimentos. As experiências anteriores como e o caso da pecuária e da colonização agrícola, foram portadoras de sinais, apontando os riscos da homogeneização no tratamento desses ecossistemas. “As medidas políticas têm passado por alto o caráter diferenciado, diversificado do mundo natural e social da Amazônia, impondo ao mesmo tempo, um processo de exclusão social e degradação ambiental” (Acevedo; Castro, 1998, p. 208).*

O desenvolvimento ancorou na Amazônia com uma racionalidade de fazer com que os lugares fossem “atingidos, de maneira direta ou indireta, pelas necessidades do processo produtivo” (Santos, 1988, p.11). Essa racionalidade busca o progresso, que para Harvey (1992, p.190) implica na “conquista do espaço, a derrubada de todas as barreiras espaciais e a aniquilação última do espaço através do tempo”. Com a globalização, esse processo tende “a desterritorializar coisas, gente e as ideias [...] tudo tende a desenraizar-se, mercadorias, moeda e capital” (Ianni,1993, p. 92).

Sendo assim, a resistência e a vitória das comunidades autóctones e transplantadas amazônicas passam pela desconstrução das imagens pré-concebidas pelo colonizador, empresários e governantes, que se acham superiores e os únicos em condições de dar “os destinos dos primitivos” (Pratt, 1999, p.101-102). Entendem que precisam superar o discurso dos colonizadores que “facilmente relacionam esta criação de um corpo sem discurso, desnudo, biologizado com a força de trabalho desenraizada, despojada e disponível, que os colonialistas europeus tão desumanos e incansavelmente lutaram para criar em suas bases no exterior”.



### A superação da invisibilidade

No terreno prático, a concepção de desenvolvimento difundida pelo Estado invisibilizou e silenciou as comunidades tradicionais na Amazônia. Em todos os grandes projetos vislumbrados a partir das décadas de 1960 e 1970, as comunidades foram consideradas empecilho, obstáculo ao desenvolvimento. Essa situação tem passado por um processo de mudança, principalmente com os avanços dos direitos étnicos e territoriais.

No campo científico, a teoria crítica analisa a complexidade e a pluralidade presentes na sociedade civil e no Estado: a sociologia da ausência para muitos intelectuais é referência a um segmento crítico, que põem em evidência os processos imateriais e saberes, como também permite criar alternativas de superação de condições de invisibilidade e silêncios impostos por um pensamento e prática colonial do pensamento ocidental.

A sociologia da ausência, segundo Santos (2007, p.28-29), é um procedimento transgressor, já que propõe uma “sociologia insurgente” que “tenta mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não-existente, como uma alternativa não crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo. E é isso que produz a contradição do presente, o que diminui a riqueza do presente”.

Anibal Quijano (1999, p.99-109) compreende que a ausência e negação de comunidade, grupos e etnias não ocidentais tem sua raiz na colonidade do poder, na qual são forjadas as “*diferenças incomensuráveis* entre o colonizador e o colonizado”, como as noções de “índio”, “selva”, “cultura” e tanto outros irão operar como um dispositivo taxonômico capaz de produzir identidades opostas. Nessa acepção, o colonizado será o outro alvo do poder disciplinador por parte do colonizador. É o colonizado o detentor da maldade, da barbárie e da incontinência, e o colonizador o arauto da bondade, da civilização e da racionalidade.

Para Santos (2008, p.104), são múltiplas as formas de produção da ausência, porém uma das mais presentes é a “subtração do mundo e na contração do presente, e, portanto, no desperdício da experiência”. Há uma completa eliminação do complexo mosaico cultural, prevalecendo uma única epistemologia, uma espécie de epistemicídio, ou seja, a destruição e interiorização de formas de saber, principalmente originados em comunidade não ocidentais.



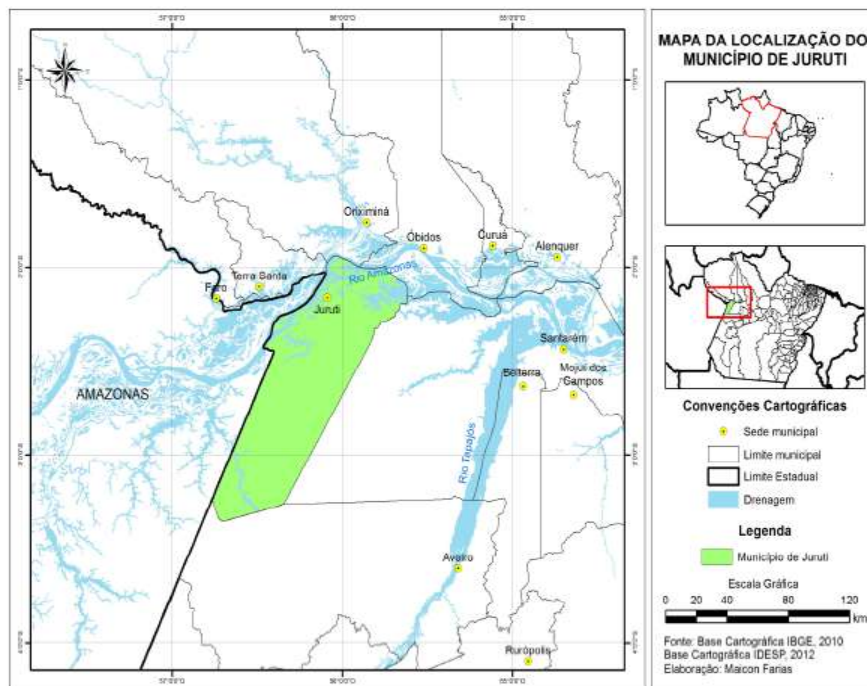


Santos (2007) considera o *epistemicídio* como uma *injustiça cognitiva*, em que há somente um conhecimento legítimo: o pensamento abissal da ciência moderna, elaborado sobre a invisibilidade e inexistência de outras formas de conhecimento, de ciência e racionalidade. A característica essencial do pensamento abissal é “a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que se esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não dialética” (santos, 2007, p.4).

Assim, Santos (2010) compreende que a emergência do pensamento pós-abissal é o que o autor denomina de copresença radical. A copresença radical supõe o abandono da concepção linear da História, bem como a superação da guerra e da intolerância, e as formas da negação mais radicais de toda possibilidade de convivência harmoniosa. Tal atitude leva a um novo modo de se compreender a dimensão histórica, ou seja, seu significado fundamental de que a contemporaneidade é simultaneidade, princípio que deve ser compreendido no horizonte de uma Epistemologia do Sul, pela ideia de que “práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários”.

### **Metodologia**

O trabalho tem como preocupação refletir sobre o processo de superação da inviabilidade das comunidades tradicionais do PAE Juruti Velho, que, organizadas em torno da afirmação da tradicionalidade, alcançaram conquistas inéditas em terras amazônicas, que desde 1950 vivem sob os jugos dos grandes projetos minerais, que tinham com as comunidades autóctones uma relação de exproprio, genocídio, ecocídio e etnocídio.



Fonte: ALCOA (2010). Adaptado por Maicon Farias (2013), apud Silva (2014, p.125).

A pesquisa considerou uma ampla revisão de artigos, dissertações e teses relacionados à luta das comunidades tradicionais de Juruti Velho, além de entrevistas com atores envolvidos diretamente no processo de construção da resistência das comunidades. Para construção do texto, realizamos um processo de síntese das principais visões construídas ao longo das reflexões da luta da comunidade em resistência à ALCOA.

Assim, elencaram-se os principais atores: a Congregação das Irmãs Franciscanas de Maristella, vinculada à Igreja Católica; o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); o Ministério Público Federal e Estadual; e a Associação das Comunidades de Juruti Velho (ACORJUVE), organização de base representativa do PAE Juruti Velho. Essas instituições e organizações foram essenciais para as conquistas alcançadas pelas comunidades: o reconhecimento de sua tradicionalidade; titulação coletiva do PAE Juruti Velho; a participação de 1,5% dos *royalties*, sendo a Acorjuve organização jurídica responsável por gerenciar os recursos e interesses das comunidades e o ganho das externalidades de perdas e danos.



## Resultado e discussão

O ano de 2019 marca o décimo aniversário do recebimento do resultado da lavra da bauxita para as comunidades do Projeto Agroextrativistas (PAE) Juruti Velho. Os processos de luta e conquista foram impulsionados pela presença da mineradora Alca/Ominia Minérios. A Alcoa, no contexto brasileiro, opera desde 1965, e é uma das maiores subsidiárias da Alcoa Inc, produzindo em torno de 1/5 do alumínio primário fabricado no País. A Alcoa iniciou a instalação do projeto de mineração de bauxita nas margens do Lago Grande de Juruti Velho, em 2005.

Diante do avanço da empresa sobre o território e as suas constantes violações, a comunidade, em parceria com as Irmãs Franciscanas de Maristela, iniciou um processo de sistematização da história e origem das comunidades. Esse levantamento confirmou a ancestralidade procedente dos índios Munduruku, que ocupavam a região no período pré-colonial e colonial.

É importante lembrar que a ALCOA iniciou suas atividades violando “as propriedades das comunidades sem fazer demarcação, sondagens, derrubam árvores e plantações sem o consentimento do dono”, como também limitando o acesso a ramais, rios. Tem-se como exemplo a “comunidade Terra Preta, no qual foi fechado, devido à construção do porto, ação questionada pelo Ministério Público” (SILVA, 2011, p.10). O Ministério Público Federal e Estadual, em ação conjunta aportam um conjunto de irregularidades cometidas pela empresa, como:

*1) Diagnóstico superficial, incompleto ou inexistente; 2). Não realização de estudos sobre partes estruturais importantes do projeto e seus impactos; 3) Problemas na identificação, caracterização, análise, mitigação e compensação dos impactos: 3.1. Impactos regionais não dimensionados, a partir da necessidade de definição de áreas de influência mais abrangentes; 3.2. Ausência de identificação de impactos importantes e medidas correspondentes; 3.3. Não mensuração adequada dos impactos e não correlação entre impactos e medidas mitigadoras e/ou compensatórias; 3.4. Não definição sobre a compensação ecológica unidade de conservação; 3.5. Ausência de clareza sobre a compensação financeira dos impactos; 3.6. Avaliação matricial inadequada dos impactos e sua sinergia (MPF & MPE, 2005: 18-19).*

A afirmação da ancestralidade alicerçou-se em processos organizativos coletivos e comunitários, construídos ao longo do tempo como forma de superar as limitações existentes no território, como o puxirum. Nas comunidades, o puxirum é expresso como uma ação coletiva, a ligação com as comunidades, a diferenciação e a busca de



superação da necessidade e do individualismo. Os comunitários constantemente destacam o puxirum como uma estratégia coletiva de superação das limitações (Silva, 2014, p. 2018 apud Russo, 2007, p. 199).

Essa ação coletiva enraizada no tempo foi um importante alicerce para a fundação da Associação das Comunidades da Região de Juruti Velho (ACORJUVE), em 2004, uma associação de cunho territorial, que congregava, à época, 49 comunidades.

As bases da Acorjuve para o enfrentamento do processo de expropriação desencadeado pela Alcoa seguiram um longo processo organizado estrategicamente, cunhado pelo costume e estrutura dessas comunidades, ou seja:

*A Acorjuve se estrutura com reuniões nas comunidades, por áreas: Miri, Uxituba, Vila Muirapinima, Maravilha, Pompom, Galileia, Rio Mamuru; reuniões de diretores e conselheiros, assembleias de polos e assembleia geral e ou assembleias informativas quando há necessidade de repasses de informações e/ou consultar os moradores a respeito de determinadas questões (Assessoria da Acorjuve. Entrevista em 11/01/2010), apud Silva (2014, p. 196).*

Com a afirmação da ancestralidade, as comunidades passam a orientar suas lutas: pela afirmação de comunidade tradicional (descendentes dos Mundurucu); pelos direitos a território historicamente habitado; e pela garantia da coletividade e Autonomia para defender e decidir sobre o futuro. Desta forma, as comunidades de Juruti estabelecem outro patamar na forma de resistência ao que foi projetado para Amazônia, concretizado hoje em grandes empreendimentos. A luta agora não foca na mitigação e sim na compensação, no reconhecimento coletivo e tradicionalidade, pois essas são as bases essenciais para negociar com força social e incidência política junto à empresa Alcoa.

Após um amplo processo de mobilização, que culminou momentaneamente com mobilização com a realização do Fórum Social Mundial (FSM) em Belém, no ano de 2009, a empresa emitiu um comunicado reconhecendo a tradicionalidade das comunidades e a Acorjuve como representante coletiva das mesmas.

*A ALCOA já reconheceu as comunidades de Juruti Velho como tradicionais, bem como, reconhece que elas detêm direitos e os eventuais danos e prejuízos causados com a instalação da mina serão compensados. Como bem sabe a ACORJUVE, já estamos em fase de acordar a metodologia para calcular as compensações e as questões de reconhecimento já foram amplamente superadas (Comunicado De Esclarecimento, 2009).*



Mesmo diante deste reconhecimento da empresa mineradora, a Acorjuve deu continuidade às mobilizações locais, envolvendo outras entidades parceiras como sindicatos, partidos progressistas, pastorais, o MST, que acionaram os dispositivos jurídicos, como: direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988, e pelos tratados internacionais (Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT); Convenção da Sociodiversidade; Convenção dos Direitos Humanos; e Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU).

Os efeitos deste processo de luta das comunidades de Juruti Velho conseguiram, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), o Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CDRU) de caráter perpétuo. Esse contrato garantiu “às unidades familiares tradicionais e aos beneficiários do PAE Juruti Velho a regularização fundiária e o ordenamento territorial”, além de “conferir-lhes direitos estáveis, como os decorrentes da implantação de projetos de mineração no território destinado ao PAE, tais como: indenização por danos e prejuízos causados e a causar, renda pela ocupação do território e participação nos resultados da lavra” (Silva, 2014, p.179).

A luta empreendida pelas comunidades exige o reconhecimento dos direitos territoriais. Com esse processo, inicialmente, as comunidades, por meio da Acorjuve, passaram a receber 1,5% do lucro líquido da bauxita explorada pela Alcoa, como participação nos resultados da lavra, conforme estabelece a própria legislação minerária, pois aos moradores tradicionais da região de Juruti Velho foi conferida, pelo INCRA, a “propriedade agrária” do território que há décadas por eles é habitado.

Seguindo o curso para a implantação do projeto minerador em território de comunidades tradicionais, em 2004 a empresa iniciou processo de licenciamento ambiental junto à SECTAM, que culminou em 2007 a emissão de LI's (para extração de minério, ferrovia, instalações portuárias), tendo em paralelo o reconhecimento jurídico-formal da tradicionalidade das comunidades de Juruti Velho.

A reserva de bauxita a ser explorada foi estimada em 205 mt de minério, um longo percurso exploratório, o que obrigaria o empreendimento a conviver/relacionar-se com as comunidades tradicionais que estavam em processo de regularização fundiária, processo notadamente marcado pela incrementação de projetos do governo federal e estadual de concessão do direito real de uso a comunidades tradicionais em territórios onde houve arrecadação de terras por parte do Estado. É o caso do Pae Juruti Velho.



O precedente estabelecido em decisão do STF, no caso Raposa Serra do Sol, visualizou a comunhão de interesses socioambientais sob um mesmo território e sua pertinência quando no voto ficou insculpido que “há perfeita compatibilidade entre meio ambiente e terras indígenas, ainda que estas envolvam áreas de ‘conservação’ e ‘preservação’ ambiental. Essa compatibilidade é que autoriza a dupla afetação, sob a administração do órgão ambiental” (Petição nº 3.388, rel. min. Ayres Britto, DJE de 25/09/2009).

Esse diálogo tem referências legais e doutrinárias nos esteios da regularização fundiária indicada na convecção 169 OIT, detidamente nos dizeres dos artigos 13 e 14, apontando caminhos desse processo, reafirmada pela compreensão trazida por Duprat: “Cabe ao direito assegurar aos grupos portadores de identidades específicas: o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro dos estados onde moram. Assim, a defesa da identidade cultural passa a ser, para os estados nacionais, um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade da pessoa humana” (Pareceres Jurídicos – direito dos povos e comunidades tradicionais).

Tanto o domínio do território das comunidades quanto a sua tradicionalidade foram amplamente questionados, numa clara tentativa de “remover obstáculos jurídico-formais e político-administrativos, que reservam áreas para fins de preservação ambiental ou para atender a reivindicações de povos e comunidades tradicionais” (Almeida, 2010, p.117).

Os caminhos traçados pelas comunidades ribeirinhas da região do entorno do lago de Juruti Velho, no município de Juruti/PA, em busca da regularização fundiária de seu território e o reconhecimento de sua tradicionalidade, indicam que sua organização foi pressionada pela ocupação territorial e pressão do mercado minerador.

O movimento nacional de destinação das áreas públicas, com o fim de se ter uma definição dos territórios e sua possibilidade de utilização econômica, colocou no cenário Juruti Velho e os percursos para ter a área do PAE JURUTI VELHO, reconhecida em seu Contrato de Concessão de Direito Real de Uso – CCDRU – como comunidade tradicional ribeirinha.

Todas essas histórias devem ser colecionadas neste processo, pois não foi o INCRA lançando mão da legislação já existente que firmou espontaneamente esse conceito. Não foi a Alcoa que desejando apresentar no mercado internacional relações de



sustentabilidade reconheceu que deveria dialogar com as comunidades tradicionais do lago Juruti Velho. Foram as comunidades que se colocaram no debate e fizeram toda espécie de enfrentamento, não deixando qualquer outra possibilidade ao Estado e ao empreendedor.

As 49 comunidades distribuídas por todo o Projeto de Assentamento Extrativistas, que são representadas pela ACORJUVE – Associações das Comunidades da Região de Juruti Velho, trouxeram para os debates de mineração no Brasil o reconhecimento ao pagamento do direito de lavra ao posseiro, aquele que está sob o território, o superficiário.

Trazemos presente o conceito discutido por Benatti, de posse agroecológica, e a importância de estudar as regras construídas de legitimação do direito de propriedade nas áreas de apossamento comum e o funcionamento do direito de propriedade em relação ao homem e a seus usos da natureza, como fator de implementar uma efetiva proteção dos recursos naturais e respeitar os costumes locais (Benatti 2001, p.105).

Portanto, o território passa a ser concebido como algo que designa a condição de existência, de produção e reprodução social (Acevedo Marin e Castro, 1998, p. 33).

Desta forma, as comunidades subverteram a racionalidade dominante, ao tomarem como bandeira de luta os saberes, a temporalidade e o reconhecimento do território, contrapostos à sociabilidade ocidental e ao direito, na sua expressão legal.

Portanto, a luta das comunidades de Juruti representa um marco na história das resistências dos povos autóctones ao grande projeto. Neste período de dez anos, a Acorjuve está em plena fase de “desenvolvimento sustentável” – segue o Plano de Utilização, que foi amplamente elaborado pelas comunidades. Assim, assumem os instrumentos de gestão, de manejo, de proteção e a garantia da preservação da cultura e da tradição dos habitantes das comunidades de Juruti Velho, para que se alcance um ambiente ecologicamente equilibrado e a essência à sadia qualidade de vida, visando a conservação ambiental da Região.

A experiência de formação e informação das comunidades, mobilizações, incidência política de Juruti Velho, em nossa concepção, superam a concepção de desenvolvimento que olha essas comunidades como povos atrasados e principalmente impõem a sua pauta, resistente à supressão dos direitos dos territórios, valorizando



fatores endógenos e peculiares à sua própria história, o que é, sem dúvida, a base para um novo paradigma de emancipação social.

### **Considerações**

A luta das comunidades de Juruti Velho representa um marco na história da resistência aos grandes projetos na Amazônia: pela primeira vez, as comunidades tradicionais alcançaram conquistas tendo com base os seus direitos territoriais. Essas comunidades mantiveram-se unidas e coletivamente resistiram a todo processo de assédio empreendido pela empresa Alcoa.

A valorização da história e a construção coletiva de retomada da tradicionalidade e ressignificação do puxirum, por meio das atividades realizadas no Projeto Agroextrativista Juruti Velho, alimentam a coletividade e resistência dessas comunidades que a todo tempo são desconsideradas pela Alcoa, pois a empresa dispõe de todo aparato técnico e recursos tecnológicos para atuar no território.

Os ensinamentos das comunidades de Juruti merecem uma reflexão contínua; servem de referência a outros processos sociais de resistência ao modelo de desenvolvimento forjado em países distante e que têm no mercado o principal vetor - o crescimento e o progresso. Em que pese os atuais processos de divergências internas no território, pois Empresa e comunidades, terão ainda pela frente mais 60 anos de convivência, teremos certamente enfrentamentos, aprendizagens e retomadas, pois são visões diferenciadas de sustentabilidade e crescimento econômico da região.

### **Notas**

<sup>1</sup>Programa Ponto IV, lançado pelo Presidente Truman, primeira ação não militar realizada pelos Estados Unidos em escola planetária, tinha como meta garantir o avanço e o fortalecimento do sistema capitalista e conter o socialismo, além de garantir o mercado necessário para os produtos industriais norte-americanos e acesso à matéria prima dos países subdesenvolvidos.

### **Referências**

Acevedo, R.; Castro, E. Negros dos trombetas: guardiões de Matas e Rios. Belém: CEJUP, 1998.

Acosta, Alberto. O Bem Viver. Uma oportunidade para imaginar outros mundos. Ed. Autonomia Literária Elefante, São Paulo. 2016.





Almeida, Alfredo Wagner B. Agroestratégia e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: Almeida, Alfredo Wagner B. de (et. Alii.) Almeida, Alfredo Wagner B. Capitalismo globalizado e recursos territoriais. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010, p.101-144.

Benatti, Jose Helder. Posse Agroecológica e Manejo Florestal. À luz da Lei 9.955/00. Ed. Juruá. Belém Pará. 2001.

Boff, Leonardo. Saber cuidar. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

Castro, M. Grandes projetos na Amazônia e comunidades tradicionais: o caso da mineração de bauxita no PAE Juruti Velho. 2010. 123f. Trabalho de Conclusão (Especialização em Desenvolvimento de Áreas Amazônicas) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

Escobar, Arturo; Pardo, Mauricio. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico colombiano. In: Santos, Boaventura S. (Org.). Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Brasileira: Rio de Janeiro Civilização, 2005.

Esteva, G. Desenvolvimento. In: Sachs, Wolfgang (Org.). Dicionário do desenvolvimento. Guia para o conhecimento como poder. Petrópolis: Vozes, 2000.

Furtado, Celso. O mito do desenvolvimento econômico. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1974.

Harvey, David. A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança Cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

Hobsbawm, Eric J. A Era dos Extremos. O Breve Século XX. 1914-1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Ianni, Otávio. A sociedade global. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1993.

Monteiro, M. de A. A opção possível e desejável por um novo modelo de desenvolvimento. In: Monteiro, M. A.; Carvaló, D. M. (Org.). Desafios na Amazônia: uma nova assistência técnica e extensão rural. Belém: NAEA; UFPA, 2006, p. 1-15.

Quijano, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, O; Millán De Benavides, C. (Ed.). Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: CEJA, 1999.

Pratt, Mary Louise. *Os olhos do império*: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

Silva, L. J. S. O território como arena de disputa de diferentes modelos de desenvolvimento: as estratégias da ALCOA e das comunidades tradicionais em Juruti, oeste paraense. In: Encontro Nacional Da Anpur, 14. 2011, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro, 2011. p. 1-21.



## Urdiendo caminos: hacia una pedagogía movimental desde lo decolonial

Pablo Robledo Vallejos

### Resumen

"Durante 2016, el sur de Chile vivió un movimiento social localizado en el Archipiélago de Chiloé, producto de una crisis socioambiental que impactó a sobremanera las formas de pesca artesanal, así como también la puesta en riesgo de la biodiversidad del archipiélago. Asimismo, durante el año 2018, una nueva crisis socioambiental se manifiesta, esta vez en la región de Valparaíso, zona central del país. Ambos movimientos se caracterizaron por la masiva concurrencia de la ciudadanía; desplegando una serie de acciones (protestas, tomas de espacios públicos, etc.) que lograron poner sobre la discusión pública los problemas de la matriz extractivista en el país.

La presente ponencia muestra los resultados parciales de una investigación sostenida entre 2017 y 2020 en el marco del área de estudios e investigación de ONG Kutral, y cuyo objetivo fue analizar los discursos, valoraciones, proyecciones de actores sociales movilizados en distintos contextos de sufrimiento ambiental. A partir de la recolección y análisis cualitativo de testimonios se discute sobre la tensión presencia/ausencias identificada en los testimonios analizados, en la cual los/as actores movilizados manifiestan la necesidad de desplegar acciones movimentales; pero también emerge la ausencia de un esquema de reflexión/acción que dibuje una gramática movimental otra, desenmarcada de las pautas tradicionales de acción. Se discute en torno a la necesidad de pensar en una pedagogía movimental construida desde una clave decolonial y territorialmente situada. Finalmente se esbozan líneas de estudio y acción para dibujar estos modos pedagógicos."

### Palabras claves

Pedagogías movimentales, pensamiento decolonial, movimientos sociales, crisis socioambiental

### Introducción

La presente ponencia trata sobre pedagogías movimentales. Enmarcada en los movimientos sociales de Chiloé y Quintero que surgieron en los años 2016 y 2018 respectivamente, refiere a ciertos elementos pedagógicos relevantes e interesantes que emergieron desde los posicionamientos y prácticas de distintos actores y actoras que



vivieron situaciones de sufrimiento socioambiental, producido por la instalación industrial extractivista en estos lugares.

Más que referir a una exposición y descripción profunda de resultados de investigación locales, el enfoque se sitúa en comprender aquellos elementos fundamentales que son transversales al desarrollo de los movimientos sociales y sus resultados en Chiloé y en Quintero, con la finalidad de reforzar análisis que ayude a constituir nuevos y diversos aprendizajes que insumen la construcción de caminos para las luchas de descolonización, “luchas que aún requieren el aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje, la acción, creación e intervención (...) [en el contexto de] momentos complejos” (2007, p. 24).

Por ello, la perspectiva está centrada en la intencionalidad transformadora que emana de las propuestas educativas de los movimientos, donde esto último quede evidenciado como elemento transversal que “cruza todo el accionar de los movimientos en la permanente construcción cotidiana de una nueva cultura, de una intención política contrahegemónica y prefigurativa que pone en acto el papel formador en la cotidianeidad” (Ouviña, 2010).

## **Antecedentes**

### **Chiloé**

El Archipiélago de Chiloé se localiza en el extremo sur de Chile. La industria salmonera en el Archipiélago de Chiloé tiene una historia relativamente reciente: apenas en la década de 1970 comenzaron a instalarse las primeras piscinas de cultivo. Sin embargo, rápidamente esta actividad económica comenzó a incidir sobre distintas aristas de la configuración social, cultural y económica de Chiloé.

Por un lado, la *salmonicultura* significó la llegada de un régimen de trabajo asalariado que hasta la fecha existía de manera escasa en el archipiélago, puesto que hasta entrado el siglo XX la economía de subsistencia se basaba en una extracción de flora y fauna de bajo impacto. Ello además estaba mediado por las estaciones del año, lo que provocaba migraciones estacionales al interior del archipiélago. En este sentido, era común en estas latitudes que las familias se movieran de la costa al monte con todas sus pertenencias, casas incluidas, lo cual señalaba lo multifacético de las formas de extracción. Esta práctica también revelaba como estas formas de economía actuaban de manera cíclica y con un cierto orden bio-temporal que permitía la recuperación de las formas de vida aludidas en estos procesos económicos.



Otro elemento a destacar era la figura de la *minga* como expresión de solidaridad y, además, como medio simbólicamente generalizado de intercambio. La *minga* correspondía a las distintas formas de *apañe* en el sinnúmero de quehaceres productivos y cotidianos, es decir, para las cosechas, talas, pescas, arrastre de casas, entre otros. Por otro lado, la población de Chiloé se encontraba fundamentalmente en las zonas rurales, hoy cada vez más difusas con respecto a los asentamientos urbanos, asimismo se debe mencionar que el Archipiélago destaca por la gran cantidad de islas pobladas que es posible encontrar en torno a la Isla Grande.

La instalación, desarrollo y consolidación de la industria salmonera supuso una serie de cambios con respecto a las características generales mencionadas en el párrafo anterior. En primer lugar, hubo un cambio en la matriz económica dominante que generó un impacto ecosistémico que al día de hoy es posible observar y resentir a sobremanera. La industria salmonera, al ofrecer puestos de trabajo formales, con una temporalidad rutinaria estable y con un sueldo fijo, significó el tránsito de una economía autónoma a una proletarización de la población, así como también el acceso de éstos a nuevas tecnologías, bienes y servicios. Lo anterior también repercutió en procesos de inmigración hacia el archipiélago, debido a las nuevas oportunidades de empleo, pero también un fuerte proceso de migración interna, particularmente desde las zonas rurales hacia los centros urbanos, que es donde se ha concentrado la empleabilidad de la isla.

En este contexto, los primeros años del siglo XXI vieron como la promesa del desarrollo del Archipiélago de Chiloé, traída por la industria salmonera, trastabilló al verse afectada por las primeras crisis socioambientales, particularmente durante el año 2009 con la crisis del virus ISA y el año 2016 con la emergencia de la marea roja producto de grandes toneladas de mortalidad de salmones arrojadas en las proximidades de la costa de Ancud, ciudad ubicada al norte de la Isla Grande de Chiloé. Este último hecho significó la aplicación de un periodo indefinido de veda para los pescadores de la isla, situación que se refuerza debido a las limitaciones y perjuicios originados en el marco de la Ley de Pesca promulgada años antes. A partir de lo anterior, durante el mes de mayo de 2016 se desplegaron una serie de movilizaciones que mantuvieron las rutas de acceso a los distintos centros urbanos interrumpidas por barricadas realizadas por sindicatos de pescadores; así mismo las rutas de acceso a la isla fueron igualmente interrumpidas. A esta movilización, rápidamente se sumaron distintos actores que se hicieron parte de las acciones.



## Quintero

Durante el segundo semestre del año 2018, el movimiento por no más zonas de sacrificio chileno cobró nuevamente fuerza a partir de múltiples procesos territoriales de visibilización de situaciones de sufrimiento ambiental local en el área costera centro-norte de la Quinta Región, principalmente en las localidades de Puchuncaví, Ventanas, Con-Con y Quintero. Desde este escenario se articula el cuestionamiento social hacia el abuso de poder y diferentes jerarquías sobre los territorios sacrificados en Chile, donde las normas que limitan la contaminación ambiental aceptadas por el Estado son diez veces superiores a las propuestas como regulaciones mínimas por parte de la OMS. Estas críticas son planteadas desde el propio movimiento territorial en la localidad de Quintero, en base al sufrimiento ambiental que estructura las propias trayectorias biográficas y colectivas de las personas que viven en el lugar.

Tal como se realizaría desde Rungue en 2017, el movimiento territorial por no más zonas de sacrificio critica desde Quintero en 2018 las políticas de abandono territorial-social-ambiental en pos de la creación y mantención de un parque industrial en nombre del desarrollo nacional. La tensión planteada por el movimiento territorial abre la puerta, incluso, a la búsqueda de alternativas *a/* desarrollo, en cuanto este último plantea una supeditación de la vida frente a la generación de mayores réditos económicos. En este contexto crítico es donde se gesta una gran articulación de distintos actores sociales, que por ejemplo decantan en la creación del Cabildo Abierto Quintero – Puchuncaví, actor comunitario que logró reunir y/o movilizar a distintas personas activamente participantes del territorio durante el año 2018.

La historia de contaminación de la zona se agudiza en la década del 1960, cuando la Corporación Nacional del Cobre (Codelco) se instala finalmente en la bahía tras un debate inter-regional, debido a la gran proximidad del área con los puertos marítimos. Desde ahí hasta la actualidad se ha creado un gran complejo industrial, que si bien ha ayudado económicamente a algunas de las personas que habitan en la región y proporciona gran parte de la energía eléctrica de la zona centro del país, ha generado un daño profundo y silencioso en el territorio y en la salud de las personas. En este sentido, han sido más de 50 años de operación indiscriminada de puertos, refinerías, termoeléctricas, fundiciones y otras industrias, configurando un parque industrial que está compuesto por: la planta de fundición y refinería Codelco, cuatro termoeléctricas de Aes Gener y una de Enel, la planta de Gasmar y el terminal marítimo de GNL Quintero, el terminal marítimo y planta de resinas de Oxiquim, el puerto Ventanas, la



planta de lubricantes Copec, el terminal de combustible y asfalto Cordex, el terminal de acopios de Cementos Melón, y las refinerías de Enap.

En la década de 1990 se comenzó a evidenciar con gran fuerza el sufrimiento ambiental provocado por la sobre industrialización de la bahía, situación que se tradujo en el surgimiento de reiterados casos de intoxicación, continuos varamientos de carbón, aumento de las estadísticas asociadas al cáncer y derrames de petróleo que han afectado al territorio. La situación ha continuado empeorando a pesar de la declaración del área como zona saturada y los planes de descontaminación asociados, debido a la continua llegada de proyectos empresariales.

Es en este contexto en que las movilizaciones territoriales del 2018 cobran vital relevancia. Las acciones sociales de las personas involucradas lograron apelar a la solidaridad de otros territorios, incluso de aquellos ubicados fuera de la Región de Valparaíso. A ojos del imaginario nacional chileno previo al 2018, el área local estaba siendo entendida como un balneario sin indicios de contaminación. Sin embargo, se logró instalar la idea de que el territorio está contaminado y que es necesario fortalecer la acción colectiva tanto en la esfera local, como en relación a la construcción de lazos con otros territorios en resistencia.

En síntesis, cuatro puntos son los claves para entender el momento actual vivido en el área de Quintero: 1) la creación de un parque industrial que actualmente se encuentra autorizado a ser expandido, 2) las casi nulas limitaciones impuestas desde el Estado frente a la amenaza que enfrenta el territorio sacrificado, 3) la generación de procesos reflexivos acerca de los conflictos socioambientales locales, y 4) los mediáticos casos de intoxicaciones durante 2018. Es en base a aquellos elementos que se genera un caldo de cultivo que permitiese la articulación de distintos actores sociales, cuyas acciones terminaron por tensionar la pasividad social y estatal respecto al sufrimiento ambiental que aqueja al borde costero centro-norte de la Quinta Región.

### **Desarrollo analítico conceptual**

Estos episodios de contaminación a nivel territorial han sido recurrentes durante la historia reciente Latinoamericana, particularmente en Chile se puede contabilizar al menos cinco zonas de sacrificio en que han sido destinados grandes paños de tierra para el despliegue de industria altamente contaminante y de gran uso de recursos naturales para su funcionamiento. Asimismo, es posible identificar un sinnúmero de conflictos sociales que han emergido de las diversas prácticas nocivas para la población



por parte de las distintas industrias instaladas en cada lugar. Solo en el último decenio se pueden identificar decenas de episodios en diversos territorios que dan cuenta de las tensiones que provoca la matriz extractivista. Si bien es cierto que cada territorio ha expresado sus problemáticas de manera particular, es posible encontrar un correlato que da cuenta de una tensión estructural más o menos regular que puede leerse en cada singular episodio de crisis social y que por lo tanto sería transversal a los distintos episodios de contaminación o devastación territorial. Es preciso considerar que cada territorio guarda sus específicas particularidades en la medida en que responden a sus propios contextos; sin embargo, la sinopsis general parece comprenderse de manera general de manera más o menos unívoca en los distintos lugares y se encuentra asociada a la matriz extractivista.

Cada espacio particular, debe comprenderse a partir de una construcción social (Benach & Albet, 2010), lleno de diversas racionalidades (De Sousa, 2013) sobre la cual es posible encontrar disputas de poderes (Foucault, 2003) que, sin embargo, se encuentra colmado de sentidos de pertenencia comprendidos como “un proceso comunitario donde los grupos se apegan a lugares donde realizan sus actividades y preservan su cultura” (Berroeta, Ramoneda, Rodriguez, Di Masso, & Vidal, 2015, pág. 53). A partir de allí, cada lugar se llena de rasgos y particularidades colectivas y culturales que se expresan en la naturaleza política de sus acciones ciudadana llena de códigos particulares (Cegarra, 2011).

Ambos movimientos se caracterizaron por la masiva concurrencia de la ciudadanía; desplegando una serie de acciones (protestas, tomas de espacios públicos, etc.) que lograron poner sobre la discusión pública los problemas de la matriz extractivista en el país. De manera general, se puede caracterizar ambos conflictos socioambientales a partir de dos elementos conceptuales. Por un lado, la compleja rama de relaciones de vida entre agentes humanos y no-humanos. Por otro lado, las sus formas económicas han girado hacia un tipo de industrialización que desecha las condiciones ambientales garantes de bienestar, siendo esta la piedra angular del conflicto socioambiental.

A partir de lo anterior, es interesante comprender las estrategias y pensamientos utilizados por los movimientos sociales para organizarse y desplegar sus acciones de resistencia y des-(o)-presión. En ellas es posible encontrar un crisol de repertorios de acción, reflexiones, pensamientos, comprensiones, etc., que otorgan una inmensa complejidad a la acción y organización colectiva, sin embargo, en la medida en que



estas diversidades son comprendidas en algunos casos como divergencias contrapuestas y antagónicas entre unas y otras, se dificulta la posibilidad de esbozar un proyecto de sociedad erigido desde las tensiones manifestadas por las situaciones de crisis. De una u otra manera, las distintas acciones de resistencia contienen en su propio seno el potencial de aprendizaje y reflexión sobre sí misma. Para lo cual, a partir de una sistematización de la acción colectiva se haría posible provocar el corpus pedagógico de estos distintos escenarios. La idea de una pedagogía movimental quiere decir una pedagogía del movimiento en resistencia, con ello referimos al amplio crisol de acciones desplegadas en escenarios sociales permeados por acciones de resistencias. Entonces, una pedagogía movimental podría comprenderse a lo menos en dos dimensiones distintas, imbricadas y cruzadas una de la otra. En palabras del pedagogo Paulo Freire, “saber que enseñar no es transferir conocimiento, sino crear las posibilidades para su propia producción o construcción” (Freire, 2002, p. 47); en este sentido, la acción colectiva movimental tal y cual como se ha comprendido, guarda en sí misma una profunda significación pedagógica en la medida en que despliega tanto las condiciones de su auto-aprendizaje.

Por un lado, es posible encontrar una comprensión estratégica, es decir, la de una pedagogía que orbite en clave de sistematización de experiencias referidas a la contingencia movimental, ello involucra el despliegue de procesos colectivos de aprendizaje orientados hacia fines, medios, estrategias, uso de energía, alianzas, etc. Esta es la dimensión focalizada en el aquí y el ahora que proyecta una estrategia futura y puede ser construida en torno al bosquejo de pasos, precisiones, cálculos y reflexiones orientadas a mejorar el desempeño en un futuro.

La otra dimensión se puede comprender en un orden más amplio y tiene que ver con las tensiones estructurales y/o contingentes que provoca la acción colectiva en el marco de su irrupción dentro de la cotidianidad. Se vincula de manera directa con alguna de las líneas de pensamiento e investigación que se han desplegado en Latinoamérica durante las últimas décadas. Si bien es cierto que aún persisten enfoques y abordajes amparados bajo un constructo colonialista, no es menos cierto que las últimas décadas han significado el despliegue de otros modos de concepción ontológica y epistémica, tanto desde las y los científicos sociales como desde colectividades que han llevado a cabo proyectos con un enfoque de resistencia a partir de lógicas otras de acción colectiva. Precisamente, a partir de lo anterior es que la relación entre la producción científica y, por demás, la reflexión epistémica y ontológica, se entrecruza cada vez más





con el quehacer político y las nomenclaturas organizativas de colectivos organizados. Siguiendo a De Sousa (2009) habría que mencionar que, si bien continúan existiendo dinámicas y lógicas coloniales en el contexto global, también se debe considerar que las líneas divisorias entre las sociedades coloniales, respecto de las colonizadas se difuminan entrecruzándose las unas con las otras. Las sociedades locales, insertas dentro de los flujos globales albergan entonces una serie de tensiones y complejidades que obligan a comprender y observar las dinámicas coloniales internas a la luz de sus distintas implicancias.

### **Apreciaciones metodológicas**

Esta misma imbricación configura de una manera otra la relación ciencias sociales/política, dado que ya no se trata solo de la pregunta por la otredad, sus configuraciones y expresiones. Muy por el contrario, una parte de las ciencias sociales –aquella comprometida e interesada por estas cuestiones– ha devenido en una pregunta por la comprensión de la vida –en el amplio y riguroso sentido de la palabra–, así como también en aquellas formas relacionales entre distintos agentes –humanos y no-humanos–. El desafío de las y los científicos sociales se desenvuelve entonces en una doble esfera, por un lado la pregunta ontológica, asociada a los modos y maneras de constitución subjetiva e identitaria en esferas relacionales; pero también significa la pregunta por la pertinencia misma de la disciplina en el escenario político-social del contexto mundial, particularmente del sur global.

Por un lado, la apuesta de perspectivismo de Viveiros de Castro comprende una “epistemología constante y ontologías variables. (...) De ese modo, podemos tomar la multiplicidad como un tipo de pluralidad; la multiplicidad de las culturas, por ejemplo; la bella diversidad cultural. O, por el contrario, tomar la multiplicidad en la cultura, la cultura en cuanto multiplicidad” (Viveiros de Castro, 2010, p. 55). Esta idea de la cultura como multiplicidad es una aproximación que de una u otra manera es transversal a distintos autores y autoras que se enmarcan dentro de estas corrientes intelectuales. Más aún, la comprensión de la cultura como una multiplicidad sería una aproximación eminentemente política debido a que aporta a la desarticulación de un relato único y universalista de los modos y maneras de hacer y comprender cultura. Esta tensión no se queda en el plano metafísico o simbólico, no se trata de meras cuestiones sobre puntos de vista y formas de nombrar desde tal o cual punto de vista, muy por el contrario, aquí se juega la disputa por formas materiales, concretas y espacialmente situadas



sobre las acciones que devienen en territorios específicos y, por lo tanto, sobre agentes concretos.

Esta multiplicidad aporta a la concepción –y creación– de expresiones otras a los modos occidentales-modernos de construir sociedad. Existe la necesidad y posibilidad de construir ‘otras imágenes teóricas de la teoría’, es decir, como pensamiento-acción de disputa sobre una hegemonía cultural, cuyo esfuerzo es el de provocar a la emergencia de una simetría que no solo reifique una imagen propia en términos culturales, sino que despliegue desde una manera íntegra una interpelación a los observadores de siempre (Viveiros de Castro, 2010). Esta dislocación reflexiva se constituiría a partir de un esfuerzo de restitución, pero también de disputa en un escenario colonizado y permeado por el extractivismo, en este sentido la cultura deviene en política debido a las tensiones y disputas que emergen en el marco de proyectos de sociedades distintos, pero también debido a las diferenciales matrices que sustentan los modos de pensamiento y maneras de relación. Sin embargo, es interesante como también el mismo concepto de política debe re-plantearse desde otra perspectiva que involucre la diversidad de perspectivas culturales en disputa.

En este sentido, Goldman propone pensar las ciencias sociales desde la política, para construir una idea misma de la política, es decir, no partir desde una aproximación previa respecto de aquello que es política, es decir, construir un quehacer científico que se despliegue desde un desconocimiento más allá de las presunciones previas (Goldman, 2016). Por lo tanto, la gran tarea que involucra de lleno a la ciencias sociales contemporáneas es la de ser una in-disciplina consciente de la necesidad de erigir un proyecto pedagógico-movimental en aras de la construcción de sociedades contemporáneas que se posicionen más allá de las jerarquías y divisiones políticas y culturales, es decir, “una colaboración que quiere deshacer las instituciones y jerarquías epistémicas preexistentes, incluidas aquellas que han separado las esferas occidentales y no occidentales del conocimiento y sus lenguajes” (De la Cadena, 2010, p.24).

El estudio del cual emana esta ponencia fue constituido en base a un enfoque metodológico cualitativo que se apegó a recoger de manera fiel, coherente y sistemática la perspectiva de los actores involucrados en las realidades abordadas, tal como señala la socióloga argentina Ruth Sautu (2003). La estrategia metodológica etnográfica fue el enfoque a utilizar para levantar información por su capacidad de generar descripciones densas de las realidades estudiadas mediante la observación de prácticas y la



recolección de testimonios de diez actores sociales vinculados a los movimientos sociales de Quintero y diez de Chiloé, facilitándose la comprensión de la problemática de manera abarcadora y profunda desde y por las personas con las que se trabajó (Boyle, 2006). En referencia a la detección de elementos pedagógicos fundamentales de los movimientos ubicados en Chiloé y Quintero, cabe destacar la importancia de una temporalidad de visión extensa sobre los datos levantados: la perspectiva diacrónica de la etnografía (Bachiller, 2015) permitió analizar los procesos de ajuste psicológicos y prácticos por parte de los actores sociales movilizados.

### **Resultados y discusión**

Ambos movimientos guardan similitudes que son comunes en ambas situaciones. Sin embargo, lejos de querer encontrar regularidades en los movimientos sociales y las expresiones colectivas de ciudadanía, se busca identificar elementos que sean interesantes de considerar a la luz de pensar en nomenclaturas movimentales que aporten a través de una pedagogía movimental a las próximas acciones colectivas que sean de una índole similar.

En primer lugar, hay un discurso sólido y construido desde la experiencia cotidiana que se arrastra por décadas y entre distintas generaciones respecto de la necesidad de pensar y desplegar otras formas de hacer sociedad. Por un lado, hay una clara interpelación de la matriz extractivista, tanto en términos de distribución de riquezas, como de las externalidades negativas de ellas. Pero también hay un rechazo vivencial que comienza a tejerse desde la existencia vital de sus habitantes: en otras palabras, el rechazo a esta matriz, lejos de articularse desde el pensamiento, es una reflexión posibilitada en primera instancia por la relación cuerpo/lugar, siendo allí donde aparecen los primeros destellos de sospechas y temores frente al desarrollo industrial.

Particularmente en Quintero esta situación es bastante clara, ya que resulta tristemente común el magno historial de enfermedades de la población asociadas al parque industrial. Por lo tanto, el primer rechazo es sensorial: primero se percibe con el cuerpo y después deviene en discursos racionalizados. Sin embargo, es preciso destacar que estas racionalidades asociadas a la corporalidad, las sensaciones y emociones son relegadas a un segundo plano en el marco de los procesos de discusión y negociación. Lo cual redundará en la pérdida de un potencial de incidencia y de argumentación capaz de aunar y convocar a otros sectores de la sociedad.



En segundo lugar, se debe destacar el carácter contingente y no planificado de ambos movimientos. Tanto los movimientos de Chiloé como Quintero surgen desde una aparente situación puntual, pero que en ambos casos tiene una carga histórica que se arrastra desde décadas hacia atrás. Interesante es este punto en la medida en que da cuenta de una situación cuyo conflicto viene desenvolviéndose a lo largo del tiempo, sin embargo, la organización colectiva y/o la manifestación de ese rechazo pareciera no desenvolverse con la misma intensidad. Si bien en ambos lugares es posible encontrar distintas organizaciones sociales con existencia previa (desde sindicatos, grupos gremiales, asambleas de estudiantes, etc.), en ambos casos la manifestación de la acción colectiva provoca nuevas formas organizativas (cabildos, asambleas autoconvocadas, etc.).

Aún cuando esto aparece como una ventaja de la misma movilización, no lo es en términos de organización y proyección del mismo conflicto, en cuanto se constituye como una debilidad estratégica que además tiene que lidiar con la dificultad de sostenerse en el tiempo en base estas mismas organizaciones nuevas. A partir de ahí, se debe agregar el cariz especial que toman las disputas internas políticas dentro del marco organizativo general, donde el efecto más inmediato de ello se traduce en la desintegración de las formas de organización recientemente formadas. Ello provoca la imposibilidad de avanzar en la construcción de un proyecto de sociedad desde las y los actores movilizados.

En tercer lugar, resalta la dificultad de desplegar las instancias de resistencia desde marcos de acción que sean provechosos para las y los actores movilizados. Esta situación es más o menos transversal en distintos episodios de acción colectiva y tiene que ver con los repertorios de acción, así como también con las estrategias y escenarios que deciden utilizarse en el marco de este tipo de conflictos. Tanto en Chiloé como en Quintero, estos marcos de acción, las más de las veces conseguían un desgaste en el tiempo que se tradujo en la imposibilidad de mantener el movimiento desplegado; pero también la adscripción a ciertos marcos institucionales que volvían difícil bosquejar la trayectoria de una movilización más ampliada en el tiempo y situada en la retórica de las propias personas que se ven afectadas.

Por lo tanto, estas experiencias entregan a lo menos dos pistas para dibujar la silueta de lo que planteamos como pedagogías movimentales. En primer lugar, nos encontramos ante un escenario de disputa y resistencia que exige no solo comprender



las formas de opresión, sino que también tener claridad de la sociedad que sí se quiere. En otras palabras, no bastaría solo la negación de las condiciones de opresión y de indignidad, sino que también se precisa de un ejercicio reflexivo y colectivo en el cual se vislumbren otros modos de producción y auto-determinación.

En este sentido, es necesario señalar que en ambos casos es posible encontrar un sinnúmero de experiencias y ensayos organizativos de articulación política. Sin embargo, en la medida en que estos ensayos se despliegan en una lógica de acción política y/o de disputas por discursos mediáticos, también restan energía a desplegar reflexiones que bosquejen e insumen la construcción de un marco de referencia vital, colectivamente erigido y social e intersectorialmente compartido. Una cabida a estos espacios no solo aclararía los horizontes de expectativas sino que también aportaría a cristalizar alianzas y relaciones a nivel interno dentro de las mismas personas movilizadas, así como también la ampliación del número de las y los actores movilizadas.

Otro elemento que puede constituir un interés especial para la construcción de una pedagogía movimental tiene que ver con los discursos relegados a desaparecer. Es común observar cómo, de manera más o menos progresiva, los discursos de las y los actores movilizadas transitan hacia una híper-tecnificación que si bien puede aportar a una comprensión más acabada de los conflictos, finalmente termina por erradicar todo el componente primigenio que gesta la indignación en una primera instancia. Si bien una aproximación racional-técnica es necesaria, también se hace profundamente necesario profundizar en una comprensión que sea inteligible desde otros códigos, particularmente desde la sensibilidad corporal y las percepciones subjetivas las cuales, a fin de cuentas, son utilizadas para un análisis respecto de derecho, bienestar y dignidades. Una pérdida de este componente no solo abre la puerta para derrotas políticas sino que también niega la posibilidad de sumar y fortalecer el movimiento. Por lo tanto, una preocupación pedagógica en este sentido tiene que ver con saber perdurar y construir una comunicación y sensibilidad que aporte a ese proyecto de sociedad otra.

### **Conclusiones y proyecciones**

Los episodios de contaminación territorial son recurrentes en la historia reciente Latinoamericana. Ambos movimientos revisados se caracterizaron por la masiva concurrencia de la ciudadanía; desplegando una serie de acciones que lograron poner sobre la discusión pública los problemas de la matriz extractivista en el país. En este



sentido, es clave entender que las situaciones de sufrimiento, espera y abandono terminan por colmar los ánimos y la paciencia de las personas. Las distintas expresiones y gramáticas movimentales proponen a interesantes expresiones de organización movimental ciudadana, que dejan en claro un ejercicio de tensionamiento a la pasividad e indolencia con la que el Estado chileno, ya sea a nivel de gobierno central como local, adormece y daña al territorio y sus habitantes.

Sin embargo, y a pesar del despliegue de aquellas estrategias sociales, el desarrollo a futuro de los movimientos se vio fuertemente truncado. Como se identificó en la discusión de resultados, tres similitudes fueron encontradas en el contexto de Quintero y Chiloé: 1) que el rechazo a la matriz extractivista es una reflexión posibilitada en primera instancia por la relación vivencial cuerpo/lugar, siendo allí donde aparecen los primeros destellos de sospechas y temores frente al desarrollo industrial, 2) que tanto en los movimientos de Chiloé como Quintero surgen de manera contingente y no planificada nuevas formas organizativas de acción colectiva, donde las disputas y quiebres de dichas organizaciones provocan la imposibilidad de avanzar en la construcción de un proyecto de sociedad desde las y los actores movilizadas, y 3) que en ambos lugares resalta la dificultad de desplegar instancias de resistencia desde marcos de acción que sean provechosos para las y los actores movilizadas, tanto por los desgastes de las personas involucradas en las movilizaciones y la adscripción de las retóricas movimentales a marcos institucionales que desdibujan la acción colectiva.

Dichos elementos permiten reconstituir pistas para dibujar el concepto de pedagogías movimentales, que pone en énfasis en la producción del ejercicio reflexivo y colectivo de vislumbrar otros modos de producción y auto-determinación por partes de las personas que viven en los territorios afectados. Dicho elemento conceptual permite poner énfasis en los aprendizajes que devienen de la sensibilidad corporal, territorial y de percepciones subjetivas no hiper-tecnificadas, con la finalidad de saber perdurar y constituir procesos de comunicación y diálogo que aporten a la construcción de horizontes de sociedad distintos.

Concordante con estos sentidos críticos, también identificamos y concluimos que los enfoques metodológicos de trabajo de las ciencias sociales se quedan atrás en el ejercicio de aportar a la construcción de los proyectos futuros de vida y sociedad de las personas que viven en contextos de sufrimiento socioambiental. Por ello mismo, actualmente se vuelve interesante bosquejar un enfoque metodológico movimental,



situado no solamente en el ejercicio presente y pasado de estudiar las realidades sociales afectadas, sino que también hacia el proceso presente y futuro de aportar a su transformación. Ello refiere, como punto de inicio, a un doble ejercicio: por una parte, a la elección de distintos elementos críticos y reflexivos que devengan, principalmente, de métodos sociológicos, antropológicos y de intervención social (y que por sí solos no darían abasto); por otro lado, a situar aquellos elementos no tan solo desde la perspectiva de las personas que viven en una realidad respecto a sus presentes y pasados, sino que también concretamente desde sus acciones y horizontes posibles de construcción de sociedad, ambas estratégicamente leídas en clave de proyecciones futuras.

En este sentido, se plantea situar a la metodología movimental desde la perspectiva, práctica y gramática de los actores sociales involucrados en una realidad que critican, abriendo a su vez dentro de su enfoque la posibilidad metodológica de incorporar elementos pedagógicos emanados de otros territorios, personas y movimientos. Esto apertura el diálogo a una triangulación de las situaciones vividas localmente, con las estrategias y repertorios de acción social de actores de otros movimientos sociales, con el fin de fomentar el aprendizaje en base a las experiencias existentes de fracaso –y en menor medida, de victorias– colectivas.

### **Bibliografía**

Bachiller, S. (2015). "Reflexiones etnográficas sobre un trabajo de campo con personas en situación de calle", en *Revista Población & Sociedad*, 22(2), 2015, pp. 135-144. Recuperado desde <http://www.poblacionysociedad.org.ar/archivos/22/P&S-V22-N2-Bachiller.pdf>, el 20 de agosto de 2019.

Benach, N. & Albet, A. (2010). Edward W. Soja: La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical. Barcelona: Icaria.

Berroeta, H., Ramoneda, Á., Rodríguez, V., Di Masso, A., & Vidal, T. (2015). Apego de lugar, identidad de lugar, sentido de comunidad y participación cívica en personas desplazadas de la ciudad de Chaitén. *Magallania (Chile)*, 43 (3), pp. 51-63.

Boyle, J. (2006). "Estilos de Etnografía", en *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquía, pp. 185-213.

Cegarra, J. (2011). La sociología fenomenológica como fuente epistemológica de los imaginarios. *Última Década*, 26 (1), 65-90.

De la Cadena, M (2010) *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Institut Français d'Études Andines.



- De Sousa Santos, B (2009). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, P. (2002). *Pedagogía de la esperanza*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Goldman, M. 2016. "Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías". *Cuadernos de Antropología Social* 44: 25-35.
- Ouviña, H (2010). *El Estado, su abordaje desde una perspectiva teórica e histórica. Introducción al conocimiento de la sociedad y el Estado*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- Sautu, R. (2003). *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*. Buenos Aires: Lumiere.
- Viveiros de Castro, E. (2010). "Cap. 3: Multinaturalismo"; "Cap.4: Imágenes del pensamiento salvaje". En: *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Estructural*. Madrid; Buenos Aires: Katz.
- Walsh, C. (2007). *Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos*. Recuperado desde <https://cpalsocial.org/documentos/531.pdf>, el 01 de septiembre de 2019.





## “Comunista como Cristo. Identificación católica en imaginarios revolucionarios: Caso despliegues nororientales del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) 1963-1965.”<sup>1</sup>

Renzo CayCay

### Resumen

El objetivo central del presente estudio es comprender la asociación del imaginario comunista del MIR con la ideología católica; examinando, mediante entrevistas semiestructuradas, el caso de los relatos de un ex militante del Movimiento (1963-1965) en el nororiente peruano, cuya interpretación religiosa es anterior a la de la Teología de la Liberación que socializó el campesinado del norte desde 1968. Contexto en el que los discursos y prácticas socialistas entraban en expansión en el Perú por influencia de, además de la revolución cubana, la revolución Maoísta en China. Se percibió entonces la consideración de las prácticas evangelizadoras de Jesucristo como el primer paradigma de la revolución socialista; la identificación de imágenes extraordinarias en líderes como Fidel Castro y Luis De la Puente; además de emociones de nostalgia y decepción ante el fracaso y la crisis de ambos despliegues en un actual horizonte protestante y neoliberal. Este discurso socialista–cristiano no se vería legitimado, pues discrepó con la satanización del comunismo con que pueblos andinos reaccionaron ante la llegada de candidatos del Frente de Liberación Nacional en 1962. A su vez, se distingue del discurso en los 80's de los Cristianos de Izquierda, quienes representaron el comunismo separando la fe del interés político. Además, en la misma década, la violencia de Sendero Luminoso y el MRTA despertó, como en el ámbito mundial, enemistades entre la iglesia y la revolución. Por tanto, la representación carismática de los líderes del movimiento de herencia castrista caracteriza el proceso de identificación católica de estos imaginarios.

### Palabras Clave

Actores Sociales, Discurso Comunista, Fenómeno Carismático, Imagen Religiosa, Memorias revolucionarias.

### Introducción

- ¿Cuál es su postura política?
- Si te digo, vienen los policías y me llevan[...] yo soy comunista como Cristo. -



En qué sentido considerar a Cristo comunista fue la pregunta que debió seguir, mas tuvo que esperar para ser formulada mientras se cerraba la conversación y mientras el interés por los objetivos de tal entrevista (Sociología Rural) se veía amenazado por tal última respuesta. Tenía obviamente que regresar. Se podría considerar, pensé, que Cristo tuvo ideales y misiones similares a las del comunismo: igualdad y justicia entre las personas. Después de todo, Marx adivinaba al final de la sociedad capitalista, la justa retribución de los recursos por parte del Estado a la clase trabajadora y a los oprimidos. La opresión me llevó hacia el papel de Cristo en la Teología de la Liberación en pos de un hombre y sociedad liberadas del yugo del capital, sus injusticias, inequidades y explotaciones. La cuestión parecía resuelta.

Sin embargo, estas relaciones fueron descartadas. Riquelme (70) no había leído mucho a Marx; si bien era católico, de izquierda y del norte del país, no sabía quién era el padre Gustavo Gutiérrez y los ideales cristianos actuales le parecían *mariconadas*. Sin embargo, sabía, y muy bien, quiénes eran y qué hicieron Fidel Castro, Ernesto “el Che” Guevara y, hablando de guerrillas, Luis De la Puente Uceda. De hecho, se emociona al recordar a este firmamento de la lucha por el socialismo en América Latina y el Perú.

Sale claramente a flote un indicio: El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), partido guerrillero de línea marxista-leninista y de influencia cubana, que tuvo una volátil participación política en el país entre 1962 y 1970. De acción e ímpetu radical, el MIR, si bien las respetaba, no tuvo aparentes interpretaciones católicas del comunismo en su columna discursiva.

Tal frase, como imagen presente de una narrativa, apuntaba a una especificidad aislada dentro de su territorio conceptual, con algunas dificultades de *explicación*. Mas la lectura cristiana de Riquelme tiene motivos y orígenes sociales e históricos que pueden y deben dar cuenta de su ejemplaridad (Weber, 1973). ¿Cómo pues se relaciona el caso (su pensamiento e historia de vida) y el ambiente histórico-social?

Pese a que Riquelme no pertenecía directa y estrictamente al campesinado indígena – puesto que era un estudiante técnico hijo de padres comuneros mestizos de San Felipe (Jaén-Cajamarca)-; sus vivencias por gran parte del nororiente y ceja de selva peruana, le posibilitaron conexiones prácticas pre y profesionales con el campo, lo que lo llevó a presenciar las luchas armadas y a tener contacto con las bases de proyección campesina. Riquelme se contacta y simpatiza entonces con el MIR en una ciudad y una



fecha que no recuerda. Su memoria desgastada es, para efectos del estudio, nuestra mayor limitación.

Por otro lado, llegado a un grado de las conversaciones, sus recuerdos se surten de insultos, e improperios, los cuales tornan en un punto a nuestro favor en el análisis, pues la carga emocional y límbica de estas expresiones (Colín Rodea, 2005)-como herramienta discursiva sicosocial- nos aproxima a dar cuenta de la permanencia y vitalidad en el tiempo de sus posturas. El odio, nostalgia y decepción con que reaccionó a la realidad personal y social vivida, despiertan en sus relatos después de 50 años.

La comprensión del caso de Riquelme pasa imperarivamente por una consulta a la historia: la de los discursos y prácticas izquierdistas, los movimientos populares y campesinos; los cuales contaron con auges y crisis antes de la sangrienta explosión senderista y emerretista. Para comenzar, es insoslayable la importancia que cumplió tanto Víctor Raúl Haya de la Torre como José Carlos Mariátegui en la formación de un espíritu antioligárquico, antiimperialista y reformador en el pensamiento crítico peruano, hecho que posibilitó la participación política de las capas populares, obreras y campesinas como reacción frente a las negligencias económicas, políticas y sociales del régimen de Augusto B. Leguía en toda la década de 1920. Junto a un espíritu de reivindicación indígena, el proyecto revolucionario asomaba –distintamente concebido por Haya y Mariátegui y, en consecuencia, por los partidos que fundaron–, como alternativa idónea para sepultar las desigualdades entre clases de la dominación oligárquica.

Años más tarde a su fundación y ante la fuerte crisis de exportación y de los sueldos y condiciones de los trabajadores en los años 30, la participación de los partidos y organizaciones populares produjo una de las primeras convulsiones y conflictos sociales en todo el Perú, donde el sector de trabajadores mineros, agricultores, así como la clase media y los universitarios se unieron en movimientos generales en pos de mejores condiciones laborales y la aplicación de las reformas estudiantiles de Córdoba-1919. Efervecencia que, en la década siguiente, por efectos de los fenómenos de la estabilización económica y las acciones de la Segunda Guerra Mundial, sufre una relativa tranquilidad con altibajos en las luchas entre las clases dominantes y el sector policlasista antioligárquico.



Hacemos entonces un paréntesis para, desde este punto en la historia, empezar a trazar tres vértices ante los cuales plantear el entendimiento de un específico sistema de pensamiento izquierdista:

- En primer lugar, la construcción de un horizonte cultural crítico; pues a partir de los años cincuenta se esbozó las condiciones para que la lucha, crisis y transformación social empiece a generalizar un espacio radical de movimientos, partidos y asociaciones que reacciona ante el yugo oligárquico e imperialista (Cotler, 2017 [1978], pág. 192); principalmente motivados por la migración, movilidad social y cholificación como fenómenos que respondieron a la lógica del desarrollo capitalista en la población campesina desde mediados de esta década. Este panorama acarrió una conflictiva desligazón e independencia del latifundio del sector agrario en la sierra –acciones que terminarían legalizadas en 1969 con la Reforma Agraria–, complejizando así las relaciones en la vida social de todo el país (pág. 259).
- A la par, hacemos referencia a sus tradiciones de pensamiento; pues tal horizonte radical –reificado en los 60's y 70's en medio del gran activismo de comunidades campesinas, organizaciones gremiales y sindicales, la clase media y la academia peruana–, encontró una importante influencia interna, como un remanente del ímpetu antioligárquico; y externa por la efervescencia del panorama internacional. En materia ideológica y estratégica esta última influencia vino dada tanto por la revolución cubana sobre las guerrillas de De la Puente y Javier Heraud, como por las manifestaciones estudiantiles del Mayo Francés, la reinención leninista y la revolución Maoísta sobre las revueltas políticas de los 70's y 80's. (Venturo, 2001).
- En tercera instancia, se hace menester dar cuenta de las lecturas conservadoras que estos cambios que tuvo el vínculo entre la sociedad y el poder económico-político capitalista del Estado peruano; en tanto vigencia de las formas y prácticas políticas tradicionales que, que según argumenta Cotler (2016 [1968]), subraya *la mecánica de la dominación interna en el Perú*. Consideramos pues como ejemplo de estas tensiones y amalgamas, la mencionada perspectiva religiosa de modernas ideas de democracia y desarrollo como la famosa preocupación de la “Teología de la Liberación” por la construcción de un hombre y sociedad cabalmente nuevos y alejados de las desigualdades por acción de la obra de liberación de Cristo (Gutiérrez, 1975). Esta corriente se vio precedida a partir de los años 50 tanto por el cambio de la Iglesia peruana de sus bases oligárquicas a bases sociales en su interés por la justicia y paz, apoyando políticamente así un *tercer camino* ni



comunista ni capitalista; como por las ideas católicas de Víctor A. Belaúnde por cuya influencia se organizó en la misma década el Partido Demócrata Cristiano (Adrianzén, 2011).

El escenario esclarecido nos lleva a delimitar las cuestiones: ¿Cómo se conjugan las imágenes cristianas de Riquelme con la ideología revolucionaria del MIR?

Debido a una inmersión inicial mediante la revisión de fuentes secundarias acerca de los acontecimientos de sus guerrillas y las imágenes en torno a sus líderes, se considera la hipótesis de que el proceso de identificación de la ideología e imaginario del MIR en sistemas simbólicos tradicionales puede ser comprendido en función a un fenómeno de liderazgo carismático, recurrente en movimientos con tales propiedades sociológicas tanto en la historia del Perú como en la de América Latina y el Caribe. Por tanto, el objetivo general del presente estudio es entender la identificación del discurso socialista del MIR en los componentes ideológicos de la religión cristiano católica, teniendo a la vez los objetivos específicos de examinar (i) lo particular y singular de esta identificación y (ii) su ejemplaridad para entender fenómenos símiles en América Latina.

Es de importancia conceptualizar sucintamente lo que se entiende por imaginario social en relación a la ideología. Como una síntesis desde la revisión de Pierre Ansart (1977) y Cornelius Castoriadis (Carretero Pasín, 2001, págs. 159-180) se considera al imaginario social como el conjunto de representaciones e imágenes constituidas y constituyentes que una sociedad hace sobre sí misma. El imaginario en el pensamiento francés se establece acorde a la herencia según la cual Emile Durkheim y Marcel Mauss entendían a la sociedad y a la religión<sup>2</sup> como inseparables y mutuamente constitutivos (Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, 1982, pág. XII), pues “para comprender cómo la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea, es necesario considerar la naturaleza de la sociedad [...]. Los símbolos bajo los cuales se piensa cambian según ella es.” (Durkheim, 2001 [1895], pág. 23). Es simbólicamente como se fundamenta la obligatoriedad, el orden y la cohesión social, desmontando así la distinción marxista, neomarxista y funcionalista entre lo imaginario y lo real (Carretero Pasín, 2001, pág. 157). Mediante el análisis de las específicas representaciones de los individuos, las concepciones religiosas, mitos populares o ideologías políticas, las ciencias sociales empieza a ejercer su método. Al abordar su construcción, traducimos la crítica contra formas de conocimiento positivistas y absolutistas sostenida en una



ontología integradora que rechaza el dualismo objetividad/subjetividad concibiendo a la realidad como construcción en la práctica de los individuos.

### Metodología

En la empresa de conocer lo específico de la asociación abordada de imágenes y representaciones tanto católicas como políticas, y comprender lo ejemplar del caso, se tuvo en cuenta un método estrictamente cualitativo. El Estudio de Caso, de tipo *intrínseco*<sup>3</sup>, cobra pertinencia cuando se intenta dar cuenta de las significaciones discursivas y el sistema de pensamiento en la singularidad del caso que nos convoca (Stake, 1999). Esta es la labor por la cual célebremente Max Weber construye el concepto de *verstehen* cuando afirma que en las Ciencias Sociales “[se busca] comprender, por un lado, la conexión y la significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración real y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo” (Weber, 1973, pág. 61). El presente *estudio intrínseco de caso*, tuvo pues un alcance histórico y descriptivo de concordancia a la naturaleza puramente comprensiva en lugar de muestral. En consecuencia, se caracterizó a fin de entender la constelación imaginaria de Riquelme, un declarado comunista simpatizante (1965-1970) y ex militante (1970-1977) del MIR en el nororiente peruano. Fue entonces necesario emplear dos técnicas de recolección y dos técnicas de procesamiento y análisis de la información en pos de un conveniente proceso de triangulación:

La entrevista semiestructurada representó la principal técnica de recolección de información, además, en esta fue incluida la técnica del relato de vida de tipo *focal* o *temática* (Campoy Aranda & Gomes Araujo, 2009), con el fin de conocer las vivencias más importantes de su militancia en particular y de su adolescencia y juventud en general; de este modo, el participante narró tanto sus experiencias, como la forma en que las percibió emocionalmente. Mediante una guía de entrevista y grabaciones de audio, esta técnica pasó por fases: los temas de formulación específica permitieron la construcción de los temas y las preguntas de las entrevistas en relación al proceso de *secuenciación* y especificación de la información que Robert Stake (1999) retoma de I. Pavlov (pág. 30). Así, se llevó a cabo tres entrevistas, una de inmersión inicial, una siguiente de adecuación al nuevo *aserto* y una final de confirmación de los temas propuestos.



La siguiente técnica de recogida de información fue el análisis documental respecto a los acontecimientos, pensamientos y líderes del MIR, que se efectuó mediante el uso de documentos audiovisuales (video entrevista) además de fuentes documentales primarias y secundarias de memoria y literatura política. Lo anterior habilitó una reflexión y evaluación de los mismos. Se recopiló por tanto los testimonios de Gonzalo Fernández Gasco (Fernandez Gasco, 2009) (Castro Arrasco, 2014), y de Carlos Iván Degregori (Sandoval & Agüero, 2015) como líderes del MIR póstumo a la muerte de De la Puente.

Esto finalmente hizo posible un posterior análisis estructural de la hermenéutica; por tanto, siguiendo el replaneamiento que de la clasificación de análisis cualitativos de Renata Tesch hace Valles Martínez (1999), se procedió con un análisis de las *estructuras de interacción* del discurso captado mediante cuadros de relaciones, así como una directa *suma categórica* de la información recogida en las entrevistas.

## Resultados y Discusiones

### Cristo, el primer comunista

Para Riquelme, “[...] el primer comunista que vino al planeta Tierra fue Cristo [...] Jehová lo mandó según dicen las Sagradas Escrituras, pero sin armas; ni puñetes tiraban en esos tiempos los que lo acompañaban a Cristo: Solo con sus ideas.”

Sería esta la respuesta que sigue a la que inició este estudio, pues contiene la explicación por la cual considerar comunista a Jesucristo. Lejos de hablar de los ideales en común, se hace referencia al modo de acción con que Jesucristo pretendió extender su mensaje, la primera razón por la que debería considerarse comunista a Cristo es la praxis en común con esta ideología: la propagación, socialización y enseñanza de una *verdad*. Por otro lado, la mención de la evasión del uso de la violencia responde a la imagen de autoridad y carisma institucional de Cristo -abordada más adelante-, la cual evidentemente difiere de los discursos marxistas y de la misma interpretación guerrillera de tradición cubana, desde los cuales la violencia cumple la función de partera de la historia. El plano de santidad que responde a esta imagen religiosa, se completa con la extensión de las ideas comunistas, el invadir legítimamente las conciencias y el pensamiento de las personas, entendiéndose entonces el poder de salvación de Cristo radicado en una dominación y persuasión cultural, mas no violentamente coercitiva ni coaccionadora.

La formación de cuadros “con sus ideas” como proyecto clásico de los partidos comunistas, se ve necesario en un contexto de pecado y desviación generalizada en la



población. Más adelante afirma que “[...] el que lo mataran debe haber sido que así lo haga para ver si se compone la gente”. El sacrificio de su propia vida, fue parte del primer y esencial ejemplo de total entrega hacia la empresa revolucionaria

Esto se conecta con el plano temporal que Riquelme concibe, pues para este el tiempo anterior fue mejor que el presente en el campo de las instituciones, relaciones sociales y, por su puesto, la política.

Refiriéndose al sistema educativo, Riquelme refiere que “antes había libertad pues, el alumno salía *como hombre* carajo a estudiar, aprendía”, además en relación de esta institución con la familia, “el padre tenía que ordenarte, tenía que formarte, de ahí a la escuela a la primaria, los profesores eran los segundos padres y eso que antes eran mejores todavía”. Este reniega profundamente de la degeneración de la escuela como efecto del cambio que sufre la familia tradicional pues, “[Ahora] ya no obedece el padre ni la madre, cómo le dices [ordenas] en la escuela a los muchachos”, percibe con indignación cómo “[Ahora] tratan de mejorar a la mujer”. Claramente para Riquelme, las propiedades que constituyen esta formación de sentimientos colectivos, los hechos *sagrados* se establecen en la época de su juventud: patriacalismo, autoritarismo, orden y sentido crítico. Asimismo, adjudica al hecho de que la situación de la educación empeorase, al poder e influencia que el capitalismo y neoliberalismo estadounidense tiene sobre el Perú, puesto que “a ellos [EE. UU] no les conviene que en Latinoamérica haya buenos profesionales”. La actual ignorancia de la población latinoamericana se convierte en un terreno disponible para las acciones demagógicas “de esos [personajes políticos] que tiene la lengua larga como Alan García, que te convencen”. En relación a este grave cuadro de demagogia, Riquelme finaliza “[...] ahora buscan [políticos] toda la forma de hacer que impere la sinrazón: Estamos mal”. La simbología religiosa de Riquelme de acuerdo a sus testimonios puede ser configurada en relación a la mutua exclusión entre el mundo sagrado y el mundo profano. Su *principio de interdicción* entre lo bueno y lo malo, nos sirve de herramienta estructural (Durkheim, 1982, pág. 38)





Tabla 2. *Lo profano y lo sagrado según Riquelme.*

Lo sagrado	Lo profano
Lo antiguo, tradicional	Lo actual
Familia patriarcal	Familia democrática
Legitimidad de líderes	Demagogia
Sabiduría	Ignorancia
Religión católica	Religiones heterodoxas

Fuente: Elaboración propia.

### Emociones e insultos

A este punto, consideramos pertinente establecer un abordaje explorativo acerca de las emociones y los insultos por su carga sicosocial. Las emociones como objeto interpretativo se retoman en el horizonte de estudio sociológico con énfasis ya no en las estructuras objetivas, sino en las intersubjetividades. Para su abordaje se niega el dualismo entre razón y emoción con que se conoce la modernidad en la filosofía y las ciencias sociales. La influencia de Adam Smith (sentimientos morales), Weber (espíritu capitalista), Durkheim (sentimientos y efervescencia colectiva) y Goffman (*mind, self*) recae en autores como Charles Cooley o Thomas J. Scheff quienes reconocen al orgullo, la culpa y la vergüenza como emociones eminentemente de origen social (Ariza, 2016, pág. 15). Las emociones conceptualizadas como manifestaciones corporales de la importancia que para el sujeto tiene un hecho de naturaleza social (Bericat, 2013), tienen una epistemología acorde al fin de examinar el sistema de representaciones de los recuerdos del participante.

Los insultos, a su vez, tienen naturaleza emotiva que, para estos efectos, expresan con intensidad una valoración (positiva o negativa) ante un objeto social. Entendidos estos como acciones verbales sancionadas socialmente y conocida por los hablantes, y como actos comportativos que sirven para dar rienda suelta a las emociones (Colín Rodea, 2005). De manera que hablar de insultos implica hablar de emociones y esto, reforzar la comprensión de una creencia y representación.

Pues bien, al referirse a los despliegues actuales de las organizaciones, sectas y cultos religiosos, hay indefectiblemente sentimiento de desprecio en las palabras de Riquelme. Jehová nunca creó una religión, sin embargo, “ahora se han creado cientos de cientos de sectas religiosas esos que viven de la pobre gente con diezmos, dádivas, *cojudeces*”. El actual contexto de grupos religiosos protestantes y heterodoxos conforma, para



Riquelme una red de *mentira* profana y oscuridad: “le hablan de comunismo a un *adefesio* de esos y dicen, el comunismo es el mayor pecado del mundo, ¿qué *mierda*? ni saben lo que quiere decir el comunismo”. Se hace referencia pues, al conocido episodio de la acérrima negación popular a las ideas de izquierda del Frente de Liberación Nacional.

*“En la campaña electoral de 1962 los candidatos del FLN fueron rechazados a pedradas en muchos pueblos andinos. Hacendados y sacerdotes habían advertido a los campesinos que los comunistas eran demonios que querían robar a sus hijos e instaurar un régimen ateo.” (Portocarrero, 1998, pág. 161)*

Es de apuntar el odio contenido en sus expresiones. Ian Miller, citado en Ariza (2016, pág. 154), sugiere que el asco y el odio sirven para regular moralmente hechos y comportamientos desviados, en este caso, concebidos como profanos. Unido a lo anterior, el participante exhibe sentimientos de nostalgia y decepción ante las ulteriores derrotas del pensamiento comunista en el Perú como la falta de concreción de la empresa de salvación de los oprimidos. Concluyendo la historia de los despliegues primero del MIR, posteriormente de la Izquierda Unida y finalmente de Sendero Luminoso y el MRTA, Riquelme expresa: “No se da, tal vez algún día se consiga algo[...] no se va a conseguir”.

Ahora bien, en función a las ilustraciones de Riquelme sobre el proyecto cristiano, podemos establecer ya una relación carismática del imaginario revolucionario. El concepto de carisma (o el don de la gracia) fue utilizado en la teología cristiana antigua para identificar el impulso divino de un líder y su reconocida conexión de santidad. Max Weber es el primer introductor del carisma en las ciencias sociales, y lo entiende como una de las dos formas de conductas no racionales -íntimamente emparentada con la primera forma: la tradición-. El carisma se define como la “cualidad extraordinaria de una personalidad” la cual permite la atribución a esta de poderes y fuerzas o enviadas por Dios o de inmanencia extracotidiana y sobrehumana (Weber, 2002 [1922], pág. 193). De esto se podría desprender dos tipos respectivos de dominación carismática del líder, héroe o caudillo sobre sus seguidores o adeptos, un carisma institucional como un poder asignado por unción directa; y el carisma genuino como fuerza negadora de las estructuras tanto tradicionales como racionales (Lindholm, 2001, pág. 44). Para Weber el ejemplo clásico de carisma institucional es el de Cristo, en tanto son sus palabras la expresión de la voluntad de Jehová, su padre.



### Líderes carismáticos

La idea de líderes rodeados de gestas y cualidades heroicas corresponde a una concepción carismática pura desde la que se reconoce la extraordinariedad de sus imágenes. Una vez recorrida la representación sobre la figura carismática institucional de Cristo, fundamentada en la fuerza revolucionaria y persuasiva de sus ideas; trazaremos una línea que por donde confluyan lecturas carismáticas de los líderes de la revolución primero cubana y después mirista.

### Fidel Castro

La historia de la Revolución Cubana y la triunfante gesta de Fidel Castro configura el halo mesiánico, divino y carismático del líder revolucionario (Valdés, 2008). Riquelme narra que “[...] todo el ejército mercenario de Estados Unidos, nunca pudieron matarlo, él es macho”, esta visión heroica por un lado personifica la lucha victoriosa contra el imperio capitalista estadounidense, por otro, identifica el poder de Fidel únicamente con su autoridad política, sino con su identidad masculina de autoridad social. Nótese que la explicación de estas proezas pasa para Riquelme, por las características físicas e intelectuales de Fidel y sus hombres de confianza: “ya lo mataban y no, nunca pudieron[...] [cubanos] más machos, más tromes, más estudiados también”. Más adelante, emotivamente Riquelme enfatiza el carácter extracotidiano de inmanencia en el cuerpo y la actitud masculina de Fidel. “[Fidel Castro era] un cholo bueno, carón, barbón, alto, maceta, vozarrón, bien bacán *carajo*: guerrero”.

Si bien para Weber, la dominación carismática desgarró el orden patriarcal y patrimonialista, en la imaginería de Riquelme, la fuerza arrolladora del líder tiene sus raíces en las propiedades físicas de su masculinidad. La percepción carismática de la revolución cubana se confunde con un discurso tradicional.

### Luis De la Puente Uceda

Entorno a la figura de Luis De la Puente Uceda, los recuerdos de Riquelme se vuelven a iluminar, esta vez con orgullo: “he tenido el honor de conversar con Luis De la Puente Uceda”. El acercamiento no parece improbable, el líder carismático se amalgama y vivifica con el grupo, en una complacencia mutua radicada en una identidad fragmentada y compartida (Lindholm, 2001, pág. 97). Durkheim atiende las conexiones coherentes entre las propiedades del líder y su colectividad, en efecto, el carisma para Durkheim es explicado no desde las características personales del líder, sino en función a su reflejo de las demandas simbólicas del grupo (Durkheim, 1982, pág. 480). De esta



manera, Gonzalo Fernández Gasco respondió a la referencia a De la Puente que hizo Castro Arrasco, (2014) que “[De la Puente] era un hombre extraordinario”, “[...] además de sus cualidades morales extraordinarias”. La cualidad extracotidiana de De la Puente se comprende esta vez en referencia a sus íntimos nexos con el partido y sus seguidores; desde este enfoque el líder carismático otrora tótem sagrado, personifica la identidad, las normas, valores y ética del grupo. Es de evidenciar ahora las imágenes construidas en torno a De la Puente como objeto de admiración carismática.

### **Revolucionario de Nacimiento**

En una entrevista televisiva Fernández Gasco (2009), narró un episodio que De la Puente le confió sobre cómo este, a la edad de cinco años, respondió a una pregunta cotidiana: “Aparecía de casualidad el niño Luis, le preguntaban las visitas, ¿qué vas a hacer más tarde Luchito cuando seas adulto?

- ¿Yo? presidente”. De esto, el líder póstumo fundamenta el halo de institucionalidad que acompaña a la figura de De la Puente desde temprana edad, un llamado de toda la vida casi biológico que se expresa en la esencia de autoridad del líder. Fernández Gasco finaliza: “[De la Puente] nació para ser revolucionario”

### **Reforma Agraria**

Por su experiencia al respecto, el asunto de la Reforma Agraria -que ya rondaba en las opiniones del país desde mediados de los cincuenta- fue central y definitorio para la vida política de De la Puente. El problema campesino fue uno de los pilares sobre los que su partido pretendió abordar *las bases de orden económico*; la Reforma Agraria, de este modo ocupa un gran lugar en su literatura instructiva, donde se aduce que, como proyecto de reivindicación de las *Comunidades Indígenas* y de reactivación económica nacional, “[ni] los terratenientes, los burgueses ni los imperialistas pueden hacer una Reforma Agraria auténtica” (De la Puente Uceda, 1965, pág. 11); sino que este derecho debe ser conquistado por el campesinado organizado en un partido revolucionario.

Gonzalo Fernández (2009) narró que “Luis De la Puente tenía una hacienda en Cuicán, él parceló su hacienda y la entregó sin pago alguno a sus trabajadores, entonces es una forma de decir, yo pienso que el mundo debe ser así y lo hago”. Esta historia ha de confluir en la ética revolucionaria de los seguidores del partido y en las imágenes que corroboran la autoridad moral del líder.



### **Primera guerrilla, primera rebelión Perú**

La edad y la historia de Riquelme coincide no con las fechas de las guerrillas del MIR, más bien su militancia corresponde a la época posterior a la muerte de De la Puente. Sin embargo, su simpatía por el movimiento comienza en 1965 con la visita de los líderes principales a las bases de la sierra nororiental

consolida posterior al entierro multitudinario del líder mirista en Lima. En contraste, Riquelme ubica perfectamente los despliegues guerrilleros, presentándolos como los primeros actos de revolución en el Perú: “De la Puente hizo en el Perú la primera rebelión desde la de Túpac Amaru”. El significado inmediato de esta visión recorre la ejemplaridad y el llamado, esta vez, al movimiento, la reivindicación y salvación que contiene el MIR como “un partido en defensa del proletario”.

### **Discurso Plaza San Martín**

Después de su último viaje a La Habana, De la Puente regresa a Lima para pronunciar el icónico discurso de la Plaza San Martín –afamado epicentro de mítines- en febrero de 1964. (De la Puente Uceda, 1964). Este es otro episodio narrado emotivamente: “De la Puente habló más de dos horas sin haber leído”. Lo anterior confirma la efervescencia colectiva y las experiencias vivificadoras que posibilitaba De la Puente como líder carismático (Durkheim, 1982). La reunión del individuo con la masa a la que personifica, agita y contagia pasiones, además de reforzar y ratificar el mito carismático que señala propiedades extracotidianas de De la Puente, en este caso, las intelectuales y actitudinales idóneas para la gesta. La revitalización extática de los asistentes se evoca por Riquelme: “las palabras le salían del corazón”.

### **Le aplicaron Napalm**

En una entrevista televisiva (2009), Gonzalo Fernández Gasco narró en qué medida la guerrilla de 1965 liderada por De la Puente, suponía un peligro importante para la seguridad del poder económico y político del capitalismo estadounidense, un peligro incluso mayor que el de la revolución de Cuba, pues “Cuba no nos[les] interesa mayormente, porque es una isla, además está muy cerca a nosotros[ellos]”, en contraste con la revolución en el Perú, la cual “está muy lejana esa revolución, por otra parte, está en el centro de América Latina y se va a esparcir”; tal motivo según el ex dirigente mirista, llevó a elevar las medidas contra de los despliegues guerrilleros. Así pues, denunció públicamente que la muerte de De la Puente fue obra de agentes estadounidenses, quienes además, para este objetivo “le aplicaron napalm, una sustancia incandescente



que le arrojaban desde los helicópteros y todo lo que encontraba a su paso lo convertía en cenizas". Esta imagen denota significados más allá de la conocida empresa heroica de De la Puente, pues "no es que lo fusilaron, que en combate murió, es falso"; el ejército peruano fue ineficaz ante su figura, fue entonces necesario que EE.UU. desplegara toda una táctica de ataque directo. Esta visión refuerza en la representación, el peligro de De la Puente, que -si bien se vio influido por las condiciones geográficas de su movimiento- exagera y afirma el potencial y capacidad del líder para la revolución. De la Puente y su guerrilla de 1965 pudo generar reacciones en EEUU: "miren el miedo y los cálculos que tenían".

Por otro lado, este relato nos muestra un enemigo deshumanizado, desalmado y maquiavélico: en la continuación de su pronunciamiento, Fernández Gasco asegura que "junto con Del puente [agentes estadounidenses] mataron con esa sustancia, a ocho mil peruanos, lo denunció recién en este momento, ocho mil peruanos". En esta narrativa, en pos del objetivo de la destrucción del potencial socialismo mirista, EE.UU. habría cometido además terrorismo de Estado: "¿Eso es guerra? no fue guerra, que todavía no se conoce, es un genocidio".

Imágenes	Significados
1 Revolucionario de nacimiento	Institucionalidad liderazgo
2 Entregó sus tierras a los campesinos	Concordancia ideas y acciones
3 Primera rebelión desde Túpac Amaru	Llamado de salvación
4 Discurso Plaza San Martín	Ideonidad
5 EE.UU. lo mató con Napalm	Potencial revolucionario

*Cuadro 2. Imágenes extraordinarias de Luis De La Puente Uceda*

*Fuente: Elaboración propia.*

### Lo singular

Löwy (2006), sostiene un enlace entre las prácticas y pensamientos del pensador marxista José Carlos Mariátegui y su reflexión sobre una dimensión religiosa del socialismo en concordancia a sus lecturas de J. Sorel y Unamuno, así, la mística del socialismo y sindicalismo de Mariátegui fundamentó la dimensión religiosa de esta ideología política; lo cual de alguna manera sirvió de precedente para la *teología de la liberación* peruana. Tal esfuerzo de contrucción de un hombre y sociedad nuevos llevando a los socialmente excluidos y explotados a alzar su voz de reforma en el seno



de los mandamiento de Dios, fue la consigna del padre Gustavo Gutiérrez (1975), quien aportó conceptualizaciones a reconocidos representantes cristianos a la izquierda peruana de los ochenta. Los Cristianos de Izquierda, contaron con interpretaciones similares a la narrativa de Riquelme, sin embargo, su construcción democrática llevó a separar políticamente al partido, de su mística cristiana. Al respecto Susana Villarán recuerda que “en materia teológica, una cosa es lo que tienes como fe y otra es la que tienes como realización histórica.” (Adrianzén, 2011, pág. 505). Esto difiere exponencialmente de la identificación que venimos apuntando. Más adelante declara que “no le podríamos poner ningún apellido cristiano a ninguna de nuestras iniciativas políticas”

Por otro lado, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), aclaró cómo las acciones de la Iglesia católica y evangélica protestante se convirtieron enemigas de las acciones revolucionarias de Sendero Luminoso y del MRTA; coadyuvando a la desintegración ideológica de estos los movimientos en el conflicto armado interno peruano de entre 1980 y 2000. En tanto “la Iglesia luchó denodadamente por mantener un testimonio y un mensaje que ambas fuerzas violentas querían acallar o desvirtuar” (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, pág. 397), el catolicismo peruano y mundial configuró un discurso antagonista a las imágenes comunistas que fundamentaban el mito de la violencia.

Como vemos, los ejemplos de la Teología de la Liberación y Cristianos de Izquierda, además del discurso pacifista de Iglesia, niegan la asociación intrínseca de imágenes católicas en el ideal revolucionario mirista de Riquelme, originado y desplegado en el mismo contexto histórico de fines de las décadas de 1970 y 1980. Esto cimienta su especificidad, comprendida por la afirmación ideológica y la concepción carismática de los líderes en el discurso estudiado. Las narraciones de la realidad vivenciada por Riquelme –y Gonzalo Fernández Gasco en algún momento-, junto a sus percepciones, nos hacen notar el fenómeno de dominación carismática en las interacciones entre militante y su partido.

### **Fenómeno carismático**

Cabe preguntarse ahora qué hizo que Riquelme concebiera de tal forma al movimiento y a sus vínculos con él. La revisión por sus relatos de vida nos clarificará el asunto:



### Su contexto social y sociológico

El panorama socioproductivo de la comunidad mayoritariamente agrícola a la que Riquelme y su familia pertenecía iba en constante detrimento en relación a otras actividades económicas del país en el período de 1950-1967 como la pesca, la manufactura y la minería. La economía de la ciudad ganaba vertiginosamente importancia, al tiempo que influía en la industria y producción mecánica del agro de la sierra. “En buena cuenta, el problema cardinal se encontraba en el estancamiento y el atraso de la agricultura debido a su carácter no capitalista” (Cotler, 2017 [1978], pág. 256). Para medianos propietarios como ellos, sus ingresos empeoraban en el campo, la movilidad social era imperativa; en medio del comienzo de las transformaciones de la estructura económica y social del país (pág. 259), Riquelme enfrentó resistencias al cambio y a la tradición por parte de su padre en su búsqueda de la ciudad. “Yo he tenido que irme, pues; mi papá no me ha querido dar estudios a mí nunca, nunca, a nadie, por ahí no le querían dar a nadie, para que se queden a chambaer, en la lampa”; “[...] para los hijos por eso no quieren que salgan a estudiar, quieren que se queden a trabajar ahí como esclavos”.

Societalmente, Riquelme se desliga de su comunidad en decomposición y enrumba en la atracción de la juventud *misti* o mestiza hacia profesionalizarse y ascender en su posición campesina, de clase *mediadora* a status élite en la *cadena arborescente* (Fuenzalida, 1970). Sociológicamente, su movilidad y cholificación se interrelacionó con un espíritu liberador de superación y progreso, de esto Riquelme orgullosamente recuerda: “Yo me huí, me escapé carajo”. Al respecto, Degregori (1990), citado en Portocarrero (1998) sostiene que la educación de la juventud campesina de los setentas, representada por una élite universitaria provinciana, tiende mítica y sentimentalmente a buscar radicalmente el progreso, la modernización y civilización de la ciudad, lo cual se expresa en su inherente oposición a las costumbres autóctonas consideradas bárbaras y atrasadas. Para Degregori estas propiedades posibilitaron la formación subjetiva del núcleo central de la espiral de violencia de Sendero Luminoso.

Si bien, Riquelme militaba en sus experiencias pre y profesionales (1970-1977) antes de la aparición de Sendero, nos incumbe conocer cómo la mencionada psicología específica de su generación permitió su vínculo carismático hacia los líderes y símbolos del MIR.





### Juventud resiliente y capaz

Riquelme evoca lo difícil de su niñez y adolescencia: “A mí nadie me ha ayudado, mi padre no me ha dado ni pa’un... Yo más bien he mantenido la casa toda mi vida, a mis hermanos; yo era el esclavo ahí, me sacaban la mierda”. La psicología del carisma de Bettelheim y Lifton, suscribe que un régimen de condiciones de angustia, miedo e indeterminación destruye la identidad propia de los individuos, quienes se entregan incondicionalmente al sistema autoritario de una figura de autoridad, creando la *ilusión de la voluntad* del seguidor carismático (Lindholm, 2001, pág. 109). En concordancia a esto, la generación de Riquelme se vio capaz física e intelectualmente de asumir -frente a una realidad lesionada- la transformación de sus condiciones resilientemente.

Riquelme afirma que “[...] ahora ya no hay institutos ya, antes había cuarenta institutos a nivel del Perú, pero buenos institutos”, en añoranza de la idónea instrucción que recibió. De esta manera construye la imagen ideal de sus contemporáneos la cual se complementa cuando posteriormente hace un balance en retrospectiva del movimiento al que perteneció, afirmando nostálgicamente: “hemos tenido a buena gente”. Arguimos que los hechos que relegan y excluyen a las generaciones del cambio societal, precisamente dotan a las subjetividades de la obligación de superación, mediante instituciones como la instrucción pública y los partidos políticos.

Respecto a lo señalado por Degregori, la posición de Riquelme ante la dominación tradicional es ambigua. Como juventud misti, supera con la educación técnica a las condiciones paupérrimas del agro y el estilo de vida que conlleva: “¿Yo chacra? no, ¿qué pues te va a dar la chacra? vendes tu ciento de lima cada tres semanas a diez soles, cinco soles, ¿para qué va alcanzar eso?”. Mas no niega los lazos, costumbres y símbolos que le unen al campo y a su comunidad, con la que se mantuvo cada vez que pudo, en contacto: “Yo me iba todos los meses de vacaciones a visitar”.

### Propensión nuevas experiencias

Indudablemente, la juventud de la movilidad social y cholificación a la que perteneció Riquelme sufrió los embates estructurales y subjetivos de la modernización de los procesos y relaciones de poder en el Perú. Este tránsito hacia la modernidad tiene en Durkheim y Weber, explicaciones para el fenómeno carismático.



La visión durkheimiana (Durkheim, 1982) que enfatiza la vida comunitaria adjudicaría la inclusión de Riquelme en un grupo ideológico no convencional, revelador y radical, a su búsqueda de sentido y nuevas experiencias, propio de la participación vivificadora de la modernización. Tenemos, por un lado, jóvenes como Riquelme, primero en búsqueda (1965-1970) y posteriormente dispuestos y capaces para la acción revolucionaria (1970-1977); por otro, fracciones del MIR con una imaginería simpatizada y admirada por este, a la vez que dispuesta para la cohesión. Como recuerda Degregori de su dirigencia mirista (Sandoval & Agüero, 2015): “Tuvimos contacto vía las redes educativas con estudiantes, maestros de escuela, y logramos una relación más horizontal” (pág. 73); “logramos construir una identidad partidaria algo distinta, más matizada por el lado de la camaradería, más compacta, más unificada por lazos de amistad, y a veces de compadrazgo” (pág. 76); así, el MIR contuvo las propiedades generales para un fenómeno colectivo de admiración y dominio carismática.

La explicación de Degregori para que el partido haya consolidado una imaginería y un mito revolucionario heroico, transcurre por la muerte de De la Puente en Mesa Pelada y el fracaso de las guerrillas del MIR: “[Posterior al fracaso de las guerrillas] lo que hace el MIR es agarrarse de personajes como Mariátegui, Luis De la Puente, Régis Debray, el Che Guevara y, luego, Gramsci”. El movimiento sobrevivió de la formación cohesionadora de sus redes y del piso imaginario de lo heroico que socializaba las historias sobre estas figuras.

### **Sin temor a la muerte**

Durkheim describe este fenómeno desde una perspectiva análoga al papel del líder (el *übermensch* de Nietzsche) enfatizado con Weber. La efervescencia colectiva del grupo dirigido por un líder, reposa en las imágenes y expectativas que el grupo tiene de este. El líder se convierte en el objeto simbólico sobre el cual reposa la imaginería colectiva y la personificación divina del grupo. Durkheim resaltaba el fenómeno –carismático de carácter emotivo en Weber– de la efervescencia colectiva, como una experiencia vivificadora general que elimina las diferencias individuales en función del sentimiento colectivo y que cuenta así con un importante poder de acción y transformación dentro de la comunidad mediante la autoanulación de los miembros (Durkheim, 1982).



La referida autoanulación habilitada por los afectos extáticos que posibilita la efervescencia colectiva pueden verse reflejados en la inmolación y el sacrificio personal por los objetivos del ritual. Pues como lo afirma Riquelme “[Quienes no lograron el objetivo] tienen miedo a la muerte también pues, porque si no le tuvieran miedo a la muerte, todo el mundo se aventará por la causa, salga lo que salga ya”.

### **Asociación e indentificación de imágenes**

En función a la referida tradición de pensamiento francés que retoma la crítica hacia la conceptualización del imaginario social, este tiene pues estrecha relación con el mito, como disposición vivida en colectividad que asegura el orden, los valores y las normas sociales; la religión, como la sistematización y exteriorización de estas disposiciones y la ideología política, como confluencia de los rasgos explicativos en común que implica la acción y exigencias por los fines de un grupo determinado (Carretero Pasín, 2001, pág. 158).

Recogiendo el derrumbe de la dicotomía y dualismo entre lo imaginario y lo real, Pierre Ansart con la introducción en el concepto de acción social de Weber, enfatiza en la función creadora de sentido y constitución que el campo de las representaciones e imágenes simbólicas tienen sobre las prácticas reales y tangibles. Las sociedades producen la propia y diferente coherencia significativa para los sujetos. Desde Weber, la unidad cultural que hace específica la asociación de imágenes en el imaginario y la narrativa de Riquelme, dio sentido a sus acciones sociales y experiencias en el partido.

Del papel justificador de vivencias de los imaginarios sociales, (Ansart, 1977) reconoce su familiaridad con el mito, como el sentido con alcance práctico del grupo, el cual por carencia de sistematización tiende a expresarse en rituales distorsionados y caóticos. El mito es la materia prima de la religión y esta una relación mediata de mitos. Si bien mediante el mito se concibe “el orden del mundo en su totalidad” (pág. 18); su desigualdad conflictiva genera desorden y caos materialmente. Los valores y sentidos se ordenan con la religión en torno a la trascendencia y representación de lo divino, la exterioridad de la ética, los mandamientos, las disposiciones; la práctica individual y su coherencia se separa por normativa de un ente diferente y superior. Es pues la diferencia y la separación lo que sistematiza exteriormente y seculariza a la sociedad en la religión, centrandos valores y normas extraterrenales de justicia y equidad. La ideología política retoma así la coherencia significativa de las funciones del mito y la religión, para devolverla materialmente a la tierra; así se pretende totalizar la práctica, como en el



mito, lo cual perpetúa los conflictos y posturas disímiles; mediante la intencionalidad colectiva, estrategias y tácticas en la acción –revolucionarias en la tradición del MIR- la ideología busca la consecución del plan explicativo. Argüimos de esta manera que la ideología política socializada en Riquelme, con un entorno social convulsionado por la modernización de los procesos socioproductivos peruanos, tiende a impulsar el mito cristiano mediante imágenes de racionalidad carismática, en tanto “el carisma es la gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición” (Weber, 2002 [1922], pág. 196).

### **Historia identificación religiosa/tradicional**

A modo de la construcción de una provisional genealogía de lo captado en las singulares memorias sobre el MIR, reconstruyendo sus condiciones sociales, políticas, económicas e imaginarias; este estudio se ubicó dentro del modelo metodológico de lo ejemplar, por el cual se intentó ubicar la ejemplaridad dentro de la singular identificación del participante. La identificación religiosa/divina de regímenes o personajes políticos tiene tanto en América Latina y el Caribe como en el Perú importantes antecedentes.

En función a un lastre colonial en las formas políticas, lo disímil del imaginario fue señalado muchas veces como lo anacrónico de los discursos políticos peruanos por Julio Cotler (2017 [1978]) y Pablo Macera. Un enraizado machismo, cristianismo conservador, autoritarismo e intolerancia como valores antidemocráticos.

Es menester notar que estas concepciones responden en la mayoría de los casos, a un contexto de crisis y transformaciones sociales. Los primeros ejemplos se ven ubicados justamente, cuando estos contextos conflictivos se agudizan, en una época donde la efervescencia popular se llega a generalizar políticamente en el Perú. Como telón de fondo, la crisis pos centenario –en buena parte ocasionada por las acciones económicas nacionales del oncenio y por la sombra de la crisis internacional– separó a Leguía de los propietarios y desencadenó una serie de protestas en contra de los graves desaciertos del régimen: la corrupción, desfavorables tratos geopolíticos con Chile y Colombia y perjudiciales nexos con el capital estadounidense (Cotler, 2017 [1978], pág. 212). Fue así como el teniente coronel Luis Sánchez Cerro, habiendo recibido el apoyo de parte de la capa terrateniente agroexportadora y de la mayoría de la población recientemente iniciada en la vida política, se hizo con la presidencia del país a través de un golpe de Estado de mano de la guarnición de Arequipa.



Molinari (1994), expone cómo el partido Unión Revolucionaria (1933) y su movimiento en torno a este líder respondió a un fenómeno carismático fundado en la figura de héroe militar y “salvador de los pobres” con la consigna de enmendar y reparar las nefastas acciones del oncenio. Nos son de interés las propiedades sociológicas del partido, pues a este halo de liderazgo se unían sentimientos chauvinistas frente a los *vendepatria* del régimen de Leguía –reflejado en acciones como el autoritario retorno del papel del Estado en la vida política y económica del país; y el rechazo militar al acuerdo limítrofe con Colombia–; así como fuertes identificaciones católicas y vínculos de populismo paternalista en función a su amplia base de seguidores (Molinari, 1994, pág. 151), pues tales hechos recibieron gran aceptación y entusiasmo por parte de las multitudes.

Estos factores marcadamente tradicionales devinieron en un movimiento de ideología fascista que respondió a un *bonapartismo* en cuanto dictadura personalizada con un autoritarismo Estado céntrico de oposición liquidada, economía corporativista de arreglo oligárquico, exacerbado espíritu nacionalista y xenófobo y una marcada afinidad de carácter racial. (Molinari, 2006). Tras la muerte del líder Sánchez Cerro en 1933 –a manos de un segundo atentado por parte de simpatizantes del APRA–, tanto el liderazgo carismático, como el fascismo del partido se acentuaron por acción del sucesor natural del partido, Luis Alberto Flores, quien formalizó la ortodoxia ideológica fascista de simpatía italiana y la organización vertical del Partido Unión Revolucionaria, además de enaltecer la imagen de mártir, los símbolos y las leyendas de su predecesor. Tanto el combate heroico contra Colombia interrumpido con su muerte, la férrea peruanidad representada por el color mestizo-cetrino del caudillo carismático Sánchez Cerro, como el conservadurismo autoritario y clericalista de su partido fueron los elementos que dotaron de sentido e identidad a las multitudes sanchecerristas y urristas, y que mantuvieron la organicidad del partido fascista hasta su disolución en 1936. El fenómeno carismático en torno a los líderes UR nos muestra propiedades imaginarias premodernas y oscurantistas paralelas a las significaciones culturales del MIR.

Lo tradicional acompañó a su vez, a Haya de la Torre, que con un partido y una ideología consolidados desde 1930 –época de acérrima oposición a los regímenes de Sánchez Cerro, Óscar R. Benavides y Manuel Odría–, tuvo una intensa participación en la vida política peruana del siglo XX muchas veces como eterno postulante a la presidencia, la cual, merecida o no, nunca ocuparía. El APRA ha sido pues, desde su formalización, señalado y criticado, entre otras cosas, por su carácter sectario nacido en su proselitismo, símbolos, rituales, mitos en torno a la lectura mesiánica según la cual “solo



el APRA salvará al Perú”. Esta forma repercutió en la organización del séquito de eternos congresistas, senadores y diputados como líderes y dirigentes en torno al “hermano mayor” Haya de la Torre, (Cotler, 2017 [1978], pág. 217). Caso parecido se suscita con importantes actores políticos en la década de 1960, como Fernando Belaúnde Terry, cuyos seguidores le otorgaron el epíteto de “el patriarca” de Acción Popular. De esta manera, Cotler sostiene que “Haya y Belaúnde encarnaban a sus respectivas organizaciones. [...] la imagen pública de estos jefes se asimilaba a la de figuras patronales o de santones, rodeados de fieles y diligentes seguidores” (pág. 22).

Las formas arcaicas de organización política superaron incluso la modernización de la sociedad peruana, el resquebrajamiento de la oligarquía y el retorno democrático posterior al GRFA<sup>4</sup>. En las décadas de 1980 y 1990, Sendero Luminoso –pese a la abolición de las desigualdades de la sociedad capitalista que pregonaban sus líderes– también contó con un marcado autoritarismo tradicional en su estructura.

En el segundo capítulo de Razones de Sangre, el hombre rojo, el militante senderista según Gonzalo Portocarrero (1998), contaba con un discurso cuya simbología asumía la total disposición y autoanulación del miembro sumido a la causa revolucionaria. Este requisito/mandato de socavación de lo individual por la fuerza y cohesión del grupo como dirección y sentido de la vida del militante, hizo también de este partido una secta, en tanto pequeño grupo religioso que rechaza la sociedad y cuya organización depende de la cohesión de sus integrantes (pág. 62). Aunado a este sectarismo, Guzmán estampó “el mito del presidente Gonzalo” en la composición imaginaria de su movimiento (Portocarrero, 2015, pág. 147). Impuso así la concepción de su figura como el único portador de la salvación del proletario peruano, de la mano del cientifismo marxista; imagen que devino en la exaltación divina de la garantía de triunfo del fanatismo de sus seguidores.

### **Conclusiones**

Riquelme cuenta con una lectura cristiana singular que enlaza símbolos heroicos y revolucionarios a la imagen de Cristo, como tipo paradigmático de una revolución de las conciencias y sentimientos de las personas sumidas en un horizonte profano. Acompañado de emociones dicotómicas de odio, ira/nostalgia, orgullo; lo divino de las imágenes cristianas confluye con el mesianismo y carisma de los líderes y las historias miristas en su gesta de salvación de la sociedad de su actual degeneración y retorno a la legitimación del comunismo.



Esta interpretación carismática se ve influida por su contexto histórico social tanto en la dinámica interna y local de su comunidad (la transformación y reestructuración societal del campesinado) como en los aires externos de revolución y movilización. El MIR póstumo a 1965 ofertaba lo que la generación en cholificación de Riquelme demandaba, en esta coincidencia converge imágenes tradicionales, clericalistas y heriocas.

Desde el pensamiento francés respecto a los imaginarios, el proceso de construcción del mito que Riquelme defiende requiere transitar por el pensamiento religioso para su concreción racional como ideología política. La exteriorización espontánea del orden confluyó con sus imágenes trascendentes en torno primero a Cristo, seguido de Fidel Castro y Luis De la Puente Uceda como figuras coherentes en la revolución, en contraste a las declaraciones de los Cristianos de Izquierda, la identificación de Riquelme expresa el tránsito y asociación de la fe religiosa y el mito cristiano, con los despliegues de la ideología comunista de la que se nutría.

Finalmente, la singularidad del caso permite relacionar ejemplarmente posturas y prácticas ideológicas en toda la historia política peruana del siglo XX. La modernización y secularización de nuestra sociedad en el plano de sus vínculos políticos, tiene una historia de movimientos de constitución imaginaria en torno a líderes mesiánicos, lo que hacía de estas, organizaciones tradicionales, paternalistas y clientelares que, perpetuaron la herencia colonial en el plano político. Lo ejemplar de la identificación de imágenes revolucionarias en representaciones religiosas católicas pasa por entender el vínculo de dominación tradicional en las subjetividades y las formas políticas que formó la juventud en un terreno histórico de transformaciones sociales.

### Notas

<sup>1</sup>Cliver Ccahuanihancco Arque, Especialista en Derechos Humanos en América Latina por la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA); Estudiante de la Maestría del Programa de Postgrado interdisciplinarios en estudios Latinoamericanos (IELA) de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA). Bolsista por Demanda Social de la UNILA. Abogado por la Universidad Andina Néstor Cáceres Velásquez (UANCV); Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional del Altiplano (UNA). Correo: clivers7nba@hotmail.com.

<sup>2</sup>La religión puede ser entendida como una institución simbólica de creencias, dogmas y prácticas rituales, sin embargo, por su dificultad de establecer su especificidad, Durkheim se encontraba con pocas distinciones entre la religión y otras instituciones



simbólicas como la magia (Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, 1982, págs. 38-39), Dificultad que ha continuado muy presente en las ciencias sociales (Caillé, 2015, pág. 19).

<sup>3</sup>Stake (1999), identifica, por su función, dos tipos de estudio de caso: el de tipo intrínseco, con el fin de comprender el propio caso en sí mismo; y el de tipo instrumental, cuyo propósito es la comprensión de la relación del caso con un sistema mayor.

<sup>4</sup>Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, liderado por Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y Francisco Morales Bermúdez (1975-1979).

### Referencias bibliográficas

Adrianzén, A. (2011). *Apogeo y Crisis de la Izquierda Peruana*. Lima: Fondo Editorial UARM.

Ansart, P. (1977). Los Imaginarios sociales. En P. Ansart, *Ideología, conflictos y poder* (págs. 17-37). Premia Editora.

Ariza, M. (2016). Introducción. La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social. En M. Ariza, *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (págs. 7-36). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Bericat, E. (2013). *Emociones*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Bustamante Olguín, F. (2009). Una experiencia carismática de base durante la dictadura militar: Comunidad "Dios con Nosotros", 1973-1983. *Revista Cultura y Religión*, 258-279.

Caillé, A. (2015). Por una sociología antiutilitarista. *Sociológica*, 9-30.

Campoy Aranda, T. J., & Gomes Araujo, E. (2009). *Técnicas e instrumentos cualitativos de recogida de datos*. Editorial EOS.

Carretero Pasín, Á. E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Castro Arrasco, D. (10 de Octubre de 2014). *Entrevista a Gonzalo Fernández Gasco*. Obtenido de La fruta del cercado ajeno: <https://cercadoajeno.blogspot.com/2014/10/entrevista-gonzalo-fernandez-gasco.html>

Colín Rodea, M. (2005). Modelo interpretativo para el estudio de los insultos. *Estudios de Lingüística Aplicada*, 13-37.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe Final*. Lima.





- Cotler, J. (2017 [1978]). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Puente Uceda, L. (1964). El camino a la Revolución [Febrero, 1964]. En L. De la Puente Uceda, *Obras de Luis de la Puente Uceda* (págs. 3-19). Lima: Voz Rebelde.
- De la Puente Uceda, L. (1965). *Manual de Capacitación Ideológica*. Lima: Voz Rebelde.
- Durkheim, E. (1982). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Barcelona: Akal Editor.
- Durkheim, E. (2001 [1895]). *Las Reglas del Método Sociológico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fernandez Gasco, G. (2009). Entrevista a Gonzalo Fernandez Gasco. (E. Gamarra, Entrevistador)
- Fuenzalida, F. (1970). Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. En J. Matos Mar, *El Indio y el poder en el Perú* (págs. 15-86). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lindholm, C. (2001). *Carisma: Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Löwy, M. (2006). La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui. *Actuel Marx*, 6-16.
- Molinari, T. (1994). Fascismo y liderazgo carismático en la década de 1930 en el Perú, algunas pistas introductorias. *Revista de Sociología*, 149-157.
- Molinari, T. (2006). El Partido Unión Revolucionaria y su proyecto totalitario-fascista. Perú 1933-1936. *Investigaciones Sociales*, 321-346.
- Portocarrero, G. (1998). El Hombre Rojo. En G. Portocarrero, *Razones de Sangre* (págs. 53-70). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Portocarrero, G. (1998). *Razones de Sangre*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Portocarrero, G. (2015). *Profetas del odio: raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Sandoval, P., & Agüero, J. C. (2015). *Aprendiendo a vivir se va la vida. Conversaciones con Carlos Iván Degregori*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Stake, R. E. (1999). *Investigación con estudio de caso*. Madrid: Ediciones Morata.
- Valdés, N. P. (2008). El contenido revolucionario y político de la autoridad carismática de Fidel Castro. *Cultura, Ideología y Sociedad*, 4-17.
- Valles Martínez, M. S. (1999). *Técnicas Cualitativas de Investigación Social*. Madrid: Síntesis.



Venturo, S. (2001). La Escena del Populismo. En S. Venturo, *Contrajuventud. Ensayos sobre juventud y participación política*. (págs. 53-73). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Weber, M. (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorroutu.

Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y Sociedad*. California: Fondo de Cultura Económica.



## La emergencia de los Pueblos Indígenas: De la subalternidad a las instancias de poder y los aportes a la descolonización ontológica y epistémica

Juliane Rodrigues Teixeira<sup>1</sup>

### Resumen

La emergencia de los pueblos indígenas en América Latina durante los años 1990 ha culminado con la llegada al poder de sus representantes, así como de algunas de sus demandas en países de la región, como Ecuador y Bolivia durante la primera década del siglo XXI. Producto del fortalecimiento de los movimientos sociales, bien como de la crisis del sistema económico neoliberal impuesto en la región durante este período, la capacidad de agencia de estos grupos logró ejercer influencia en la elaboración de las nuevas constituciones nacionales en ambos países, implementando principios apoyados en algunas de sus cosmovisiones y ontologías, conocidos como *Sumak Kawsay* y *Sumak Qamaña*. Por ende, algunos de los planteamientos de los pueblos indígenas han pasado a ejercer influencia en el campo político de estas naciones. Así, el presente trabajo busca indicar algunos de los impactos originados por la emergencia de estos actores, los pueblos indígenas – grupos tradicionalmente marginalizados durante siglos en la región – a los ámbitos de poder a partir del incremento de sus capacidades de agencia. Esta emergencia es considerada por algunos intelectuales como el fenómeno social más importante ocurrido en las últimas décadas en América Latina, originado por la articulación y lucha de colectivos que dieron forma a otras propuestas sociales desde la resistencia de estos grupos, buscando distanciarse de las tradicionales lógicas de asimilación, mayor autonomía y nuevos modelos de ciudadanía, aportando a una nueva fase en la etapa de la descolonización ontológica y epistémica.

### Palabras claves

Pueblos indígenas, subalternidad, movimientos sociales, resistencia, descolonización.

### Introducción

La emergencia de los pueblos indígenas en América Latina, durante los años 1990, ha culminado con la llegada a distintas instancias de poder de algunos de sus representantes, así como de algunas de sus demandas en países como Ecuador y Bolivia, durante la primera década del siglo XXI. Producto del fortalecimiento de los movimientos sociales, bien como de la crisis que el sistema económico neoliberal ha



generado en la región durante este período, la capacidad de agencia de estos grupos logró ejercer influencia en los ámbitos políticos y sociales de dichos países, incidiendo también en la elaboración de sus nuevos procesos constitucionales, implementando principios apoyados en algunas de sus cosmovisiones y ontologías, conocidos tanto como el *Sumak Kawsay* (el Buen Vivir, en Ecuador) y el *Sumaq Qamaña* (el Vivir Bien, en Bolivia).

Dicha ascensión a algunas instancias de poder es considerada por algunos intelectuales como el fenómeno social más importante ocurrido en las últimas décadas en América Latina, originado por la articulación y lucha de colectivos que dieron forma a otras propuestas sociales desde la resistencia de estos grupos, buscando distanciarse de las tradicionales lógicas de asimilación; alcanzar una mayor autonomía y crear nuevos modelos de ciudadanía, aportando a una nueva fase etapa de la descolonización (Bengoa, 2009, 2016; Canales Tapia, 2015; Hernández, Armida, & Bartolini, 2010; Toledo, 2005).

Por consiguiente, algunos autores apuntan a los movimientos indígenas como actores relevantes, tanto en el ámbito político interno de algunas naciones, como en el ámbito internacional, luchando por el reconocimiento de sus demandas en distintas partes del mundo (Toledo, 2005). En este marco, merece destaque la capacidad de agencia y protagonismo reciente de los grupos considerados tradicionalmente subalternos, a partir de la conquista de un mayor espacio de acción, resistencia y elaboración de nuevas estrategias (Bohn Martins, 2015).

Así, adquiere importancia la emergencia de los movimientos indígenas que surgieron en las últimas décadas, llevando a cambios políticos y sociales que culminaron con el destaque de grupos tradicionalmente invisibilizados, aportando a las propuestas de transformaciones en el continente (Canales Tapia, 2015). La emergencia indígena se ha dado junto al incremento de las luchas sociales y procesos de resistencia originados por las movilizaciones indígenas en diversas partes de la región, llevando a cambios en los marcos jurídicos de algunas naciones, instaurando elementos étnicos en las agendas políticas de algunos países, como en el caso de Ecuador y Bolivia, y transformando la etnicidad en un componente importante de la identidad de muchos pueblos, vinculado con la defensa de las formas tradicionales de vida, cultura y espiritualidad (Bengoa, 2009, 2016).



Por ende, algunos de los planteamientos de los pueblos indígenas han sido asimilados, pasando a ejercer influencia en el campo político de estas naciones, lo que ha alterado las tradicionales relaciones de poder. Así, el presente trabajo busca examinar los impactos originados por la emergencia de estos actores, es decir, los pueblos indígenas – grupos tradicionalmente marginalizados durante siglos en la región – a los ámbitos de poder, a partir del incremento de sus capacidades de agencia.

En este sentido, se apunta a que el proceso de cambios que surgen desde la región Andina, apoyado en la visión de los pueblos originarios, puede tener transcendencia mundial al promover un enfoque basado en el paradigma de vida comunitaria de la cultura del vivir bien, reflejando un modelo de vida en armonía y equilibrio con todas las formas de vida, basado en el entendimiento que en la vida “todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado” (CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010, p. 11). Estos nuevos entendimientos estarían insertos en el proceso de descolonización del conocimiento, puesto que se nutrirían de los saberes populares y ancestrales, formando parte del pensamiento que actualmente estaría siendo generado desde Sudamérica, planteando nuevos desafíos a los debates en las Ciencias Sociales.

### **De Abya Ayala a las instancias de poder**

Antes de tratar de la emergencia de los pueblos indígenas como actores relevantes en el escenario político actual de América Latina, se empezará por abordar *Abya Ayala*. Dicho término, que remite a la plena madurez o tierra de sangre vital, tierra noble que acoge a todos, es una denominación utilizada para referirse al continente americano antes de la llegada de los europeos, especialmente por parte del pueblo Kuna, ubicado en lo que hoy sería Colombia y Panamá. De este modo, *Abya Ayala* sería sinónimo de identidad y respeto por la tierra habitada, denominación utilizada por los pueblos que buscan construir un espacio de unidad y pertinencia; demostraría también los intentos de conservación y perpetuación de los conocimientos tradicionales, además de representar la lucha simbólica de los grupos indígenas en contra de la represión colonial (Del Popolo, 2017, p. 22; Silva Prestes, 2018, pp. 58–64).

Por ende, la denominación ancestral *Abya Ayala* resurge como sinónimo de identidad y pertinencia en el contexto del indígena contemporáneo, y no solamente como un concepto que surge de los ámbitos académicos o diplomáticos, sino que desde la tierra, del sufrimiento de las comunidades, del encuentro de los pueblos originarios de su



resistencia y lucha contra la condición colonial (Del Popolo, 2017, p. 22; Silva Prestes, 2018, pp. 58–64).

De hecho, algunos autores apuntan a *Abya Yala* como territorio epistémico, tornándola tanto el punto de enunciación epistémica desde el cual se habla, así como el objeto de análisis, lo que posibilita examinar la historia del contacto de los pueblos originarios y los europeos junto a la construcción del sistema-mundo moderno y colonial, apoyado en la idea de la raza para determinar los aspectos, tanto de la diferencia colonial, como la desobediencia epistémica proveniente de la resistencia al colonialismo y a los mecanismos de la colonialidad del poder (Almeida & Silva, 2015).

Asimismo, destacan la diversidad de los pueblos que habitaban *Abya Yala*, pero que habrían sido anulados por el proceso de conquista y colonización; intervenidos por el orden colonial, rompiendo con el pasado del continente al fragmentar y alterar las relaciones comunitarias entre los pueblos. De esta manera, sostienen que el fin del período colonial no habría alterado, de modo significativo, las condiciones de la mayoría de los pueblos indígenas del continente, dado que la estructura social de las naciones, luego de los procesos de independencia del siglo XIX, en la mayoría de los casos, mantuvieron el mismo orden interno de los siglos anteriores, manteniendo a los indígenas en condiciones y categorías sociales semejantes, estimulado por la ocupación de sus territorios por parte de los nuevos Estados naciones que se formaban (Bonfil Batalla, 1972).

Lo anterior dado que la formación de la mayoría de los Estados naciones de la región ha estado vinculada con la fuerte asimilación y subordinación de los pueblos originarios, desarticulando las formas de organización comunitarias, así como la negación de las formas tradicionales de organización social de estos grupos (Pineda, 2014). De este modo, estaríamos ante el predominio de la exclusión de los grupos indígenas en el proceso de construcción del imaginario del Estado nación, a partir del desarrollo e implementación de un proyecto mayormente monocultural de formación de la identidad nacional, rechazando la herencia indígena al construir la imagen de los indígenas como inferior (Pinto, 2003).

Por ende, algunos autores apuntan a los impactos negativos de la construcción de los Estados naciones sobre los pueblos originarios, agrediendo a estos grupos a través de la formación de nuevas subjetividades, ocupación de sus territorios y exclusión política y social de los proyectos nacionales, eliminando al mundo indígena (Pinto, 2003). De



esta manera, destacase la situación de marginalidad de los pueblos originarios luego de sus incorporaciones las naciones, así como invisibilización de sus poblaciones, lo que ha llevado a la necesidad de reivindicar la elaboración de nuevos pactos que lleven en cuenta la pluralidad de saberes y culturas (Bohn Martins, 2015).

Asimismo, el proceso de independencia de las naciones no habría llevado a la autodeterminación de una gran parte de los pueblos de la región, dado que determinados colectivos, como los pueblos indígenas aún se ven amenazados por las distintas formas de colonialidades del poder que siguen vigentes contemporáneamente<sup>2</sup>. Además, se puede destacar las tradicionales condiciones de desventaja enfrentada por los pueblos indígenas vinculadas con la opresión y la discriminación, cuyo desarrollo de dichos pueblos ha sido impactado por la intervención del colonialismo a lo largo de siglos, privándolos del uso de sus propios recursos naturales; despojándolos de sus culturas y manteniéndolos en los márgenes de los ámbitos de poder (Anaya, 2010).

Por consiguiente, es importante destacar los movimientos indígenas como actores relevantes, tanto en el ámbito político interno de algunas naciones, como en el ámbito internacional, luchando por el reconocimiento de sus demandas en distintos puntos del mundo (Toledo, 2005). En este marco, merece destaque la capacidad de agencia y protagonismo reciente de los grupos considerados tradicionalmente subalternos, a partir de la conquista de un mayor espacio de acción, resistencia y elaboración de estrategias por parte de sus mismos actores (Bohn Martins, 2015).

Así, adquiere importancia la emergencia de los movimientos indígenas que surgieron en las últimas décadas en la región, especialmente a partir de la década de 1990, llevando a cambios políticos y sociales que culminaron con el destaque de grupos tradicionalmente invisibilizados, aportando a las propuestas de transformaciones en el continente (Canales Tapia, 2015). La emergencia indígena se da junto al incremento de las luchas sociales y procesos de resistencia originados por las movilizaciones indígenas en diversas partes de la región, ocasionando cambios en los marcos jurídicos de algunas naciones, instaurando elementos étnicos en las agendas políticas de algunos países, como en el caso de Ecuador y Bolivia, y transformando la etnicidad en un componente importante de la identidad de muchos pueblos, vinculado con la defensa de las formas tradicionales de vida, cultura y espiritualidad (Bengoa, 2009, 2016).

Por consiguiente, se considera dicha emergencia como uno de los fenómenos sociales más importantes ocurridos en América Latina durante las últimas décadas, vinculado



con el proceso de reconstrucción de las identidades étnicas, búsqueda de mayor autonomía y modelos de ciudadanías ampliadas, y mayor participación en instancias institucionales de los Estados, en el marco del proceso de descolonización (Bengoa, 2009, 2016). Así, el movimiento ha culminado con la llegada a algunas instancias de poder de algunos de sus representantes, así como de algunas de sus demandas en países de la región, como Ecuador y Bolivia durante la primera década del siglo XXI.

Producto del fortalecimiento de los movimientos sociales, bien como de la crisis del sistema económico neoliberal impuesto en la región durante este período, la capacidad de agencia de estos grupos logró ejercer influencia en la elaboración de las nuevas constituciones nacionales en ambos países, implementando principios apoyados en algunas de sus cosmovisiones y ontologías, conocidos tanto como el Buen Vivir (*Sumak Kawsay*, en Ecuador) y el Vivir Bien (*Sumak Qamaña*, en Bolivia).

Por ende, se evidencia la importancia de la lucha y la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. En este sentido, algunos autores consideran dichos derechos como un desafío para los Estados, apoyados en la necesidad de respeto a las normas internacionales de Derechos Humanos, buscando mayor reconocimiento y libre determinación de estos pueblos para lograren una mejor inserción y participación en la vida política, económica, cultural y social de las naciones (Anaya, 2010; Llancaqueo, 2013).

De hecho, apuntan a la resistencia de diversos grupos sociales tradicionalmente marginados, como los pueblos originarios, en principios del nuevo milenio, especialmente a partir de la implementación del neoliberalismo, y la consecuente privatización de bienes públicos de uso comunitario desde los tiempos ancestrales, como el agua, generando conflictos que marcaron el escenario político y social de algunos países, como es caso de Bolivia<sup>3</sup>, al lograr articular distintos movimientos sociales, organizaciones sindicales y campesinas, así como los movimientos indígenas. Por ende, el proyecto neoliberal sufría una derrota política y social, seguido de otros conflictos y movilizaciones sociales que destacaron la voluntad popular de recuperar el control de los recursos naturales (Hernández et al., 2010; Toledo, 2005).

Desde el punto de vista étnico, la llegada al poder de un representante indígena, como ha ocurrido en Bolivia con la ascensión de Evo Morales, ha evidenciado la preponderancia de la raza indígena en el actual proceso político del país, llevando a una revalorización del indígena, además de contribuir a la vinculación de las cuestiones





étnicas a la política. Esto es importante, en la medida en que una identidad originaria, que por siglos ha sido marginalizada, logra llegar a un alto puesto de poder, generando una mayor visibilidad de los pueblos originarios (Hernández et al., 2010).

Por consiguiente, estaríamos ante un nuevo ciclo de los movimientos indígenas al apropiarse del Estado para lograr mayores transformaciones y liberación de sus pueblos, instaurando la pertinencia étnica como uno de los componentes esenciales en la construcción de la identidad, y no solamente de los pueblos, como también del país. De este modo, desde la resistencia, los grupos indígenas buscarían distanciarse de las tradicionales lógicas de asimilación históricas, dado que las políticas indígenas han dejado de ser políticas destinadas a un colectivo en particular, pero sí generales, abarcando a una gran parte de la población antes excluida de los ámbitos de poder (Bengoa, 2009, 2016; Llancaqueo, 2013).

Igualmente, algunos autores indican el aporte de los movimientos indígenas al surgimiento del nuevo constitucionalismo en América Latina, como oposición a aquellos constitucionalismos resultantes de la exclusión de distintos grupos de los procesos políticos, rompiendo con la situación de exclusión, criminalización e invisibilidad atribuida al colectivo indígena, debido a que plantea que el constitucionalismo moderno tradicional no hacía más apoyar el encubrimiento del otro. Así, apuntan a estos nuevos modelos jurídicos que proponen el ‘descubrimiento del otro’, rompiendo con los modelos anteriores al cuestionar las estructuras coloniales por medio de cambios en las relaciones entre los Estados nacionales y sus poblaciones originarias (Silva Prestes, 2018, pp. 109–110).

De esta manera, estamos presenciando el proceso de revalorización de las identidades étnicas y culturales que fueron silenciadas por siglos a lo largo de la historia de América Latina, a partir de movimientos étnicos y sociales que pasaron a cuestionar las estructuras hegemónicas de poder presentes en nuestra región, llevando a nuevas dinámicas y relaciones de poder, no solamente en el ámbito social, pero también político y económico.

### **La incidencia de los principios indígenas en el ámbito político de Ecuador y Bolivia**

La emergencia indígena en Ecuador y Bolivia se demuestra a partir de la incidencia de algunos de sus principios y cosmovisiones en los discursos políticos de ambos países, transformando los postulados del *Sumak Kawsay* y del *Sumaq Qamaña* en Buen Vivir y Vivir Bien. Dichos discursos pueden ser definidos como un modo de vida y convivencia



en armonía entre los seres humanos y la naturaleza, inspirado en los conceptos de las culturas ancestrales de los pueblos indígenas andinos. Estos conceptos estarían apoyados en los principios de equidad social y sustentabilidad ambiental que buscan convertirse en una alternativa que se contrapone a la noción de desarrollo impuesta por la civilización occidental eurocéntrica.

La importancia de estos planteamientos se vincularía con el contexto de cuestionamiento a la perspectiva neoliberal implementada en Latinoamérica como modelo de desarrollo, llevando al surgimiento de una nueva vertiente política de izquierda a partir de la eclosión de movimientos sociales e indigenistas, demandando mayor participación política y reformas sociales en Bolivia y Ecuador. Dado que el neoliberalismo replantearía la posición modernizadora, antiidentitaria, pasa a ser cuestionada por pensamientos como el indigenista, ya que se instaura en contra de los afanes independentistas respecto del capital internacional, de búsqueda de modelos de desarrollo autónomos y de las reivindicaciones de la cultura popular o de lo indígena. Así, se ha planteado posibilidades de construir fórmulas alternativas al capitalismo, especialmente en su manifestación neoliberal a través del surgimiento de nuevos aspectos del indigenismo (Devés Valdés, 2017; Hidalgo-Capitán, 2014).

Sus planteamientos están basados en los supuestos del *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, como propuestas filosóficas, ontológicas y cosmovisiones apoyadas en las culturas ancestrales y en el modo de vida y de utilización de los recursos naturales de los pueblos originarios de América Latina, sugiriendo otro modelo de vida en mayor armonía con la naturaleza. De este modo, algunos intelectuales indican que se trataría de un pensamiento intercultural en busca de alternativas, tanto para el modo de vida hegemónico, como para el sistema capitalista, dado que sus principios estarían orientados en el sentido de priorizar la vida, respetar las diferencias, vivir en complementariedad y en equilibrio con la naturaleza y el cosmos, recuperar la soberanía sobre los recursos naturales, por ejemplo. Así, esta filosofía se apoyaría en el principio de vivir bien, y no vivir mejor, proponiendo el equilibrio y una ruptura con los paradigmas tradicionales de producción y consumo (Acosta, 2010, 2012; CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010; Silva Prestes, 2018).

De hecho, señalan que los principios de los pueblos indígenas estarían elaborados en armonía con las leyes de la naturaleza, apoyados, por un lado, en la vida en comunidad, practicando actos de reciprocidad, dualidad y complementariedad, cuyo conocimiento y



sabiduría sería transmitida a través de las generaciones. Por otro lado, en una economía distributiva, no acumulativa, repartiendo las riquezas entre todos los integrantes de la comunidad. Por ende, la ética de los pueblos indígenas estaría relacionada con el respeto a todos los seres, especialmente la Pachamama, convirtiéndola así a la naturaleza en sujeto de derecho, y no una mercancía, conforme predominaría en el modelo occidental (CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010).

Igualmente, destacan las relaciones de los seres humanos con el mundo natural y espiritual, las cuales habrían sido intervenidas por los supuestos de la modernidad eurocéntrica, separando los humanos de los procesos naturales. En este sentido, indican la cosmología como un elemento importante para los grupos indígenas en sus relaciones sociales y con la naturaleza. Lo anterior dado sus cosmovisiones estarían fuertemente conectadas con la naturaleza, un ser vivo que consideran estar dotado de espiritualidad. Así, el universo cosmológico de los rituales estaría estrechamente vinculado con la naturaleza y la tierra, evidenciando la existencia de otras ontologías (Blaney & Tickner, 2017; Silva Prestes, 2018).

Por consiguiente, abordan la cultura indígena a partir de la invisibilidad de sus conocimientos tradicionales, buscando comprender el universo cosmológico de estos grupos como un mundo habitado por varias especies, tanto por seres humanos, como no humanos. De esta forma, la ontología indígena apuntaría a un mundo formado por diferentes seres, dotados o no de conciencia; de hecho, no diferencian a los seres humanos de otras entidades (Blaney & Tickner, 2017; Silva Prestes, 2018).

Así, algunos autores conceptúan cosmovisión o visión cósmica como el conjunto de modos de ver, sentir, percibir y proyectarse al mundo, particular de cada cultura. La cultura de los pueblos originarios de la región andina atribuye importancia al multiverso, considerando así la existencia de muchas verdades, y no solamente una – conforme remite la expresión universo. De esta manera, creen que todo estaría conectado, interrelacionado, nada estaría fuera, sino todo sería parte de la comunidad, como contraposición al paradigma occidental, basado tanto en individualismo, a través de la propuesta del capitalismo, como el colectivismo extremo del comunismo. Lo que diferenciaría la propuesta del comunismo de carácter occidental es que éste privilegiaría el bienestar del ser humano, pero no llevaría en cuenta otros modos de existencia (CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010).



Asimismo, la cosmovisión de los pueblos originarios apuntaría a ir más allá de la satisfacción de las necesidades y del acceso a servicios y bienes; trascendiendo, así, el bienestar basado en la acumulación de bienes, lo que consideran que no puede ser equiparado a la noción de desarrollo, dado que creen inapropiado aplicar en las sociedades indígenas de acuerdo con cómo es concebido en el mundo occidental, puesto que iría en contra de la filosofía de estos pueblos. Por ende, el término aymara, *Suma Qamaña* se traduce como 'vivir bien' o 'vivir en plenitud', que de modo general significaría vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia (CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010).

Igualmente, el Buen Vivir, desde la concepción de Evo Morales, estaría basado en la construcción del socialismo comunitario, en armonía con la naturaleza y en contraposición a la visión individualista y acumuladora del modelo hegemónico capitalista, buscando la complementariedad y no la competencia. En este sentido, algunos planteamientos vincularían la relación con otros Estados sugiriendo que dichas relaciones apuntarían hacia la complementariedad, y no a la competencia y a la subordinación. Por ende, proponen una nueva relación entre los Estados donde se reconozcan las diferencias y las asimetrías, trascendiendo los términos de competencia y las estructuras que concentran poder en la política internacional, transitando hacia un mundo efectivamente multipolar (CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010).

Además, otros intelectuales destacan la importancia de la emergencia de los procesos políticos y sociales que estarían por detrás de los procesos constitucionales en la región andina, puesto que habrían recuperado el pensamiento de los pueblos indígenas con la formulación del Buen Vivir como un horizonte de posible transformación, generando aportes a los procesos contrahegemónicos en la región en principios del siglo XXI (Hidalgo Flor, 2011; Silva Prestes, 2018).

Indican que la construcción de la contrahegemonía implicaría la articulación entre movimientos sociales, intelectualidad crítica y proceso político, por ende, algunos de los conceptos que la definen estarían presentes en los aportes del Buen Vivir originado por los procesos de resistencia y búsqueda por la autonomía de las comunidades indígenas, al igual que por el cuestionamiento a la matriz ideológica del progreso y desarrollo que



estarían presentes en el discurso hegemónico y que se relacionarían con la expansión capitalista hacia la periferia del sistema global (Hidalgo Flor, 2011).

Otros autores apuntan a la existencia de distintas corrientes de pensamiento sobre el Buen Vivir. Primeramente, destacan la corriente indigenista cuyo enfoque apuntaría a la autodeterminación de los pueblos indígenas y la cosmovisión andina, proponiendo una alternativa al desarrollo al rechazar la modernidad como el marco de referencia cultural único. En segundo lugar, apuntan a la vertiente socialista, priorizando los elementos de justicia y equidad social, a menudo por sobre las cuestiones ambientales – aunque manteniendo la armonía con la naturaleza – culturales e identitarias, planteando un modelo de desarrollo alternativo al capitalismo de corte neoliberal.

En tercer lugar, señalan la existencia de la corriente postdesarrollista del Buen Vivir que se fundamentaría en la importancia atribuida a la preservación de la naturaleza y la construcción participativa del concepto, a partir de los aportes de distintos movimientos sociales, negando el desarrollo como camino único que debe ser seguido y alcanzado por todas las naciones al cuestionar los metarrelatos y las verdades universales. De hecho, señalan que la corriente indigenista habría contribuido a la formación del discurso político de los movimientos indígenas del continente, especialmente de Ecuador y Bolivia, fundamentando políticas de resistencia y alternativas al capitalismo y a la modernidad, como alternativas a la cosmovisión occidental (Querejazu Escobari, 2015).

Asimismo, agregan que esta corriente presentaría gran influencia en la elaboración de la Constitución boliviana en 2009, simbolizando un hito importante de refundación, al sustituir la República por el Estado Plurinacional, lo que apuntaría a ir más allá del reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural, recuperando la memoria ancestral de los pueblos, afectada por la Colonia y la República. De este modo, la llegada al poder del primer presidente de origen indígena y los consecuentes cambios políticos y sociales<sup>4</sup>, habrían propiciado también un momento de inflexión, generando influencias tanto en la elaboración de las políticas internas, como en la política exterior (Armida, 2010; Hernández, 2010; Querejazu Escobari, 2015; Yampara Huarachi, 2011).

Ya la corriente socialista formula una propuesta política inspirada en el Socialismo del Siglo XXI, buscando la construcción de una sociedad post-neoliberal con capacidad de reducir las desigualdades sociales a través de la redistribución de renta. Uno de los principales exponentes de esta vertiente sería René Ramírez Gallegos, economista ecuatoriano y uno de los fundadores del movimiento Alianza País, que llevó a Rafael



Correa a la presidencia. Bajo este marco de referencia, sugiere combinar elementos de la economía comunitaria, economía ecológica, economía de mercado, economía social y solidaria, y economía de los ciudadanos para generar un proceso de construcción colectiva que contribuiría a consolidar un nuevo pacto de convivencia. Dicho pacto buscaría una mayor armonía con la naturaleza, el respeto a la diversidad y la satisfacción de necesidades materiales, contribuyendo también a la conformación del Estado plurinacional (Acosta, 2010; Fernández, 2010).

De esta manera, el concepto del Buen Vivir fue siendo flexibilizado para ser compatible con el socialismo del siglo XXI, una especie de socialismo comunitario de las naciones andinas, dotando la naturaleza como sujeto de derecho, buscando garantizar sus derechos al igual que la reducción de las desigualdades sociales, la exclusión social y la construcción de modelos cooperativos y solidarios en la construcción de una sociedad post-neoliberal, apoyado en el pensamiento marxista. Esta fue la corriente que más ha ejercido influencia en la política, tanto a nivel interno, como en la política exterior elaborada por Rafael Correa.

La vertiente post-desarrollista presentaría como uno de sus principales exponentes a Alberto Acosta (2010, 2012), también uno de los principales fundadores del movimiento Alianza País – pero que ha pasado a integrar la oposición al gobierno – presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador de 2008 y uno de los principales responsables por la introducción del Buen Vivir como concepto constitucional. De este modo, la propuesta de Acosta partiría del posmodernismo como marco cultural de referencia, del cual se deriva la inexistencia de recetas universales, la posibilidad de aplicación de instituciones ancestrales, la propuesta del decrecimiento, la resistencia al colonialismo y al neoliberalismo. Así, la inexistencia de recetas universales contribuiría a la búsqueda de particularidades, de soluciones específicas para cada territorio, mientras que la aplicación de instituciones ancestrales andinas permitiría la reconstrucción de formas de vida tradicionales. Por ende, las particularidades territoriales, la reconstrucción de formas de vida tradicionales, la diversidad de aportes, la búsqueda de una utopía y la construcción colectiva se combinarían para implementar la estrategia política del Buen Vivir.

Con los debates constituyentes, el Buen Vivir se convirtió en el concepto central de la Constitución ecuatoriana, al igual que en la boliviana, introduciendo elementos como la plurinacionalidad al proponer la construcción de una sociedad postcapitalista y



postcolonial, recuperando las enseñanzas de los pueblos ancestrales, la vida en armonía con la naturaleza, y la economía basada en los principios de la reciprocidad de base comunitaria (CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010; Silva Prestes, 2018; Yampara Huarachi, 2011). Así, al ser introducido en los debates constitucionales, el concepto fue siendo ampliado para no generar rechazo entre los movimientos sociales no indígenas, pasando a incorporar la dimensión del desarrollo como crecimiento económico, las nacionalidades del Estado plurinacional y las nociones sobre el Buen Vivir de las comunidades y pueblos indígenas.

No obstante, algunos intelectuales apuntan a las contradicciones en la transformación de la noción del Buen Vivir en el mundo socialista, que ha permitido la implementación de modelo de desarrollo basado en la extracción de los recursos naturales. Aprovechando los altos precios del petróleo y de otros commodities minerales, los gobiernos, tanto de Ecuador como Bolivia, han utilizado las regalías obtenidas de su explotación para financiar las actividades de un Estado cada vez mayor y más intervencionista, dejando algunas veces de lado los derechos de la naturaleza, los derechos colectivos de los pueblos indígenas o la necesidad de vivir en armonía con la naturaleza. Pese las contradicciones existentes entre los aportes teóricos, los discursos y la práctica política, es importante la incorporación de este pensamiento, que ha incidido en las prácticas internacionales de estos países.

### **Incidencia de los principios indígenas en la descolonización ontológica y epistémica:**

La noción de Buen Vivir ha sido planteada como traducción o representación al castellano de los principios filosóficos provenientes de las tradiciones amazónica kichwa del *Sumak Kawsay*, incorporados al debate público y político en Ecuador y Bolivia e institucionalizados a nivel estatal a través de su reconocimiento y proclamación como horizonte de realidad y modelo de sociedad en la Constitución y en los documentos de planificación económica y productiva. Está asociada a prácticas sociales, saberes ancestrales y formas de entender la realidad de estos pueblos, comprendido como “vida plena” o “vida en plenitud”, describiendo un conjunto de relaciones como una forma de vida limpia y plena entre seres humanos y la naturaleza como un todo armónico y equilibrado (Huanacuni, 2010; Viteri, 2003).

El concepto ha estado en el centro del debate político durante las dos primeras décadas del siglo XXI, incidiendo en la formulación de políticas públicas como fruto de una



hibridación de la sabiduría de los intelectuales y dirigentes del movimiento indígena, que se movían tanto dentro del paradigma epistemológico y cultural occidental e indígena, difundiendo sus planteamientos como alternativas al modelo de desarrollo hegemónico (Hidalgo-Capitán, Guillén y Deleg, 2014).

De esta forma, una de las oportunidades que ha brindado la emergencia, consolidación y proyección del indianismo latinoamericano es la cosmovisión que lo particulariza y que él mismo ha articulado como propuesta filosófica y política, tanto en Ecuador como en Bolivia, que ha trascendido los ordenamientos políticos constitucionales hacia formas político-institucionales. Ha sido tomado por políticos de la vertiente de izquierda, modificando su contenido original al ser objeto de disputas políticas entre distintos sectores, no exento de conflictos en torno a su significado y contenido.

Sus orígenes están en los planteamientos del *Sumak Kawsay*, considerado como una filosofía recuperada de los pueblos ancestrales que apunta a la vida en armonía con la naturaleza y la dimensión espiritual. Dicho concepto ha sido planteado como un principio filosófico originario de los Sarayakuruna, pueblo Kichwa de Sarayaku, provincia de Pastaza, ubicada en la región amazónica del Ecuador. Forma parte de su filosofía, ciencia, cosmovisión o conjunto de saberes y formas de entender la realidad (Viteri, 2003).

Constituye un sistema ontológico y epistemológico propio que busca explicar y comprender el cosmos y el mundo, vinculado a las cosmovisiones de los pueblos indígenas que rechazan el predominio de la razón como modelo único de generación de conocimiento. Nace del rescate de las experiencias vivenciadas antes de la conquista, especialmente en la región amazónica, que, debido a su mayor aislamiento, han logrado preservar su modo de vida, al ser menos afectado por el proceso de colonización (Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, 2014).

Desde los planteamientos originales, apunta a modificar la matriz civilizatoria de corte occidental, etnocéntrica y antropocéntrica por la matriz andina-amazónica, como un intento de cambiar los parámetros del pensamiento tradicional al recuperar otros valores culturales que buscan modificar la relación de la sociedad con su entorno a partir de una mejor relación entre los seres humanos y los ecosistemas presentes en la naturaleza. Está apoyado en principios como dualismo, complementariedad, inclusión, equilibrio, relacionalidad, solidaridad, redistribución, comunitarismo, soberanía (Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, 2014).





Se destaca el carácter holístico del concepto del *Sumak Kawsay* al plantear nuevas formulaciones para el Estado-nación; la relación con otros seres y la visibilidad atribuida a nuevos modelos de generación de conocimiento, abriendo espacio para los debates en las Ciencias Sociales al confrontar el paradigma y la cosmovisión moderna desde el paradigma y la cosmovisión indianista. Cuestiona la construcción del conocimiento elaborada mayormente desde los países del Norte que buscan explicar las relaciones sociales al redor del mundo desde sus propias perspectivas, evidenciando el carácter universalista que está por detrás del conocimiento hegemónico que margina otras formas de conocimiento producidas por otros sujetos considerados inferiores, ocultando la diversidad epistémica presente en el mundo (San Juan Velasco, Piñeiro Aguiar, & Delgado Burgos, 2014).

Evidencia conceptos como plurinacionalidad e interculturalidad como modelos que plantean críticas a la modernidad y a los saberes coloniales a partir de las articulaciones epistémicas provenientes de grupos considerados tradicionalmente subalternos en la construcción de nuevas formas de comprender las relaciones entre sociedades, culturas, economías y naturaleza, destacando la preservación del medioambiente. De esta forma, la construcción de la interculturalidad estaría apoyada en los principios políticos e ideológicos existentes en el movimiento indígena incidiendo en la formulación de políticas públicas y en la nueva concepción del Estado plurinacional (San Juan Velasco et al., 2014).

Se destacan la formulación de nuevos principios y derechos, como los que consideran la naturaleza como sujeto de derecho en la Constitución de Ecuador. Estaríamos frente a cambios ontológicos, en que la naturaleza deja de ser un objeto ocupado por los seres humanos, pasando a tener valor en sí misma, rompiendo con la lógica antropocéntrica al redefinir la ciudadanía a partir de la construcción de mecanismos sociales y ambientales a partir de la ampliación de los derechos (San Juan Velasco et al., 2014).

Estos planteamientos estarían vinculados con los grupos marginados por la conquista, pero que ahora han estado proponiendo soluciones a los mismos problemas creados por la propia conquista. Critican la lógica moderna occidental, especialmente la concepción de desarrollo como un proceso lineal, así como los individualismos y universalismos presentes en las visiones, filosofías y epistemologías de corte occidental (San Juan Velasco et al., 2014). 2014).



De esta manera, se vincularía con la formulación de las Epistemologías del Sur, transformando los grupos subalternizados por Occidente en sujetos de producción del conocimiento, y no solamente en objetos de estudios. Así, la introducción de estos conceptos rompería con los grandes relatos y discursos hegemónicos, abriendo espacios a la pluralidad, heterogeneidad y diversidad de estos discursos (San Juan Velasco et al., 2014).

### Notas

<sup>1</sup>Candidata a Doctora en Estudios Americanos, especialidad Estudios Internacionales, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Becaria de Doctorado Nacional CONICYT.

<sup>2</sup>Desde la perspectiva decolonial, se puede reinterpretar las antiguas prácticas coloniales empleadas por los grandes imperios, reconociendo que algunas de ellas se mantendrían vigentes o se habrían transformado en nuevas prácticas, evidenciando nuevas formas de dominación y colonialismo. Por ende, la colonialidad no se confundiría con el colonialismo, dado que no habría terminado, ni con la independencia de las colonias americanas en el siglo XIX, ni con el proceso de descolonización africana y asiática de la década de 1970, sino que persistiría en las formas ontológicas actuales de cómo organizar y pensar el mundo (Quijano, 2000).

<sup>3</sup>Consideran 1985 como el año de inflexión en la historia reciente de Bolivia, con la implementación de las políticas neoliberales, llevando a importantes cambios económicos y sociales en la nación. De hecho, apuntan a la construcción de un nuevo paradigma de acumulación capitalista, junto a la consolidación de un proceso hegemónico que benefició el bloque de poder vinculado a los intereses de las transnacionales y de capital financiero transnacional (Hernández, Armida, & Bartolini, 2010).

<sup>4</sup>En este sentido, se destacan algunas reformas institucionales para revalorizar el indígena en el país, como la educativa, que ha buscado recuperar los conocimientos ancestrales, reclamando por la herencia indígena como meta revisionista para descolonizar los saberes, sin entretanto negar la herencia occidental. Por otra parte, señala la creación del Viceministerio de la Descolonización para dotar de notoriedad los procesos históricos olvidados, posicionándolos en igualdad con relación a la versión occidental de la historia del país. Se relaciona con la política exterior en la medida en



que los elementos indígenas y los conocimientos ancestrales forman parte de la diplomacia de los pueblos y la comunidad para el buen vivir (Querejazu Escobari, 2015).

### Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2010). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi. *Policy Paper 9 - Fundación Friedrich Ebert*, 05–41.

Acosta, A. (2012). *Buen vivir, Sumak kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala.

Almeida, E. A. de, & Silva, J. F. da. (2015). Abya Yala como território epistêmico: Pensamento decolonial como perspectiva teórica. *Interritórios | Revista de Educação*, 01, n° 01, 42–64.

Anaya, S. J. (2010). El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración. En C. Charters & R. Stavenhagen (Eds.), *El desafío de la declaración: historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas* (pp. 194–209). Copenhague: IWGIA.

Arenal Moyúa, C. M. del. (2014). *Etnocentrismo y Teoría de las Relaciones Internacionales: Una visión crítica*. Madrid: Ed. Tecnos.

Armida, M. (2010). Bolivia hacia el siglo XXI: Sujetos sociales y construcción de identidades. En J. L. Hernández & A. A. Bartolini (Eds.), *Bolivia, conflicto y cambio social* (pp. 15–34). Ciudad de Buenos Aires: Editorial Newen Mapu.

Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, 29, 7–22.

Bengoa, J. (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Bernal-Meza, R. (2013). *América Latina en el mundo: El pensamiento latinoamericano y la teoría de relaciones internacionales*. Buenos Aires, Argentina: Nuevohacer, Grupo Editor Latinoamericano.

Bernal-Meza, R. (2016). Contemporary Latin American thinking on International Relations: Theoretical, conceptual and methodological contributions. *Revista Brasileira de Política Internacional*, 59, n° 1, 01–32.

Blaney, D. L., & Tickner, A. B. (2017). Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR. *Millennium: Journal of International Studies*, 00 (0), 1–19. <https://doi.org/10.1177/0305829817702446>

Bohn Martins, M. C. (2015). Historia e historiografía sobre los pueblos indígenas: Entrevista con Raúl J. Mandrini. *Revista História Unisinos*, 19(01), 13–119.



- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Antropología Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, 09.
- Canales Tapia, P. (2015). Historiografía Mapuche: balances y perspectivas de discusión en el Chile reciente: Conversación con Jorge Pinto Rodríguez. *Izquierdas*, N° 24.
- CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien: Filosofía, políticas y experiencias regionales andinas*. Lima.
- Del Popolo, F. (Ed.). (2017). *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): Desafíos para la igualdad en la diversidad*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Devés Valdés, E. (2017). *Pensamiento periférico: Asia - África - América Latina - Eurasia y más. Una tesis interpretativa global*. Santiago / Chile: Ariadna Ediciones.
- Devés-Valdés, E. (2013). Cómo pensar los asuntos internacionales-mundiales a partir del pensamiento latinoamericano: Análisis de la teorización. *Revista História Unisinos*, 17, n° 1, 48–60.
- Díaz Martínez, K. (2011). La diplomacia de los pueblos, Relaciones Internacionales alternativas desde el Sur. *Ci & Tróp., Recife*, 35, n° 01, 95–137.
- Fernández, B. S. (2010). ¿Quiénes son los intelectuales indígenas ecuatorianos? Aportes para la construcción intercultural de saberes en América Latina. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, 71, 1–11.
- Galindo Rodríguez, F. (2013). Enfoques Postcoloniales en Relaciones Internacionales: Un breve recorrido por sus debates y sus desarrollos teóricos. *Relaciones Internacionales*, n° 22, 85–107.
- Gullo, M. (2018). *Relaciones internacionales: Una teoría crítica desde la periferia sudamericana*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Hernández, J. L. (2010). Sujeto, poder y transformación social en la historia reciente de Bolivia. En M. Armida & A. A. Bartolini (Eds.), *Bolivia, conflicto y cambio social* (pp. 15–34). Ciudad de Buenos Aires: Editorial Newen Mapu.
- Hernández, J. L., Armida, M., & Bartolini, A. A. (Eds.). (2010). *Bolivia, conflicto y cambio social*. Ciudad de Buenos Aires: Editorial Newen Mapu.
- Hidalgo Flor, F. (2011). Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16, n° 53, 85–94.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2014). Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 25–40.
- Llancaqueo, J. L. (2013). Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, producción de Discurso e Intelectuales Indígenas. En P. Canales Tapia & C. R. Rea (Eds.), *Claro de*



luz: descolonización e “intelectualidades indígenas” en Abya Yala, siglo XX-XXI (pp. 27–40). Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.2307/j.ctt14jxs8r>

Marchand, M. H., & Meza Rodríguez, E. (2016). Poscolonialismo/Estudios decoloniales y las Relaciones Internacionales. En J. A. Schiavon, A. S. Ortega Ramírez, M. López-Vallejo Olvera, & R. Velázquez Flores (Eds.), *Teorías de relaciones internacionales en el siglo XXI: Interpretaciones críticas desde México* (pp. 513–532). Ciudad de México: CIDE.

Patiño Aroca, R. (2013). *Soberanía nacional y política exterior de la revolución ciudadana*. Recuperado de <https://bit.ly/322nGLp>

Pineda, C. E. (2014). Mapuche: resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. *Latino América*, 59, 99–128.

Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la Nación, y el Pueblo Mapuche: De la inclusión a la exclusión*. Santiago, Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Querejazu Escobari, A. (2015). Indigeneidad en la política exterior de Bolivia en el gobierno de Evo Morales (2006-2014). *Desafíos*, 27, (1), 159–184. <https://doi.org/dx.doi.org/10.12804/desafios27.01.2015.05>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Landier (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO; UNESCO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.

Silva Prestes, F. (2018). *O Bem Viver Kaingang: As conexões entre os princípios da Teoria do Buen Vivir e os saberes tradicionais que orientam o seu modo de ser* (Tese doutoral, Doutorado em Ambiente e Desenvolvimento). Univates, Lajeado, RS, Brasil.

Tickner, A. (2016). El pensamiento latinoamericano en las Relaciones Internacionales. En *Introducción a las Relaciones Internacionales: América Latina y la Política Global* (pp. 85–95). Distrito Federal: Oxford University Press México.

Tickner, A. B., & Blaney, D. L. (Eds.). (2012). *Thinking International Relations differently*. New York: Routledge.

Toledo, V. T. (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización? *Revista Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina*.



Tomassini, L. (1991). *La política internacional en un mundo postmoderno*. Buenos Aires, Argentina: Programa de Estudios Conjuntos sobre las Relaciones Internacionales de América Latina: Grupo Editor Latinoamericano.

Yampara Huarachi, S. (2011). Cosmovivencia Andina: Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos*, 18, 01–22.



## **Línea Temática 10**

**Nuevos imaginarios, memorias y políticas  
globales civilizatorias de vida decolonial**



## El cine y la percepción de la sociedad peruana. Una mirada histórica y la construcción de la memoria

Carlos A. De La Cruz Villanueva<sup>1</sup>

### Resumen

Este ensayo preliminar, es producto de un análisis empírico y hermenéutico, enmarcado en los linderos de la historia, entrelazando en particular algunas de sus especializaciones como; la abocada a estudiar el cine, las mentalidades, el imaginario, lo simbólico y lo social. Ello nos proporciona algunas ideas preliminares referidas al trayecto del cine peruano. Esta breve observación, no solo, percibe al cine (el filme) como un medio de entretenimiento, sino como un espacio de expresión y retroalimentación social. Esto a partir de un análisis a algunos filmes en retrospectiva histórica de la segunda mitad del siglo XX.

Plasmando dos intereses, el primero, de enmarcar algunas líneas o periodos, identificando la diversidad, la importancia de la producción cinematográfica peruana, además de señalar algunos filmes y las temáticas, problemáticas, información y situaciones que abordan. El segundo, es de poder valorar a los filmes como fuentes históricas, con vital información que contribuye al desarrollo y construcción del imaginario colectivo. Puesto que evidencian algunos aspectos sociales o simplemente son elaboraciones que se aproximan a una explicación u entendimiento a diversos fenómenos sociales de nuestra realidad peruana en el tiempo.

### Palabras clave

Cine peruano, percepción social, construcción histórica, imaginarios fílmicos, periodificación cinematográfica peruana, el cine como fuente histórica, meta relato histórico *filmico*.

### Ideas preliminares sobre la historia y el cine

El historiador en su interés por comprender el desarrollo de la sociedad a través del tiempo y el espacio, realiza un análisis a toda aquella construcción humana, que impulsa y genera cambios en la sociedad. Al observar dichos constructos desde las ciencias sociales o desde un ángulo hermenéutico e incluso desde la perspectiva del conocimiento científico, se constituyen percepciones, las cuales la sociedad afianza y reelabora en diversas épocas, sobre diversos soportes u entidades. Estas percepciones se establecen como conocimiento u opiniones que se formulan a partir del acercamiento que logramos formar por medio de nuestros sentidos y el intercambio socio coyuntural.





Para ello la historia recurre al análisis metodológico de una gran cantidad de fuentes; las cuales ordena, sistematiza y por medio de ellas se constituyen elaborados constructos históricos, que contienen parcialidades de información que versan sobre diversos fenómenos de la realidad. Lo cual genera diversos procesos técnicos y teóricos, que historiográficamente definen nuestra realización, pero que, a su vez, consolidan a nuestro sujeto de la historia (el historiador). Quien, para lograr su misión, debe estar armado de una serie herramientas y conocimientos para validar heurística y hermenéuticamente diversas fuentes que utilizara. Ello lo enfrentara a no solo extraer información, sino también a contagiarse u conectarse temporalmente con las percepciones sociales de diversos tiempos, contextos y sobre todo de múltiples enfoques sociales, tendencias, modas u aproximaciones.

Ante esta situación mencionada surgen dos interrogantes; la primera de ellas ¿en el siglo XXI cuantas son las fuentes que debe observar el historiador? Siendo la respuesta, más acertada y más ambiciosa la siguiente; toda elaboración humana u aquello que intervenga en nuestro desarrollo y contenga información para nuestras elaboraciones, es de vital importancia, por su naturaleza y utilidad, es y debe ser considerado una fuente. Pero este dilema que nos acerca a la segunda interrogante ¿qué tan preparados están los historiadores para analizar o integrar a la investigación múltiples fuentes ? siendo una respuesta positiva; nosotros los historiadores al utilizar una fuente para elaborar nuestras investigaciones, las abordamos técnica y metodológicamente, generando una serie de innovaciones y flujo de información que hace posible el desarrollo de la historia, ya sea en forma especializada o general, con relatos que nos brinden una comprensión y análisis a una diversidad de procesos, hechos u acontecimientos. Todos ellos sobre la base de la información obtenida de fuentes, que sumada al análisis, diversos conocimientos conectados, teórica y metodológicamente, historiográficamente se constituyen en el tiempo para su estudio, histórico e integrado.

\*\*\*\*

En la actualidad, es indiscutible que lo audio visual, se ha impuesto como una fuente de investigación muy importante, por: su cantidad, diversidad, calidad y la multiplicada influencia que constituye en el imaginario colectivo. Es así que este tipo de fuente se ha convertido en cautivadora, pues se reproduce en la sociedad con mucha frecuencia, siendo una vital fuente de múltiple información, de un enorme impacto social, formando así a través del tiempo, en parte del imaginario colectivo. Además, lo audiovisual posee



una naturaleza muy compleja que abarca e integra diversos contenidos como; lo oral, lo escrito, lo monumental, lo pictórico, lo gestual, mental, contextual, entre otros. Sin olvidar que estas fuentes al parecer pueden influenciar a diversas generaciones en el tiempo, por las características de despliegue de la información, mediante fenómenos como; el discurso, la percepción del contexto, las interpretaciones, etc.

El cine como parte de ese universo, cumple con lo descrito anteriormente, es así que, desde sus inicios a fines del siglo XIX, en el siglo XX y el presente siglo XXI, ha comprendido y comprende toda una industria dedicada a la información y el entretenimiento de la sociedad. Los filmes o películas que brinda a la sociedad incorporan en el imaginario colectivo una sucesión de historias, que sobre lo práctico del celuloide o del formato digital, desarrolla y elabora una comprensión u alcance y percepción, desde su tiempo y para otros tiempos, a diversos fenómenos sociales. Utilizando como recurso la ficción, la retórica, el discurso y demás elementos que retratan algunos aspectos sociales producto de la percepción en el devenir.

\*\*\*\*\*

Nuestras páginas tienen como misión ingresar, comprender e intentar periodificar, la percepción que, en forma general, el cine peruano en el devenir ha constituido. Y ha podido retratar, aunque parcialmente, nuestra realidad peruana, logrando así construir un tejido muy complejo de memoria colectiva, que subyace en el imaginario y que se reproduce en actitudes, recuerdos replanteados y una memoria dispersa, fragmentada y alterada, que mediante el cine es, ficcionalizada y episódicamente recreada, pues combina algunos elementos de la realidad con la ficción y a su vez como resultado se constituye en parte de la mentalidad y del imaginario colectivo.<sup>2</sup>

Ello es lo que los filmes han generado una situación compleja, constructora y reproductora de elementos del imaginario social, que subyacen en la memoria, la cual se va deconstruyendo a través del tiempo, como producto de la interacción de múltiples elementos sociales. Partiendo de esta idea preliminar debemos considerar al cine como una entidad con múltiples aristas, en donde desatacan dos puntos, el primero como; un constructor de materiales filmicos, en primera instancia, pues generan fuentes históricas, que a su vez desarrollan historias, las cuales constituyen géneros o formas de expresar información social, estas son: dinámicas, diversas y vitales, amplias en información social y en su interior constituyen un relato social, relato histórico, meta relato, o retroalimentadores de la sensibilidad social, etc.



*El segundo*, abarca la utilidad que el filme<sup>3</sup> desarrolla, pues en su continuo aporta de información en la investigación histórica, la cual se plasma principalmente en dos aspectos: *El primero* como componente u agente histórico, pues mediante el filme se transfiere, lo que construye, que no es más que, una compleja y variada información social, que es retroalimentada en la cotidianidad en el devenir de las sociedades. Estas construcciones son recreaciones que, para la investigación histórica deben ser complementadas y compulsadas con otras fuentes, pues son de gran utilidad para la investigación histórica de estos tiempos. *Lo segundo* es que los filmes nos muestran la construcción de un meta relato histórico que influencia en la construcción de la memoria histórica social y/o intervienen en la construcción del imaginario, e influyen la mentalidad de generaciones a través del tiempo, pues influye en la construcción de la memoria social, lo que se entendería como una retroalimentación, que se entretiene entre en dialogo entre la reproducción y el impacto en la sociedad.

\*\*\*\*\*

Estas primeras reflexiones u ideas nos permiten visualizar que el filme mantiene, refuerza y reproduce, percepciones de fenómenos sociales pasados y cuyo impacto se retroalimenta en el tiempo gracias al traslado temporal y masivo que el filme posee, pues es transmitido y recibido socialmente en el tiempo, aunque debemos de tomar en cuenta que la recepción social es variada, pues dependerá de la intensidad de la producción, distribución, pero sobre todo el contexto en el cual se entregue a la sociedad. Por otro lado, las películas entretienen múltiples características sociales y en forma sincrónica, construyen una dinámica social ficticia inspirada en la realidad, pero que no es la realidad fielmente reproducida. Esta creación es percibida, complejizada y reproducida por la sociedad, es así como las producciones fílmicas con mucha inspiración de la realidad, disponen los elementos fenomenológicos de la sociedad y reelaboran una opinión de muchas percepciones sociales, generada por los creadores de los filmes, los cuales son entes influenciados por su tiempo, e influyen al mismo y a otros tiempos Inter generacionalmente.

Es así que, esta creación tan potente genera una percepción a un fenómeno, lo transmite, retroalimenta e incluso, los pueden modificar un recuerdo social, mediante esta percepción, ello el historiador lo ve a diario cuando trabaja con fuentes escritas, que transmiten un discurso social, a ciertos grupos colectivos a otra generación u otro tiempo y contexto, lo que conocemos como meta relatos. Lo cual nos deja con la



impresión del potencial interactivo, dinámico y funcional del cine, pues no solo entretiene, también pretende o busca mediante sus metas relatos, relacionarnos o brindarnos una lección social o quizás histórica, e incluso con la intención de autoevaluación, reflexión, reproducción o simplemente con un fin morbosamente y sensacionalista de percibir o recordar una dinámica social.

\*\*\*\*\*

Lo descrito anteriormente nos permite comprender lo amplio, complejo e incluso confuso, que puede ser el análisis a las películas, filmes, producciones o simplemente el cine. Y es por eso que, es tan interesante el mundo del cine, siendo una parte de este el filme, el cual metodológicamente y educativamente puede ayudarnos en comprender a la sociedad a través del tiempo, pues reconstruye, replantea y desarrolla una ficcionalizada recreación de situaciones sociales e históricas de fenómenos complejos de la realidad, algunos de ellos bajo la enmienda encubierta en la frase “inspirada o basada en hechos reales” pudiendo así realizar, aunque en forma limitada, la reconstrucción dinámica y visual de los hechos históricos, situación envidiable por cualquier historiador, pues esta recreación no se restringe subjetiva e intersubjetivamente, situación que los historiadores al construir nuestras investigaciones debemos restringir al máximo. Es así que cada filme logra una mirada en movimiento de lo acontecido en el tiempo (ya sea subjetivo y ficticio, enmarcado en un contexto de inspiración de la realidad). Y es pues mediante el filme se sigue manteniendo y reproduciendo la relevancia de lo acontecido, fenómenos o simplemente características sociales, tradiciones y o costumbres. Gracias a él se puede percibir elementos u cuestiones del imaginario social que se transmiten en forma constante en la sociedad, como, por ejemplo; costumbres, tradiciones, valores, ideales, aspiraciones, traumas, vivencias y en si un conjunto de ideas, que se tienen con respecto a ciertos momentos sociales, que son parte de la historia.

### **La elaboración de un instrumento, un inicio para el análisis**

Los filmes como fuente histórica son una fuente muy real, vital, pero de gran dificultad para el análisis, pues como ya se ha descrito líneas anteriores, es producto del hecho de que estas producciones entretienen la ficción con elementos de la realidad, en un contexto para su tiempo y para otros tiempos. Esta fuente puede reproducir bajo su ficción una percepción, que evidencia un relato histórico, el cual se encuentra entremezclado, alterado, magnificado e incluso podríamos decir distorsionado, por la



trama que se ha construido para deleitar, informar u entretener al público, este relato histórico es de gran ventaja, pues atrae al espectador y lo vincula con su sociedad. Es decir, el filme constituye la construcción de un meta relato, el cual en su interior encierra una dualidad, compuesta por; la ficción y la subjetividad, por un lado, las cuales intervienen en la formación del imaginario. Y por otro lado el relato que es una construcción que se encarga de reproducir, deconstruir y transformar la memoria colectiva en el devenir a otras generaciones.

Para ello un primer paso es construir un instrumento metodológico, para que sea utilizado en extraer información en forma específica, es así que genere una herramienta muy puntual acorde a lo que deseaba plantear, lo cual era identificar elementos que compongan un patrón (o posible orden de estructura por momentos) y generen una línea periódica del crecimiento del cine peruano y mediante ello iniciar la percepción social reconstruida episódicamente en el tiempo. la ficha de recopilación de información fue muy primitiva y la describiré a continuación en sus partes:

- I. La primera parte los datos generales: en esta era indispensable conocer los nombres de las obras, años en los cuales de produjeron y proyectaron, pues en ocasiones se producen en unos años y luego se estrenan años más tarde, lo cual muestra continuidad o dificultades de las productoras, el otro elemento son los directores y las casas productoras en ella podremos apreciar continuidad, convenios, financiamiento u motivación de particulares por generar un filme. En este punto también hay un acápite para actores, pues algunos nombres tienen continuidad en el cine y pueden dar una idea de crecimiento artístico y diversidad actoral.
- II. La temática que desarrolla. En esta parte se busca identificar los temas que aborda de acuerdo a diversos recursos, donde los indicadores que nos ayudan a identificar este punto son; la trama, el género, el ámbito que recrean ya sea este rural o urbano, los espacios regionales interactuantes, multidiversidad social, el contexto que recrean, la línea temporal o el momento histórico u acontecimiento que recrean, los fenómenos sociales que abordan, reproducción de acontecimientos reales, literarios o simplemente situaciones sociales en forma ficcionalizada.
- III. El discurso, meta relato u simplemente construcción social que recrea y retroalimenta. En este punto es complejo pues requiere un análisis discursivo, que esta entre las aristas de la metáfora, la discursiva, la semiótica o



simplemente los simbolismos integrados. En forma simple se puede identificar tentativamente mediante la observación histórica del mensaje, lo intersubjetivo que conecta las generaciones como gestos, conductas sociales, lenguaje de época, herencia cultural. En esta parte lo importante es tratar de comprender el meta relato y reflexionar sobre lo que desean transmitir generacionalmente o retroalimentar socialmente.

- IV. Elementos complementarios. Aquí la observación es empírica identifica elementos complementarios a nuestro análisis, podría decirse como anécdotas o reflexiones sociales de un tiempo para otros tiempos, ello bajo indicadores como; alegorías, mensajes, reflexiones, frases, personajes (históricos u inspirados de la realidad), jergas, si logramos percibir estos detalles ligeros, pero llenos de intensidad. Podremos ubicar ciertos indicios que refuerzan o complementan el discurso, son elementos que nos llenan de emoción, que sí son identificados podremos encontrar un rastro, una firma, un indicio que nos interconecta generacionalmente. Ello puede estar en parte del relato, pero sobre todo en la parte final de todo filme, en mi opinión personal es aquel momento del filme que nos sensibiliza, o derriba la cuarta pared en el espectador y que varía dependiendo de la experiencia del observador, lo cual es la parte más subjetiva, inestable de identificar, pero que enriquece toda investigación de esta naturaleza.

Dicho instrumento descrito, puede ser recreado de acuerdo con las necesidades de cada investigador y que he podido crear para poder identificar y ordenar una ruta cronológica y temática, que nos brinda una tentativa de periodificación, ello nos podría ayudar a comprender y construir una línea histórica que se complementa con otras líneas construidas por otras fuentes, que compulsadas e integradas nos podrían brindar grandes luces por comprender la dinámica social peruana a través del tiempo.

### **El cine peruano y su percepción de la realidad. Un intento de periodificar una construcción social**

Nuestro país desde inicios del siglo XX, ha formado visiones de múltiples aspectos de la realidad peruana mediante la creación innovadora del cine, percepciones de diversas situaciones sociales en el tiempo, que traducen y constituyen una parte de nuestra memoria colectiva. Estas transmiten elementos de nuestro imaginario a diversas generaciones, tal vez por una necesidad social en recordar o visualizar un fenómeno, por medio de la dinámica social de la reconstrucción hecha por el cine, además cada



producción cinematográfica con el tiempo se constituye en una fuente en la investigación histórica pues es parte y abarca momentos, situaciones, acontecimientos, aspectos y múltiples fenómenos de nuestra realidad. Siendo el cine entendido en la actualidad como una gran industria de entretenimiento social, además de un vital y mediático medio de información cultural, también se constituye es materia prima en la investigación social, por su capacidad en recrear y plasmar en forma dinámica historias, que contienen apreciaciones o percepciones sociales que traducen un tiempo, que son expresiones de un momento y que influyen en el devenir. Convirtiéndose en un importante y complejo material de información para la realización de las elaboraciones históricas.

Mediante los filmes ingresamos a un mundo variado del cual debemos destacar situaciones, que se realizan en simultaneo y que sirven de ingreso al historiador para la comprensión de los imaginarios colectivos; **la primera**, es que el cine se inspira en situaciones reales las cuales recrea y muestra con un dinamismo intenso, fluctuante, voluble y emocionante. **La segunda**, es que el cine es un filtro variado y cargado de información social, que influye en el desarrollo de múltiples percepciones con respecto a ciertos acontecimientos, hechos, sucesos o fenómenos sociales, es decir el cine recrea por medio de los filmes situaciones sociales complejas y forma una imagen parcial e influyente de la realidad a los diversos grupos de la sociedad en el tiempo.

Y por último los filmes son una fuente contenedora de información social, la cual es importante y/o complementaria en la investigación, en ella yace información compleja que espera ser decodificada. Más aún, sí recrean situaciones históricas, pues socialmente por el rotulo: “basado en hechos reales” o “inspirado en acontecimientos históricos” se convierte en historia o son considerados como ciertos por la sociedad. Y ello, no es solo por el rotulo, es principalmente porque las películas transmiten emociones que nos transportan a un mundo dinámico muy parecido al nuestro por; lo complejo, mediático e intenso, que expresa una diversidad de aspectos, necesarios de comprender e integrar en la construcción del patrimonio o la memoria que transmite en su interior. Esta interacción nos permite percatarnos, que el cine y la historia son muy similares, pues ambos recrean parcialmente fenómenos sociales complejos, transmiten información, desarrollan conocimiento, rescatan, albergan, forjan y difunden elementos de la memoria de una colectividad. Pero se diferencian, complementan y asemejan a su vez, en su función, pues ambos el cine y la historia surgen para describir, mediante la recreación diversos fenómenos sociales (uno mediante géneros como; el drama y los históricos u inspirados en la realidad), mientras que la historia expone una investigación



referente a un fenómeno y trata de aproximarse a la verdad o trata de percibir y comprender la complejidad de la realidad temporal que ha podido elegir. Además del grado de subjetividad que despliegan, pues en el caso del cine ese desborde de subjetividad atrae y cautiva a la sociedad. Y en el caso de la historia la subjetividad debe ser limitada para contribuir en la comprensión y análisis del fenómeno. Ambos a su vez se han constituido en grandes innovadores de la investigación, técnica y metodología, que despliegan en la realización de sus producciones. Pero lo innegable es que el cine recrea con mayor dinamismo y “libertad” un fenómeno, situación que lo plaga de subjetividades desbordadas por sus creadores, contexto que el historiador no puede realizar plenamente, pues construye su relato en forma teórica y metodológica, ofreciendo así una aproximación tentativa y parcial de un fenómeno social en el tiempo.

Debo agregar que el cine hace lo mismo que la historia, pues recrea y brinda movimiento a los fenómenos, hechos u acontecimientos, gracias al trabajo del observador y creadores o realizadores, puedo agregar abiertamente, que el cine puede ser limitado en muchos sentidos a relación de la historia, principalmente en el ámbito control metodológico de la subjetividad en el relato, pero la forma de creación de sus historias y la masificación de su alcance es lo innegable y envidiable, pues tiene un mayor alcance que la historia, ya que abarca múltiples sectores sociales de la población, en espacio y tiempo. Y al recrear un fenómeno social nos muestra un dinamismo que nos invita a ser parte o nos trasmite de forma más sensible múltiples situaciones.

\*\*\*\*\*

El cine peruano en el devenir se ha consolidado, como un ente constructor y reproductor de parte de la memoria social, pues a través del tiempo evidencia una actividad muy dificultosa, titánica y heroica, la cual en los últimos años ha tenido un repunte y re estilización. Nuestro cine peruano crudo, soez, metafórico, violento y muy vinculado a la sociedad ha mostrado a través de su historia un gran apego social, cultural e histórico, situación que lo constituye como un agente de la historia en la sociedad y por ello su importancia en comprenderlo, ver su trayecto, para una inicial selección e instrumentalización de los filmes. Situación que brevemente se ha contemplado en nuestra introducción a este universo, mediante algunas películas sobresalientes o consideraras icónicas, que nos permitirán una reflexión y construcción de periodos y arcos temático temporales iniciales (modificables en el desarrollo historiográfico) y a su vez nos apertura una breve descripción de casos que exponen una problemática social.





### **Breve división por etapas**

Las siguientes líneas tienen como objetivo identificar ciertos periodos que el cine peruano ha desarrollado en el tiempo, los títulos son sugerentes y pueden ser modificados, en el interior las etapas esta una descripción, en la cual se localiza la temporalidad que abarcan, decidí colocar un rotulo que identifique cada etapa, por la función o reflexión que han generado en conjunto una serie de filmes representativos, selección que he tomado en cuenta por la relevancia o mayor representatividad, no tomando en cuenta solamente el éxito en taquilla, que es el criterio que en nuestros tiempos lidera, esta selección nos ha permitido una gran recopilación de información, que será materia de futuras investigaciones, pero también nos ha brindado ciertos alcances, ajustes y limitaciones que la instrumentalización sobre los filmes generan en la investigación histórica.

### **De lo informativo a lo expositivo, el periodo paisajista informativo, el asombro con lo cotidiano y el inicio de lo denso**

En un inicio el cine peruano abarca la observación y exposición itinerante de imágenes silenciosas en movimiento de paisajes geográficos ya sean estos rurales o urbanos, ello a fines de la primera década del siglo XX, el principal objetivo es brindar a la sociedad un acercamiento visual a la diversidad rural y urbana que posee nuestro Perú, de aquellos tiempos, estas capturas nos muestran una admiración paisajista y socioeconómica muy visual, puntual y limitada por el tiempo de grabación y exposición del celuloide. Es así que el cine de este periodo cumple la función social de atracción y diversión en la población de la época, con cortos paisajistas, los cuales se van nutriendo, generando en pocos años el paso del cine mudo o silente al sonoro, gracias a las progresivas adaptaciones, mejoras técnicas de la incorporación de los diálogos textuales y posteriormente el sonido, complementos audiovisuales, que complejizan el cine y que incorporará en el transcurso de estas dos a tres primeras décadas del siglo XX, lo cual se constituirá como el inicio informativo, episódico y cotidiano.

Estas primeras vistas filmicas itinerantes y ambulantes de la cotidianidad de los entornos del Perú de aquellos tiempos de inicios del siglo XX, se difundieron en muchos espacios del Perú, entre ellos podemos destacar ciudades como: Lima, Arequipa, Cusco y otras ciudades, muchas de estas producciones fueron expuestas, en teatro, salas de exposición, aulas magnas y algunos solares, un ejemplo es el Teatro Politeama, en donde se proyectaron vistas móviles, entre las que se encontraban: La catedral de Lima, Camino a la Oroya y Chanchamayo, entre otras, con el objetivo de registrar paisajes,



ceremonias, fiestas, ritos, obras públicas, noticias locales e internacionales a manera de cortos, entre otras. Ello con gran asombro y entusiasmo mostraba a lo cotidiano como lo máximo, donde la naturalidad y lo cotidiano rural o urbano se mostrase ante nosotros y nos conectaran a un entorno que había cambiado y que era dinámico, es como si mediante el filme ingresásemos a un mundo contemporáneo dinámico e intenso.

El salto del séptimo arte peruano evidentemente cargado de trama y contenidos, se da años más tarde a finales de la segunda década e inicios de la tercera década del siglo XX, en paralelo a lo paisajista, el cine va transformándose e iniciando su ingreso a lo denso de la exposición social, nuestras películas van a recrear situaciones sociales; en las cuales satiriza o ridiculiza algunas costumbres o formas sociales. Además las películas ya están acompañadas de sonidos, cuadros de dialogo cargados de un metaforismo literario, simple pero intenso, en estos cuadros en movimiento se reflejan situaciones sociales puntuales y porque no mencionarlo muy domesticas por ejemplo las primeras películas peruanas fueron “Negocio al agua” (1913) y “Del manicomio al matrimonio” (1913) ambas películas mostraban ambientes públicos y privados una fastuosa y elegante puesta en escena, el lujo y el encanto forman estas sátiras cómicas de época, en las cuales se exponía el negociado del líquido elemento en la urbe y en lo rural, denotando una problemática social de esos momentos y por otro lado los problemas sociales de la vida familiar, las dificultades de una sociedad tradicional peruana y los cambios que afronta ante los vertiginosos años 20 del siglo XX. En el cual se puede comprender el tránsito de las costumbres decimonónicas familiares y domesticas a las nuevas adaptaciones del siglo XX en el aspecto social matrimonial.

### **El acercamiento al mundo, la competencia y las limitaciones expuestas**

En la década de los 30' y los 40' del siglo XX. El cine peruano ha pasado a lo largo de la historia por diferentes tipos de sucesos, producto de su tiempo, el cine se convierte en un ente filtrador y difusor de la cultura, constituyéndose o formando parte vital de lo cotidiano. Además, que en el Perú el cine se constituye ya en una empresa (situación que esperamos tratar en futuras publicaciones). En las cuales intereses privados nacionales desarrollan, con algunas limitaciones, producciones locales, que a su vez distribuirán y expondrán en diversas salas. A su vez la filmografía local competirá con las producciones de otras casas fílmicas extranjeras, logrando con ello ampliar el mercado y dar a conocer paisajista, mediática y culturalmente el mundo a nuestro país, lo cual denota el papel difusor del cine peruano, el cual abrirá las puertas en forma visual a la cultura mundial. En este periodo podremos integrar a los noticiarios como “Amauta”



donde se hacían reportes nacionales y extranjeros (resaltantes o de gran revuelo). Eran una suerte de noticiarios que también encontró un espacio en el cine los cuales se proyectaban una vez por semana y se dedicaban a situaciones mediáticas sobresalientes.

Para los años 50' el escenario mundial cambia, post II guerra mundial y el inicio de la guerra fría, la división del mercado internacional en dos bloques y otros problemas del contexto político socioeconómico nacional y extranjero, afectaran industria cinematográfica la cual sufrió un colapso limitando la cantidad y calidad de las producciones fílmicas. Situación que significó una intrusión intensa de las producciones extranjeras en el mercado local, en donde las salas peruanas optaban por invertir en productos elaborados extranjeros y no invertir en producciones locales, además que mientras que en otras fronteras como Méjico, Argentina, Colombia, Chile, entre otros, capitales privado y el Estado de diversas naciones, apuntaba a derivar en invertir en el cine, en nuestro país la historia era otra, pues el poco u casi nulo interés del Estado y la limitada intención del capital privado, azotado por la crisis económica, opto por la proyección y amplitud del espacio a producciones extranjeras, dejando desprotegido el mercado nacional en el ámbito cinematografió.

Es en este periodo que las producciones extranjeras, fueron nutriendo nuestro imaginario de experiencias o problemáticas ajenas, cautivando al espectador nacional, lo cual termino por decantar con la apertura del mercado y a su vez el debilitamiento del cine peruano que, a pesar de ello, continúo produciendo con grandes dificultades y con enormes deficiencias audiovisuales. Pero la situación contextual evidencio una producción de gran esfuerzo a pesar de la circunstancia, ello a través de la incorporación de la pequeña sala, los llamados cine clubs, los cuales no solo están en la capital limeña, sino también en espacios de provincias. Estas pequeñas empresas se van a dedicar a retratar mediante pequeños filmes u cortos, las costumbres de los pueblos andinos o limitadas ciudades, con pequeñas producciones las cuales llegan incluso en la década de los 60' filmando algunos largometrajes de inversión privada o personal, donde destacan obras como: Kukuli del año 1962 y Jarawi del año 1966, ambos basados en relatos de la tradición andina, que exponen las relaciones sociales del pasado, costumbres y los cambios que afectan la vida en provincia, la relación del poblador de la sierra con sus costumbre y la naturaleza, los paisaje y la revaloración del quechua, pues es una producción adelantada a su tiempo, que desarrolla sus diálogos en este



idioma, lo cual evidencia un interés por comprender las relaciones sociales, la migración, la cultura y las relaciones de poder en su ámbito.

### **La crisis, la violencia y lo crudo**

En los años posteriores, el cine peruano tendrá momentos, no solo la dinámica antes mencionada, también debemos incluir que en la década de los 60' la televisión hace su aparición y comparte el espacio visual social con el cine, como medio de entretenimiento cultural. Siendo lo interesante que ambos van a integrarse a la vida cotidiana de la sociedad peruana como catalizadores y filtros sociales intensos directos y masificadores. Pero al parecer una pequeña luz o un aliento de apoyo se muestra en el interés o participación del Estado, pues en 1962, se implanta la ley de liberación de impuestos a las producciones cinematográficas, con la intención de tener como aliado al cine y la TV para incentivar el desarrollo de la cultura. Esta ley de alguna manera va a motivar la producción de largometrajes producidos en nuestro país, situación que aligera los problemas económicos que tenía que afrontar el cine en el Perú, tales como financiamiento económico y el atractivo social.

Años más tarde, durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, dirigido por el general Juan Velasco Alvarado, en 1972 se decreta la Ley de Fomento a la Industria Cinematográfica, que impulsó la muestra obligatoria y la gratificación porcentual a las mismas. Esto significó el inicio significativo de la producción cinematográfica impulsada por la actitud nacional del gobierno de turno peruano. Esto motivara la producción de los cortometrajes e incluso fijara los precios que eran señalados por las municipalidades, los cuales se mantenían muy bajos garantizando así el consumo por parte de la población. Una política autoritaria, pero acertada, pues pretende incentivar la producción nacional y poder tratar de competir con un mercado internacional, evidente en el precio de la taquilla, además de la censura de algunos filmes extranjeros, lo cual provoco, que productores estén motivados en invertir, siendo así que en esta época se evocara situaciones sociales y tradicionales.

Pero ya en los años 70' y 80' se elevará el cine ligeramente gracias a la participación compartida entre privados y el Estado, en esta etapa se van mejorando las condiciones técnicas y artísticas del cine. Pero el margen de capacidad técnica entre la producción nacional y la extranjera es notorio el progreso fílmico no será tan impactante entre el público en general, el cual calificará los cortometrajes realizados, como producciones de baja calidad en donde existe cargada violencia, al parecer improvisación, el lenguaje



muy crudo y soez. Situación discutible pues la sociedad de esos años esta afectada por una profunda crisis y el cine esas tensiones. Pero en producciones que exponen situaciones de impacto social, violencia, inseguridad y marginalidad, crímenes o acontecimientos sociales, producciones como: “Muerte al amanecer” “Muerte de un banquero” y “Avisa a los compañeros” por citar algunos ejemplos, estas producciones que exponen la violencia, la necesidad de justicia social e impunidad del crimen de una sociedad peruana muy enfrascada en la crisis y desestabilidad socioeconómica y una ineficacia política de protección social.

En los 80' nuestro cine, se complejiza, pues también, expondrá en sus producciones la situación social que vivíamos; el terrorismo en nuestro país, la violencia, la inseguridad cotidiana. Podremos decir que entre los 80 y 90 el cine peruano fue vario pinto, expresaba la problemática social con muchos ejes y ángulos, con las características crudas y violentas, muchos deseos de cambio, reflexión y esperanza dentro de su relato a pesar de que en el meta relato reine elementos; terror, inestabilidad, pobreza, marginalidad, delincuencia y abuso en general de los derechos, pérdidas humanas, injusticias y desastre poblacional, la sexualidad sus excesos y toda aquella fenomenología social de gran complejidad, que se desarrollaba y de la cual vivíamos día a día muchos peruanos.

En este lapso de tiempo nuestro cine encuentra apoyo en su producción de filmes mediáticos, gracias a los convenios con otros países, productoras locales o grupos e intereses personales, a pesar de los duros momentos producto de la crisis socio económica, el desbalance político y el terrorismo, que conforme su impacto social fueron disminuyendo, en lo social y cultural el cine fue recuperándose, podemos destacar en las producciones peruanas “La boca del lobo” en el año de 1988 como el primer filme peruano que hace mención explícita a la violencia política, el terrorismo y su impacto en provincias, el terror, el miedo, la incapacidad y desconcierto del Estado y las instituciones de orden, el daño colateral y el desborde de la violencia, la subversión y el terror de la época. Basada en la masacre de campesinos perpetrada por una patrulla policial en 1983, en el cual se expone la complejidad de los hechos desarrollada en una provincia del Perú, la complejidad de la violencia, el terror y el miedo, desarrollados mediante el recurso del desconcierto, aborda en forma limitada los dilemas del terrorismo de Sendero Luminoso, en donde su invisibilidad como enemigo, nos vincula a un clima de amenaza, violencia, desesperación y tensión que se cierne



sobre un destacamento militar y una comunidad andina, los cuales desarrollan violencia y tensiones de las cuales son víctimas y victimarios sobre una población impotente.

Otra de las producciones intensas donde se expresa la violencia institucional en donde destaca la puesta en escena de la obra literaria de Mario Vargas Llosa, la película “La ciudad y los perros”, nos permite un acercamiento al conflicto entre los individuos de un centro de instrucción castrense provenientes de los diversos sectores sociales urbano limeño, en donde expresan sus diversas disyuntivas, enunciando la visión de una urbe dividida en medio de la crisis social y la tensión entre ellos llevándolos al desborde, donde la violencia es el recurso canalizador de sus limitaciones y frustraciones, y por medio de su uso imponer su poder, llevando al crimen y la muerte dentro de los espacios de formación castrense.

Otra producción intensa es, “Reportaje a la muerte”, en la cual narra la elaboración del reportaje que la prensa televisiva desarrolla en vivo y en directo a relación de un motín efectuado en un penal en la ciudad de Lima, situación inspirada en el acontecimiento histórico del motín en el penal de El Sexto, realizado en marzo de 1984, dicha obra cinematográfica nos trasluce el incremento y la violencia de la delincuencia incontenible e irreformable en nuestro país y como dicho cuadro episódico violento, ingresa en los hogares a través de la televisión, cuando despliega el reportaje al motín en el Penal del sexto realizado en el año de 1984 y como va afectando a nuestro país, el desborde de la delincuencia.

Este periodo el cine explora, evidencia, describe y se aproxima a la reflexión de diversas problemáticas sociales de los múltiples sectores urbanos y algunos rurales entre ellas a la población pobre, marginada y migrante que llegan a la capital afectados por la crisis económica de la década de los 80’, y se constituyen en la capa poblacional que conformara la pobreza extrema, que se desencadeno y donde las primeras víctimas son los niños, que simbolizan las nuevas generaciones de nuestro país sin protección, vulnerables e increíblemente condicionadas por las circunstancias de las cuales son víctimas. El elemento para visualizar y exponer en el cine los efectos del desborde popular y la supervivencia social de la extrema pobreza, el filme es acertado en no incluir al Estado, pues en esta época no toma en cuenta medidas para contener y contribuir en una solución ante el desborde popular de años, pobreza urbana en nuestro país, mediante producciones ambientadas en los barrios pobres, visualizan los problemas y la marginalidad del contexto limeño de los 80’ estas fueron; “Gregorio” (1984) y Juliana



(1986), dos interesantes miradas acerca de la problemática de los niños de la calle, puestas en escena por el grupo Chasqui en los 90'. Otras miradas diferentes a la insurgencia de Sendero Luminoso y los impactos del terrorismo en la urbe y las afecciones a los espacios urbano marginales serán: "Anda, corre, vuela" (1995), cinta que evidencia a la juventud provinciana migrante urbano marginal en el medio de la violencia política, la acción de policías y terroristas. "Coraje" (1998), que nos muestran la lucha y la violencia que sufren los espacios marginales por parte de elementos subversivos. Una visión que marco huella en nuestra vida, por ser un filme muy sensible, inspirado en un acontecimiento histórico, el cual es la asesinato brutal y sanguinario, por manos de los terroristas, de María Elena Moyano, dirigente comunal, cuya presencia y actividad política barrial era contraria a los pareceres y avanzada del terrorismo en los asentamientos humanos en los márgenes de las urbes, como el caso de Lima y Villa el Salvador.

En esta misma década se continuará con la adaptación de las obras literarias peruanas, como unos años antes con una obra de Mario Vargas Llosa, plasmada en "La ciudad y los perros" del año 1985. En este periodo le tocara el turno a los cuentos de Julio Ramon Ribeiro, a través de la obra en "Caídos del cielo" del año de 1990, la cual nos aproxima a situaciones sociales intensas en donde ciertos individuos de diversos sectores socioeconómicos urbano limeño, tienen que adaptarse ante ciertas circunstancias sociales dificultosas como; la inflación, el desclasismo, la marginalidad, la pobreza, la violencia y la locura, retan a la esperanza, condenándola, generando la desolación, la pérdida deconstructiva de los valores y sobre todo el alineamiento a el estatus quo, donde la esperanza y el optimismo no son suficientes en un contexto desolador. Otro filme que va a exponer no solo la violencia, sino un contexto asociado u grupal, en donde un generador de la misma por su propio actuar es el Estado es "Alias la Gringa" (1991) que evidencia la delincuencia, la inseguridad, la corrupción y el fracaso del sistema penal en nuestro país, con el adicional de la masacre en la penal isla El Frontón de 1986, como una solución radical a un malestar endémico irrefrenable e incontenible por el Estado el cual es el crimen y la delincuencia.

### **Un nuevo horizonte, de lo intenso a la evasión, lo vertiginoso, deslumbrante y adecuación a otros modelos**

A inicios del siglo XXI nuestro cine pondrá en escena una serie de producciones que exploran la violencia política que vivió nuestro país en los años del terrorismo destacan las películas como "Paloma de papel" (2003), filme muy interesante que explora un



universo de los traumas de guerra o conflictos sociales violentos en donde la reinserción social, la falta de una adecuada proyección social del Estado permite el desarrollo de nuevas dificultades y limitaciones sociales, donde la memoria y la reconciliación son palabras que cuya sensibilidad social no es aceptada y genera violencia, trauma, rencor, odio, marginalidad u indiferencia. Tal como lo desarrollara “Magallanes” (2014) con la diferencia en que, en el caso de Paloma de papel, las víctimas evidencian su papel y en Magallanes los victimarios y su pasado los atormenta y no los deja reincorporarse al actuar social e incluso el perdón no está permitido y no es accesible por sus actos como militares que abusaron de ciudadanos en lugar de protegerlos.

Una muestra de los traumas de la guerra y la situación de los jóvenes veteranos de guerra desprotegidos por el Estado e incomprendidos por la sociedad, es “Días de Santiago” (2004), la historia narra el reingreso a la vida urbana de un ex combatiente de conflictos terroristas, limítrofes y lucha contra el narcotráfico en el Perú de finales de los 80 e inicios de los 90, el cual tiene problemas de adaptación y serias secuelas psicológicas producto de la violencia experimentada, donde al final la incertidumbre, el abandono, la soledad y la muerte violenta son la solución en la mayoría de casos ante el desamparo social, familiar e institucional del Estado, al cual protegió con su labor y entrega, nos muestra un dilema ético moral de toma de decisiones ante un entorno hostil, violento y que no contribuye a una reinserción social.

Puedo concluir, luego de este alegórico recorrido ejemplar, que nuestro siglo XXI, es una época de resurgimiento del cine, expone diversos temas que van más allá de lo violento o desclasado, lo marginal e incluso lo optimista es un punto de enfoque, en donde el vario pinto de situaciones y vitalidad de la circunstancia evidencia los problemas, donde los argumentos desarrollan dinámicas y soluciones, en algunos casos, producciones como; “No se lo digas a nadie”, “Ciudad de M”, “Av. Larco”, entre otras. Rescatan y exploran el desbordado mundo adolescente o juvenil, el narcisismo, el descuido familiar, la irreverencia, la homosexualidad, la violencia urbana, la marginalidad, el terrorismo y la fragilidad de la sociedad Limeña en formación luego de la crisis económica, política y social de fines de siglo XX. En los últimos años el cine peruano se encuentra en su gran apogeo las producciones se han visto influenciadas por efecto extranjero tanto norteamericano como europeo, lo cual le generó éxito en taquilla, tales son los casos como “Asu Mare” “A los 40” y “El Acuarelista” o incluso producciones extremadamente violentas como “Perro guardián”, “La Gran Sangre”, “Magallanes”.





También esta época es el momento consecutivo largometrajes ganadores de premios internacionales, premiación del Talento actoral reconocido nacional e internacional, adaptaciones intensas, como por ejemplo “Máncora” 2008, en el Festival de Seattle; “Madeinusa” (2006) y la nominada a los Premios de la Academia “La Teta Asustada” (2009), otra interesante producción es la película “Tarata” que explora la dinámica de la familia clase media limeña y como se ven afectadas por la presencia violenta del terrorismo en sus vidas, en donde la frustración, la incompreensión, la negación, confusión y disfuncionalidad familiar están presentes. Otras innovaciones en nuestro cine son la incorporación de la animación digital filmes como “Piratas en el Callao”, “Dragones: Destino de Fuego” y “Valentino y el Clan del Can”, “Rodencia” las cuales han motivado especialmente al público infantil y una apertura a la producción digital y la animación por computadora, aborda no solo la creación sino una innovación técnica y productora de amplio camino por recorrer.

### **A manera de conclusión**

Esta breve mirada no ha tenido la intención de hacer una reseña de películas o momentos, sino de comprender que, el cine expresa un universo muy intenso vital para el historiador, pues las producciones fílmicas abordan comprender momentos, acontecimientos, fenómenos o situaciones sociales, constituyéndose esas producciones en fuentes que nos permiten apreciaciones que abarcan diversos fenómenos y contextos. Siendo nuestro cine peruano no ajeno por mostrar ello que lo afecta socialmente, a pesar de una labor lenta, fluctuante e intermitente y sobrecargada de vaivenes, ha podido constituirse al parecer en nuestro siglo XXI con diálogos más complejos vitales realistas que conectan con el espectador y que le permiten informarse, comprender, pero sobre todo sensibilizarse, a través de las percepciones, a una realidad nacional compleja, pues hacer filmes en nuestro país es dificultoso económica, política y socialmente.

Lo innegable, es que el séptimo arte peruano, nos muestra que es producto de su contexto, pero también afecta a su contexto y a otros tiempos, pues influye en el devenir social peruano y por ende en la construcción de su imaginario histórico. Demostrando que el cine ha variado en su recorrido nutriéndose y diversificando sus objetivos como; un medio de entretenimiento también es un agente de la historia, un ente que transmite información a diversas generaciones, que puede estimular e influenciar en la modelación parcial del imaginario colectivo peruano. El filme filtra una serie de percepciones sociales multigeneracionales, incluso se podría agregar que la dinámica de los largometrajes



desarrolla un relato que recrean un imaginario, el cual forma un vario pinto de aspectos, que se constituyen como apreciaciones que transmiten, en forma parcial, el imaginario de las situaciones o fenómenos que recrea, generando el sentimiento colectivo. El filme por ello se consolida como fuente a preciar por el historiador y la investigación social, por la complejidad y por el trasfondo que genera su apreciación y percepción la realidad nacional en el tiempo. Para la cual el sujeto de la historia debe prepararse metodológicamente y constituirse para que frecuentemente sea apreciada esta fuente en la investigación y realización de la investigación histórica, cuyo primeros ingresos o intentos de ordenamiento y organización temporal coyuntural, nos permiten su comprensión.

### Notas

<sup>1</sup>Historiador por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, cursando estudios de maestría en la misma casa de estudios. Actualmente Docente en la Universidad Ricardo Palma.

<sup>2</sup>Para el uso del cine en la Historia, véase algunos del texto citados den la bibliografía en particular. Ferro, M. (2008). Amado, A. (2009) Arreátegui Rodríguez, M. (2004). Barraza, E. (2004) Bedoya, R. (1995)

<sup>3</sup>La referencia al termino filme, en este trabajo es principalmente las producciones cinematográficas conocidas como filme y/o películas, las cuales desarrollan en su paso una huella histórica y se convierten en fuentes que contribuyen a la comprensión de nuestra sociedad en el devenir.

### Bibliografía

Amado, A. (2009). *La imagen justa: cine argentino y política (1980 - 2007)*. Buenos Aires: Colihue.

Arreátegui Rodríguez, M. (2004). Juan Alejandro Ramírez: el antropólogo del cine. *Butaca*, 78 - 80.

Barraza, E. (2004). *Cine documental y periodismo. Experiencias de la prensa cinematográfica en el Perú*. Lima: Taurus.

Bedoya, R. (1995). *100 años del cine en el Perú: una historia crítica*. Lima: Universidad de Lima. Fondo de Desarrollo Editorial.

Bedoya, R. (2009). *El cine silente en el Perú*. Lima: Universidad de Lima. Fondo editorial.

Bedoya, R. (2009). *El cine sonoro en el Perú*. Lima: Universidad de Lima. Fondo Editorial.



Carbone, G. (1991). *El cine en el Perú: 1897 - 1950: testimonios*. Lima: Universidad de Lima.

Carbone, G. (2007). *El cine en el Perú: el cortometraje, 1972 - 1992*. Lima: Universidad de Lima.

Castro Cobos, M. (2004). (Mini)diccionario personal de medimétrajes peruanos. *Butaca*, 89 - 91.

El Comercio. (31 de Marzo de 1984). Lima.

El Comercio. (29 de Marzo de 1984). Lima.

El Comercio. (28 de Marzo de 1984). Lima.

El Comercio. (30 de Marzo de 1984). Lima.

Ferro, M. (2008). *El cine, una visión de la historia*. Madrid: Akal.

<http://cinelatino.galeon.com/cineper/peruhis.htm>. (2010). Recuperado el 3 de Setiembre de 2010, de cinelatino.galeon.com: <http://cinelatino.galeon.com>

[http://es.wikipedia.org/wiki/Cine\\_del\\_Per%C3%BA](http://es.wikipedia.org/wiki/Cine_del_Per%C3%BA). (s.f.). Recuperado el 3 de Setiembre de 2010, de Sitio web oficial de Wikipedia : [es.wikipedia.org](http://es.wikipedia.org)

<http://www.aldeacultural.com/cine/peru/historia.htm>. (2006). Recuperado el 2 de Setiembre de 2010, de Sitio Web oficial de Aldea Cultural: <http://www.aldeacultural.com>

<http://www.cinelatinoamericano.org/texto.aspx?cod=1220>. (2010). Recuperado el 3 de Setiembre de 2010, de cinelatinoamericano.org: <http://www.cinelatinoamericano.org>

<http://www.generacion.com/magazine/185/iexclcaacutemara-accioacuten-despegue-cine-peruano>. (s.f.). Recuperado el 26 de Octubre de 2010, de Sitio Web referente al panorama de la industria cinematográfica nacional: [www.generacion.com](http://www.generacion.com)

<http://www.perupuntocom.com/modules.php?name=News&file=article&sid=5001>. (s.f.). Recuperado el 26 de Octubre de 2010, de Sitio Web referente a la productora "Alpamayo Entertainment".

La Crónica. (31 de Marzo de 1984). Lima.

La Crónica. (30 de Marzo de 1984).

La Crónica. (29 de Marzo de 1984). Lima.

La Crónica. (28 de Marzo de 1984). *Suplemento especial*. Lima.

*Ley de fomento de la industria cinematográfica*. (1963). Recuperado el 2 de Setiembre de 2010, de Sitio web del Congreso de la República: <http://www.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/Leyes/19327.pdf>

Lozano Morillo, B. (1989). *El cine peruano visto por críticos y realizadores*. Lima: Cinemateca de Lima.



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. (1998). *El cine en el Perú: Memoria del Primer Encuentro Latinoamericano de Cine de Lima*. Lima: PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ.

Quispe Medina, G. (2004). Días de Santiago: tiempos de furia. *Butaca*, 8-9.

Weber, R. (2004). Pietro Sibille: días de Pietro. *Butaca*, 58 - 60.

Wiener, C. (2004). Josué Méndez: deconstruyendo a Santiago. *Butaca*, 54 - 57.



## Pueblos originarios del caribe: Sobreviviendo a la modernidad social y cultural

Arístides Alonso

### Resumen

Los pueblos originarios de la costa caribe nicaragüense provienen de culturas milenarias, tanto los Miskitos, Mayagnas y Ramas, fueron obligados a ubicarse en sus actuales territorios. Supieron sobrevivir a la modernidad/colonial y al estado moderno de Nicaragua, conservando aun diversas expresiones socio-culturales y tradicionales, vigentes y puestas en práctica desde los diferentes espacios de la vida cotidiana.

### Palabras claves

Modernidad, comunidades autóctonas, vigencias socio-culturales

El primer viaje de Colon a América en 1492 trajo consigo la modernidad<sup>1</sup>, esto supuso el primer holocausto y casi exterminio registrado y aun no tomado como tal en la historia de la humanidad. Antes de la conquista, se estima que la población de pueblos originarios era de 90 millones, sin un Roserberg ni cámaras de gas, ni campos de concentración, en siglo y medio, la población autóctona americana fue reducida a 3,5 millones.<sup>2</sup> Acompañado de este genocidio, surgió otro acontecimiento igual de relevante, el casi aniquilamiento de toda forma de vida cultural y social de tres de los siete centros primarios de alta cultura mundial, en este caso el área Mayo-Azteca, el área de los chibchas e incas, y los más primitivos pueblos de América<sup>3</sup>.

En términos cronológicos, la modernidad en sus 500 años, significó la alteración de más de 5,000 años de patrimonio cultural y social de estos centros referentes de la alta cultura mundial, con ello nos referimos a los diferentes monumentos y conjuntos con un alto valor universal y excepcional desde el punto de vista histórico, las artes y ciencias; también nos referimos a la negación de un gran bagaje del patrimonio cultural inmaterial, es decir: a) tradiciones y expresiones orales, en las que el idioma es el vehículo del patrimonio cultural inmaterial, b) artes del espectáculo, c) usos sociales, rituales y actos festivos, d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, e) técnicas artesanales tradicionales.<sup>4</sup>

Ante estas dos circunstancias históricas, este ensayo pretende abordar las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las vigencias socio-culturales de los pueblos autóctonos de la



costa caribe nicaragüense? y ¿Cómo los pueblos autóctonos han sobrevivido a la modernidad social y cultural conservando sus culturas y formas de vida? Para dar respuestas a estas interrogantes principales, en un primer momento se abordarán las diversas comunidades autóctonas del caribe de Nicaragua con el objetivo de conocer ¿de dónde vinieron? ¿Cómo se asentaron en la actual costa caribe? y ¿cómo fueron sus relaciones socio-culturales? Seguidamente se tratará el tema de la modernidad y como ésta a intentando sistemáticamente incidir desde la imposición cultural y social las diversas formas de vida de las comunidades autóctonas.; por último, se abordarán las vigencias sociales y culturales de los pueblos de la costa caribe y como estos han sobrevivido a la modernidad, evidenciando los aportes culturales y sociales de las comunidades autóctonas hacia la actual comunidad moderna en el actual mundo globalizado.

Según el convenio 169 de la OIT, los pueblos originarios son aquellos que “descienden 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, que conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”<sup>5</sup>.

Partiendo de este consenso realizado por naciones unidas, en la costa caribe nicaragüense, como pueblos originarios son considerados tres pueblos milenarios, Los Miskitos, Mayagnas y Rama. Si bien esta región caribeña es multicultural, con invaluable riqueza cultural y diversa, las comunidades afrodescendientes (Creoles, Garífunas, Zumo, Mestizos) no son consideradas como autóctonas debido a que su formación y origen, es producto de la modernidad colonial en los siglos XVII y XVIII.

Tomando en cuenta la consideración anterior, la historia de los pueblos originarios de la costa caribe, es una historia milenaria. En el año mil antes de Cristo, los pueblos chibchas bajaron del norte de México hasta llegar a Sudamérica, sus descendientes incluyen Mayagnas, Miskitos y Ramas, el origen de estas culturas es mucho más milenario ya que probablemente, los antepasados de estos pueblos se quedaron en Nicaragua durante la lenta migración de los primeros chibchas. Otros historiadores, plantean que la comunidad Chibcha entró a Nicaragua por el istmo de Panamá provenientes de Colombia, estableciéndose primeramente en Costa Rica, luego entraron a Nicaragua por Rivas. Las primeras crónicas hablan de comunidades como: Ulwas, Tuahka, Panamankas, Bawinkas, Kukras, Prinsu, Yuskus, Boas, Lempas, Paya, Albastwinas, Rah, Tadpanes, Taos, Pantasma, Guales, Alaukas, Guanés, Caulaes,



Limukas, Bukaes, Butukas, atukas, Yaoska, Limus, Tawira, etc. Todas estas comunidades llegaron a Nicaragua en progresivas migraciones<sup>6</sup>.

Es importante resaltar la conexión de estas primeras comunidades Chibchas con las invasiones del pueblo de los Chichimecas, de Aztecas y Nahoas, junto a otros pueblos de Mesoamérica, entre ellos los Nicaraos pertenecientes a los Pipiles<sup>7</sup>. Los Nicaraos llegaron y se establecieron en Rivas, en el territorio dominado por los Tawira (Miskitu), a partir de este momento en el año 964 antes de Cristo, se inicia una larga guerra interétnica entre los recién llegados Nicaraos y los Tawira, resultando vencedores los Nicaraos. Los Nicaraos, obtuvieron suficiente territorio en las islas del lago de Nicaragua y Rivas. Por su parte, los Tawira, vencidos junto con su líder Lakia Tara, emigraron y se establecieron al oeste del gran lago.<sup>8</sup>

Se estima que para finales del siglo X, además de establecerse en el otro extremo del lago, los Tawira ocuparon gran parte del territorio de Chontales, si bien mantenían constantes conflictos con estos, lograron permanecer en este territorio por más de dos siglos, posteriormente se expandieron hasta llegar a la actual costa caribe nicaragüense. Es de mencionar, que gran parte de las familias Miskitas y sus variantes étnicas, se establecieron en diferentes puntos geográficos especialmente el grupo de los Panamahka, a estos se les denominaba como Caribes, tiempo después los españoles los conocieron como "Lenkas", siglos después, el nombre de Sumo fue dado por los Miskitos Tawira cuando los Sumo ya se encontraban en el río Wanky ó Coco<sup>9</sup>.

Para el año de 1,711 la población total de Miskitu oscilaba entre los 5 o 6 mil individuos, contando con 900 ó 1,000 hombres capaces de tomar armas, de estos, 500 hombres eran expertos navegantes.<sup>10</sup>

Actualmente, las comunidades de los Miskitu se encuentran asentadas en el caribe norte desde Cabo Gracias a Dios, hasta la desembocadura de San Juan de Bocay, principalmente sobre las riberas del río Coco en el actual municipio de Waspan; también se encuentran sobre el litoral de Cabo Gracias a Dios hasta la Barra del Río Grande de Matagalpa sobre los municipios de Waspan, Puerto Cabezas y Prinzapolka. Además, en el sector de Tasba Raya en el municipio de Waspan, y en los llanos norte y sur del municipio de Puerto Cabezas. Hay comunidades Miskitas alrededor de las comunidades mineras de Siuna, Rosita y Bonanza, y en las riberas de los principales ríos del Atlántico Nor-oriental.<sup>11</sup>



Por su parte, la comunidad Mayagnas<sup>12</sup> juntos con sus tribus compuestas por los Ulwas, Tuahka, Panamankas, Bawinkas, Kukras Prinsu, uskus, Boas Islam, Malipuk, Pansaka, Tawaspi y Pansaka, se establecieron en el pacífico de Nicaragua, pero poco a poco fueron desplazados (por los pueblos de Matagalpas, Chorotegas, Nicaraos y Subtiabas) y se dirigieron hacia el caribe.<sup>13</sup>

Otros historiadores plantean que el pueblo Mayagna, ha habitado las regiones de la costa caribe nicaragüense desde hace 1,000 años a.C.<sup>14</sup> Sin embargo, para autores como Martín Eranz y Eloy Frank, los Mayagnas vinieron a Nicaragua desde hace miles de años, estos, al buscar a unos niños perdidos y encontrarse con unas huellas exclamaron “kauhlikdai” refiriéndose a que son miembros de esta cultura los dueños de las famosas huellas de Acahualinca (akauhlikdai en Mayangna); de ahí la palabra Acahualinca, esto quiere decir que este pueblo data desde hace más de 6,000 años<sup>15</sup>.

En sus inicios, el pueblo Mayagna se ubicó en distintas áreas geográficas de Nicaragua, algunas toponimias indican que se asentaron en las desembocaduras de los Ríos Rama, Bluefields, Maíz y Grande de Matagalpa, también en los actuales departamentos de Chontales, Matagalpa y Jinotega.<sup>16</sup>

Para el siglo XV, las comunidades Mayagnas ya estaban asentados específicamente en las extensas regiones del caribe, sin embargo, en el siglo XVII y XVIII fueron desplazados por los Tawira (Miskitos) en la parte norte de la costa caribe, en lo que hoy es Bosawás<sup>17</sup>.

En el año de 1,780 las autoridades españolas evaluaban la población Mayagnas en 6,000 personas, de estas estimaban que aproximadamente 3,000 Mayagnas estaban en condiciones de afrontar batallas y que 600 portaban armas.<sup>18</sup>

De acuerdo con los escritos de Conzemius,<sup>19</sup> durante la colonia los Mayagnas fueron uno de los pueblos más numerosos de Centroamérica, asentándose en los ríos más caudalosos de la costa caribe norte, como los ríos Waspuk, Wawa, Uliwas o cabecera de Prinzapolka, Umrawás, Walakwás o Lakus, Bambana, Amak-Bocay.

En la actualidad solamente sobreviven las comunidades Ulwas, Tuahka y Panamanka<sup>20</sup> distribuidos en 31 comunidades en Nicaragua<sup>21</sup> y 5 de ellas ubicadas en Honduras. Actualmente se evalúan en aproximadamente 3,000 o 4,000 miembros<sup>22</sup>.

Otro de los pueblos autóctonos son Los Ramas. Si bien los Rama pertenecen a al pueblo





Chibcha, los datos de esta comunidad son muy escasos, la población Rama es la más reducida de todas las etnias del caribe nicaragüense. Poseen un largo recorrido de asentamientos provenientes de Colombia hasta establecerse en el pacífico de Nicaragua, territorio del cual fueron desplazados paulatinamente por los Nicaraos hacia el Caribe, específicamente en la Bahía de Bluefields, Rama Cay, Monkey Point y Punta Gorda<sup>23</sup>.

Según sus propios miembros, la historia de su etnia empieza con el primer jefe Rama llamado Hannibal, este llegó con cuatro esposas y seguido por cincuenta familias; también se conoce acerca del jefe de nombre Rama Kay, quien en común acuerdo con los jefes Miskitos habitaron la costa caribe nicaragüense.<sup>24</sup>

Según Conzemius, inicialmente los Ramas ocupaban los dos principales afluentes del Rio San Juan, el sudeste de Nicaragua y el río Escondido. Con léxico Chibcha y estrechamente emparentados con los indígenas de Costa Rica, Panamá, Colombia y Ecuador, el número de esta comunidad es de muy pocos habitantes. Para el año de 1,820 la población no superaba los 500 habitantes, sin embargo, en cuenca del rio Punta Gorda para el año de 1,882 su número de habitantes era de 300. Según las estimaciones de Conzemius, en enero de 1,922 el grupo Rama estaba compuesto entre 265 y 272 personas, de estas 218 a 220 vivían en la isla Rama Key, 8 en la desembocadura de Cane Creek y entre 30 a 35 en la desembocadura del Rio Punta Gorda y Escondido<sup>25</sup>. Un aspecto importante de resaltar, es que la poca población Rama se debe a dos aspectos importantes. En primer lugar, en el pasado tenían estrictamente prohibido mezclarse con otros grupos étnicos<sup>26</sup>. En segundo lugar fue el proceso de esclavización sufrida por parte de los Miskitos en los siglos XVII y XVIII<sup>27</sup>.

En la actualidad, casi toda la isla Rama Cay está habitada por Ramas,<sup>28</sup> su población es de 1,300 descendientes, 900 de ellos asentados en la Isla Rama Cay y dentro de la Bahía de Bluefields, la cual es considerada como la capital de la comunidad Rama. Su cultura va desapareciendo poco a poco, su idioma y sus tradiciones van siendo sustituidas por otras lenguas y modos de vida, sin cambiar sus condiciones de pobreza económica, situación en la que viven desde hace décadas.

Con lo planteado anteriormente, se pueden condensar tres aspectos: Primeramente, tanto los Miskitos y sus tres variantes (Tawira: de Sandy Bay. Wanky del Rio Coco y Los Baldam ubicados en Laguna de Perlas,) los Mayangna (Ulwas, Walki) y Ramas, representan las tres comunidades autóctonas y milenarias de la costa caribe



nicaragüense. En segundo lugar, las tres comunidades originarias se encuentran emparentadas lingüísticamente con los Chibchas, provenientes de oleadas migratorias de Colombia, Panamá y Costa Rica, ubicándose primeramente en la zona del pacífico de Nicaragua. Por último, el establecimiento de estas comunidades en la actual costa caribe nicaragüense, fue a través de diversos conflictos interétnicos y un paulatino proceso de desplazamiento forzado<sup>29</sup>.

Cada uno de estos pueblos autóctonos, antes de la modernidad/colonizadora mantenían sus propias costumbres y tradiciones, sin embargo, estas han sufrido considerables transformaciones. En las siguientes páginas, de manera breve se abordará el tema de la modernidad/colonial en cinco aspectos generales, considerados claves para comprender las incidencias directas de los colonialistas con los autóctonos, tanto en sus modos de vida como en sus costumbres. En este mismo sentido, no se podría dejar por fuera la conformación del estado moderno y su incidencia histórica y constante, en la cultura y sociedad de los pueblos originarios.

Primeramente, es importante poner a flote dos aspectos históricos en la geopolítica mundial: el primero es que antes de 1,492, los pueblos originarios se encontraban en la zona del ser como individuos de su propio mundo, siendo parte de las grandes civilizaciones de la alta cultura mundial. El segundo aspecto es que en el año 1,500 el mundo era policéntrico y Europa no jugaba un papel dominante ni mucho menos moderno.

Hasta este punto, es necesario plantear una postura acerca de la modernidad, pues esta no es más que una narrativa europea que tiene una cara oculta y oscura: La Colonialidad. Sin colonialidad, la modernidad deja de ser<sup>30</sup> tanto en tiempo como en espacio; ya que por medio de la colonialización del tiempo (con la creación de la edad media, moderna y todo el proceso de “civilización en América”) y del espacio (la colonización y la conquista de territorios) se constituye, se reproduce y se deja en la zona del no ser “al otro”.

La primera relación de las comunidades autóctonas del caribe con la modernidad, fue durante los primeros 25 años con la llegada de los colonizadores, es decir entre 1,492 – 1,518<sup>31</sup>. Durante este periodo, a comienzos del siglo XVI, países como España, Inglaterra, Holanda, Francia, comienzan el proceso violento de modernización/colonización en América, las costas del caribe se convierten en el centro de las disputas colonizadoras.<sup>32</sup>



Cristóbal Colon llega a La Costa caribe de los Miskitos, Mayagnas y Ramas, específicamente en el territorio Wanky, en el actual Cabo Gracias a Dios en el año de 1,502 durante su cuarto y último viaje<sup>33</sup>. Para suerte de los pueblos originarios, la ausencia de oro y riquezas que la modernidad colonial buscaba no se encontraban, sumándole a ello la resistencia Miskita a los intentos de conquista española, esta región no fue ocupada por los españoles conquistadores,<sup>34</sup> logrando mantenerse como un pueblo no colonizado. Este primer contacto con la modernidad fue el éxodo de nuevos encuentros y relaciones entre los autóctonos y los modernos coloniales.

Paralelo a ello, el segundo contacto con la modernidad se fue desarrollando a mediados del siglo XVII, periodo en el cual los Miskitos entraron en alianzas con los bucaneros, ingleses, franceses y holandeses<sup>35</sup> prefiriendo establecer mayores vínculos con los ingleses de Jamaica con quienes entablaron amistosas relaciones comerciales. Si bien, los Miskitos y Mayagnas eran comunidades aguerridas, sus enfrentamientos hasta fines del siglo XVII y XVIII fueron resueltas a favor de los Miskitos, quienes, con la ayuda de los bucaneros en armas de fuego y municiones, lograron someter a los Mayagnas junto a varias sub tribus Mayagnas y tribus vecinas<sup>36</sup>.

Es necesario subrayar que, bajo el contacto con la modernidad, durante el siglo XVII los Miskitos adoptaron la comercialización de esclavos<sup>37</sup> (Comunidad Talamanca, esclavos negros, viceitas, Arinamaes, Abubaes)<sup>38</sup> y diversos productos como el carey, cacao y vainilla a cambio de ron, armas, pólvora y ropa.<sup>39</sup> Bajo estas mismas relaciones con la modernidad, aprendieron el idioma inglés, adoptaron nombres ingleses y practicaron la imposición de tributos a varias subtribus Mayagnas dominadas, estos consistían en pieles de venados, cacao, canoas, hule y maíz.

En concreto, en este segundo contacto con la modernidad/colonial, las vidas humanas y las relaciones entre las demás comunidades caribeñas, pasaron a ser de uso exclusivo para la incrementación de la riqueza material<sup>40</sup>.

A partir del año de 1,640, en pleno contacto con los ingleses, el pueblo Miskito de una u otra manera se vio inmerso en la implementación de la forma de vida Europea<sup>41</sup> transformado su cultura a través de la interacción con el otro, con otras ideas, otras prácticas y modernas necesidades<sup>42</sup>.

Con el tercer contacto con la modernidad, se dejaron sentadas las bases para uno de los mayores problemas sociales y globales de la humanidad: el racismo y el patriarcado.



No eran para menos los debates que mantenían Bartolomé de las Casas con Sepúlveda, este último pionero defensor de la superioridad racial.

Para las comunidades autóctonas, el racismo moderno/colonial adquirió un solo propósito: clasificar como inferiores y ajenos al otro.<sup>43</sup> Por si fuera poco, su modo funcional tradicional y vigente, es sustentado en la inferioridad de las personas y de las culturas.<sup>44</sup> No son registrados casos, en donde los pueblos originarios practicaran el racismo interétnico.

Por su parte, el patriarcado fue introducido como una nueva costumbre, surgida en el seno de las uniones entre colonialistas (hombres) y mujeres autóctonas bajo una relación de dominación y poder; esto fue un proceso largo repleto de mestizaje y fetichización de la sexualidad por parte del colonialista. Al contrario de las comunidades autóctonas, la relación hombre – mujer consistía en una relación comunitaria con una clara distribución y responsabilidad social, por ejemplo: el papel de las mujeres Rama era crucial para mantener las costumbres y tradiciones dentro de las familias, al igual que las mujeres Miskitas lograban mantener vivo todo un cumulo de experiencias milenarias traspasadas de generación en generación.

Un cuarto elemento de la modernidad/colonial fue el modo de inserción monárquico – militar europeo y la unificación del territorio Miskito. Una cosa trajo a la otra, en primera instancia, como parte de una estrategia inglesa para fidelizar al pueblo Miskito, en el año de 1,683 fue instaurado el primer rey Miskito,<sup>45</sup> creado bajo jerarquías socio raciales entre mestizos, zambos, negros y la comunidad autóctona, posteriormente, esta nueva forma de vida social culminó con el establecimiento de una jerarquía militar Mayagna, mestiza y negra.<sup>46</sup>

El rey Miskito tenía poder de dominación y disposición sobre el pueblo Miskito y sobre las demás agrupaciones autóctonas y mestizas, contaba con más o menos unos 2,000 hombres dispuestos para labores ofensivas y defensivas<sup>47</sup> en pro de la nueva y moderna monarquía autóctona. Este sistema moderno/colonial y monárquico-hereditario quedó establecido a inicios del siglo XVI y finales del siglo XVIII, contando con 17 monarcas autóctonos.<sup>48</sup>

Toda esta composición monárquica y militar, dio como resultado la creación de la nación Miskita. En los años de 1,742 y 1,786 este territorio era considerado como parte del



protectorado inglés; este protectorado se formalizó en el año de 1,844 cuando los ingleses nombran a un agente consular residente en la denominada “Costa Mosquitia”.

El quinto elemento a considerar, es la fuerte incidencia de la iglesia Alemana Morava en el año de 1,849. Esta obtuvo un papel determinante en la vida religiosa de los pueblos autóctonos y sus culturas, también en aspectos básicos como la educación, la salud y el desarrollo comunal. Uno de los principales cambios culturales tuvo lugar en el siglo XIX en la comunidad Rama, pues con la llegada de la iglesia morava y a través de la educación, forzaron a esta comunidad a conocer y a utilizar la lengua Creole que más tarde desplazaría su lengua natal<sup>50</sup>.

En el caso del pueblo Miskitu, con la iglesia Morava, la fiesta más importante y más grande de la cultura Miskita (Sihkru) fue declarada satánica y dejó de practicarse desde el año de 1,930. En esta celebración, la población de una comunidad invitaba a otra comunidad hermana para festejar y celebrar, en ella comían, bebían y podían resolver conflictos entre pueblos como hermanos. Habría que decir que actualmente, esta celebración fue rescatada desde el año 2,004 celebrándose de manera binacional entre los pueblos Miskitos de Honduras y Nicaragua<sup>51</sup>.

En el aspecto administrativo, en el año 1,915 la iglesia Morava inserto cargos sociales como la administración territorial (síndico) y el Juez (whita), ambos aún vigentes. En lo que respecta con la comunidad Mayagnas, los misioneros fomentaron la concentración de viviendas, esto marcó un cambio socio-cultural importante, pues estos pasaron de recolectores a campesinos, afianzando así, la ya existente economía monetaria moderna<sup>52</sup>.

Hasta este momento, se ha hecho un breve recorrido por cinco aspectos principales propios de la modernidad/colonial: La invasión y conquista, la esclavización mercantilista, el racismo y el patriarcado, lo monárquico-militar y el aspecto religioso. Todos ellos, de una u otra manera incidieron en las costumbres sociales y culturales de los pueblos autóctonos de manera determinante.

Ahora bien, cuando los colonizadores terminan por descubrir que las comunidades autóctonas son seres humanos, poco a poco su dominio esclavizador pasa a un segundo plano. Con una población autóctona sobreviviendo a la modernidad, en el pacífico de Nicaragua surge el estado moderno, y con ello una nueva expresión



dominante, no desde las potencias modernas/coloniales sino desde los nuevos herederos de la colonia

En 1821, Centroamérica obtuvo su independencia, los ingleses aprovecharon este contexto para renovar antiguas relaciones en la costa caribe. En este contexto, la disputa territorial se dio entre Inglaterra y Estados Unidos, esto llevó a tal punto la intervención de Estados Unidos en 1,859 y 1,860, obligando a firmar a Inglaterra dos tratados, uno entre Nicaragua y otro entre Honduras, ambos tratados asignaban el territorio del caribe a cada uno de los países. Para el año de 1,864 la ciudad de Bluefields fue ocupada por tropas nicaragüenses, y en agosto de ese mismo año, el presidente de Nicaragua José Santos Zelaya incorpora la costa caribe a Nicaragua con el nombre de "Departamento de Zelaya"<sup>53</sup>.

Con el estado moderno nicaragüense, entró en vigencia una dinámica de homogenización de la población, la cultura y la economía heredada por la antigua colonia española. Las características económicas, las riquezas forestales y mineras de la costa caribe, hicieron que el gobierno de Nicaragua como estado moderno extractivista, permitiera la entrada de capitales extranjeros y diversas concesiones de explotación maderera, platanera y de minas a empresas norteamericanas, empresas en las cuales las comunidades del caribe llegaron a vender su fuerza de trabajo en sus propias tierras históricas.

Lo dicho hasta aquí lleva reafirmar que, las culturas caribeñas nicaragüenses han sufrido un doble encubrimiento modernizante: por un lado, el proceso de modernidad/colonial por parte de los ingleses; por otro lado, a través del estado moderno nicaragüense<sup>54</sup>. Con esto no es intención poner a los pueblos de la costa caribe como víctimas, ya que cuando la victimización es internalizada, se aceptaría la incapacidad de estos pueblos para defenderse, reaccionar y revertir tal condición.<sup>55</sup> Situación que en nuestros pueblos autóctonos no ha tenido validez, ya que estos han sobrevivido a la modernidad social y cultural durante siglos, manteniendo vigentes los siguientes aspectos socio-culturales.

### **Vida en comunidad**

La forma en que los pueblos autóctonos se relacionan entre sí, se ha mantenido al paso del tiempo, pues la unidad básica dentro de la sociedad Miskita, Mayagna y Rama, es la comunidad. Una vida comunitaria traducida en la práctica como una ética social de evitar conductas individualistas u oportunistas, más bien se trata de obtener un bienestar



común, de solidaridad y de buena convivencia. Estos elementos pasan sobre una idea en la cual los pueblos autóctonos hoy por hoy se reconocen como miembros de un mismo pueblo.

Por poner un ejemplo, las comunidades autóctonas se organizan para realizar determinadas labores agrícolas o de subsistencia, en este tipo de relaciones, no existe la mercantilización de la ayuda hacia el otro, sino más bien la cooperación mutua. En la actualidad, podemos ver esta vigencia socio-cultural en la mayoría de las familias campesinas de todo el territorio nicaragüense.

Es probable, que, bajo este modo de vida en comunidad, los pueblos originarios hayan podido hacerle frente a todo el proceso de modernización/colonialista, pues este modelo, traducido en su máxima expresión en el sistema capitalista actual, mercantiliza el tiempo, el espacio y todo tipo de relaciones humanas.

### **Economía subsistencia**

En la actualidad, la economía en los pueblos originarios, es una economía de trabajo colectivo en función de la colectividad, la solidaridad y el equilibrio armonioso con la naturaleza.<sup>56</sup> Prácticamente es una economía de subsistencia, la cual permite la rotación de parcelas agrícolas y ciclos de descanso de la tierra, permitiendo la recuperación gradual del suelo, evitando en gran medida el avance de la frontera agrícola.

Básicamente, la economía comunitaria es una forma de desarrollo, que tiene como objetivo buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para mantener y construir una vida armoniosa con la naturaleza.<sup>57</sup> Esta armonía con la naturaleza basada en un modo de vida amigable y respetuosa con los recursos naturales, es una de las mayores vigencias culturales y sociales de los pueblos originarios, un dato interesante, es que si bien la costa caribe solo produce el 10% del PIB nacional, aún posee las mayores riquezas de madera, oro, pesca y ganadería en Nicaragua.

En este sentido, las comunidades autóctonas cuestionan el actual sistema de producción y explotación capitalista surgido de la modernidad/colonialista, quienes ponen en mercancía tanto los recursos naturales como el ser humano mismo.

Sin duda alguna, esta es una de las vigencias socio-culturales más destacadas en el mundo actual, ya que, bajo la modernidad y la producción mercantilista, toda forma de vida en el mundo no puede ser sostenible a largo plazo.



### **Sentido de identidad**

Durante más de 500 años de modernidad/colonial, es importante destacar y reconocer la labor invaluable que las comunidades autóctonas han hecho para preservar su cultura e identidad. Aspectos culturales como la gastronomía, bailes, ritos, fiestas, apellidos, modos de vida y convivencia, han sobrevivido a diferentes tipos de dominaciones sociales y culturales, tanto por el estado moderno nicaragüense como en la época colonialista.

Esto ha llevado a que el 60% de la población de la costa caribe, se identifique, primeramente, más costeña que nicaragüense.<sup>58</sup> Este proceso condicional, es entendido como parte de una memoria socio-colectiva e histórica aún vigente, la cual manifiesta un sentido de identidad y pertenencia de arraigo milenario, sobreviviendo durante todo el proceso de modernidad, de conquista, de racismo, esclavismo e influencias religiosas.

### **Idioma**

Una de las vigencias culturales y sociales a resaltar, es la sobrevivencia del idioma, si bien ha sufrido diversas alteraciones debido al contacto con la modernidad y la riqueza multicultural que aportan los pueblos afrodescendientes; la mayoría de las palabras originaras tanto Miskita como Mayagna se encuentran en su estado originario. Caso contrario con la comunidad Rama Cay, quienes, a pesar de sus incontables guerras, población esclavizada por los Miskitos, la determinante incidencia de la iglesia morava y desplazamientos forzados, increíblemente el idioma Rama aun sobrevive.

Actualmente es hablado fluidamente por solo 24 miembros ancianos de la comunidad, también es hablado por otras 744 personas<sup>59</sup>, pero como segundo idioma, es sorprendente que en pleno siglo XXI esta lengua autóctona se encuentre en un lento proceso de extinción.

Cabe señalar, que una de los aspectos aún vigentes por parte de la comunidad Mayagna al estado moderno, son las diversas toponimias aun utilizadas tanto por la población nicaragüense mestiza, como las comunidades autóctonas y afrodescendientes; tal es el caso de los lugares conocidos como: Malakatoya, Waslala, Matiguas, Mulukuku, Paiwas, Rio Uli y Siuna.

Otro aspecto a destacar, es la utilización de los idiomas originarios en las aulas de clases. En el año 2,003 el idioma Miskito fue establecido como un lenguaje oficial del discurso en los grados menores de la semiprivada escuela morava de Corn Island, a





través de un proyecto de educación intercultural-bilingüe que operó en la Costa desde 2,000 hasta 2,004<sup>60</sup>.

### **Transmisión cultural**

En un mundo interconectado y global, los habitantes productos de la modernidad/colonial, tienden hacer ciudadanos globales de culturas globales y dominantes.

En este caso, las comunidades autóctonas han sabido sobrevivir a toda una transculturización global, la cual incide en la pérdida de las tradiciones y costumbres originarias.

Ante ello, las tradiciones de las comunidades autóctonas se han mantenido vigentes a través de la comunicación oral; los cuentos, las narraciones, anécdotas, las historias, tradiciones y conocimientos acerca del mundo y la naturaleza, han sobrevivido mediante el uso de la narrativa transferida de generaciones en generaciones.<sup>61</sup>

Hoy por hoy, esta forma de transmisión cultural, toma mucha relevancia no solo para las comunidades autóctonas, sino para las comunidades globales, las cuales de una u otra manera se encuentran en peligro constante de no saber sus orígenes, sus propias costumbres o tradiciones, elementos invaluable que poco a poco se han ido perdiendo.

### **Uso de medicinas naturales**

En lo que respecta al campo de la medicina, en la actualidad la medicina tradicional tiene una gran aceptación por la población mundial. Este es uno de los principales aportes culturales y sociales que las comunidades originarias han brindado a la sociedad moderna.

En estas prácticas se reflejan sus creencias y tradiciones más antiguas transmitidas de generación en generación, esencialmente es una práctica humana, flexible, participativa y espiritual. En la actualidad, las practicas medicas Miskitas tienen su vigencia y aporte socio-cultural en tres grandes niveles: el familiar, el comunitario y el extra local.<sup>62</sup> El primero consiste en conocimientos familiares curativos ejercidos principalmente por la mujer, en el segundo nivel, las parteras tradicionales llamadas en la modernidad como parteras comunitarias aún se encuentran presentes en las zonas rurales del país, y por ultimo aparece la figura del Sukia o curandero, este último se encuentra en proceso de desaparecer.



Actualmente, con la introducción de la medicina moderna y la pérdida de biodiversidad en la región, es muy probable que las comunidades autóctonas poco a poco pierdan estas prácticas milenarias.

Hasta este momento, se han abordado los orígenes milenarios y ancestrales de los pueblos autóctonos de la costa caribe nicaragüense, así también, el largo proceso de asentamiento en sus actuales territorios junto a sus diversas formas de relaciones socio-culturales interétnicas y con la modernidad/colonial. Después, se desarrollaron cinco aspectos propios de la modernidad/colonial, y muy brevemente la conformación del estado moderno en Nicaragua y su relación con los pueblos autóctonos del caribe. Por último, las vigencias socio-culturales que aun han sobrevivido a la modernidad.

Dicho lo anterior, conlleva retomar las principales interrogantes que suscitaron este escrito.

¿Cuáles son las vigencias socio-culturales de los pueblos autóctonos de la costa caribe nicaragüense? Se puede afirmar que las vigencias socio-culturales de los pueblos autóctonos de la costa caribe nicaragüense, son muy diversas, enriquecedoras y complejas. Entre ellas, encontramos: el modo de vida comunitario, la economía de subsistencia, el sentido de identidad, el idioma, la transmisión cultural y el uso de medicinas naturales. En este sentido, estas prácticas se encuentran vigentes, se mantienen y se siguen reproduciendo en la cotidianidad. Dicho lo anterior, conlleva retomar las principales interrogantes que suscitaron este escrito.

¿Cuáles son las vigencias socio-culturales de los pueblos autóctonos de la costa caribe nicaragüense? Se puede afirmar que las vigencias socio-culturales de los pueblos autóctonos de la costa caribe nicaragüense, son muy diversas, enriquecedoras y complejas. Entre ellas, encontramos: el modo de vida comunitario, la economía de subsistencia, el sentido de identidad, el idioma, la transmisión cultural y el uso de medicinas naturales. En este sentido, estas prácticas se encuentran vigentes, se mantienen y se siguen reproduciendo en la cotidianidad.

La otra interrogante planteada es: ¿Cómo los pueblos autóctonos han sobrevivido a la modernidad social y cultural conservando sus culturas y formas de vida? La respuesta de esta pregunta, se ha ido contestando durante más de 500 años, esta radica en la memoria colectiva de cada uno de los miembros de las comunidades autóctonas, quienes en cada relato, en cada convivencia, en la práctica y el traspaso continuo de



toda forma de conocimientos, valores, tradiciones, costumbres, símbolos, espiritualidades, cosmovisiones, creencias, mitos, danzas, canciones, cuentos, prácticas agrícolas y modos de vida comunitarios expresan y comparten a través de sus actividades cotidianas.

### Notas

<sup>1</sup>Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. Edgardo Lander, ed. Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales. Páginas. 201–246. Buenos Aires: Clacso - Unesco. [mts] El concepto de modernidad, hace referencia a toda la población mundial y a toda su historia en los últimos 500 años, junto a ello, a todos los mundos o ex-mundos articulados en el patrón global de poder.

<sup>2</sup>Galeano, E. (2003), *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid 2003, p. 31-51.

<sup>3</sup>Dussell, E. (1966). Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal: (investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen) (1st ed.). Resistencia. Dussell, plantea que los principales centros primario de la alta cultura son: La Mesopotamia, Egipto, El Indio pre-ario, La China, Los más primitivos pueblos de América, Los Mayo-Azteca, y el área de los chibchas e incas

<sup>4</sup>CRAAN, 2012 *Riqueza cultural de la costa caribe: cuaderno cultural introductorio 1 / Mirna Cunningham... [et al]. -- 1a ed. -- Managua: 104 p.: il. (Colección Identidades y Patrimonio Cultural)*

<sup>5</sup>Oficina internacional del trabajo. (2017) “Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas” Organización Internacional del Trabajo Oficina, Regional para América Latina y el Caribe, 2017.

<sup>6</sup>Masta (2013) “Estudio antropológico de los concejos territoriales de wamakklisinasta, truktsinasta, lainasta, watiasta y bamiasta.” Honduras.

<sup>7</sup>Masta (2013) op. cit, p. 17

<sup>8</sup>Idem

<sup>9</sup>Ibidem

<sup>10</sup>García, C. (2002) “Hibridación, interacción social y adaptación cultural en la Costa de Mosquitos, siglos XII y XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, LIX/2 (Sevilla, julio-diciembre 2002): 441- 462. P. 455

<sup>11</sup>Williamson, M., y Otros (2016) “Pueblos originarios y afrodescendientes de Nicaragua” p.16

<sup>12</sup>La comunidad Mayagna, fue nombrada como Sumos por parte de los Miskitos, ambas étnicas mantuvieron muchos enfrentamientos de los cuales salió derrotado el pueblo



Mayagna, durante siglos las relaciones entre ambas etnias no fueron muy amistosas, sin embargo, los colonizadores denominaban a todo el territorio de ambas etnias como costas de los Miskitos.

<sup>13</sup>Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autónomos CEDEHCA (2017) "Documento Informativo Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua RACCN y RACCS."

<sup>14</sup>Zapata Y. (2002), "Manual de educación ciudadana, intercultural y autonómica. 2 Módulo Una Historia diferentes, p 15.

<sup>15</sup>Erants, M. & Frank. E. y otros (2001) "Historia Oral del Pueblo Mayagna" p 19.

<sup>16</sup>Zapata Y. (2002), op. cit, p. 11. Ejemplo de estas toponimias Mayagna que poseen diversas áreas geográficas son: Malka-tuni - Malakatoya, Waslalah – Waslala, Matiswas - Matiguas Mulkuskuhna - Mulukuku, Paiwas Sahni – Paiwas, Uliwasni - Rio Uli, Siuhna – Siuna.

<sup>17</sup>Giz Nicaragua (2010) "Pueblos Indígenas en Nicaragua" Edit. Unidad Coordinadora Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe (KIVLAK/GIZ)

<sup>18</sup>García, C. (2002) Op., cit. P. 455

<sup>19</sup>Conzemius, E. (1932) op, cit, p 45

<sup>20</sup>Masta. (2013). op. cit. p. 18

<sup>21</sup>Actualmente están compuestos por los siguientes territorios: 1. Mayangna Sauni As 2. Mayangna Sauni Bu 3. Mayangna Sauni Bas 4. Mayangna Sauni Arungka 5. Mayangna Sauni Tuahka 6. Mayangna Awastingni 7. Mayangna Sauni Umra 8. Mayangna Sauni Walakwas 9. Mayangna Sauni Karawala. Williamson, M., y Otros (2016) op. cit. P. 17

<sup>22</sup>Conzemius, E. (2017) "Estudios etnológicos y lingüísticos sobre El Caribe centroamericano" Eduard Conzemius. -- 1a ed. -- Managua: Academia de Geografía e Historia de Nicaragua, 2017, 275 p. 80

<sup>23</sup>Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autónomos CEDEHCA (2017) op. cit. p. 5

<sup>24</sup>Rama. C. (2015) "Los Ramas y su historia" Bluefields, Rama Cay.

<sup>25</sup>Conzemius, E. (2017) op. cit. p. 130

<sup>26</sup>Conzemius, E. (2017) op. cit. p. 130

<sup>27</sup>Zapata Y. (2002), op. cit, p. 16

<sup>28</sup>Casanova, R. M. (1999). "Línea basal de los pueblos indígenas de Nicaragua según su ascendencia en las regiones Pacífico, Centro- Norte y Caribe (RAAS)". Managua, Nicaragua.

<sup>29</sup>Visitar:<http://www.uraccan.edu.ni/sites/default/files/Manual%20Interpretacio%CC%81>



n%20Mapas%20-%20WEB.pdf Mapa de los actuales territorios autóctonos de Nicaragua p. 31

<sup>30</sup>Mignolo, W. (2001). "El trasfondo de la Modernidad" (1st ed., p. 1). Barcelona: Cosmópolis.

<sup>31</sup>Núñez, D. (1987) "El Caribe: pueblos, cultura e historia" Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 445 (julio 1987), pp. 79-94, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana

<sup>32</sup>Ortega, A. & Romero, R. (2018) "De vasallos británicos a súbditos españoles. Los márgenes borrosos de los imperios en el Caribe occidental a finales del siglo XVIII y principios del XIX." Temas americanistas. Número 40, Colombia. pp.161-187 p.165

<sup>33</sup>Conzemius, E. (2017) op. cit. p. 49

<sup>34</sup>Conquistadores como Gil González de Ávila 1522, Pedrarias Dávila envía a Francisco Hernández de Córdoba 1524, Pedrarias Dávila esclaviza el pacífico 1527 – 1550, En esta etapa colonial por más de 20 años, salieron de Nicaragua unos 17 barcos mensuales, llevando un promedio de 350 esclavos hacia Panamá. Otros tres barcos, con un cargamento similar viajaban al Perú dos veces al año.

<sup>35</sup>Según Alexandre Olivier Exquemelin el primer barco que zarpo en Cabo Gracias a Dios fue francés, los piratas franceses presentaron a los Miskitos con los ingleses, al final los Miskitos prefirieron establecer vínculos con los ingleses.

<sup>36</sup>Conzemius, E. (2017) op. cit. p. 51

<sup>37</sup>Al invadir sub tribus Mayagnas, las mujeres y los niños eran mantenidos en cautiverios o vendidos a los esclavistas ubicados en Jamaica

<sup>38</sup>En el año de 1722 España protesto ante Inglaterra por el comercio de esclavos por parte de los Miskitos, ya que estos habían capturado a más de 2000 individuos, los cuales fueron vendidos a esclavistas a cambio de armas y municiones.

<sup>39</sup>Ortega, A. & Romero, R. (2018) op. cit. p.

<sup>40</sup>Mignolo, W. (2015) Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad Barcelona, Cidob 2015 p. 30

<sup>41</sup>Masta. (2013). op. cit. p. 18 Trajes, calzado, ron, monarquía, comercialización, extractivismo ecológico, etc.

<sup>42</sup>García, C. (2002) op. cit. p. 1

<sup>43</sup>Mignolo, W. (2015) op, cit, p. 178 - 179

<sup>44</sup>Ibídem, p 107.

<sup>45</sup>García, C. (2002) op, cit p. 443. P. 455 En 1,632 para afianzar la relación con los indios del lugar, los colonos ingleses invitan al hijo del jefe principal de los Miskitu a Inglaterra



por tres años.

<sup>46</sup>Ortega, A. & Romero, R. (2018) op, cit, p.168 Visitar mapa sobre divisan política de la costa caribe [https://pueblosoriginarios.com/textos/miskito/lineas\\_sucesion.html](https://pueblosoriginarios.com/textos/miskito/lineas_sucesion.html)

<sup>47</sup>Zapata Y. (2002), “Manual de educación ciudadana, intercultural y autonómica. 2 Módulo Una Historia diferentes. p, 30

<sup>48</sup>Visitar: <https://pueblosoriginarios.com/biografias/oldman.html> lista de Monarcas Miskitos

<sup>49</sup>Zapata Y. (2002) op, cit, p. 41 En 1,847 dos misioneros moravos llegan a la Costa Caribe con una carta firmada por el ministerio de relaciones exteriores de Inglaterra.

<sup>50</sup>Acosta, M. (2016) op, cit, p 6

<sup>51</sup>Masta (2013) op, cit, p 40

<sup>52</sup>Giz Nicaragua (2010) op, cit, p. 4

<sup>53</sup>Conzemius (2017) op, cit, p. 102

<sup>54</sup>Aburto, D. (2011) “El caribe nicaragüense en textos de la literatura nacional moderna: de la civilización protectorista a la mulatidad global”. *América Latina Hoy*, 58, 63-80. p. 64

<sup>55</sup>Espinoza, Y. y otros (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* [Ebook] (1st ed.). Colombia: Universidad del Cauca.

<sup>56</sup>Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autonómicos CEDEHCA (2017) “Documento Informativo Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua (RACCN y RACCS)” Costa Caribe de Nicaragua.

<sup>57</sup>Idem, p

<sup>58</sup>Rodríguez, M. (2011). *La región autónoma del atlántico norte de nicaragua: lo que no queremos ver* (1st ed.). Cádiz: Historia actual online.

<sup>59</sup>Masta (2013) op. cit,

<sup>60</sup>Minsk, A. (2011). *Interculturalidad en el discurso de los niños miskitos en Corn Island*[Ebook] (1st ed.). Oklahoma: Universidad de Oklahoma, EE.UU.

<sup>61</sup>Raff V. (2009) “La cultura miskita de la costa atlántica de Nicaragua: entre tradición y técnica itinerarios” Vol. 9 / 2009 p. 135-144

<sup>62</sup>Masta (2013) op, cit, p 4

### **Bibliografía**

Aburto, D. (2011) “El caribe nicaragüense en textos de la literatura nacional moderna: de la civilización protectorista a la mulatidad global”. *América Latina Hoy*, 58, 63-80.

Acosta, M. (2016) “El Caso de la comunidad indígena Rama de Rama Cay en la Costa



Caribe nicaragüense” Coope SoliDar R.L Recuperado de: [http://aquaticcommons.org/21204/1/153\\_Diagnostico%20Rama%20Cay.pdf](http://aquaticcommons.org/21204/1/153_Diagnostico%20Rama%20Cay.pdf)

Casanova, R. M. (1999). “Línea basal de los pueblos indígenas de Nicaragua según su ascendencia en las regiones Pacífico, Centro- Norte y Caribe (RAAS)”. Managua, Nicaragua. Recueperado:

Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autonómicos CEDEHCA (2017) “Documento Informativo Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua RACCN y RACCS.”

Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autonómicos CEDEHCA (2017) “Documento Informativo Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua (RACCN y RACCS)” Costa Caribe de Nicaragua

Conzemius, E. (1932) (Conzemius 1932:17)”. *Estudio etnográfico sobre los indios miskitos y sumus de honduras y Nicaragua*. San Jose, Libro Libre 1984

Conzemius, E. (2017) “*Estudios etnológicos y lingüísticos sobre El Caribe centroamericano*” Eduard Conzemius. -- 1a ed. -- Managua: Academia de Geografía e Historia de Nicaragua, 2017, 275 p. 80

CRAAN, (2012) Riqueza cultural de la costa caribe: cuaderno cultural introductorio 1 / Mirna Cunningham... [et al]. -- 1a ed. -- Managua: 104 p.: il. (Colección Identidades y Patrimonio Cultural)

Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal :(investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)* (1st ed.).

Erants, M. & Frank. E. y otros (2001) “Historia Oral del Pueblo Mayagna”. Recuperado: [https://books.google.com.ni/books/about/Historia\\_oral\\_del\\_pueblo\\_mayangna.html?hl=es&id=OSI7AAAAMAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.ni/books/about/Historia_oral_del_pueblo_mayangna.html?hl=es&id=OSI7AAAAMAAJ&redir_esc=y)

Espinoza, Y., Gomez, D., & Ochoa, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* [Ebook] (1st ed.). Colombia: Universidad del Cauca.

Galeano, E. (2003), *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid 2003, p. 31-51.

García, C. (2002) “Hibridación, interacción social y adaptación cultural en la Costa de Mosquitos, siglos XII y XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, LIX/2 (Sevilla, julio-diciembre 2002): 441-462.

Giz Nicaragua (2010) “Pueblos Indígenas en Nicaragua” Edi. Unidad Coordinadora Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe (KIVLAK/GIZ) recuperado: <https://www.giz.de/fachexpertise/downloads/giz2010-es-laenderpapier-nicaragua.pdf>



Ibarra, E. (2007) "La complementariedad cultural en el surgimiento de los grupos zambos del cabo Gracias a Dios, en La Mosquitia, durante los siglos XVII y XVIII", *Revista de Estudios Sociales*, 26 (Bogotá, 2007): 105-115.

Lechado L. (2017). "La reconstrucción histórica de las comunidades aborígenes del Caribe Sur de Nicaragua (un acercamiento a sus fuentes." *Revista Humanismo Y Cambio Social*, (8), 72-82. <https://doi.org/10.5377/hcs.v0i8.5147>

Masta (2013) "*Estudio antropológico de los concejos territoriales de wamaklisinasta, truksinasta, lainasta, watiasta y bamiasta.*" Honduras.

Mignolo, W. (2001). *El trasfondo de la Modernidad* (1st ed., p. 1). Barcelona: Cosmópolis.

Mignolo, W. (2015) *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*

Barcelona, Cidob 2015

Minsk, A. (2011). *Interculturalidad en el discurso de los niños miskitos en Corn Island*[Ebook] (1st ed.). Oklahoma: Universidad de Oklahoma, EE.UU.

Núñez, D. (1987) "El Caribe: pueblos, cultura e historia" *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 445 (julio 1987), pp. 79-94, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana

Oficina internacional del trabajo. (2017) "*Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*" Organización Internacional del Trabajo Oficina, Regional para América Latina y el Caribe, 2017, p. 20.

Ortega, A. & Romero, R. (2018) "De vasallos británicos a súbditos españoles. Los márgenes borrosos de los imperios en el Caribe occidental a finales del siglo XVIII y principios del XIX." *Temas americanistas*. Número 40, Colombia. pp.161-187 p.165

Quijano, A. 2000. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina*. Edgardo Lander, ed. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales*. Páginas. 201–246. Buenos Aires: CLACSO - UNESCO. [MTS]

Raff V. (2009) "La cultura miskita de la costa atlántica de Nicaragua: entre tradición y técnica itinerarios" Vol. 9 / 2009 p. 135-144

Rama. C. (2015) "Los Ramas y su historia" Bluefields, Rama Cay. Recuperado de: <https://culturarama.wordpress.com/historia/>

Rodríguez, M. (2011). *La región autónoma del atlántico norte de nicaragua: lo que no queremos ver* [Ebook] (1st ed.). Cadiz: Historia actual online.

Williamson, M., Mendoza, M., Valerio, L., Garcia, R. Cid, y otros. (2016) *Pueblos originarios y afrodescendientes de Nicaragua*. <http://www.uraccan.edu.ni>.





20Mapas%20-%20WEB.pdf [Acceso 7 enero 2019].

Zapata Y. (2002), "Manual de educación ciudadana, intercultural y autonómica. 2 Módulo Una Historia diferentes, p 15. Recuperado:



## Resistir e organizar: possibilidade de uma perspectiva ameríndia

Stephanie Daher

### Resumo

O presente artigo se situa em bases teóricas que visam desmitificar a apresentação da novidade e da alternativa como uma repaginação de estruturas já existentes no campo dos estudos organizacionais. Desta maneira, ao discutir o conceito do organizar, a pesquisa se propõe a contribuir com o aprofundamento da crítica à organização hegemônica no campo de estudos da administração - aproximando a reflexão da organização a cosmologia ameríndia. O estudo cria um estreitamento entre a teoria do organizar e o conceito da técnica que permeia a esfera da vida humana na racionalidade ocidental. No esforço de classificar a organização como um verbo e como um estado de contingência, buscamos criar um caminho de possibilidade para a experimentação da reflexão do organizar a partir da perspectiva e cosmologia ameríndia. Desse modo, a partir da reflexão sobre os conceitos do perspectivismo ameríndio e da equivocação controlada (cunhados por Eduardo Viveiros de Castro), apontamos como uma possibilidade de imaginação, com o intuito de multiplicar nosso próprio universo, a reflexão do organizar a partir da perspectiva dos povos ameríndios Yanomamis. Onde o organizar e resistir da perspectiva xamânica - que não dissocia a ligação efetiva entre natureza, cultura-sociedade e individualidade - permite um reconstruir do conceito de outro e conseqüentemente de outra organização.

### Palavras-chaves

Perspectivismo ameríndio; técnica; organização.

O conceito de organização é uma discussão ampla na área dos estudos organizacionais. Nos últimos anos, têm sido registrados esforços quanto a proposição de organizações alternativas na tentativa de estabelecer pontos de resistência a lógica técnica dominante. Entretanto, se levarmos em conta a abordagem hegemônica nesse tópico, o âmbito da administração tem se limitado a apresentar uma repaginação do modelo burocrático de organização, no intuito de promover adaptação ao mercado em constante modificação (CLEGG, 1998).

A abordagem crítica nos estudos organizacionais busca trazer um contraponto, evidenciando que num contexto em que o foco empresarial é o dominante, considerar iniciativas organizacionais não hegemônicas pode ser uma alternativa. Portanto nosso



estudo se situa em bases teórica que visam desmistificar a apresentação da novidade e da alternativa como uma repaginação de estruturas já existentes; o alternativo que não se situa em reformulações e flexibilizações, mas em *outras* formulações (Parker, 2002; Böhm, 2006; Misoczky, 2010; Barcellos, 2012).

Frente a essa questão, a o artigo se propõe a contribuir com o aprofundamento da crítica a organização hegemônica no campo de estudos da administração. Refletindo sobre a organização moderna, construindo um caminho para a aproximação com a perspectiva e cosmologia indígena (Castro, 1996, 2002a; 2002b; 2004; 2015).

### **Da realidade técnica ao perspectivismo ameríndio**

*"o que é importante sobre a utopia é menos o que é imaginado do que o próprio ato da imaginação, um processo que perturba o fechamento do presente"* Levitas

#### **A Dimensão Da Realidade Técnica**

Quando nos referimos a organização em sua dimensão o fazemos com o objetivo de denunciar os limites inerentes a qualquer perspectiva, racionalidade ou realidade que possa sustentar o organizar como conceito. Referimo-nos, portanto, neste primeiro momento, a um tipo específico de organização: a organização convencional, hegemônica- técnica-burocrática-racional.

Falar da organização convencional exige que falemos também do mercado, afinal, a organização moderna e hegemônica é a voltada a manutenção de uma economia de mercado. De acordo com Berthoud (1992), os princípios do mercado são discretos e explícitos ao mesmo tempo. Para o autor, dentro da lógica vigente, a única alternativa proposta para escapar de burocracia insuportável é garantir uma vida material minimamente decente para todos. Sendo assim, a acumulação de capital é requisito para o funcionamento das organizações dentro da lógica apresentada por Berthoud (1992). Desse modo, mercado não é apenas um lugar, mas torna-se um princípio.

Curioso é que em suas inúmeras contradições, aparentemente e irresistivelmente, o mercado ainda parece o único caminho possível para o desenvolvimento, apesar de inúmeras dificuldades e retrocessos. Argumenta-se com bastante naturalidade que, se alguém quer melhorar a condição material das pessoas, especialmente das pobres, deve-se optar pelo capitalismo (Berthoud, 1992).



Desse modo, na lógica de acumulação de capital e economia de mercado, há a premissa de que as corporações e seus direitos estão acima dos direitos da natureza e da população. Criando um cenário sistemático de “desastres” e catástrofes ecológicas. Mantém-se uma estrutura organizacional em que a escolha dos alimentos a serem estocados e comercializados é feita com base em uma lógica eficiente de acumulação (Shiva, 2013). Recursos como a água e sementes estão sendo privatizados em nome do uma necessidade de controle que têm como objetivo o lucro, até mesmo a emissão de gases atmosféricos é privatizada. Há um discurso vazio em prol da sustentabilidade, uma sustentabilidade praticada por conta dos benefícios econômicos e diferenciais agregados a organização. Não se é sustentável pela sustentabilidade, a sustentabilidade é praticada quando economicamente viável, e qualquer movimento diferente desse, coloca a organização em posição de desvantagem mercadológica, logo se renuncia às práticas ecológicas alicerçadas em diálogos frágeis (Shiva, 2013).

De acordo com Berthoud (1992), a lógica imposta pela economia de mercado cria estrategicamente três classes de pessoas; uma pequena classe de (1) ultra ricos, que pode acumular muita riqueza e gastar ostensivamente, (2) uma classe média, representada por aqueles que equilibram a produção e o consumo, e os (3) pobres, excluídos da partilha de riqueza, e preocupados com problemas de mera sobrevivência (Berthoud, 1992).

Shiva (2013), ao falar sobre a incoerência do discurso produtivista e eficiente das grandes corporações, denuncia que apenas 28% da produção agrícola do mundo vem das grandes indústrias e que essas são responsáveis por 75% de destruição ecológica do planeta. Ou seja, 72% da produção agrícola mundial, que supre a “fome da humanidade” vem de pequenas fazendas e produções. Pequenas fazendas e produções de que não se ouve falar e tampouco recebem incentivos, pelo contrário, a burocratização e privatizações criam um cenário de instabilidades e impossibilidades para os pequenos produtores, especialmente quando se trata da produção de alimentos.

É nessa lógica de mercado, uma lógica de acumulação e eficiência que se encontra a organização convencional. A organização convencional é uma ferramenta que perpetua um modelo de funcionamento, e que cria sistematicamente desigualdades sociais, desempregos, fome e desequilíbrio ecológico (Berthoud 1992; Shiva, 2013). Parece, entretanto, estranho admitir com tamanha facilidade tantas contradições e mesmo assim perceber que há pouca resistência à lógica vigente.



É neste momento que introduzimos um dos elementos centrais deste trabalho: a realidade técnica. Quando nos propomos a caracterizar a organização convencional apresentamos primeiramente a lógica de funcionamento (economia de mercado) em que essa organização está inserida, abordando o conceito de acumulação de capital como responsável pela manutenção da dinâmica exposta. A lógica de mercado, bem como da acumulação de capital são produtos da racionalidade técnica apropriada para interpretação e construção do mundo da vida na modernidade. Esse tipo específico de racionalidade cria o que chamamos aqui de realidade técnica.

O conceito de realidade técnica apresentado neste texto tem sua base na produção de Jacques Ellul (1968). Para Ellul (1968) a técnica é característica que permeia todas as áreas da vida humana. Para o autor, dizer que a técnica se restringe às ações que envolvem *movimentos*, por exemplo, exclui de seu alcance o planejamento econômico. O autor ao concordar com a técnica como *organizada* discorda completamente de sua característica *tradicional*, diz que não é mais possível na modernidade afirmar que a técnica repousa na tradição, pelo contrário, contesta afirmando que: “A técnica tornou-se autônoma, e constitui um mundo devorador que obedece às suas próprias leis, renegando toda a tradição” (Ellul, p.13, 1968). Ellul (1968) afirma que para entender o *fenômeno técnico* que sustenta a realidade técnica, a que nos referimos, é preciso admitir que em todas as nossas atividades, a técnica empregada funciona como o método (portanto meio) utilizado para atingir um resultado. Sendo assim, a técnica em suas diferentes formas e aplicações constitui um conjunto de meios.

Ellul (1968) caracteriza o trabalho que se utiliza de determinada técnica para atingir um resultado como *operação técnica*. Portanto, não é da atividade que se utiliza da técnica como método que nos referimos quando falamos de *fenômeno técnico*. O fazer, a partir da técnica não é o fenômeno técnico, mas sim a dupla intervenção da consciência e da razão no fazer, isso é o fenômeno técnico. Ellul (1968) caracteriza essa dupla intervenção como “fazer passar para o domínio das ideias claras, voluntárias e racionadas o que era do domínio experimental, inconsciente e espontâneo” (Ellul, p.20, 1968).

Essas intervenções da razão na operação técnica despontam em duas principais consequências: (a) por um lado, a razão multiplica as operações técnicas com grande diversificação, criando novos meios de trabalho e explorando racionalmente as possibilidades de experimentações; (b) por outro lado, a razão mensura, quantifica e



qualifica, medindo as atividades a partir do fim preciso da técnica; que é a eficácia. Reduzindo assim, os meios que ela mesma multiplica a um único: o meio que é efetivamente mais eficaz. Assim, o autor caracteriza o que aqui chamamos de realidade técnica a partir da seguinte afirmação:

*“Vemos, pois, que essa dupla intervenção no mundo técnico, que produz o fenômeno técnico, pode resumir-se na “procura do melhor meio em todos os domínios”. É esse “best one way” que é, a rigor, o meio técnico e é o acúmulo desses meios que produz uma civilização técnica” (Ellul, p.21, 1968).*

Desse modo, de acordo com Ellul (1968), existe uma técnica na organização, assim como existe uma técnica na amizade e uma técnica na natação. A realidade técnica que permeia a organização convencional que buscamos aqui definir, é embasada em duas características apresentadas por Ellul (1968): a autonomia e a eficiência.

Agora, podemos voltar a questão apresentada anteriormente: por que há tão pouca resistência a lógica vigente na organização convencional? Nesta discussão apontamos que a resposta está na realidade técnica. Pois, a lógica que permeia a organização convencional é a mesma lógica que permeia também as outras dimensões da vida humana na modernidade, mesmo as relações afetivas, a construção da ciência e os afazeres do dia-a-dia. Lógica essa, que possui autonomia, de acordo com Ellul (1968), para excluir de suas possibilidades tudo aquilo que se apresente racionalmente menos eficiente no objetivo da acumulação de capital e de manutenção do mercado como entidade.

Ivan Illich (1976), inspirado pela crítica de Ellul (1968) apresenta as instituições modernas (organização convencional), como o âmago do problema humano. O autor afirma que as instituições criam certezas que se levadas à sério entorpecem os ânimos e algemam a imaginação (Illich, 1976; Casagrande, 2018).

Para Illich a institucionalização possui consequências inerentes, entre elas: a poluição, à polarização social e a impotência psíquica. O argumento de Illich (1976) corrobora com as contradições apresentadas por Shiva (2013) quanto a destruição ecológica. Bem como vai de encontro com as ideias da autora quanto a ausência de possibilidades “vendida” pelas instituições modernas (organização convencional). Para Shiva (2013), existe uma série de falsos pressupostos - a que a autora se refere como construção de mitos - que permitem a dominação de um sistema ecologicamente destrutivo. Shiva



(2013), diz que se espalha a ilusão de TINA “*there is no alternative*”. Do mesmo modo, Illich (1976) fala sobre o aprisionamento da imaginação, pois a partir da institucionalização o ser humano transfere a autonomia do corpo para a dominação da organização formal (convencional) (Shiva, 2013; Illich, 1976; Casagrande, 2018). Portanto, (i) caracterizamos a dimensão da organização convencional como uma dimensão permeada pela realidade técnica, e ao mesmo tempo aniquiladora de possibilidades/experiências fora dessa lógica.

#### Necessidade De Possibilidades

Diante da organização convencional e suas características e contradições, nos deparamos com a questão da narrativa social por trás dessa construção. O *mainstream* progressista das teorias sociais do século XIX fez uma leitura positiva da evolução técnica, bem como do progresso industrial. Até mesmo os opositores radicais do capitalismo industrial, Marx e Engels, não renunciavam a que o progresso social estaria aliado ao progresso técnico (BRUSEKE, 1998).

O primeiro surto de crítica cedido a visão progressista da técnica aconteceu quando a mesma foi utilizada em larga escala em um conflito militar. A aviação militar, os submarinos e os navios cargueiros, mesmo que ainda pouco desenvolvidos, se mostraram como novidades técnicas para facilitar a matança (Bruseke, 1998). Após o cenário catastrófico da Segunda Guerra Mundial, e a da demonstração da guerra em sua condição de “*best one way*”, Heidegger desenvolve uma crítica filosófica a técnica moderna:

*Essa crítica refere-se a vários aspectos, em especial a materialização, a homogeneização, a funcionalização, a polarização entre sujeito e objeto, ao cálculo, a imposição e a vontade de dominação, a fabricar e manusear, ao consumo e a substituição (cf. Brüseke, 1997). Heidegger, lançando essa crítica a partir de 1936, entende a sociedade contemporânea como presa no desocultamento técnico do Ser. Este desocultamento técnico, apesar de possibilitar um certo acesso ao Ser admitido por ele mesmo, deixa sempre algo no escuro. O Ser subtrai-se (entzieht sich) no mesmo processo que desoculta-o tecnicamente. (Bruseke, p. 11, 1998)*

A denúncia de Heidegger sublinha as afirmações de Ellul (1968), Illich (1976) e Shiva (2013) antes destacadas. Em sua filosofia crítica da técnica o autor nomeia elementos importantes para os objetivos deste artigo, como o conceito do “*Ser que subtrai-se*” - que mantém-se escondido - no mesmo processo que desoculta-o tecnicamente. Aqui



aproximamos o *entzieht sich* de que Heidegger fala do resultado do processo de dupla intervenção do fenômeno técnico descrito por Ellul (1968), entendemos a parte que se mantém oculta do *Ser admitido* como sendo a parte excluída pela intervenção do fenômeno técnico; a parte que não classificada como o “*best one way*”, e, portanto, não válida nesta racionalidade.

Buscando aproximar esse “ocultamento” identificado no fenômeno técnico ao campo das organizações, citamos o argumento de Guerreiro Ramos (1981), que em sua obra sobre a “Nova Ciência das Organizações”, justifica a necessidade do surgimento de uma nova ciência a partir da afirmação de que a maneira pela qual é ensinado o modelo dominante é ilusória e desastrosa. Para o autor não se admitem as limitações da utilidade funcional da teoria da organização centralizada no mercado. Ainda diz que a aplicação dos princípios desse modelo a todas as formas de atividade - aqui apresentado como a realidade técnica -, dificulta a atualização de possíveis novos sistemas sociais (Guerreiro Ramos, 1981). Para Casagrande (2018) uma sociedade cristalizada por organizações formais e pela dominação racional é castradora, de um lado a dominação racional estabelece uma verdade e de outra organização formal toma o tempo do indivíduo, possibilitando novas experiências.

Podemos afirmar então que: (i) a organização convencional, tal qual homogênea e técnica, apresenta limites quanto ao seu funcionamento, limites esses não admitidos, e, portanto, não questionados. (ii). Afirmamos também que dado o cenário denunciado de degradação da vida e da natureza, se faz necessário olhar para outras possibilidades e experiências de organizar, mesmo que essas sejam negadas pelo sistema hegemônico.

Shiva (2013), ao falar sobre as falsas construções e mitos de que “não existem alternativas” diz que as alternativas não só existem como são ecologicamente sustentáveis, socialmente justas e respeitam os direitos da natureza e da humanidade. A autora apresenta em seu discurso que alternativas são o sistema dominante nas sociedades camponesa e tribais, e que são o sistema emergente em diferentes partes do mundo da industrialização por conta dos colapsos e rupturas existentes da economia de mercado.

Reconhecemos então, que pensar as alternativas é necessário e inerente a qualquer postura que busque pensar a técnica e a organização moderna como contingência/resistência. Pensar a técnica e a organização convencional como contingência significa reconhecê-las sob uma perspectiva diferente - um olhar capaz de





revelar fragilidades das formas e funções de sentido. Falar da organização e da técnica nessa perspectiva é reconhecer não apenas “o que é”, mas também “o que poderia ser diferente” (Bruseke, 1998).

Na obra *“Dictionary of Alternatives”*, Parker, Fournier e Reed (2007) exploram um conceito de organização que de acordo com a definição de Bruseke (1998) podemos dizer que é contingencial. Para os autores definir organização é eminentemente um ato político, uma vez que essa definição não se restringe apenas à esfera econômica, mas é um conceito relevante a todas as atividades humanas e relações sociais. De acordo com os autores *“everything has to be organized, from the family, to the city, the community, the state...”* (Parker, Fournier, Reedy, p. 10, 2007).

Sendo assim, a organização não se refere apenas a uma entidade fixa - uma corporação ou instituição - mas sim aos processos através dos quais institucionalizamos nossas atividades. Propõe nesse caso o entendimento da organização como um verbo, o ato de estruturar, ao invés de um substantivo - o estado organizado (Parker, Fournier, Reedy, 2007).

Desse modo, ao definir organização como um verbo em vez de um substantivo, traz para o primeiro plano as muitas decisões e escolhas que têm de ser feitas para a estruturação e a ordenação das atividades humanas. Organizar/Organização depende de escolhas relativas a questões de meios e fins (Parker, Fournier, Reedy, 2007). Se na modernidade a técnica é o conjunto dos meios e o fim é o resultado da dupla intervenção do fenômeno técnico, que resulta no caminho único efetivamente mais eficaz, podemos admitir que esse conceito de organização é capaz de caracterizar a organização convencional, e o fazemos aqui a fim de validá-lo como possibilidade (Parker, Fournier, Reedy, 2007; Ellul, 1968).

Entretanto, se mostra um conceito contingencial a medida que, em outras condições, perspectivas e racionalidades, assume que o resultado das escolhas relativas às questões dos meios e fins são também organização, mesmo que não seja o resultado mais eficiente em sua proposta de ordenamento e institucionalização (Parker, Fournier, Reedy, 2007; Ellul, 1968, Bruseke, 1998).



### Perspectivismo Ameríndio: Utopia

É a partir de uma postura de contingência/resistência à organização convencional e a realidade técnica que propomos o terceiro e último objetivo deste artigo. Reconhecendo a dificuldade de se propor novas perspectivas, e de admitir as perspectivas e alternativas já existentes e ocultas, é que (i) introduzimos o perspectivismo ameríndio como uma possibilidade de novas experiências para a construção do organizar/organização (Shiva, 2013; Ellul, 1968, Casagrande, 2018; Ferreira, 2016). Baseados na proposta de Viveiros de Castro (2015) em sua obra “Metafísicas Canibais” é que aproximamos o conceito do perspectivismo ameríndio ao campo do estudo das organizações. “Metafísicas canibais” em seu cruzamento entre a antropologia estrutural, a filosofia da diferença e a etnografia ameríndia, se propõe a “levar a sério” as ideias e concepções ameríndias coletadas etnograficamente. De acordo com Ferreira (2016) MC é “menos um livro sobre como os ameríndios pensam e filosofam, e mais um livro sobre como o pensamento ameríndio, respeitado antropológicamente e traduzido deleuze-guattarianamente, pode mudar nossa filosofia”. Com esse intuito, é a partir da construção elaborada conceitualmente nomeada de “perspectivismo ameríndio” que propomos um exercício de experimentação:

*“A imensa contribuição para o pensamento (...), nomeada ‘perspectivismo ameríndio’, seria uma cosmologia que imagina-cria-inventa um universo povoado por diferentes tipos de agências e de subjetividades, nas quais humanos e não-humanos são dotados de um tipo genérico de alma, ou seja, um mesmo conjunto de capacidades cognitivas e volitivas em um mundo altamente transformacional. (Silva, p. 581, 2016)*

De acordo com essa definição, apontamos que no perspectivismo ameríndio a humanidade é condição comum compartilhada entre os seres, diferente do seu entendimento como natureza estanque e binária encontrado na realidade técnica. Assim, a cosmologia ameríndia introduz o conceito de “multinaturalismo”, que se contrapõe como conceito as cosmologias “multiculturalistas”. Ou seja, a perspectiva ameríndia supõe uma unidade de espírito/cultura e uma pluralidade de corpos/natureza, e não o contrário. Sendo assim “A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular” (Castro, 1996, p.116). Em sua exemplificação sobre este conceito, o autor afirma:

*Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos*



*olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (Castro, 1996, p.117)*

A equivocação controlada, é também um dos conceitos epistemológicos importantes apresentados por Castro (2004), que está ligado a teoria da tradução que acompanha o perspectivismo ameríndio. Para o autor é fundamental, quando vamos estudar o contexto indígena, que exista uma preocupação e cuidado com os homônimos enganosos. O autor utiliza desse termo para expandir a análise da língua e da capacidade de relato e análise nos estudos etnográficos, principalmente. Considerar a equivocação controlada é reconhecer que existe uma diferença de “perspectiva” ou de fundo racional entre o universo que está sendo estudado e o universo do pesquisador. Nesse caso, não cabe a ideia de que para cada palavra e conceito que exista em uma das realidades existirá como um equivalente na outra, e se existir, pode ser que não seja a tradução literal dos termos que denuncie essa relação. Para exemplificar a questão o autor se utiliza de diversos exemplos, um deles é a tradução da palavra “cunhado”. O autor relata que quando um índio não sabe como chamar um estrangeiro ele o chama de “cunhado”, nesse caso, o termo é usado para se referir a um outro com quem se pretende ter relações amigáveis. Na nossa cultura é comum que isso aconteça com a palavra “irmão”, o autor destaca que por estabelecermos uma relação social baseada na fraternidade e semelhança a ligação entre o eu e outro se dá por conta do pressuposto de que existe um terceiro termo superior que os aproxima; pai, pátria, religião, ideologia (Castro, 2004).

Portanto, “cunhado” e “irmão” em cada um dos casos de referem a mesma coisa, mas de formas completamente diferentes por conta da perspectiva. Em uma interpretação da relação social baseada na semelhança, chamar o outro de irmão o aproxima como seu igual, espelhando assim no outro o eu - como uma cópia. Já, quando existe a relação entre eu e outro no caso ameríndio, baseado em uma diferença, a conexão do índio com o “cunhado” a que ele se refere significa também a aproximação, mas uma aproximação dada pela possibilidade de troca. Sendo assim, em um estudo que não considere a equivocação controlada, o relato e comparação desses termos poderiam estar completamente descolados de suas devidas perspectivas, e tratá-los como homônimos (Castro, 2004).

A equivocação controlada é crucial para o nosso estudo no que se diz quanto a tradução de conceitos. Nesse caso, o que Castro (2004) afirma é a necessidade de traduzir as ideias indígenas para um vocabulário inteligível para o nosso contexto. Sendo crucial



nesse processo que se construam termos a partir da linguagem ocidental que sejam equivalentes ao que é encontrado na realidade ameríndia.

A partir desse conceito, nossa proposta de exercício de experimentação para o reconhecimento do perspectivismo ameríndio como alternativa, ou contribuição para alternativas, se pauta no entendimento da importância dessa cosmologia no organizar indígena - um organizar possível e existente, porém ausente/encoberto na realidade técnica. Colocamos como questão e proposta desta reflexão, que novas pesquisas na área dos estudos organizacionais possam se desdobrar com o intuito de “levar a sério” o organizar resultante e presente nas cosmologias indígenas, especialmente no perspectivismo ameríndio.

Pensando sobre a metodologia deste experimento, concordamos que para estudar o organizar nessa perspectiva, é necessária uma flexibilização epistêmica, como propõe Souza-Santos (2005; 2007) em seu conceito de paradigma emergente. Precisamos de novas/outras possibilidades de leitura, classificação e interpretação para tratarmos dessa temática com a importância que reconhecemos aqui (Souza-Santos, 2005; 2007).

Classificamos enfim essa atividade como uma proposta utópica para a construção acadêmica dentro da área de estudos organizacionais. Partimos, entretanto, desse conceito vindo da expressão que Ernst Bloch (1986) chama de “princípio de esperança”. Neste sentido, não nos firmamos sob um entendimento de possibilidade utópica como uma representação naturalista de boa sociedade ou de um mundo melhor. Mas concordamos com Levitas (2004) de que “o que é importante sobre a utopia é menos o que é imaginado do que o próprio ato da imaginação, um processo que perturba o fechamento do presente” (Levitas, 2004; Parker, Fournier, Reedy, 2007).

Esse exercício proposto, e aqui anunciado, é incentivo de um processo de experimentação e imaginação, concordando com Parker, Fournier e Reedy (2007) dizemos que “essas representações fictícias, imaginando um mundo construído sobre “princípios melhores”, põe em causa a ordem atual e pode ser visto como experimentos mentais em formas alternativas de organização da sociedade. ” (Parker, Fournier, Reedy, 2007).

Por conta desse exercício de imaginação é consideramos também parte das bases teóricas dessa pesquisa os saberes do xamanismo, que inclusive é representado no



título de nosso texto. O xamanismo é conceituado como uma capacidade cruzar barreiras entre o mundo físico e espiritual.

*O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer (Viveiros De Castro, 2004, p. 231).*

Presente na cosmologia e no perspectivismo ameríndio, o xamanismo é essencial para que se possa compreender a dimensão que estamos nos propondo a estudar. Os xamãs são capazes de adotar perspectivas de subjetividades e, portanto, é por isso que consideramos para este estudo - de maneira metafórica - propor uma perspectiva xamânica do organizar, propomos cruzar uma barreira entre os conceitos da realidade técnica e a construção de conhecimento (Castro, 2004).

### Referências

- Parker, M., Fournier, V. & Reedy, P. (2007). *The Dictionary of alternatives: utopianism and organisation*. Londres - Nueva York: Zed Books.
- Parker, M. *Against Management: Organization in the Age of Managerialism*. Cambridge: Polity, 2002.
- Bloch, Ernst (1995), *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: MIT Press [1947].
- Barcellos, Rebeca De Moraes Ribeiro De Dellagnelo, Eloise Helena Livramento, & Salles, Helena Kuerten De. (2017). Reposicionando Conceitos: A Organização Fora Dos Eixos. *Revista de Administração de Empresas*, 57(1), 10-21.
- Berthoud, G. (1992). 'Market', in W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books, pp. 70-87.
- Böhm, S. *Repositioning organization theory*. New York: Palgrave MacMillan, 2006.
- Brüseke, Franz Josef. (1998), "A crítica da técnica moderna". *Revista Estudos – Sociedade e Agricultura*, abr. 10: 5-56, Rio de Janeiro, CPDA.
- Clegg, S. *As organizações modernas*. Lisboa: Celta Editora/Oeiras, 1998.
- Ellul, J. *The Technological Society*, tr. 1968.
- Mizoczki, M. Das práticas não-gerenciais de organizar à organização para a práxis da libertação. In.: Mizoczki, M., Flores, R., Moraes, J. (org). *Organização e práxis libertadora*. Porto Alegre: Dacasa Editora, 2010.



Heidegger, M. What is called Thinking? trans. J. Glenn Gray (New York, 1968), v. 8, 1968.

Illich, I. Convivencialidade. 1.ed. Lisboa: Francisco Lyon de Castro, 1976.

Levitas, R. (2004) 'For utopia: the (limits of the) utopian function in late capitalist societies', in B. Goodwin (ed.) *The Philosophy of Utopia*. London: Routledge.

Santos, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências. 15 eds. Porto: Afrontamento, 2007.

Santos, Boaventura de Souza. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

Shiva, V. (2013) 'Alternatives are vital to our survival' in M. Parker, G. Cheney, V. Fournier, and C. Land (eds), *The Routledge Companion to Alternative Organisation*, Routledge: London, pp. xxii – xxiii.

Viveiros De Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2):115-144.

\_\_\_\_\_2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_2002b. "O nativo relativo". *Mana* 8(1): 113-148. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* 14/15: 319-338.

\_\_\_\_\_2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article 1.

\_\_\_\_\_2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify.

Guerreiro Ramos, A. A nova ciência das organizações: uma reconceituação da riqueza das nações. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1981.



## De la globalización expansiva a la descolonización del planeta

Georg Jochum

### Resumen

Actualmente, se puede diagnosticar un contraste creciente entre los esfuerzos por una integración socioecológica solidaria del mundo global y las corrientes antiglobalización del particularismo nacionalista y un nuevo expansionismo. Se necesita una revisión histórica de los orígenes de la globalización para comprender estos opuestos. Este artículo demuestra que hoy todavía estamos marcados por un expansionismo colonial. Esto surgió en el período moderno temprano con el desarrollo y la conquista del mundo por Occidente y se asocia con el lema "Plus Ultra". Una transición hacia una globalidad integradora requiere una liberación de este pensamiento colonial expansivo.

### Palabras clave

Sociología de la globalización, Colonialidad, Expansionismo y Tecnociencia.

### Introducción

Los análisis sociológicos de la globalización hace 25 años predijeron una transición del globalismo económico y una globalización expansiva a una globalidad integradora que marcó la "Global Age" (Albrow 1997). Una mirada a los desarrollos políticos actuales deja en claro que estos análisis eran demasiado optimistas. En la actualidad, es más posible hablar de una transición a una época de lo post-global, que se caracteriza, por un lado, por una recaída en los particularismos nacionales. Por otro lado, como resultado de una nueva carrera por la supremacía en el espacio, se inicia una fase de expansionismo que trasciende las fronteras del globo, frente a la cual la conciencia integradora de una conexión global pierde nuevamente su importancia. Esto aumenta el riesgo de conflictos y crisis ecológicas. Por lo tanto, parece necesaria una reflexión renovada sobre el proceso histórico de la globalización.

En el presente artículo se considera para los posteriores análisis, que un comienzo esencial y ejemplar de las dinámicas de la globalización fue la expedición de Magallanes (1519-1522), que se iniciaron hace exactamente 500 años. Basado en esto, se esbozan las características principales de la globalización política, económica y tecnocientífica en los tiempos modernos. Finalmente se diseña el escenario de un futuro global, evitando caer el peligro del particularismo como del expansionismo infinito.



### De la era ecuménica a la era de la globalización

Un prerrequisito central para la expansión europea y la exploración del globo terráqueo fue la superación de las cosmologías más antiguas, que contuvieron al hombre occidental en el espacio limitado del antiguo Orbis-Terrarum. Sin embargo, la transformación de esta cosmovisión occidental no reemplazó una creencia sobre una tierra en forma de disco con la idea de la tierra esférica. Esta narrativa tradicional debe ser considerada como una construcción del siglo XIX. En la Edad Media, el conocimiento de la forma esférica de la tierra estaba muy extendido (ver Russell 1991). Aún así, el concepto medieval del mundo todavía difería bastante del globo terráqueo moderno. La visión medieval del mundo estaba esencialmente influenciada por la escritura aristotélica "De caelo" (Aristóteles 1942). Por lo tanto, la tierra estaba en el centro del cosmos y estaba rodeada por los elementos más ligeros en forma de esferas. De acuerdo con este modelo, la esfera de la tierra normalmente estaría completamente rodeada por la esfera de agua. Por lo tanto, los científicos de la Edad Media se preguntaron por qué parte del globo de la tierra se eleva desde el globo de agua circundante. Una explicación para esto fue provista por la tesis de los centros excéntricos. Se asumió aquí que el globo de la tierra tenía un centro diferente a la esfera de agua, lo que habría permitido la aparición de la tierra seca. Estas nociones implicaron que, a pesar del conocimiento sobre la forma esférica de la tierra, la noción antigua de un bien definido "Orbis Terrarum" era más frecuente incluso en la Edad Media (Vogel 1995, 149). En una forma simplificada, esta isla de tierra fue representada esquemáticamente en los *mappaemundi* medievales - también nombrado como mapas ecuménicos - como un disco. La ecúmene (del griego *okein*: poblado) se consideraba el área de asentamiento de los humanos.

Una exaltación religiosa de la ecúmene estuvo vinculado a esta noción, ya que representaba el espacio de la humanidad unida por Cristo en la "Ecumenic Age" (Voegelin 1975), una noción que también se reflejó en los mapas ecuménicos. El océano en forma de O rodeaba la tierra, dividida en Asia, Europa y África por una T formada por los ríos Don, Nilo y el Mediterráneo (ver Figura 1). Esta T fue interpretado por Isidoro de Sevilla (alrededor de 560 a 636) como un símbolo de cruz.





*Fig. 1. Mappamundi del siglo XII (Oxford, Bodleian MS Digby 83, f. 15r). En el borde inferior, oeste se representan los pilares de Hércules.*

Un símbolo de limitación de este espacio, representado en muchos mapas ecuménicos, fueron también los llamados pilares de Heracle en el Estrecho de Gibraltar (ver figura 1). Los pilares simbolizaban que “el Estrecho, entonces, separaba la ecúmene de un mundo desconocido, lleno de peligros y misterios” (Van Duzer 2011, 260). Estas columnas, i.e. la roca de Gibraltar (latín: Calpe) ubicado en el lado europeo y la montaña Jebel Musa (latín: Mons Abila) en el lado africano, marcó ya en la antigüedad la transición entre el Mediterráneo familiar y el inmenso Océano Atlántico. Según las creencias de los antiguos griegos, allí habría creado Hércules, como escribió Píndaro (518-438 a.C.), las “Columnas de Hércules” y habría “establecido los límites de la tierra” (Pindarus 1923, 144).

La idea medieval de que el globo pequeño de la tierra estaba incrustado en una inmensa esfera de agua también significaba que un viaje al oeste más allá de los pilares en el mar abierto no se consideraba factible.<sup>1</sup> Asimismo en el Medioevo el Estrecho de Gibraltar fue por esta razón llamada el “Non Plus Ultra” del mundo. También Dante (1265-1321) en su Divina Comedia escribió en relación a las Columnas de Hércules: “più oltre non si metta (plus ultra no te vayas)” (Dante 1966, 118).

Estas preocupaciones fueron las que contrastaron radicalmente con la afirmación de Colón de que Asia podría alcanzarse en el sendero occidental. Los eruditos españoles, que hablaron en contra de la idea de los genoveses, se refirieron en particular a la concepción de Pablo de Burgos (c.1353-1435), quien también representó la teoría de las esferas excéntricas (véase Fig.2) (Vogel 1995, 264).

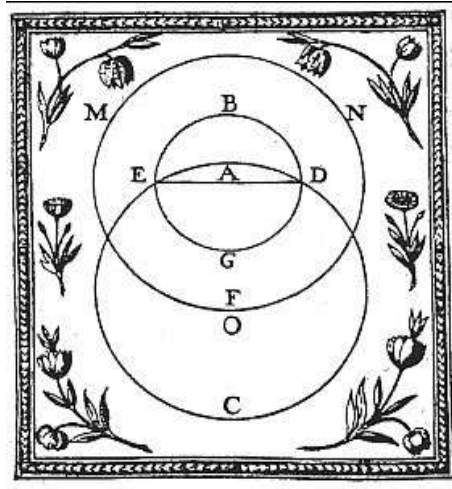


Figura 2. Concepto de esferas excéntricas según Paul von Burgos: como resultado del desplazamiento del centro de la esfera de agua de A a F, parte del globo (crescent E-B-D) se eleva desde el agua. (Fuente: "Postilliae" por Nicolai de Lyra (1481). Tomado de Randles (1990), 52)

Esta concepción implicaba que la pequeña área del hemisferio seco de la Tierra se enfrentaba a una inmensa esfera de agua: „Since Paul de Burgos' representation made it clear that only a small extent of the oikumene emerged above the water, the Atlantic was likely to be very great in extent and impossible to cross.“ (Randles 1994, 46) En contraste a esta afirmación con esto estaba la tesis de la idea del „terraqueous globe“ (ibídem: 74), representada solo por unos pocos estudiosos, del cual también partió Colón. Su viaje marcó el comienzo de la transición de la era ecuménica a la era global. Cuando Américo Vespucci reconoció la autonomía del nuevo mundo, el viejo modelo de esfera siguió siendo cuestionada, ya que había excluido un mundo opuesto al otro lado del globo del agua.

Esta revolución se manifiesta claramente en el trabajo de los cosmógrafos Waldseemüller y Ringmann, quienes con la *Cosmographiae Introductio* (Ringmann/Waldseemüller 1507/2010) y un gran mapamundi no solo completaron el proceso de "invención de América", sino también visualizaron la nueva idea del globo terráqueo con América incluida (Figuera 3) (Jochum 2017: 172-179).



Figura 3. Globo terráqueo de Waldseemüller (1507)

Sin embargo, la conclusión final de la temprana globalización solo fue completada por la expedición de Magallanes. En 1518, Magallanes se reunió con el joven rey español Carlos I e intentó convencerlo de apoyar a sus compañías marítimas. El gobernante Habsburgo apoyó el proyecto y el 20.9.1519 navegaron 5 barcos desde el puerto de Sanlúcar de Barrameda, el puerto marítimo de Sevilla. Después de un viaje laborioso y costoso, Magallanes llegó a Filipinas en 1521, pero murió allí en un enfrentamiento con nativos. Sin embargo, la expedición fue un éxito desde una perspectiva económica e imperial. En 1522, el barco Vitoria cargado de especias regresó bajo el liderazgo de Sebastián del Cano a Sanlúcar. Con el viaje, la tesis de un globo terráqueo simple había sido finalmente confirmada.

El mundo no solo se desarrolló como un espacio geográfico a través de la globalización marítima. Además, las dimensiones de la globalización económica, cultural, ecológico-laboral-organizacional y política, que se asociaron con al concepto de "Globalization" en torno al año 2000 (vease Beck 1998), ya se habían podido identificar en los primeros pasos hacia el mundo global llevada a cabo entre 1492 y 1522. Sevilla está celebrando en los próximos años con razón el quinto centenario de la circunnavegación como la "primera visión global de la tierra"<sup>2</sup> y, por lo tanto, como un simbólico comienzo de la globalización moderna temprana.



Sin embargo, aquí también debe señalarse la ambivalencia fundamental de este comienzo. Aunque la expedición de Magallanes fue acompañada por menos violencia que las conquistas de Cortez y Pizarro, todavía estuvo marcada por la búsqueda del dominio imperial-colonial y económico de Occidente. La expedición de Magallanes puso fin a la temprana expansión europea asociada a los viajes del portugués hacia Asia y el descubrimiento de América. Es un símbolo de la emergencia del predominio de Europa sobre el globo en la era moderna.

En la celebración del llamado "Descubrimiento de América" alrededor de 1992 se acusa que el viaje de Colón en 1492 también había marcado el comienzo de un "encubrimiento" (Zea 1989, 196) gigantesco de las culturas indígenas, iniciando así un controvertido debate. Por analogía, el recuerdo de la expedición de Magallanes también debería ser ocasión para una reflexión crítica y descolonial sobre las consecuencias de la globalización en los últimos 500 años.

El descubrimiento del globo fue, en cierto sentido, el comienzo de una gigantesca ocultación del globo, porque, debido a la "colonialidad" (Quijano 1992) de la modernidad, resultó la supresión y subordinación de la diversidad de las culturas no europeas por parte del llamado Occidente. Asociada a esta crítica también se menciona una creciente ocultación y colonización del globo "viviente", es decir la biosfera. Por un lado, la integración de los territorios colonizados por Occidente en el sistema capitalista mundial ha introducido una reorganización fundamental de la naturaleza. Esta "colonialidad de la naturaleza" (Alimonda 2011) es particularmente evidente en la constitución de la economía de plantación basada en la esclavitud y los asociados monocultivos. Por otro lado, como se explicará más adelante, en la época del llamado Antropoceno, la biosfera estaba crecientemente subordinada a la tecnosfera, debido a una "colonialidad tecnocientífica" (Jochum 2016).

Hoy en día considerando las crisis sociales y ambientales, son evidentes los límites de esta dinámica. La creencia de una universalidad global del modelo occidental de progreso se opone cada vez más a una crítica al occidentalismo (Mignolo 1996). La promesa del desarrollo occidental se cuestiona frente a las crecientes desigualdades globales. Al mismo tiempo y tomando en cuenta los peligros del cambio climático se observa que las fronteras globales del proyecto de control tecnológico de la naturaleza se destacan aún más.



En el contexto de estas crisis actuales, parece necesaria una reflexión profunda sobre el proceso de globalización expansiva en la modernidad. Este proceso se reflejará a continuación en un símbolo central de la globalización: los pilares de Hércules, que en los tiempos modernos ya no están asociados a un Non Plus Ultra limitante, sino con la devisa Plus Ultra, que exige la expansión de los límites. Esta inversión de sentido marca la transición de la era ecuménica a la edad global.

### **Del Non Plus Ultra al Plus Ultra**

Fue Carlos V quien revirtió el viejo y resignado significado de los pilares de Hércules y eligió "Plus Oultre" (francés), "Noch Weiter" (alemán) o "Plus Ultra" (latín-español) como su lema. De modo que decide establecer un símbolo de apertura eliminando así las fronteras tradicionales. El cronista español López de Gómara (ca. 1511-1566) interpreta la elección del símbolo como un aviso explícito de un programa colonial: "Comenzaron las conquistas de los indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles; otorgó la conquista y conversión el Papa; tomaste [Carlos V] por letra Plus ultra, dando a entender el señorío de Nuevo Mundo." (López de Gómara, 1554: 6) Europa y especialmente España se constituyen como el centro del mundo luego del descubrimiento y conquista de América. Fernán Pérez de Oliva (1497 – 1533) escribió: "Antes ocupábamos el fin del mundo, y ahora estamos en el medio, con mudanza de fortuna cual nunca otra se vido. Hércules, queriendo andar el mundo, en Gibraltar puso fin, que fue fin a todos nuestros antepasados por miedo que tuvieron al océano y desconfianza de vencer a Hércules en acometimiento. Ahora ya pasó sus columnas el gran poder de nuestros Principes y manifestó tierras y gentes sin fin." (Olivia 1787, 9) Al mismo tiempo, el lema expresa el deseo de ejercicio de un poder global, que ya tenía en mente Luigi Marliano, el asesor de Carlos V e inventor del empresa: „Thus, Marliano [...] envisioned a global empire, larger and more powerful than any previously known, under a single Christian ruler.“ (Rosenthal 1973, 223) Este deseo de poder global se relaciona con la idea de la "monarchia universalis" que combinaba la aspiración imperial y la visión de una pacificación del mundo a través un solo emperador (König 2002, 198). Luego del descubrimiento de las Filipinas dicho deseo parecía poder cumplirse efectivamente. Surgía la idea de un "imperio en el que nunca se pone el sol". Las columnas de Hércules se extendieron como un símbolo del expansionismo moderno a través de la propaganda imperial. También se pueden apreciar las columnas en la portada del libro "Regimiento de Navegation" (Céspedes 1606), publicado mucho tiempo después de la muerte de Carlos V (Figura 4).



Figura 4. Frontispicio de “Regimiento de navegación” (García de Céspedes 1606): El pasaje por las Columnas de Hércules - Símbolo de la expansión del imperio español.

Bajo la imagen esta escrito el lema "Oceanum referans navis Victoria totum - Hispanum Imperium clausit utroque polo (El imperio español va de polo a polo)", que deja en claro que el conocimiento náutico también estaba vinculado a la demanda de poder del Imperio español sobre todo el globo. Los Columnas de Hércules y el lema Plus Ultra podrán considerarse como símbolos centrales del occidentalismo moderno. Hasta hoy los símbolos y la divisa forman parte del escudo de España. Ellas expresan el deseo del hombre occidental moderno, de expandir ad infinitum las fronteras de poder.

### La globalización económica: el plus ultra del capital

La primera moneda del comercio mundial, el *real de a 8* español, también fue adornado con frecuencia desde 1535 con los pilares de Hércules entrelazados por el lema Plus Ultra. Durante varios siglos, esta moneda y, por lo tanto, el motivo de los pilares se extendió por todo el mundo. Las monedas de plata fueron la fuerza impulsora de la expansión del capitalismo. En el siglo XVII, las monedas acuñadas en Perú y México tenían una imagen especialmente llamativa. En medio de las columnas de Hércules estaban los dos hemisferios (Figura 5). Esto debía simbolizar el poder mundial del Imperio español (Hess y Klose, 1986: 93).



Figura 5. El real de a 8 - la moneda del comercio mundial temprano (Potosí 1768)  
([https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8a/Potosi\\_Real.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8a/Potosi_Real.jpg))

En última instancia, la imagen no simboliza la expansión del poder del Imperio español, sino un *Plus Ultra* capitalista; es decir, la expansión del poder del capital. Carlos V. eligió originalmente los emblemas de los pilares para expresar su propia demanda imperial. Sin embargo, desde el comienzo de su reinado, dicho símbolo se asoció con el surgimiento del "Imperio del capital" (Meiksins Wood 2003). La globalización política imperial y económico-capitalista eran inseparables.

Carlos V. siempre dependió del apoyo de los bancos en Italia y de la Alta Alemania. Las casas comerciales de los Fugger y los Welser en Augsburgo financiaron mayoritariamente su elección como emperador, lo que explica el permanente endeudamiento del emperador con las casas comerciales. Como consecuencia gran parte de la plata que se explotaba en América Latina no permaneció en España, sino que fluyó a Augsburgo para pagar las deudas del emperador. Augsburgo puede considerarse como el centro económico del imperio de Carlos V. Sus emblemas todavía pueden verse en un palacio de Augsburgo (Figura 6).



Figura 6: Columnas de Hércules en la fachada del Museo Maximiliano en Augsburgo (construcción alrededor de 1545). Fuente: Fotografía del autor.



Las casas comerciales de Augsburgo también estuvieron involucradas en la expedición de Magallanes. Dicha expedición puede considerarse como un comienzo simbólico de la globalización económica, ya que su objetivo central fue la apertura de un camino hacia las islas de las especias. La casa comercial de Fugger probablemente estuvo involucrada en la financiación. La empresa comercial de los Welser compró una gran parte de las especias a bordo del Vitoria a través de un intermediario (Kellenberg Walter 2003: 30, Denzer 2005: 47). Las posteriores expediciones a las Molucas fueron financiadas en gran medida por Fuggers y, por lo tanto, pueden considerarse como una forma temprano del imperialismo capitalista.

El Emperador dio también derecho a la colonización de Venezuela y Colombia a los Welser. Esta fue, por así decirlo, la primera conquista capitalista. El intento de los alemanes por conquistar este terreno fue tan cruel como la conquista de los españoles en Perú y México, pero menos exitoso. Sin embargo, los capitalistas de la alta Alemania nunca se emanciparon completamente del poder del emperador, sino que permanecieron subordinados al poder político, y con la desaparición del poder de los gobernantes de Habsburgo, también se inicia la pérdida de poder económico de los Fugger y Welser.

En este contexto surgen los Países Bajos como nuevos centros del capitalismo. El gobierno español fue perdiendo progresivamente el control sobre los flujes monetarios. Ámsterdam eliminó Augsburgo y Amberes como centro de la economía mundial, y a partir de allí se forma el sistema mundial moderno como una economía mundial capitalista. El „Imperio del capital" (Meiksins Wood 2013) tomó así el lugar del fracasado imperio de Carlos V. Los estados nacionales del noroeste de Europa se fueron estableciendo cada vez más en el centro del sistema mundial. Y al mismo tiempo, estos estados estaban en última instancia subordinados al poder capitalista: “Con el fracaso del imperio [de Carlos V.] las burguesías de Europa se dieron cuenta de que su futuro social y económico estaba ligado a los Estados del centro. Y aquellos que, en virtud de sus afiliaciones étnico-religiosas, podían dirigirse al Estado nacional como arena de actuación política, así lo hicieron.” (Wallerstein 1979, p.496)



El espíritu imperial/colonial Plus Ultra se transformó en el espíritu del capitalismo. En este sentido, también Sloterdijk afirma: “La divisa imperial, Plus Oultre, bajo la que la flota de Carlos V cruzaba los océanos, estimulaba un pensar que no se contenta con ver la lejanía e ir a ella, sino ver e ir siempre más allá, por principio. Schumpeter tenía razón cuando pretendía reconocer en el Plus Ultra el lema del empresarismo moderno.” (Sloterdijk 2007, 72)

Después de Ámsterdam y Londres finalmente se convierte Nueva York en el centro del sistema capitalista mundial. Es probable que la imagen simbólica del dólar „\$“ se derive de los pilares de Hércules en el Real de Ocho mexicanos (Walter 1990, 142). Las columnas y el lema Plus Ultra se convirtieron así en el símbolo de la dinámica de crecimiento de la economía capitalista.

### La globalización tecnocientífica en el imperio humano

El programa “Plus Ultra” de la colonización mundial europea buscaba finalmente constituirse también en un paradigma de la colonización de la naturaleza. Francis Bacon tomó en su obra la imaginería del libro de Céspedes (véase figura 4) y la resignificó en un símbolo de la colonialidad tecnocientífica. Los barcos de la ciencia investigarían el Plus Ultra de una naturaleza desconocida y aún no dominada (Bacon 1620, 1) (Figura 6).



Figura 6. Frontispicio del "Novum Organon" de Francis Bacon (1620).



Con ello, Bacon arremete explícitamente contra el concepto tradicional de la ciencia de los antiguos filósofos, aquel que apelaba a una división del saber de la praxis técnica. Esta delimitación del poder sobre la naturaleza debía quebrarse: “¿qué razón hay para que unos cuantos autores prestigiosos se alcen a modo de columnas de Hércules, más allá de las cuales no se pueda viajar ni descubrir?” (Bacon, 1988: 74)

El colonialismo político y económico asociado con al lema plus ultra fue extendido a través de un colonialismo científico: “the plus ultra of expansionist politics – more land! – and the plus ultra of risk investment – more capital! – are joined by the plus ultra of science – more knowledge!” (Feuerstein 2005, p.170) El objetivo es la eliminación de estas fronteras y conseguir así el desarrollo del potencial tecnocientífico del hombre: “Human knowledge and human power meet in one (Scientia et potentia humana in idem coincident); for where the cause is not known the effect cannot be produced. Nature to be commanded must be obeyed.” (Bacon, 1860: 47)

El lema “Plus Ultra” se convierte en “Nova Atlantis”, la utopía de Bacon, en un paradigma del extensión de la “Human Empire” y del progreso técnico infinito: “El fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos secretos de las cosas [es decir de la naturaleza, G.J.], así como la ampliación de los límites del imperio humano [the enlarging of the bounds of Human Empire] para hacer posibles todas las cosas.” (Bacon, 1862: 398)

De este modo, Francis Bacon deja sentado el núcleo del proyecto de la modernidad industrial. La colonialidad de la modernidad experimenta una expansión del programa eurocentrista sobre la conquista del mundo no europeo, y transitó hacia una colonización antropocéntrica de la naturaleza. Se puede decir que la “colonialidad tecnocientífica” (Jochum 2017) de la modernidad encuentra aquí su origen central. El occidentalismo se convirtió así en un proyecto de progreso. Bacon finalmente anticipa la globalización tecnológica, i.e. la transformación de la biosfera a través de la tecnosfera en la era del antropoceno.



Figura 7: Portada de "Sylvia Sylvarum" por Francis Bacon (1651, primer 1627). El objetivo es explorar el "Mundus Intellectualis". Conocimiento que sirve para conquistar el mundo a través de la ciencia tecnológica.

El dominio de la naturaleza se constituyó como el lado oscuro de la modernidad industrial. Horkheimer y Adorno, en su "Dialéctica de la Ilustración", ya habían destacado aquella ambivalencia del proyecto de Bacon: "Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. (...) El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo." (Horkheimer/Adorno 1998, 59)

Entonces, en el despliegue de la modernidad se une reiteradamente el sometimiento de la naturaleza con el sometimiento del mundo extra-europeo. Así, la visión de Bacon contribuiría a la creación de una sociedad industrial moderna. Su idea sobre el progreso técnico justificó también las guerras contra las poblaciones indígenas en el nuevo mundo. De manera que para Bacon el progreso tecnológico fue la señal central de la 'diferencia colonial': "Only consider what a difference there is between the life of men in the most civilised province of Europe, and in the wildest and most barbarous districts of the New India. (...) And this difference comes not from soil, not from climate, not from race, but from arts." (Francis Bacon, 1860: 11+#4).

Con la superioridad tecnológica, el hombre occidental dejó establecida su superioridad sobre los habitantes 'inferiores' de America.



Con sus escritos Bacon jugaría una fuerte influencia sobre la colonización inglesa del Nuevo Mundo. Para los padres fundadores de Estados Unidos, como Benjamin Franklin, la obra de Bacon fue fundamental (Jochum 2017, 380). El programa Plus Ultra se transforma y adapta en los Estados Unidos: "With the American conquest the Herculean pillars were relocated westward across the Atlantic Ocean where plus ultra was transformed into the trail west and the frontier spirit" (Feuerstein 2005, 175). El resultado fue la génesis de un "Myth of the Frontier" (Slotkin 1985) y la noción relacionada a un "„Manifest Destiny" de los EE. UU.

Estas ideas se usaron una y otra vez en EE. UU. para legitimar nuevas expansiones fronterizas. La demanda de la supremacía global de los Estados Unidos después de 1945 también está influenciada por esta idea. Del mismo modo, la conquista del espacio exterior se ha legitimado una y otra vez recurriendo al viejo mito de la frontera de América del Norte. Un ejemplo que representa esta noción fueron las palabras del gobernador de California, Ronald Reagan, en 1970, prometió "the many uses of space technology will make our investment in space as big a bargain as that voyage of Columbus." (véase McCurdy 2011 158). De este modo continúa la dinámica de expansión que condujo al desarrollo del globo en el período moderno temprano. Y al mismo tiempo fue trascendido, ya que con el desarrollo de la "Extraterrestrial Frontier" (ibídem: 154) el movimiento colonial se expandió más allá del globo terráqueo.

### **Back to Earth**

Asimismo, las exploraciones espaciales de la NASA habían contribuido a una nueva visión sobre la tierra: La perspectiva desde el espacio hacia la tierra demostró que nuestro planeta es una frágil isla de vida el y hogar de una humanidad conectada. El presidente estadounidense Carter lo describe de la siguiente manera: „Of all the things we have learned from our explorations of space, none has been more important than this perception of the essential unity of our world. (...) We saw our own world as a single delicate globe of swirling blue and white, green, brown. From the perspective of space our planet has no national boundaries. It is very beautiful, but it is also very fragile. And it is the special responsibility of the human race to preserve it." (McCurdy 2011: 302)

Las nuevas imágenes de la tierra han tenido un impacto decisivo en el establecimiento de la conciencia ecológica y han contribuido a la eficacia del informe sobre "los límites al crecimiento" (Meadows et al., 1972). Esta nueva percepción de tierra fue reforzada por la reflexión científica sobre los requisitos previos para la vida planetaria. Las



reflexiones llevaron a la formulación de la llamada hipótesis de Gaia, según la cual el globo terrestre tiene la capacidad de mantener condiciones físicas y químicas óptimas para la vida (Lovelock 1979). Se hizo evidente que el surgimiento de una compleja red de vida condujo a la globalización ecológica, mucho antes de que el ser humano apareciera en el planeta.

Esta nueva perspectiva conllevó un cambio paradigmático. La misión "Mission to our home planet" se convirtió en objetivo del "NASA's Earth Science Program" (Dick 2010, 502). Las investigaciones que resultaron de este programa y de otras exploraciones ecosistémicas demostraron los riesgos ecológicos globales producido por la actividad humana. De cara al cambio climático y a otros problemas se constata que el proyecto moderno del plus ultra confronta límites. Se hacen visibles los "planetary boundaries" (Rockström et al. 2009) de tipo ecológicos, que demuestran que la idea moderna del "enlarging of the bounds of Human Empire" sobre la naturaleza, formulados por Francis Bacon, ya no pueden seguir existiendo (Figura 8).

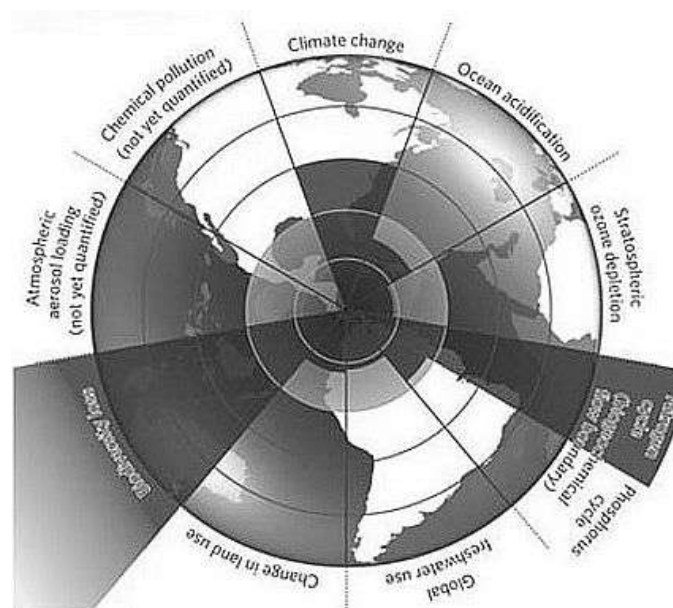


Figura 8. Representación de los "planetary boundaries". Con respecto a la biodiversidad, el ciclo del nitrógeno y el cambio climático, se hace evidente una sobrecarga crítica de los límites ecológicos (Rockström et al. 2009, 472).



Está surgiendo una nueva percepción del globo. Este ya no es un objeto de conquista imperial expansiva, como en la modernidad, sino que está bordeado por zonas fronterizas, que advierten los intentos de transgresión: “Transgressing one or more planetary boundaries may be deleterious or even catastrophic due to the risk of crossing thresholds that will trigger non-linear, abrupt environmental change within continental- to planetary-scale systems.” (Ibídem: 32)

Desde nuestro punto de vista, esta perspectiva revela límites que muestran similitudes con los bordes medievales de la ecúmene y cuya transgresión se considera tan arriesgada como el desprecio del Non Plus Ultra (véase la figura 1). La era de la modernización y globalización expansionista está llegando a su fin. De este modo también Latour interpreta el significado de los “planetary boundaries”:

*“Mientras los humanos de la especie moderna podrían haberse definido como aquellos que se emancipaban siempre de las ataduras del pasado, siempre intentando franquear las infranqueables columnas de Hércules, a la inverso, los Terrestres deben explorar la cuestión de sus límites. Mientras los Humanos tenían por divisa Plus Ultra, los Terrestres no tienen otra máxima que esta: Plus Intra. (...) en vista de determinar sus límites, los Terrícolas deben arrancarse a los límites de aquel que consideraban como el espacio” (Latour 2017, 321)*

Hoy es necesario tomar en cuenta los límites ecológicos y un posible giro hacia el planeta viviente: “The direction is not forward, Plus Ultra, but inward, Plus intra, back home. (...) We are forced to turn our gaze back to sub-lunar Gaia.” (Latour 2015, 145) La génesis de una nueva relación con el globo terráqueo puede interpretarse como un alejamiento de la globalización expansiva de la modernidad que Albrow describió como la transición a una “Global Age (edad global)” (Albrow 1997, 2007). Mientras que en el mundo moderno el globo terráqueo era percibido como un espacio de conquista occidental, surge ahora una conciencia alternativa de globalidad, que establece un conocimiento de conexión planetaria: “The final globality of our time is the association of the globe with our fate as a species. The circumnavigation of the globe in the sixteenth century endowed the future with a golden orb, an imperial vision. For us, it is the endangered planet.” (Albrow 2007, 35)

Muchos desarrollos socio-políticos en años recientes indican que esta nueva conciencia de unidad global está emergiendo realmente. Por ejemplo, el acuerdo mundial sobre el cambio climático de París 2015 y la formulación asociada de la meta “limitar la



temperatura en aumento a 1,5 ° C por encima de los niveles preindustriales" (ONU 2015: 2) marcaron una ruptura con la dinámica expansiva de la sociedad industrial moderna. Sin embargo, sería demasiado optimista asumir una transición sin resistencia a una nueva edad global. En contraste con la creencia en la "irrevisibilidad de la globalidad" (Beck 1998, p 27), que está muy extendida en la sociología, muchas tendencias apuntan actualmente a un comienzo de una era postglobal.

### **¿En camino a una era postglobal?**

Desde la crisis económica mundial de 2008, se está diagnosticando cada vez más un fin de la globalización. Hay movimientos políticos en aumento que, en el contexto oscuro de la dinámica de la globalización, una vez más están abogando por el proteccionismo económico y la demarcación nacional.

Por supuesto, esto también podría interpretarse como una resistencia al las "falacias del globalismo" (Beck 1998) que reducen la globalización a fenómenos económicos. Lamentablemente, estos nuevos movimientos antiglobalización son fundamentalmente diferentes a los movimientos de alterglobalización de 2000. Los adherents del antiglobalismo actual rechazan las visiones de una globalidad solidaria que va de la mano con la preocupación por el medio ambiente. El surgimiento de movimientos populistas, nacionalistas (o incluso continentalistas) y autoritarios en todo el mundo dejó esto en claro: Desde Putin y Orban hasta Donald Trump.

Trump en particular con su política de "America First", así como su decision de abandonar el acuerdo climático de París, puede considerarse como hecho paradigmático para el surgimiento de un pensamiento post-global. El presidente estadounidense deja al mismo tiempo en claro, que el pensamiento post-global se caracteriza no solo por la recaída en el particularismo, sino también por una tendencia a negar las fronteras globales que limitan el expansionismo moderno. En consecuencia, Trump revierte el "Earth Science Program" de la NASA. En diciembre de 2017 la "Space Policy Directive" anuncia recortes masivos en la investigación de la NASA sobre la tierra y el clima, que contribuyeron a la percepción de los problemas ambientales. Por otro lado, se establece que el programa de exploración del espacio exterior debe fortalecerse. Trump vincula explícitamente el "Myth of the Frontier" (Slotkin 1985) de los Estados Unidos con el programa de expansión al espacio:

"After braving the vast unknown and discovering the new world, our forefathers did not only merely sail home — and, in some cases, never to return. They stayed, they



explored, they built, they guided, and through that pioneering spirit, they imagined all of the possibilities that few dared to dream. Today, the same spirit beckons us to begin new journeys of exploration and discovery, to lift our eyes all the way up to the heavens, and once again imagine the possibilities waiting in those big, beautiful stars if we dare to dream big. And that's what our country is doing again: We're dreaming big." (Trump 2017)

La creencia en un "Manifest-Destiny" de los Estados Unidos se extiende además al espacio exterior. Con el nuevo expansionismo se compromete así también un programa explícitamente imperial, que ilustra los planes militares, presentados en 2018 en Washington, para construir un "Space force":

"The essence of the American character is to explore new horizons and to tame new frontiers. But our destiny, beyond the Earth, is not only a matter of national identity, but a matter of national security. (...) When it comes to defending America, it is not enough to merely have an American presence in space. We must have American dominance in space." (Trump 2018)

En última instancia, el programa espacial de Trump se puede entender como un continuo del expansionismo plus ultra que marca la globalización imperial de la modernidad. Esto se caracterizó por la unidad de la demarcación nacional y la conquista imperial-capitalista del mundo. Este expansionismo ahora va más allá de los límites del globo hacia el plus ultra de la inmensidad del universo. Parece haber quedado obsoleta la esperanza de los autores tales como Albrow y Beck de que la globalización expansiva de la modernidad será reemplazada por una conciencia integradora y limitante de la globalidad.

Esta dinámica post-global se ve reforzada por las aspiraciones discutidas bajo el concepto de "New Space", una exploración capitalista privada del universo. También son innovaciones tecnológicas las que hacen que este nivel de "enlarging of the bounds of Human Empire" (Bacon 1862, 398) parezca factible más allá de las fronteras del globo terráqueo. Esto se hace evidente, por ejemplo, con los esfuerzos de Elon Musk por iniciar la colonización de Marte con su Space X Corporation. Del mismo modo, otros empresarios como Richard Branson, Max Moore, Peter Diamandis y Jeff Bezos, admirados por muchos como nuevos "héroes modernos", invierten en programas espaciales y en la explotación de los recursos del espacio, financiado y apoyado por privados. La globalización económica está entrando en una etapa post-global ampliando





el sistema capitalista mundial más allá del globo presionando las "New Space Frontiers" (Bizony 2014). La conexión entre el imperialismo estatal y el capitalismo, que fuese ya característico de la globalización moderna temprana, también se aprecia en este contexto.

Esta apertura hacia una "Extraterrestrial Frontier" (McCurdy 2011: 154) deja en claro que el proyecto de plus ultra de modernidad se radicaliza tanto a nivel económico, político-imperial y técnico-científico. Los riesgos de este nuevo expansionismo post-global no deben subestimarse. Por un lado, sugiere que, frente a la lucha por la supremacía en el espacio, los conflictos entre las naciones y los bloques político-estratégico se intensifican. Al mismo tiempo, la promesa de una nueva expansión espacial da la impresión errónea de que no existen fronteras ecológicas globales. En realidad, se estará conectando un mayor requerimiento de energía para la exploración del espacio exterior, lo cual es extremadamente problemático tomando en cuenta el amenazante cambio climático.

### **Consideraciones finales**

Frente a estos problemas socio-ecológicos, relacionados con la adhesión al proyecto Plus Ultra, nos parece necesario desarrollar escenarios alternativos para el futuro. Para cumplir este objetivo es útil observar la historia: Una transición desde una globalización expansiva hacia una globalidad integradora, como espera Albow, ha sucedido de manera similar en la era ecuménica. Las fases de ecumenización imperial expansiva y el establecimiento de estructuras jerárquicas de poder fueron reemplazadas por dinámicas que extendieron las enseñanzas integradoras cosmopolitas-ecuménicas.

Este traslado socio-político ya se pudo observar durante la época del helenismo, iniciado por las conquistas de Alejandro Magno. Después de la expansión militar en esta época, la "utopía cosmopolita" (Bloch 1959, 571) de la Stoa contribuyó a la mediación entre Oriente y Occidente y la integración de la ecúmene.

Este proceso se repitió en el Imperio Romano. La fase de expansión imperialista pasó gradualmente a una fase integrativa, después de cruzar el llamado "Augustan Treshold (umbral de Augustan)" (Doyle 1986, 93) bajo imperio del emperador Augusto. Münkler ve en esta transición un paradigma que puede aplicarse a todos imperios: "El umbral de Augustan describe un conjunto de reformas de largo alcance, mediante las cuales un imperio termina su fase de expansión y se transfiere a la fase de duración ordenada, de existencia duradera." (Münkler 2005: 115) Como resultado, los imperios se liberan del



peligro del colapso debido a la "imperial overstretch (sobreextensión imperial)" (Kennedy 1992). En el mundo ecuménico de la antigüedad, la pacificación y la limitación de la expansión fue acompañada por el surgimiento de las "religiones ecuménicas" (Voegelin 2004, 178). Como se indicó anteriormente, este desarrollo se asoció a una exaltación religioso-espiritual de la ecúmene, que también se reflejó en los mapas ecuménicos medievales. La ecúmene fue considerado el espacio de la raza humana unida por Cristo.

Con la transición al proyecto plus ultra de la modernidad en 1500 este orden ecuménico pierde su importancia. Comenzó la "sumisión del mundo" (Reinhard 2016) liderado por los europeos que iniciaron una fase de expansión. La era de la globalización reemplazó la era ecuménica. La expedición del Magallanes fue, en retrospectiva, paradigmática para esta transición.

La conmemoración del V Centenario de la primera vuelta al Mundo debería ser ocasión para una reflexión crítica del proceso iniciado, porque hoy en día este proyecto de expansión occidental está en crisis. Por un lado, el proyecto de una occidentalización del mundo está asumiendo cada vez más la resistencia de las culturas no europeas. Por otro lado, el proyecto de expansión de la dominación humana sobre la naturaleza llega a su límite frente a la crisis ecológica emergente.

Si la historia de la modernidad pudo haberse descrito como la "historia global de la expansión europea" (Reinhard 2016), una "transición de la expansión a la globalidad" (ibídem: 1253) parece ser necesaria hoy en día. Tiene sentido la diferenciación propuesta por Beck y Albrow, que establece por un lado un "globalismo económico" (Beck 1998) o una dinámica de globalización moderna, y, por otro lado, una nueva conciencia integradora de la globalidad.

Al mismo tiempo, sin embargo, se puede ver que esta transición no se establece automáticamente, sino que se ve obstaculizada por la perseverancia de las ideologías y los mecanismos del Plus Ultra expansivo. El punto de conflicto de la globalización iniciada por la expedición de Magallanes es el expansionismo europeo, que continúa hoy en una nueva escala post-global. El establecimiento de una nueva "New Space Frontier" económica, política, tecnológica y militar ilustra esta situación: El "Human Empire" de la modernidad podría colapsar bajo la amenaza de una "imperial overstretch" y hundirse como resultado de conflictos destructivos. Tal como en el Imperio Romano, hoy surge nuevamente la pregunta de cómo se puede lograr una transición a través de "Augustan Treshold". A partir de la historia de la "Era Ecuménica" (Voegelin 2004), se



pueden aprender lecciones de cómo una época expansiva e imperial de conquista del mundo pudo pasar a una fase de integración.

Ciertamente, hoy no será un Emperador el que dará paso hacia una transición de pacificación mundial, sino instituciones internacionales tales como la ONU. Se suma a esta reflexión la necesidad actual no solo considerar las conexiones entre humanos, sino también las conexiones entre seres humanos y naturaleza. En lugar de un plus ultra, que tiene como fin la expansión del poder sobre la naturaleza y la humanidad, hay que aspirar a un "Plus Ultra que vive una conciencia utópica" (Bloch 1971, 132) y eso implica la expansión global de las ideas de unidad y comunidad.

En última instancia, es necesario desarrollar una conciencia de unidad global, que en resulta ser el legado positivo de la expedición de Magallanes, pero al mismo tiempo pone fin a su expansionismo imperial. En otras palabras, se trata de una propuesta postglobal que supera el ímpetu colonial de la globalización moderna, pero que no vuelve a los particularismos pre-globales, de modo que inicia una transición hacia una "era de globalidad" (Dierksmeier et al., 2011).

### Notas

<sup>1</sup>Las áreas costeras del Atlántico sin duda fueron navegadas y los pescadores también viajaron más lejos. Sin embargo, la inmensidad del Atlantik era considerada peligrosa e intransitable.

<sup>2</sup>Véase <http://sevilla.2019-2022.org/>

### Referencias

Albrow, M. 1996. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Albrow, M. 2007. "A New Decade of the Global Age, 1996–2006", *Globality Studies Journal*, 8 (July): 1–17, <https://gsj.stonybrook.edu/article/a-new-decade-of-the-global-age-1996-2006/>

Alimonda, Héctor. 2011. "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología política Latinoamericana." Pp. 21–58 in *La Naturaleza colonizada*, edites by H. Alimonda. Buenos Aires, Clasco-Ciccus.

Aristóteles .1942). *Aristotle Volume II · Natural Philosophy: Physica, De caelo, De generatione et corruption*. Oxford University Press.



- Bacon, F. 1620. *Summi Angliæ Cancellarii, Instauration magna*. London, Apud Joannem Billium.
- Bacon, F. 1862. "New Atlantis" (primero 1627). Pp. 347-413 in *The Works of Francis Bacon Volume 5*, edited by J. Speeding; R. L. Ellis; D. Douglas, H. Ellis. Boston, Brown and Taggard.
- Bacon, F. 1988. *El avance del saber*. Madrid: Alianca Editorial.
- Bacon, F. 1860. "The New Organon." Pp 39-248 in *Collected works of Francis Bacon; Volume 4* (first 1858), edited by J. Speeding; R. L. Ellis; D. Douglas, H. Ellis. Boston, Brown and Taggard. London: Longman.
- Beck, U.1998. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Bizony, P. 2014. *New Space Frontiers: Venturing into Earth Orbit and Beyond*. Minneapolis: Quarto Publishing.
- Bloch, E. 1959. *Das Prinzip Hoffnung I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, E. 1971. *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Céspedes, Andrés García de .1606. *Regimiento de Navegación que mandó hacer el rei nuestro señor*. Madrid, Juan de la Cuesta.
- Dante, A. 1966., *La Divina Commedia. Inferno*. Verona, Mondadori.
- Doyle, M. W. 1986. *Empires*. Ithaca und London: Cornell University Press.
- Dick, S. J. 2010. *NASA's first 50 years: historical perspectives*. Washington: NASA.
- Dierksmeier, C.; E. Kimakowitz; H. Spitzeck; M. Pirson; W. Amann eds. 2011. *Humanistic Ethics in the Age of Globality*. London/New York: Palgrave.
- Feuerstein, Thomas .2005. "plus ultra Between ecstasy and agony." Pp 167 - 191 in: *plus ultra. Beyond Modernity?* edited by S. Bidner and T. Feuerstein (Eds.), Frankfurt am Main: Revolver.
- Horkheimer, M. and T. W. Adorno.1998. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta.
- Jochum, G. 2017. *Plus Ultra oder die Erfindung der Moderne. Zur Entgrenzung der okzidentalen Welt*. Bielefeld: Transcript.
- Jochum, G. 2017. "El occidentalismo y la colonialidad tecnocientífica". En: *Investigaciones sociales (UNMSM; Lima), Vol. 20 Nr. 37.*: 119-129.
- Kennedy, P. 1987. *The Rise and Fall of the Great Powers*. New York. Random House
- Latour, B. 2017. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores



Latour, Bruno. .2015., "Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene." Pp. 145 – 155. In: *The Anthropocene and the Global Environment Crisis – Rethinking Modernity in a New Epoch*. Edited by C. Hamilton, C. Bonneuil & F. Gemenne. London, Routledge:

López de Gómara, Francisco .1554., *La historia general de las Indias. Con todos los descubrimientos*. Anvers, Steelsio.

Lovelock, James .1979., *Gaia - A new look at life on Earth*. Oxford, Oxford University Press.

McCurdy, Howard E. .2011. *Space and the American Imagination*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Meadows, Donella; Meadows, Dennis; Randers, Jørgen; Behrens William W. .1972. *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.

Meiksins Wood, E. 2003. *Empire of capital*. London, New York: Verso.

Mignolo, Walter .1996., "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios. Latinamericanos de área." *Revista Iberoamericana*, julio-diciembre de 1996: 176-177.

Münkler, H. 2005. *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft - vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. Berlin: Rowohlt.

Olivia, Fernán Pérez de .1787. *Las obras del maestro Fernan Perez de Oliva. Tomo Segundo*. Madrid, Benito Cano.

Pindarus .1923., *Siegesgesänge*. Berlin: Propyläen-Verlag.

Quijano, Anibal .1992., "Colonialidad y modernidad/racionalidad." Pp. 439–447. En: *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, editado por Heraclio Bonilla. Santafé de Bogotá: Ed. Tercer Mundo.

Randles, W. G. 1990. "The Evaluation of Columbus' 'India' Project by Portuguese and Spanish Cosmographers in the Light of the Geographical Science of the Period." In: *Imago Mundi* 42: 50-64.

Randles, William G..1994. Classical Models of World Geography and Their Transformation Following the Discovery of America. Pp. S. 5-76. in *The Classical Tradition and the Americas: European images of the Americas. Volume I*, Edited by W. Haase und R. Meyer. New York: Walter de Gruyter.

Reinhard, W. 2016. *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415-2015*. München: Beck



Ringmann, M. and M. Waldseemüller, M. 1507. *Cosmographiae introductio cum quibusdam geometriae ac astronomiae principiis ad eam rem necessariis. Insuper quattuor Americi Vesputij navigationes*. Deodate: G. Lud.

Rockström Johan et al. 2009., „Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”, *Ecology and Society* 14 (2).

Russell, J. B.1991. *Inventing the flat earth. Columbus and modern historians*. New York: Praeger.

Sloterdijk, Peter. 2007. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid, Siruela.

Slotkin, R.1985. *The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890*. New York: Antheneum.

Trump, D. .2017. *Remarks by president Trump and vice president Pence at signing ceremony for space policy directive*. Washington. Office of the Press Secretary (<https://spacepolicyonline.com/news/text-of-remarks-at-signing-of-trump-space-policy-directive-1-and-list-of-attendees/>)

Trump, D. 2018. *Remarks by President Trump at a Meeting with the National Space Council and Signing of Space Policy Directive-3*. (<https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-meeting-national-space-council-signing-space-policy-directive-3/>)

Van Duzer, Chet. 2011. “Rebasando los pilares de Hércules: el estrecho de Gibraltar y sus ciudades en la cartografía histórica.” Pp. 257-292. En: *I Congreso Internacional Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*, coordinado por Virgilio Martínez Enamorado, Malaga.

Voegelin, E. 1975. *The Ecumenic Age. Order and History Series, Vol. 4*: Baton Rouge: Louisiana University Press

Voegelin, Eric. 2004. *Ordnung und Geschichte, Band VIII. Das ökumenische Zeitalter. Die Legitimität der Antike*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Vogel, K. A.1995. *Sphaera terrae - das mittelalterliche Bild der Erde und die kosmographische Revolution*. Dissertation. Univ, Göttingen.

Wallerstein, I. 1979. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Walter, H. 1999. „Die Säulen des Herkules - Biographie eines Symbols “. Pb. 119-156. En: *Musen und Medien*, editado por Peter Neukam. München, Bayerischer Schulbuchverlag.



Sloterdijk, P. 2007. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid, Siruela.

Zea, L. 1989. „Localización”. Pp. 7-14 in *El descubrimiento de América y su sentido actual. El descubrimiento de America y su sentido actual*. Compilado por L. Zea. Mexico: Fondo de Cultura.



## Indigenismo regional e incacentrismo de estado un acercamiento a la instrumentalización de lo indígena en la reconstrucción nacionalista peruana

Javier Gómez Sánchez<sup>1</sup>

### Resumen

Como mayor esfuerzo de la constante retroalimentación del sentimiento nacional peruano, el legado de los Incas se presenta todavía vivo, majestuoso y digno representante del recuerdo milenario andino. La singularidad de su civilización se ve expresada de algún modo en las costumbres con que la heterogénea sociedad peruana identifica su cultura.

Desde la aparición del indigenismo en el s. XX, los viejos símbolos han muerto o se han visto ampliamente desplazados por el legado de genialidad de los pueblos amerindios. Se ha llegado incluso, dentro de esa construcción tan necesaria, a desmentir las herencias españolas como si de un improductivo letargo se tratara; un letargo de cultura en la que taimadamente nada nuevo se aprendió ni nada original cabe vincular con la también muy antigua civilización hispana toda vez que el idioma más hablado, la religión más seguida y la naturaleza de las instituciones peruanas, tienen su reflejo en el camino mostrado por la monarquía hispánica.

Ahora bien, este torbellino indigenista resulta formidablemente funcional de cara a ligar al individuo con su nación; y, no obstante, sociedades enteras de enorme desarrollo han quedado casi en el olvido a la hora de ser rescatadas de la oscuridad de la memoria frente a unos incas que se han llevado, injustamente, todo el protagonismo. Una de esas sociedades extraordinarias fue la que existió en la costa norte durante todo el primer milenio de nuestra era: la civilización mochica. En las divisiones administrativas que hoy ocupan el viejo feudo de los Moche, se ha empezado ya a gestar la reivindicación de un pueblo que, en diversos campos, superó con mucho el máximo desarrollo de los hijos del sol del Cusco.

### Palabras clave

Identidad, indigenismo, nacionalismo, moche, cultura.

### Introducción

Como parte de los cambios de mentalidad que trajo consigo el indigenismo de comienzos del s. XX, los próceres de la patria y héroes de guerra peruanos tuvieron que





dejar su espacio a una suerte de evidencias arqueológicas, todavía incipientes, en que el esplendor de las viejas culturas de los Andes floreció de manera autóctona en un proceso de más de cinco mil años.

La historia, de origen materia de eruditos, empezó a mostrarse útil para la legitimación mítica de la nueva corriente decimonónica de Estados-nación (Gómez, 2017a, p. 18); había que buscar en el pasado una realidad que, al tiempo que ligase a la sociedad con otros pueblos concursando del avance de la Humanidad, se distinguiese, así mismo, por sus propios logros, formas, niveles de desarrollo, idiomas, estética y aprovechamiento de recursos. En este extraño contexto de reformulación de la realidad a partir de las huellas del pasado es que surgen con fuerza las figuras preponderantes de la política peruana, así como el refuerzo de la memoria oscura de la administración española en Indias.

Ahora bien, si durante todo el s. XIX el sustrato ideológico estuvo prendado de la participación de personajes que se opusieron a la tiranía europea, construyeron el Estado o atentaron contra él, el s. XX vendría inspirado en un renacer andino de las culturas de la antigüedad, ahora vistas como hermosas, adelantadas a su tiempo, eficientes en su administración e incluso clementes con la madre naturaleza. Toda una construcción de creencias fundamentadas en hechos que, aunque exagerada, consiguió que los indígenas más arcaicos fuesen reivindicados como padres de la patria peruana.

Sin embargo, casi desde el principio, será sobre los rastros culturales de los Incas en los que se levante casi todo el peso de ese esfuerzo, haciendo asumir el vínculo histórico con la República del Perú como una cuestión de Estado.

### **Metodología**

Un abundante trabajo de campo, tanto en el área arqueológica como en la antropológica, han sido fundamentales en la elaboración del presente estudio y de otros ya relacionados sobre el tema, publicados en anteriores oportunidades.

Durante cinco años se han llevado a cabo trabajos de campo en huacas mochica en los departamentos peruanos de La Libertad y Lambayeque; trabajos orientados hacia el estudio arquitectónico e iconográfico con reflexiones e interpretaciones gestadas bajo metodología de comparación y labor hermenéutica. En tal sentido, autores del área Moche como Christopher Donnan (2011), Dona McClelland (Donnan y McClelland,



1979) o Anne Marie Hocquenghem (1987) han sido de gran ayuda. Dicho período de actividad fue defendido como tesis doctoral en 2017 (Gómez, 2017b).

Así mismo, durante un período conformado por más de quince años, la inmersión en la cultura peruana y una constante labor de observación y apoyo en innumerables informantes, muchos de ellos escolares, ha dado lugar a conclusiones acerca del sentimiento nacional peruano, sus modelos ideales y la construcción de su imaginario colectivo mítico de procedencia.

### **El indigenismo y la eterna labor reconstructiva del ideario identitario**

Como la mayoría de los Estados del planeta, la República del Perú dedicó buena parte de su esfuerzo político decimonónico a la búsqueda de unas bases sólidas que permitiesen afianzar la idea de nación sin perder su vinculación centralista con la de Estado. En aquella génesis liberal fundamentada en el imperio de la Ley y en el nuevo contrato entre el poder y el ciudadano, los gobernantes peruanos encontraron de mayor utilidad identitaria aquello que los vinculase a la alta civilización considerada desde Europa, esto es, al hacer de los criollos, los militares y hacedores políticos del nuevo Estado. La labor parece cuanto menos lógica teniendo en consideración que habían sido las élites europeas, y no los indios, quienes habían conquistado la independencia. De tal manera, el Perú se proyectó al mundo en forma de Estado moderno, aliado de los grandes negocios y potencias del planeta, y sometido a los devenires económicos del momento. Hemos de precisar, a modo de insistencia, que la necesidad de construir un pasado en parte mítico y en parte histórico no es fenómeno exclusivo del Perú, sino que, como se viene sugiriendo, tuvo forma de fenómeno mundial y rescató del olvido colectivo a personajes que nada tienen que ver con el s. XIX, desde Carlomagno en Francia, el Cid campeador en España o, en Alemania, a los otones del Sacro

Romano Imperio.

En el caso del Perú, los primeros personajes reivindicados durante el s. XIX, como no pudo ser de otra manera, fueron los próceres de la patria; es decir, los hacedores de la independencia y primeros gobernantes —con José de San Martín a la cabeza pese a no ser peruano—.

A comienzos del s. XX, cuando comienza a gestarse el indigenismo, la ciencia todavía adolescente de la historia es enfocada en saber más sobre aquel pasado milenario destruido por los españoles. Y así, un conocimiento antaño en manos de eruditos, se explota y se multiplica buscando heroicidades, grandes logros y comportamientos



ejemplares: son los primeros hallazgos del pasado prehispánico los que demuestran que aquellos indígenas que poblaban el Perú, hasta entonces denostados y ausentes en la imagen que la patria transmitía al exterior, habían sido autores de grandes obras.

### **Incacentrismo de estado**

Sucedo, sin embargo, que la imagen más fresca y poderosa que el imaginario colectivo peruano guardaba aún de su pasado era el de los Incas.

La prodigiosa civilización del Tahuantinsuyo, que otrora extendiera su poder desde el reino de Quito hasta el Maule (Rostworowski, 1988), ofreció a la avidez estatal de símbolos identitarios toda suerte de ejemplos de grandes obras, gestas de conquista y organización precisa y eficiente, un productivo y laborioso trabajo de la tierra, la imagen de un carácter respetuoso y ordenado

—que sigue chocando a los locales frente al desorden e informalidad reinantes en sus grandes ciudades—, y en definitiva de un gobierno carente de la maliciosidad e ineficacia de los conquistadores que tanto se ha destacado durante los dos siglos de emancipación del Estado peruano.

Así, si bien no todo en el Tahuantinsuyo fueron éxitos, primaba la búsqueda de lo general frente a lo microhistórico, lo exitoso frente a lo errado y lo moral frente a lo punible. Esta búsqueda adrede de las bondades del modelo incaico trajo consigo no sólo su idealismo, sino la omisión de una información preciosa que ahora fascina a los arqueólogos formados a finales del s. XX; y, además, la predilección de lo incaico frente a lo demás, ya que el imperio del Cusco reunía todas las condiciones necesarias para suplantar a lo español como modelo idóneo de reminiscencia mítica del pasado originario peruano.

Si bien es cierto que numerosos investigadores empeñaron sus esfuerzos en la investigación de multitud de ruinas no incaicas buscando saber más de ese pasado esplendoroso, como Max Uhle (1913), Eduard Seler (1912) o Julio César Tello (1929), el Estado peruano fue centrando sus modelos educativos y divulgativos en torno a los éxitos de lo incaico; por singulares que fuesen: desde el hecho de haber sometido un territorio inmenso bien organizado, hasta el modo en que pulían meticulosamente los lados de las piedras en la construcción de murallas,



templos y fortalezas. Todo parecía superar, con mucho, el modelo hispánico no obstante establecido sin ambages

—la lengua, la fe y las instituciones del Estado jamás fueron cuestionadas exitosamente pese a beber directamente del modelo de la monarquía hispánica—. A este interés estatal por hacer del recuerdo incaico el ideal con el que vincular la cultura peruana es a lo que se refiere el presente artículo como *incacentrismo de Estado*. Porque, con un carácter centralista y estatal, estos intereses no sólo se preocuparon de hacer imperar el modelo en el turismo y la divulgación, sino incluso en la educación de los pequeños, de manera que aprendiesen sobre la grandeza del pasado frente a las imperfecciones del presente.

Lo más grave, sin embargo, no es la ficción planteada colectivamente de pensar en el Tahuantinsuyo como el antepasado natural del Perú moderno, sino que, en su afán por levantar este relato del origen mítico de la nación, se olvidaron de los otros pueblos del Perú precolombino.

### **Lo mochica como inspiración de un alma regional**

Así como lo incaico ha dado cuerpo al renovado nacionalismo indigenista durante todo el s. XX, desde la década de 1980 se han potenciado los trabajos arqueológicos en el área Moche (Alva, 1988; Uceda y Castillo, 2008). Ello ha dado como resultado un mayor conocimiento de la cultura mochica y lo que significó para la costa norperuana.

Durante todo el primer milenio de nuestra era, y apostada mayormente en valles fértiles (Canziani, 2003, p. 203), la cultura Moche ha revelado la existencia de una rica cultura material especializada en la cerámica y en la orfebrería cuyo desarrollo aventaja al europeo. Así mismo, ha dejado también muestras de esplendor ceremonial y arquitectónico. Fruto de estas averiguaciones científicas es la existencia revelada del Señor de Sipán, gobernante mochica hallado en un laborioso enterramiento de necropompa (Alva, 1988), y la Señora de Cao, que ostentó el poder en el valle de Chicama (Franco, 2008). Las evidencias arqueológicas han generado no sólo una latente y cada vez más fuerte industria turística en la zona, sino también una renovada concientización de base indigenista en derredor de sus cuencas fluviales (Gómez, 2017a, p. 27).

Frente a las corrientes culturales centralistas, empeñadas en revitalizar el quechua, la lengua de los Incas, incluso en imponer su enseñanza en colegios y universidades, los



estudiosos de la cultura Moche han logrado que empiece a hablarse de las lenguas de la costa norte, como el *muchik* y el *quingnam*.

Todo ello ha traído como consecuencias un latente, si no patente, regionalismo cultural más vinculado con lo Chimú y con lo Moche y no ya sólo relacionado con los Incas, cuya lejanía cusqueña y serrana se aleja de los grandes centros de poder que se desarrollaron en la costa norte. Por lo tanto, la arqueología se ha mostrado como precursora de unos vínculos sentimentales entre los ciudadanos norperuanos y su pasado esplendoroso, que desde hace tres décadas ha dejado de ser dependiente del estatuto centrista limeño, divulgador del mundo incaico como único exponente de lo andino.

### Conclusiones

Perú, al igual que México, tiene colectivizada la sensación de que, con la llegada de los europeos, algo hermoso desapareció para siempre. Sin embargo, frente a la diversidad de intereses arqueológicos e indigenistas del país mesoamericano, los gobiernos y medios de comunicación de la república del Perú continúan haciendo fuerza, acaso populismo, hacia la idea de recuperar el brillante pasado de los Incas. Ello, no obstante, choca de frente con el pujante desarrollo de unas arqueologías, principalmente las costeñas, que siguen revelando al mundo la versión más ingeniosa, colorida y avanzada de toda el área andina.

Inmersas en una nueva floración indigenista, que choca con el centralismo estatal de hacer de lo incaico lo genuinamente peruano, en el norte son las imágenes de la Señora de Cao y del Señor de Sipán las que empiezan a venerarse como lícitos antepasados; señalado es el hecho de que, a su regreso de Alemania en 1993, donde había viajado para ser restaurado con los medios técnicos de aquel país, fuera recibido en Lima con todo tipo de homenajes con categoría de Jefe de Estado. También el rostro de Ai Apaec, deidad mochica, empieza a aparecer decorando murales en Trujillo, ciudad próxima a la Huaca de la Luna, aunque sea de momento gracias a la improvisada espontaneidad de anónimos neoartistas urbanos.

El alma moche florece gracias a la arqueología, y con ella una nueva forma indigenista de entender el nacionalismo peruano.



## Notas

<sup>1</sup>Universidad Tecnológica del Perú (Lima-Perú). Correo electrónico: profejgs@gmail.com

## Bibliografía

- Alva, W. (1988). "Discovering the New World's Richest Unlooted Tomb". *National Geographic Society*, 174, N°4, pp. 510-555. Washington D.C.
- Canziani, J. (2003). "Estado y ciudad: revisión de la teoría sobre la sociedad Moche". En *Moche: hacia el final del milenio. Tomo II. Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche (Trujillo, 1 al 7 de agosto de 1999)* (Santiago Uceda y Elías Mújica eds.), pp. 287-311. Universidad Nacional de Trujillo - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Donnan, C. (2011). "Moche Substyles: Keys to understanding Moche political organization". *Boletín del Museo Chileno Precolombino*, Vol. 16, N°1, pp. 105-118. Santiago de Chile.
- Donnan, C. y McClelland, D. (1979). "The Burial Theme in Moche Iconography". *Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology*, N°21, pp. 1-46. Washington, D.C.
- Franco, R. (2008). "La Señora de Cao". En *Señores de los Reinos de la Luna* (Krzysztof Makowski ed.), pp. 280-287. Fondo Editorial Banco de Crédito del Perú. Lima.
- Gómez, J. (2017a). "Cultura Moche como base de la identidad de un nacionalismo peruano". *Revista Latina de Sociología*, Vol. 7, N°2, pp. 17-30. La Coruña.
- (2017b). *Centros ceremoniales Moche: montañas-altar de sacrificio humano*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Hocquenghem, A. (1987). *Iconografía mochica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rostworowski, M. (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Lima.
- Seler, E. (1912). "Viaje arqueológico en Perú y Bolivia". *Inca*, 1 (2), pp. 89-92. Lima.
- Tello, J. (1929). *Antiguo Perú. Primera época. Comisión Organizadora del 2do Congreso Sudamericano de Turismo*. Lima.



- Uceda, S. y Castillo, L. (2008). "The Mochicas". En *Handbook of South American Archaeology* (Helaine Silverman y William H. Isbell eds.), pp. 707-729. Nueva York.
- Uhle, M. (1913). "Die Ruinen von Moche". *Journal de la Société de Américanistes*, T. 10 (1), pp. 95-117. París.



## Ecotepec: un nuevo barrio, resultado de una praxis descolonizada.

María Medina

### Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar los elementos filosóficos y socioculturales que han favorecido la conformación de un barrio, permeado por lo vernáculo, el ecodesarrollo, la sostenibilidad, y la convivencialidad como una propuesta para habitar un mundo mejor. Experiencia que surge como una alternativa descolonizadora ante la influencia de una visión de mundo económica que penetra las estructuras básicas de la sociedad como es el lugar para vivir, cada vez más invadidas por el interés capitalista de las inmobiliarias. La metodología que se utiliza es la observación participante, apoyada por la realización de entrevistas a informantes clave y de calidad, representadas por el fundador y diseñador del barrio, así como a los habitantes del mismo. El barrio denominado Ecotepec, se ubica en el pueblo de Ocotepc, regido por usos y costumbres. Es un barrio que se caracteriza por la integración de elementos ecológicos en el diseño y construcción de las viviendas con materiales de adobe y dispositivos que favorecen una relación más armónica con la naturaleza. En la dimensión social el diseño de las casas favorece la convivencialidad acorde al concepto de Ivan Ilich. Uno de los elementos importantes en la construcción de este barrio, radica en el proceso de descolonización del pensamiento de su fundador e iniciador, que le permite concebir el imaginario de promover una mejor forma para vivir.

### Palabras Clave

Sostenibilidad, Barrio, Convivencialidad, Sociocultural.

### Introducción

Este trabajo ubica su estudio en la dinámica que desde la década de los ochenta se inicia en el barrio Tlakopan, uno de los cuatro barrios en los que está organizado el pueblo del pueblo de Ocotepc, ese último reconocido en la actualidad como uno de los 12 pueblos históricos del Municipio de Cuernavaca, Morelos, México

El denominado barrio Ecotepec, a su vez, se localiza en tres parajes del barrio Tlakopan: Yepahuatitlan, Tetesquio y Temoaya. Se describe el proceso y el punto de partida de descolonización del pensamiento, a través de la desprofesionalización que reconoce el fundador y promotor del proyecto Ecotepec.





### Fundamentación del problema

La era del industrialismo como la llama Souza *et al* (2006), propició, por una parte, alarmantes impactos en el ambiente y por otra, ha sido el origen de profundas reflexiones sobre las relaciones del ser humano con la naturaleza y entre el mismo ser humano. Esto deriva en cuestionamientos y señalamiento como causa de los problemas ambientales a la hiperindustrialización en los países autonombrados del Primer Mundo, reflexión que da origen a la Conferencia de Estocolmo en 1972. En esta misma década Iván Illich (1978:371-372), realizaba una investigación crítica sobre el monopolio del modo industrial de producción; enfatiza que la superproducción industrial de un servicio tiene los mismos efectos secundarios catastróficos y destructores como la superproducción de un bien. En esta perspectiva centra su análisis en la instrumentación educativa, advirtiendo que los sistemas educativos tradicionales serían reemplazados por nuevos sistemas, los cuales tienen la función de ser instrumentos de condicionamiento, tan poderosos y eficaces que producirán en serie una mano de obra especializada, consumidores dóciles y usuarios resignados.

En la actualidad, en la época del informacionalismo, el capital vuela solo y se posa en cualquier punto del globo para explotación de materia prima abundante, mano de obra barata, mentes dóciles y cuerpos disciplinados (Souza et al., 2006). La visión de mundo económica que impera, cada vez más invade las necesidades y estructuras básicas de la sociedad, entre ellas la elección del lugar y el tipo de vivienda a habitar. El interés capitalista coloca a la vivienda como mercancía y no como un satisfactor social de necesidad de habitabilidad. Esta perspectiva se refleja en el estado de Morelos, al igual que en otras entidades de México, donde las fuerzas del mercado inmobiliario, por una parte, acorde con el planteamiento de Ávila (2017:6-54) cada vez más van ocupando grandes extensiones de terrenos dedicados a la agricultura y reservas ecológicas o urbanizan pueblos y barrios, imponiendo en este proceso tipologías arquitectónicas de los grandes consorcios inmobiliarios. La producción de prototipos idénticos en diferentes regiones con el afán de estandarizar las técnicas constructivas y disminuir los costos, provoca una inadaptación de las viviendas al clima particular. La ciudad de Cuernavaca, capital del estado de Morelos, ha sufrido un rápido y continuo cambio de su imagen tanto del paisaje rural como urbano desde la segunda mitad del siglo XX, ante la demanda de vivienda por inmigrantes de entidades vecinas principalmente. Esta situación origina que el mercado inmobiliario absorba el uso del suelo.



Otro ejemplo es el caso específico del municipio de Xochitepec, conurbado a Cuernavaca; Ávila (2007:54) menciona que los conjuntos habitacionales desarrollados por inmobiliarias no muestran tener una armonía con los recursos naturales existentes, por lo que esas grandes zonas habitacionales no privilegian la calidad de vida.

Asimismo, en el Plan Nacional de Desarrollo del gobierno de México 2019-2024, se reconoce la existencia de desarrollos habitacionales cuyo modelo de vivienda actual es de entre 45 a 50 metros cuadrados, con reducidos espacios verdes, que provocan falta de confort, cohesión e identidad comunitaria, así como desvinculación con el entorno (Cámara de Diputados LXIV Legislatura, 2019:111).

Esto origina a primera vista modificaciones del paisaje tradicional y en un sentido más profundo afectación a la identidad.

Ante esta tendencia surge la inquietud de sistematizar la experiencia que vive un grupo de personas en el pueblo de Ocoatepec, cuyas viviendas y su práctica cotidiana llama la atención, que aun cuando están a unos cuantos kilómetros de la ciudad de Cuernavaca cuyo paisaje está siendo alterado por la construcción de conjuntos habitacionales verticales, en este pueblo este grupo decide conservar la arquitectura de adobe y realizar prácticas en favor de una relación más armónica con la naturaleza.

La sistematización de la experiencia de Ecotepec, encuentra pertinencia al retomar las reflexiones de Lárraga et.al (2014:126) quien menciona que el abordaje de la sostenibilidad desde el ejercicio profesional de la arquitectura se ha reducido a pintar en tonos verdes los diseños, asimismo, la sostenibilidad ambiental se enfoca a aspectos relacionados con la eficiencia energética y han dejado rezagados los conceptos de sostenibilidad económica, cultural y social; dimensiones en donde existe un campo de oportunidades en la investigación de la arquitectura

### **Metodología**

Uno de los ejes de partida de este estudio es la importancia del concepto de praxis que resalta Stefan Gandler, desde la perspectiva del pensador y filósofo Adolfo Sánchez, basado en la interpretación de Karl Marx, como la base filosófica para rescatar la subjetividad humana, quien además asevera que recuperar la capacidad de la praxis humana, es retomar el timón de la historia, decidir colectivamente y libremente sobre



nuestras formas de convivir, reproducir y producir, comunicar, administrar y pensar (Gandler, 2017:82-118)

Asimismo, Yáñez (2018:37) define que la praxis es un actuar práctico iluminado por una teoría que se construye en el contexto de la acción y la participación de los sujetos concretos. En esta perspectiva el estudio se realiza desde el enfoque cualitativo, sigue el proceso y estructura de historia de vida donde incluye el relato de vida. De acuerdo con De Garay (2001 en: Álvarez-Gayou, 2003:126) el relato se puede complementar con testimonios de otras personas para dar paso a la historia de vida o historia oral de los que habitan y viven un lugar. En este caso se realizaron entrevistas semiestructuradas grabadas, a informantes clave cuya particularidad es que son habitantes que tomaron la decisión de comprar el terreno -en un pueblo que se rige por usos y costumbres- y construir una casa con atributos ecológicos.

También se analizaron documentos escritos desde 1987 hasta la actualidad por el arquitecto que concibe la ocupación del espacio en parajes ubicados al noreste del pueblo de Ocoatepec, para el asentamiento de viviendas ecológicas. Asimismo, la observación corresponde al tipo de participante completo como lo define Bufford Junker (1960, en Álvarez-Gayou, 2003:105), donde el investigador es un miembro del grupo a estudiar. En el análisis de datos prevalece el método inductivo; se parte de la revisión del contenido de las entrevistas y se identifican palabras y frases que se convierten en una guía de conceptos a indagar su acepción en referentes teóricos y otros estudios,

## **Resultados**

### **Elementos filosóficos y socioculturales en la conformación del barrio**

Ecotepec es un sueño inspirado en las conversaciones del arquitecto César Añorve, con sus amigos y maestros; Iván Illich, Jean Robert y Gustavo Esteva. Y no es una utopía, es la aquí topía (Añorve, 1987). Es decir, si la utopía es lo que no existe en ninguna parte (Comte-Sponville, 2005:537) la topía, derivada del griego topos; lugar, entonces; ¿Ecotepec, es el lugar que aquí si existe, o el sueño que aquí existe? En palabras de Añorve, es: Aquí y ahora.

Con la finalidad de contextualizar el momento sociocultural, de una parte, de la historia de vida del fundador de este proyecto, se registra que el periodo de estudio de la carrera en arquitectura de Añorve, se realiza de 1976 a 1980, en este tiempo menciona él, “sin saber bien de qué se trataba los jóvenes nos inclinábamos por el socialismo”, leíamos a Rius, escuchábamos la nueva trova cubana, Serrat, Mercedes Sosa, Silvio Rodríguez,



después de una década de los Beatles, Rolling Stone. (Entrevista a César Añorve, el 22 de marzo, 2019).

En una conferencia impartida a estudiantes de arquitectura en el mes de agosto del año 2018, Añorve dice: Me di cuenta que me habían colonizado en todo ese tiempo dedicado a la escolaridad obligatoria; me habían robado algo. Cuando me hicieron preguntas como arquitecto en un pueblo Mixe, San Andrés Chicahuaxtla, en relación a un problema de un techo, y sentí un vacío, no podía responder si no hacía contacto con el restirador donde tenía la necesidad de dibujar Ese primer impacto de sentir que uno necesita algo cuando no se puede responder. Pero fue peor cuando las respuestas que yo obtenía en mí, me di cuenta que me habían preparado para vender cemento y varilla, no había otra cosa en mi cabeza, en el restirador lo que se proyectaba eran soluciones que no eran propias para ese lugar. Fue todo un shock y dije no quiero ser vendedor de cemento y varilla, dije, no quiero ser eso. Traté de buscar referencias que pudieran acercarme a responder y solamente la única referencia fue de un maestro, el arquitecto Ricardo Zúñiga en 1976, entrando a la universidad, nos dijo hagan equipos y se me van de aquí –fuera de las aulas, se van a los pueblos, van a hacer una recopilación de las formas de construir del estado de Morelos. Afortunadamente a mí me tocó en la zona del volcán en el pueblo de Hueyapan. Nos fuimos de campamento y ahí empecé a ver el mundo de una forma distinta a la que se nos enseñó en la universidad; esas estructuras, esos cubos, los techos unas estructuras que son triángulos, unas estructuras exquisitas, muy bien resueltas, los muros de adobe. Fue como decir esto es arquitectura. Entonces me pregunté ¿A qué fui yo a la universidad?

Por esos años conocí a Jean Robert, quien también hablaba de todo esto del mundo vernáculo. Jean, con sus ojos de un arquitecto suizo, me enseña a ver al México Profundo, fue ahí cuando me decido por la construcción con tierra, y empecé a explorar, pero para explorar había que quitarse todo eso que uno traía en la cabeza, como un ejercicio que Ivan Illich, dice; de desprofesionalización, porque las profesiones son unas formas de etiquetar el pensamiento para que sirva de soporte a la sociedad industrial.

Con base en estas inspiraciones y un pensamiento más libre es que Añorve, canaliza esta experiencia en la conformación de un barrio ecológico.

### **Ecotepec un barrio ecológico**

En un escrito de Añorve (s.f.) en cuyo encabezado dice “Sueño de Ecotepec”, se delinea en tres incisos la definición del proyecto del barrio Ecotepec; a) un espacio en que un



pequeño grupo de familias pone en práctica una forma sensata, estimulante y agradable de vivir; b) un espacio en que se realiza una reflexión sistemática, acorde a la praxis fomentada por el modelo del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)-, y c) un espacio que opera como núcleo de irradiación, capacitación y contagio sobre maneras sensatas de vivir y las técnicas que lo permiten, las cuales a su vez son el aliento del Centro de Innovación Tecnológica Alternativa (CITA) Asociación Civil (Archivo en propiedad de Añorve).

En 1987 Añorve, compra un terreno en Ocotepéc, cuyo proceso de construcción es largo como él lo menciona, y por fin llega a vivir el 29 de abril de 1995. Durante el proceso de construcción de su casa empiezan a recibir personas interesadas en conocer esta nueva experiencia. La casa de Añorve, como lo describe él mismo, en el documento antes mencionado; es el discreto corazón de un barrio donde se tejen los sueños para habitar un mundo mejor. Ahí se hacen talleres de capacitación, se fabrican las tazas separadoras que le han dado la vuelta al mundo, las formas pulsantes y las regaderas vortex para revitalizar el agua en estanques o fuentes, se capta el agua de lluvia con la que se hacen esencias de flores para sanar el alma, se reúnen cada quince días productores y consumidores conscientes para ofrecer alimentos sanos, buenas verduras y ricas tortillas. Entre los vecinos que habitan casas de adobe y piedra es común el uso del sanitario ecológico, el compostaje para hacer humus y enriquecer el suelo. La captación de agua de lluvia, la limpieza de las aguas usadas con jardineras filtrantes, el uso de calentadores solares, bombas manuales y bici bombas. También se pueden ver pequeños estanques para cultivo de peces y plantas acuáticas.

En general las viviendas integran dispositivos relacionados con el cuidado del ambiente como el uso de sanitario seco, o uso de WC conectado o biodigestor ecológico o foso platanero en la misma vivienda. Filtro de aguas jabonosas, y trampa de grasa. Recolección de agua de lluvia en cisternas cilíndricas. Uso de calentador solar. Testo ha detonado la existencia de talleres de elaboración de adobes ubicados a 100 metros del área de casas que son parte del barrio Ecotepec.

### **Discusión**

Estos resultados y lo anteriormente planteado, permite establecer una relación de esta praxis en particular con la acepción de Ecodesarrollo, expuesto por Sachs en 1973 en el Colegio Nacional de Economistas de México, alude a una forma de desarrollo adaptado a las realidades eco-sistémicas de cada región o eco-región, en esta



perspectiva no cabe proponer una sola idea de desarrollo, sino se aspira a definir un estilo de desarrollo adaptado a las regiones rurales del -adjetivado en forma impuesta - Tercer Mundo. Es un estilo de desarrollo que busca con insistencia en cada ecorregión soluciones específicas a los problemas particulares considerando las características ecológicas y culturales, así como las necesidades inmediatas y de largo plazo. De ahí que el ecodesarrollo es también una reacción en contra de las modas predominantes que promueven las soluciones universales y las fórmulas maestras. La promoción del ecodesarrollo tuvo su apogeo durante una década entre 1972 y 1982. (Restrepo, 1976, Sachs, 1974, en: Estenssoro, 2015:86-91). En este sentido, el ecodesarrollo es un recurso conceptual que llama a contextualizar y construir las propuestas de desarrollo de una forma más integral y desde lo local. Perspectiva que reafirma Left (1975) al plantear la necesidad de aplicar en países latinoamericanos estilos de desarrollo acorde a sus realidades físicas que condicionan la naturaleza y los recursos, así como sus realidades sociales, culturales e históricas con mayores posibilidades de asegurar el desarrollo a largo plazo. En este proceso de extensión del uso y aplicación del concepto es conveniente mencionar que ya para 1983 se relacionaba con el ecodesarrollo la conservación del patrimonio cultural como parte de la protección ambiental, la conservación de los recursos naturales y el uso de la energía solar (Sánchez y Sejenovich, 1983, en: Estenssoro, 2015:14)

### Reflexiones finales

Retomando la frase de Silva (2017) “vislumbrar el poder de la praxis que desequilibre el carácter conservador” de una visión de vida urbana moderna regida por los intereses de las grandes empresas de la construcción. En Ecotepec, la praxis de sus habitantes es ya una praxis que deviene de un pensamiento crítico, contrario a un pensamiento colonizado por los símbolos de la modernidad. La praxis en Ecotepec, se manifiesta en las acciones conscientes características de una sostenibilidad contextual del cuidado del ambiente natural, la salud y la construcción de relaciones de buen vecino en el transcurso de la vida cotidiana de sus habitantes, redundando en la conformación de un vivir en comunidad

Es la descolonización del pensamiento en la descolonización del tipo de vivienda en la que se estos habitantes eligen vivir.

Los habitantes de Ecotepec, tomaron la decisión de vivir o participar del contagio- como lo expresan los entrevistados- de habitar una vivienda diferente a lo moderno.



En el acercamiento y un análisis más detallado de algunos elementos presentes en estas viviendas, cuyos habitantes en su esfuerzo por aproximarse al contacto con materiales propios del tipo de vivienda vernácula como la madera, caen en la integración de pisos de material laminado importado de Alemania. Que si bien es cierto da un sentido de confort y armonía con los muros de adobe, por el hecho de ser un producto importado sale del concepto de sostenibilidad, sin embargo, regresa al concepto de sostenibilidad al tratarse de un producto proveniente del reciclaje de subproductos de la madera. Otros pisos, se elaboran con un mínimo de materiales como el cemento, y son hechos por albañiles de la región con habilidades en la decoración que se acercan en mucho a obras de arte en el piso, con figuras de plantas y animales entre ellas aves. En este caso la sostenibilidad podría radicar en la integración de saberes locales, mano de obra local que evita la compra de losetas provenientes de alguna empresa comercial.

Es importante el rescate de saberes y la formación de más personas en oficios que promuevan las habilidades creativas, conocimientos y habilidades para la construcción de viviendas con el uso de materiales locales y más armónicos con la naturaleza, con la finalidad de favorecer las economías y desarrollos locales, a través del impulso de empleos de personas y pequeñas empresas familiares que ofertan servicios relacionados con la construcción y habilitación de viviendas como albañiles, carpinteros, entre otros.

El aspecto filosófico, se relaciona con la idea de la durabilidad y la armonía con el contexto ambiental como lo expresan dos de las mujeres entrevistadas, se buscó que los materiales usados en la construcción como la piedra, la tierra y la madera de las casas forman parte del paisaje natural lo cual es una forma de respetar la naturaleza que rodea a las viviendas.

Se requiere ampliar promover y fortalecer redes de complementariedad que ofrezcan productos y servicios para la construcción y habilitación de viviendas que permitan acercarse lo más posible a la sostenibilidad y apoyo a empleos locales.

### **Referencias bibliográficas**

Álvarez-Gayou, J. Juan L. *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos metodológicos*. Paidós Educador. México.

Cámara de Diputados LXIV Legislatura. Gaceta Parlamentaria. Plan Nacional de Desarrollo. Gobierno de México 2019-2024. Año XXII. Núm. 5266-XVIII. 30 de abril de 2019. Palacio Legislativo de San Lázaro.



- Comte-Sponville, A. 2005. Diccionario filosófico. Paidós Surcos 6. España.
- Domingo Días Balderas, 2012. Tradiciones y memorias de Ocoatepec. Publidisa Mexicana S.A de C.V. México DF. P. 56.
- Gandler, Stefan. (2017). Recuperar la Praxis Perdida. La Filosofía de la Praxis de Adolfo Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y problemática filosófica. Valenciana, 10(19), 77-124. <https://dx.doi.org/10.15174/rv.v0i19.290>
- Ilich, Iván. 2006. Obras reunidas. Fondo de Cultura Económica. México.
- Morayta Miguel, Good Catherine, Melgar Ricardo, Paulo Alfredo y Saldaña M.C. Presencias Nahuas en Morelos en: Saúl Millán & Julieta Valle (Coords). (S.f.) *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Tomo II. Etnografía de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Silva P. Jairnilson. (2017). Reflexiones teóricas sobre sujetos de la praxis y sujetos de la antítesis para la reforma sanitaria brasileña. *Salud colectiva*. 13(4):599-610. Doi:10.18294/sc.2017.1400
- Sousa, S. Boaventura. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce-Extensión universitaria. Universidad de la República. Montevideo Uruguay.
- Yáñez, C. Carlos. Editor. (2018). *Praxis de la gestión cultural*. Colección Ciencias de Gestión. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, D.C.
- El Sol de Cuernavaca, 2018. Sábado 1 de septiembre. Disponible en: <https://www.elsoldecuernavaca.com.mx/local/realizara-semana-cultural-el-pueblo-de-ocotepec-1961168.html>





## Sociología y Locura. La Locura de la Muerte... El Instante de la Luz

Pablo Martínez Fernández

*Bordeamos el misterio de nuestro pueblo y no llegamos a interpretar su mirada lejana ni las razones sin razón que gobiernan sus actos*

Benjamín Subercaseaux

*... hasta la locura: si es posible debemos entender ese hasta la como el límite que, franqueado, sería la locura declarada; por lo tanto, sería necesario concluir que el límite —“el borde de la locura”— es, considerado como indecisión que no se decide, o en tanto que no—locura, más esencialmente loco: sería abismo, no el abismo sino el borde del abismo*

Maurice Blanchot

### Resumen

Este texto, denominado sociología y locura, trata acerca de la inscripción del fenómeno de la locura, del loco(a), en su habitar en la sociedad. Del acoplamiento del sujeto desmesurado en los sistemas sociales y la cotidianidad que lo constituye como tal. En específico, dicha inscripción, por afinidades y sujeciones múltiples, se revisa en la ciudad de Concepción (Chile) en la década del sesenta del siglo veinte, debido a que en esa fecha se establece la institucionalización definitiva de la psiquiatría en la ciudad, junto con otros fenómenos que se revisan y que configuran la relación con la locura misma que a continuación se describirán de modo analítico. Cabe destacar que este texto es parte de una investigación mayor, denominada *memorias de la locura en movimiento*, de la cual ya se ha publicado otro escrito referido a la década del cincuenta del mismo siglo, en el cual se sitúa el valor de la memoria, de *hacer* memoria, en particular del fenómeno de la locura, desde que la mirada médico-psiquiátrica reconoce su institucionalización en la ciudad de Concepción.

### Palabras claves

Sociología, locura, psiquiatría, codificación social, lógica cultural.

### Abstract

In this text, called sociology and madness, it is talked about the inscripción of the phenomenom of madness, of the mad, in his own hábitat in the society. Of the coupling of the excessive subject in the social systems and the cotidianity that constitutes him.the specific, such inscripción, by affinity and multiple fastenings, goes in the city



concepción(chile) during the sixties, because in that date the definitive institutionalization of the psychiatry takes place in the city, along with other phenomenons that will configure the relation that will be described in an analytical way. It should be noted that this text is part of a mayor investigation, called memories of madness in movement, of wich another writing has already ben published, refering to the forties decade and the fifties decade. Where the value of the memory is located, specially of making memory, in particular of the phenomenom of madness, since the medical-psychiatric view recognize its institucionalization in the city of Concepcion

### Keywords

Sociology, madness, psychiatry, social coding, cultural logic

El día 21 de mayo del año 1960 en Chile, en particular en la zona centro sur del país, se vivió un violento sismo que sacudió las ciudades y a los chilenos de un modo abrupto y dramático. Este tipo de fenómeno, cabe decir, es recurrente en la historia sísmica de los chilenos, como ya Benjamín Subercaseaux (2010) había testimoniado en su loca geografía de Chile<sup>1</sup>, los terremotos, junto a otros eventos naturales tales como maremotos, erupciones volcánicas, inundaciones y otros fenómenos de igual magnitud, son de aquellas experiencias extrañas para el que no ha tenido la ocasión de sentirlos alguna vez. “Pertenece a ese grupo de sensaciones inefables que es imposible imaginar sin haberlos sentido, encarnado en el acontecimiento súbito e inesperado” (Ibíd.:202). El terremoto tiene, eso sí, algo propio que lo distingue de los demás accidentes naturales. “Esta onda callada de pavor y desaliento produce, ya desde el primer momento, una como debilidad en los músculos, una inquietud en las piernas; un agolparse de la emoción en oleadas sucesivas que nos llevan el corazón a la boca y la angustia a todo el ser” (Ibíd.:203). Se trata de un momento de desmesura lúcida. El terremoto junto al maremoto que ha sabido acompañarlo, al mismo tiempo tiene otra particularidad, ya que punza la seguridad lograda por las personas en la propia ciudad habitada y vivida por ellos, generando los comportamientos de serenidad propios de quien ha sabido ser *hijo del rigor* (Edwards Bello: 1974). Se trata de una especie de mesura en medio del designio deschavetado que se repite una y otra vez en la existencia de los chilenos, como una eterna repetición de escenas trágicas inevitables y desquiciadas.



*Me acuerdo de un joven —un hombre todavía joven— privado de morir por la muerte misma —y quizás el error de la injusticia— (Blanchot, 2004:17).*

*(...) ¿liberado de la vida?, ¿el infinito que se abre? Ni felicidad, ni infelicidad. (...) Como si la muerte fuera de él no pudiese desde entonces más que chocar con la muerte en él. «Estoy vivo. No, estás muerto». (Blanchot, 2004:24-25).*

El destino, narraba Edwards Bello en su crónica alusiva a la “tragedia chilena” (1974:63-74) de mayo 1960<sup>2</sup>, es duro con el chileno. “La tierra inquieta le roba la paz del espíritu para suspenderle en la cuerda suelta de un acróbata. Chile, este nombre, por sí mismo, es equivalente de inseguridad y de incertidumbre” (Ibíd.:67). En este sentido, y casi como una determinación geográfica tectónica, en el texto ya antes mencionado de Subercaseaux (2010), cuando describe los diferentes países que conformarían el Chile total, precisamente se nombra como el país de la tierra inquieta a esa franja de territorio, con sus ciudades, pueblos, aldeas, villorrios, más los sujetos que en ella habitan, que va desde el río Maule hasta la ciudad de Puerto Montt, y que fue donde las consecuencias del terremoto se dejaron sentir en toda su crudeza y desolación. “En ese instante la desmesura lúcida se hace presente como un relámpago de cordura cuando entrevemos, en medio de tanta turbación, que la vida y la muerte no son estados independientes, sino dos fantasmas que se miran de hito en hito” (Ibíd.:204).

*Los hombres querrían escapar de la muerte, extraña especie. Y algunos claman, morir, morir, porque quisieran escapar de la vida (Blanchot, 2004:35).*

Y este evento ocurrió el año 1960, a principios de esa década, la que luego donaría una explosiva y plural creación cultural en la historia de Chile y en particular desde la ciudad de Concepción (ver foto número uno), duramente impactado por el movimiento telúrico que obligó sin quererlo, una vez más, a modificar el rostro, la imagen de la ciudad, o por lo menos de una parte significativa de ella. Cabe destacar que una situación similar afectó a todas las otras ciudades que van del río Maule a Puerto Montt, y que conforman ese país de la tierra inquieta en el decir de Subercaseaux, Chillán y sobre todo Valdivia, ciudad esta última donde se situó el epicentro del movimiento telúrico, fueron probablemente las más perjudicadas desde la perspectiva habitacional, hogareña. Y este ímpetu creativo se produjo desde los primeros días, “inmediatamente después de los cataclismos que azotaron a Chile y colmaron de dolor la patria; todo sujeto que creía tener algo que decir lo volcó en los periódicos” (Lefebvre, 1961:77), los que se volvieron fuente y recipiente de historias de vida cotidianas afectadas por la desolación autoconsciente y cuerda de su existencia precaria. Toda la cotidianeidad que se vio



convocada, por esa especie de destino trágico asignado a los sujetos en Chile, a ser interpelados por la recurrente llamada imperante y performativa de la naturaleza, ocurre de modo contiguo a los sucesivos concursos de cuentos y relatos patrocinados por el diario *El Sur*<sup>3</sup> durante toda la década del sesenta del siglo veinte, como ejemplo destacado de creación en el contexto desmesurado por la tragedia vivida. En él participaron figuras consolidadas y emergentes de la literatura nacional, más las decenas de personas que construyeron -tal vez- su único texto intencionalmente literario, a través del relato que enviaron a dichos concursos, los que son la exuberante demostración de lo que esa década movilizó en ese contexto asignado, que reinscribió el terremoto en la cotidianeidad de todos los habitantes de la tierra inquieta. Lúcido desquiciamiento.

En este instante de muerte y de luz, del encuentro de la muerte con la resplandeciente templanza, la cotidianeidad se extrema, el acontecimiento rutinario se vuelve escaso y la desmesura se muestra palpable en cada esquina y micro encuentro social; las existencias tienden al infinito, las posibilidades inquietantes, múltiples y totales llegado el caso de defender su propia vida, su efímera existencia. “Convocados todos por el interpelante acontecimiento furibundo, de pronto, se experimenta un súbito sentimiento de ligereza extraordinaria, una especie de beatitud (nada feliz, sin embargo), ¿alegría soberana? ¿El encuentro de la muerte con la muerte?” (Blanchot, 2004:19). De otro modo, de la confluencia de la muerte y la desmesura; de la desmesura con su lúcida serenidad trágica.

*Yo la veo, esta luz fuera de la cual no hay nada. ¿Quién podría quitarme eso? Y cuando esta luz se oscurezca, me oscureceré con ella, pensamiento, certeza que me arrebatara* (Blanchot, 2004:32-33).

*Tan sólo permanece el sentimiento de ligereza que es la muerte misma o, para decirlo con más precisión, el instante de mi muerte desde entonces siempre pendiente* (Blanchot, 2004:26).

Probablemente fue este contexto, de catástrofe social, lo que permitió a la psiquiatría penquista situarse en un lugar manifiesto, mirado con mayor simpatía por los sujetos necesitados de mesura en la desmesura, de quicio en el desquiciamiento; esta década es de afianzamiento institucional decisivo de esta especialidad médica. Aparte de los padecimientos que ya atendían, derivados en gran parte de los elevados niveles históricos de consumo de alcohol, los cuales afectaban sobre todo a la población



masculina, y que derivaban en problemas de tipo “mental”, se vino a sumar toda una gama de designaciones tipificadas de trastornos y/o enfermedades mentales que encontraron su lugar, fueron significativas al hacer sentido con la propia situación de incertidumbre catastrófica en la que vivían los sujetos cotidianamente. En la foto número dos, del año 1968, se puede leer ya la preocupación por el denominado “triste récord para Concepción y el país” que desde el año 1958 a la fecha es la principal causa de desórdenes de ese tipo. En este sentido, es fundamental para la comprensión de esta década una tesis para obtener la especialidad en psiquiatría generada en la Universidad de Concepción y cuya temática trata, precisamente, de la historia de la psiquiatría penquista. En ella, su autora señala que, en los primeros años de funcionamiento del servicio, el alcoholismo era un problema que motivaba una masiva consulta. En los diez primeros años de vida del servicio de Psiquiatría, reafirmaba dicho estudio, el 50% del total los ingresos a la sección hombres y el 5% del total de los ingresos en la sección mujeres fue por alcoholismo y/o sus complicaciones. Es decir, un 22.5% de los ingresos totales al servicio de atención psiquiátrica de la ciudad” (Navarrete, 1994:342). Y esta circunstancia es solo el comienzo, ya que la institucionalización de la asistencia psiquiátrica se despliega de modo creciente a lo largo de la década. Primero fue creado el servicio nacional de Salud en 1952, diferenciándose poco después la sección de Higiene Mental y Alcoholismo. “En 1960 esta sección se denominó Sección de Salud Mental y en 1966 surge el primer Programa de salud Mental para la ciudad de Concepción” (Ibíd.:260).

*Excúsame, debo levantarme muy temprano, porque no tengo tiempo para vivir, me falta tiempo para ser hombre, la muerte viene caminando y debo huir con toda agilidad de sus pasos, porque no tendré con que presentarme a Dios; estoy vacío, y debo llenarme de todo lo que sucede, de todo lo que compro, de todo lo que me dicen; con todo lo que pasa, con todos los avisos que se publican en los diarios y anuncian en la radio. No tengo tiempo ni para morirme (Lefebvre, 1961:104).*

Probablemente la explicación de esta situación que realza el papel de la psiquiatría en la ciudad tiene sus fundamentos declarados en la propia historia de la psiquiatría penquista. En ella se sostiene que esto es así “debido a la naturaleza mixta, histórico cultural y científico natural de la psiquiatría, por ser la rama “antropológica” por excelencia de la medicina, por ello su quehacer está íntimamente ligado a la realidad cultural en que se despliega” (Navarrete, 1994:21). Surge de aquí una presunta necesidad, ineludible, de establecer relaciones con la realidad cultural a través de un análisis de su proceso evolutivo y obtener así una psiquiatría con clara identidad (Ibíd.),



en este caso, una identidad penquista. Una psiquiatría con identidad penquista. Con estas premisas fundamentales, y el contexto adecuado dado por la inquietud catastrófica de la tierra inquieta, la psiquiatría se diversifica a través de toda la década del sesenta en una serie de campos específicos: clínicos, preventivo y comunitario. En su orientación hacia la prevención primaria se acerca y algunas veces se superpone con otras especializadas y profesiones (médicas, psicológicas y del campo de las ciencias sociales). “La salud mental, de este modo, se va transformando en una especialidad surgida de la interacción de la psiquiatría con la salud pública” (Ibíd.:260).

*(...) me seguía por la calle gritando: «Estoy condenado, soy el juguete de un delirio inmoral, confesión, confesión». Un extraño loco (Blanchot, 2004:39).*

Debido al terremoto ocurrido en la ciudad, se produce el derrumbe del viejo edificio ocupado hasta ese momento por el servicio de psiquiatría. Para resolver de manera provisoria la situación, se construyeron unos pabellones de material ligero (ver foto número tres) para el funcionamiento de este servicio y del hospital de enfermos crónicos del hospital de la ciudad, en terrenos pertenecientes al servicio nacional de salud, pero sujetos a expropiación, de acuerdo con el plan regulador de la municipalidad de Concepción, la que proyectaba continuar el Parque Ecuador desde la calle Lincoyán hasta la calle Arturo Prat. Estos Pabellones debían funcionar por un lapso de cuatro años, sin embargo, permanecieron albergando en ellos a estos dos Servicios durante 29 años (hasta septiembre de 1990 en que se trasladaron al edificio del “Hospital Leonor Mascayano”). Estos estaban ubicados en Víctor Lamas a la altura del número 80, entre las calles Arturo Prat y Serrano (Navarrete, 1994:352). Los Pabellones de Psiquiatría contaban con dos salas en cada sección (hombres y mujeres), una de ellas destinada a tratamientos de insulina y otra que servía de dormitorio común y sala de tratamiento; el comedor era muy pequeño y tenía un pequeño jardín que apenas si permitía la cabida de todos los pacientes en él. No existía espacio para recreación y menos aún para laborterapia. En el invierno era muy húmedo y los pacientes estaban sometidos a un permanente riesgo de contraer enfermedades broncopulmonares. Había una permanente falta de instrumental. Se disponía de *sólo* dos aparatos de Electroshock de fabricación casera, confeccionados por el técnico de apellido Guba del departamento de fisiología de la facultad de medicina, que estaban en funcionamiento desde 1951 y que requerían frecuentes reparaciones (semanales). No se contaba con farmacia propia, sino que se dependía del hospital regional y había muy poca variedad de psicofármacos, limitándose prácticamente a la clorpromazina (Ibíd.:353-354). “A principios de la década



del sesenta el sujeto devenido paciente psiquiátrico era considerado 'loco', e incluso este apelativo alcanzaba a los propios médicos que llegaron a Concepción a trabajar en el servicio de psiquiatría, los que, a su vez, eran mirados de forma extraña por la comunidad en general y hasta por sus propios colegas" (Ibíd.:300).

Junto a la asistencia psiquiátrica por los casos de alcoholismo, considerados graves por la masividad y las problemáticas asociadas al beber empedernido, también eran frecuentes, aunque en menor intensidad, las crisis histéricas y los cuadros conversivos, especialmente en pacientes rurales. "Por otra parte, los cuadros ansiosos con manifestaciones somáticas, depresiones, personalidades psicopáticas, parálisis general progresiva, esquizofrenias y peritajes psiquiátricos constituían el resto de los diagnósticos de los consultantes del Servicio de psiquiatría de la ciudad" (Ibíd.:342). "En los años siguientes, las complicaciones agudas psicóticas de origen alcohólico, especialmente el síndrome intermediario, (raramente delirium tremens), psicosis reactivas de lactancia, complicaciones epilépticas psicóticas y esquizofrenias aparecen como los problemas más frecuentes" (Ibíd.:343).

Para los sujetos devenidos en pacientes psiquiátricos existía una gama diversa de tratamientos. Se utilizaba bastante el electroshock –con las máquinas de Guba-, los tranquilizantes (específicamente morfoescopol), los barbitúricos inyectables y orales, muchos sedantes derivados del bromo, complejo vitamínico B inyectable, enemas de hidrato de cloral, a veces antiépilépticos como la fenitoina sódica, y malarioterapia con aplicación de vacuna antitífica. Existían procedimientos aún más invasivos, a veces puncionaban el IV ventrículo, succionaban líquido céfalo raquídeo y luego lo inyectaban: "era como darle un masaje al IV ventrículo" (Ibíd.), se comentaba de manera cotidiana entre los especialistas en el servicio de psiquiatría. Para los casos de esquizofrenia se hacían frecuentemente comas insulínicos, lo que era muy arriesgado, prueba de ello es que causó la muerte de dos pacientes. "Ocasionalmente se combinaba el tratamiento insulínico con electroshocks en la misma sesión" (Ibíd.:343). También se acostumbraba a aprisionar a los pacientes conteniéndolos con camisas de fuerza, lo que provocó que algunos considerados muy agitados murieron mientras se encontraban atrapados contra su voluntad. Otra práctica también rutinaria en el contexto de los tratamientos utilizados por el servicio de psiquiatría, era la de encerrar en celdas de aislamiento a pacientes muy agitados, esto especialmente antes de la introducción de la Clorpromazina, con lo cual aparentemente cambio significativamente la situación terapéutica (Ibíd.:343-344). "En año 1966 se introdujo el uso del trifluoperazina, el cual se consideró especialmente



efectivo en pacientes psicóticos delirantes” (Ibíd.:412). “Se introdujo también la imipramina. Posteriormente se contó con amitriptilina, diazepam, floridazina, haloperidol y droperidol” (Ibíd.:412). Toda esta coctelera química pasó a ser de uso habitual en los tratamientos asignados a los pacientes, sin abandonar completamente los anteriores, incluido el electroshock que todavía en la actualidad se utiliza para fines similares en la psiquiatría chilena.

*Yo quería bastante a los médicos, no me sentía minimizado por sus dudas. El problema es que su autoridad aumentaba de hora en hora. No nos damos cuenta, pero son unos reyes. Abriendo mis habitaciones, decían: Todo lo que está allí nos pertenece. Se lanzaban sobre mis recortes de pensamiento: Eso es nuestro. Interpelaban a mi historia: Habla, y ella se ponía a su servicio. (Blanchot, 2004:52-54).*

En el año 1968, y a raíz de un informe sobre la situación del servicio de psiquiatría, cuya síntesis se publicó en el diario El Sur (ver foto número cuatro), se sabe de los grandes tipos y categorías de enfermedades consideradas en el contexto de la psiquiatría para la atención de aquellos sujetos diagnosticados por una enfermedad o trastorno mental, las cuales se dividían en tres grandes grupos separados: i) el grupo de las enfermedades somatógenas, ii) el grupo de las enfermedades endógenas y iii) el grupo de las enfermedades psicógenas. Dentro de las consideradas enfermedades somatógenas, entendidas estas como las que poseen un origen orgánico o corporal, ya sea que se derivaran de una lesión circunscrita o difusa del cerebro, se destacaban dentro de ellas las demencias, las oligofrenias, las intoxicaciones (destacando por su gran frecuencia en el contexto penquista la intoxicación alcohólica), las psicosis post-traumáticas (muy frecuente en esta fecha en la ciudad, la cual se relacionaba significativamente con el consumo problemático de alcohol ya descrito con antelación). En una posición intermedia entre el grupo somatógeno y el endógeno, se ubica a la epilepsia esencial (Navarrete, 1994:407). Por su parte, el grupo de las enfermedades endógenas eran definidas como aquellas enfermedades donde no se comprobaba una alteración del sustrato cerebral, pero en la que la vida psíquica aparece perturbada en forma global sin que se encuentre una relación causal estricta con hechos externos, frente a los cuales el paciente hubiera tenido que reaccionar de ese modo. Dentro de este grupo de enfermedades se consideraba la psicosis maniaco depresiva, la depresión endógena pura o melancolía, la paranoia o locura razonante y el considerado gran grupo de las esquizofrenias (Ibíd.:407-408). Finalmente, el grupo de las enfermedades denominadas psicógenas eran entendidas como aquellas perturbaciones mentales que tenían su





origen en un conflicto psíquico determinado. “A este grupo pertenecían las neurosis, las reacciones vivenciales anormales y en una posición intermedia entre lo psicógeno y lo endógeno se ubicaban las personalidades anormales y las perversiones sexuales” (Ibíd.:408).

*Rápidamente me despojaba de mí mismo. Les distribuía mi sangre, mi intimidad, les prestaba el universo, les daba la luz. A sus ojos, en nada asombrados, me convertía en una gota de agua, una mancha de tinta. Me reducía a ellos mismos, pasaba todo entero bajo su vista, y cuando, al fin, no tenían presente más que mi perfecta nulidad y ya nada más que ver, muy irritados, se levantaban gritando: Y bien, ¿dónde está usted? ¿Dónde se esconde? Esconderse está prohibido, es una falta, etc. (Blanchot, 2004:52-54).*

Al considerar esta situación, que fue evauada como desfavorable para la salud mental de la población en general, el día 31 de julio del año 1968, luego de una reunión en la que participaron las autoridades provinciales y los jefes de servicios de salud, médicos psiquiatras de la ciudad y representantes de las principales industrias de la zona; se constituyó, en los salones de la Intendencia regional de la ciudad de Concepción, un comité pro-construcción del hospital psiquiátrico de Concepción (como una futura unidad de salud mental y centro de estudios sobre el sistema nervioso), el que quedó constituido por el Intendente regional, don Alfonso Urrejola Arrau; el Alcalde de la municipalidad de Concepción, don Guillermo Aste Pérez; un representante de la Universidad de Concepción, el Doctor Rafael Darricarrére; un representante del servicio nacional de salud, el Doctor Varas Dood; y dos representantes del servicio de psiquiatría, Doctores Moreno y Döerr (Navarrete, 1994:360-361). Este comité tenía por función mantener despierto el interés de la comunidad por los problemas de la salud mental, junto con tratar de obtener los medios económicos necesarios para su solución integral, además de la búsqueda de fuentes legales que permitieran aportar medios para ello (por ejemplo: la promulgación de una Ley con el objetivo de realizar una campaña de salud mental a nivel nacional, etc.); para, posteriormente, contribuir a eliminar la barrera de prejuicios entre la sociedad y el paciente psiquiátrico (Ibíd., 1994).

A pesar de que la construcción de esta institución de salud, considerada integral por aquellos que la concibieron, no prosperó, la situación del paciente psiquiátrico en la comunidad fue de aceptación paulatina por ella. Los penquistas fueron consintiendo al paciente psiquiátrico y su convivencia con él se hizo más fácil. Con el pasar de los años ya no era tan estigmatizante el tener una enfermedad mental, ni el consultar a un psiquiatra. Ello, en gran medida, se debió a la intensa labor de difusión de la patología



mental y de los problemas psiquiátricos en general y también a las actividades de asesorías diversas que realizaron los médicos en este periodo (Ibíd.:383-384). Iniciativas como el periódico “La Aurora”, el año sesenta y ocho, en el que los propios sujetos declarados como enfermos mentales por la psiquiatría publicaban sus creaciones de tipo literario (ver foto número cinco), es una demostración del ambiente cultural que se experimentaba en la ciudad en la década en cuestión. No debe ser coincidencia que en el instante que ocurría la gran explosión cultural penquista, tanto en el orden literario remarcado, pero que extendía su creación vertiginosa a la producción científica y técnica, entre otras, se llevara a cabo esta experiencia en el campo de la asistencia psiquiátrica, en la cual los propios sujetos declarados “enfermos mentales” llevaban sus inquietudes artísticas al mimeógrafo, en el que relataban su propia percepción de la realidad, aunque sea una loca percepción de ella. Por ello, y basado su fundamento en las apreciaciones de las patologías tratadas en estos años en el servicio, se postula por la propia psiquiatría penquista que, como primera cosa, han disminuido enormemente las complicaciones psiquiátricas del alcoholismo. “Dado lo anterior, se afirma que, como consecuencia, la recuperación social del esquizofrénico es más evidente en esta década que en las que le precedieron” (Ibíd.:409). Esta situación contradictoria, dada en el contexto social y cultural general de Chile y la ciudad de Concepción, que se ha esbozado en la descripción de la década de los años sesenta del siglo veinte, en específico en la inscripción del fenómeno de la locura con la sociedad, entendida esta como sistema y como el lugar cotidiano de intercambio normado para los sujetos, no es casual. Aunque la vivencia se haya agudizado debido al contexto existencial provocado por el terremoto en los habitantes del país de la tierra inquieta, los acontecimientos generados son el producto de la propia época en la que dichos sucesos se instalan. La modernidad en occidente, también por supuesto en Chile, “trajo como derivación, y al mismo tiempo, tanto la liberación del hombre, con el despliegue del subjetivismo y el individualismo contemporáneo, junto al más inquietante objetivismo, ya que en ninguna otra época precedente adquirió tanta importancia lo no individual bajo la forma de lo colectivo” (Heidegger, 2010:72).

En este sentido contradictorio aparece la mujer es escena con un papel protagónico. A ella se le inscribe en esta década, al mismo tiempo con la supuesta intención de liberar su subjetividad de las anteriores ataduras culturales y sociales, para encontrarse a sí misma como mujer, pero objetivada en el espacio social, tanto en lo privado como en lo público, como enloquecida por los tiempos, en una libertad que al parecer la enloquece. La mujer pareciera no poder con ella, ni con su naturaleza encarnada en su cuerpo, en



su genética incluso (ver foto número seis), ni con las circunstancias culturales y sociales que codifican su habitar cotidiano como mujer en una sociedad determinada, como lo es la ciudad de Concepción en este caso. Su subjetividad se libera solo en la medida que yace asida como sujeto objetivado al orden normado y reglado de relaciones sociales sistémicas. De este modo, a ella y su subjetividad se le libera de un conjunto de anteriores codificaciones que determinaban limitando su devenir en la existencia social compartida, pero situada de ahora en adelante, como mujer liberada y equiparada culturalmente al hombre, pero a condición de que ella esté, sea y actúe, como una *Chiflada*. En el intento de explicar esta supuesta disposición de la mujer, se encuentran ya en la década variadas respuestas. Algunas creen encontrarla en lo más íntimo del encarnamiento biológico, y recurren a su genética para intentar dilucidar su particular locura, como ya se apreció en la foto número seis. La propia psiquiatría penquista declara cierta tipificación que caracteriza a la mujer con alguna enfermedad o trastorno mental. “Se dice, por ejemplo, que, a fines de la década del sesenta y comienzos del setenta, se encontraban con cuadros más frecuentes de enfermedad o trastorno producto del alcoholismo, fundamentalmente en los hombres, aunque en las mujeres, por su parte, son las neurosis, depresiones, reacciones vivenciales anormales y, dentro de las neurosis, la histeria con características más burdas que las actuales” (Navarrete, 1994:409), las que las acompañan con mayor insistencia.

*Sin embargo, he encontrado seres que jamás le han dicho a la vida, cállate, y nunca a la muerte, vete. Casi siempre mujeres, bellas criaturas. A los hombres el terror los asedia, la noche los consume, ven sus proyectos aniquilados, su trabajo convertido en polvo. Ellos, tan importantes que querían construir el mundo, quedan estupefactos, todo se viene abajo (Blanchot, 2004:35-36).*

El clima cultural constituido en torno a la mujer y su supuesta condición deschavetada encuentra en las descripciones alegóricas y literarias de la misma década de los sesenta, un conjunto de supuestos que muestran qué se quiere decir del estado desmesurado en el cual se encontraría la mujer en el contexto cultural y social chileno. Un texto elocuente en este sentido es el libro denominado “artículo de malas costumbres” de Alfredo Lefebvre, publicado el año 1961. En él se trata un conjunto extenso de rasgos culturales que caracterizarían a los chilenos de esa década, entre ellos, la condición de desquiciamiento que caracterizaría a la mujer, o a una parte de ellas, fundamentalmente las que expresan, con su manera de ser, a esa mujer que ha liberado su subjetividad en la codificación cultural en curso. En el capítulo dedicado a su



caracterización escénica, a esta mujer contemporizada en la década se le denomina “chiflada”, debido a sus formas de presentarse como tal en la vida cotidiana. De ella se dice, por ejemplo, que “su primera enajenación es esta: no quieren tener hijos. Y si les sucede, se debió al olvido de la farmacia de turno” (Lefebvre, 1961:54), en las que ya se vendían píldoras anticonceptivas. Sigue el texto de las malas costumbres, dice que, “a ellas, a estas nuevas mujeres, el arte de la cocina, la costura, la atención al marido, ese mundo de botones, camisas y planchados les abruman como desgracias” (Ibíd.:55). Estas “hembras antimujeres”, se dice rudamente, viven sintiéndose artísticamente frustradas, y justo cuando se entregan a ser poetisas, siempre lo que más suena en sus versos son las ganas de más hombre (Ibíd.). “Ya en esta década, a esas mujeres, todos los vientos de la moda las arrebatan, poseen hasta su propia estética y el estilo las marca (ver foto siete); al fin es igual en ellas celebrar y disfrutar de la novela *dernier cri*<sup>4</sup> como del nuevo estilo de sombrero, concebido en París” (Ibíd.:55-56). Casi todas pareciera que se equivocaron de marido al casarse. O nunca supieron lo que hacían. Al fin el soma y la fisiología de la vida les determinó el matrimonio, que ellas mirarán siempre como una institución asfixiadora del amor.” Este, en sus cabezas -chifladas, en este deschavetamiento consiste su chifladura- debe contener un señuelo de clandestinidad o una situación imposible” (Ibíd.:56). De esto se ha tratado también la supuesta subjetividad liberada de las ataduras anteriores, de designios codificados, siempre aporéticos, en modos de vida signados por la locura femenina. Su nueva condición las distingue, de ahora en más. La locura chiflada de las mujeres entrará en el habitar cotidiano de la ciudad. Ya es un sujeto cabal, ya tiene su nuevo destino asignado, diseñado, codificado, en devenir.

*En esta ciencia del loco hablar se encuentran cabecillas ingeniosos; inventan dramas completos nunca vividos por sus protagonistas. El prójimo queda en ellos como el peor canalla. La fabricadora de embelecados turbios (...) Es una fantasía en la cual no se pueden establecer diferencias de sexo (Lefebvre, 1961:23).*

*(...) sería necesario concluir que la diferencia, juego del tiempo y del espacio, es el juego silencioso de las relaciones (...) (Blanchot, 1973:55).*

En la década de la desmesura lúcida, del desquiciamiento resplandeciente, del deschavetamiento sutil, un nuevo fenómeno está por fluir intersticialmente hasta la intimidad microfísica de los sujetos. Se trata de la llegada masiva de la televisión, de la imagen, del simulacro y la hiperrealidad; de un nuevo orden de realidad –el virtual- que se instalará, para siempre al parecer todavía, en la existencia de los sujetos, tanto en su



habitar cotidiano como en sus inscripciones sistémicas. Si se trata de imagen, y de eso precisamente se trata, el fenómeno no es nuevo. Ya el cine había hecho su aparición décadas antes, pero había una diferencia; los sujetos tenían que ir al cine, en cambio, ahora, es la televisión la que iba a los sujetos. Con esta modificación, el orden virtual logra una posición no antes dispuesta técnicamente en la vida de dichos sujetos, su presencia diseñadora de lo cotidiano cobra ubicuidad interpeladora. Se trata, en definitiva, de la locura de la luz. La situación no pasa desapercibida en la ciudad de Concepción, todo lo contrario, desde el principio concitó la mirada inquisitiva de los sujetos, que observaba a este nuevo inquilino que llegaba a instalarse al centro de los hogares, del lugar común de reunión de las familias, sin dejar de hablar, de mostrar, de hacerse imagen, de imaginar en cierto modo por esos sujetos presentes en la escena familiar. Viejos códigos en nuevos diseños virtuales devenidos imagen en movimiento y ritmo sonoro, muy real, tal vez en exceso, de ahí lo hiperreal, en apariencia más real que lo real. Ya en el año 1966, dos años antes de la ramificación del simulacro, se muestra en una imagen cómica ilustrada del diario El Sur (ver foto número ocho), lo que se presentía sería la lógica cultural que empezaría a jugar la virtualidad desde el televisor, como el imperar objetivado de la técnica en cuestión, como el nodo de confluencia de lo virtual con los sujetos en posición central de la escena familiar. Y cuando esto sucede, señala un icónico texto que surge del principal exponente del movimiento situacionista francés el año 1967, la sociedad entera se espectaculariza, con lo cual, todo lo que una vez fue vivido directamente se convierte en una mera representación espectacular (Debord, 1999).

*Yo quería ver algo a pleno día; estaba harto del agrado y confort de la penumbra; tenía para con la luz un deseo de agua y de aire. Y si ver significaba el fuego, yo exigía la plenitud del fuego, y si ver significaba el contagio de la locura, deseaba locamente esta locura (Blanchot, 2004:47-48).*

*Esta corta escena me exaltó hasta el delirio. Sin duda no podía explicármelo completamente y sin embargo estaba seguro, había captado el instante a partir del cual la luz, habiendo tropezado con un acontecimiento verdadero, iba a apresurarse hacia su fin. Ya llega, me dije, el fin viene, algo sucede, el fin comienza. Estaba embargado por la alegría (Blanchot, 2004:43).*

En este tipo de sociedad, como la que se habita en la década del sesenta en la ciudad de Concepción, las relaciones entre las personas están ya mediatizadas por imágenes (Ibíd.). Este espectáculo virtual simulado se concibe, además, como el medio donde el



sujeto se realiza perdiéndose a sí mismo y se convierte en otro, para llegar a ser la verdad simulada de sí mismo (Ibíd.), un sí mismo virtual instalado en la cotidianidad como amigo imaginario que interpela al sujeto encarnado a cumplir un programa que parece no ser el propio, sino lo que demanda el orden hiperreal emergente. Se trata del momento histórico en el cual la mercancía completa su colonización de la vida social (Ibíd.). En una sociedad así vivida, el consumidor real se convierte en consumidor de ilusiones. La mercancía es esta ilusión efectivamente real, y el espectáculo su manifestación general (Ibíd.). La conciencia espectacularizada, prisionera en un universo degradado, reducido por la pantalla del espectáculo, detrás de la cual ha sido deportada su propia vida, no conoce más que los interlocutores ficticios que le hablan unilateralmente de su mercancía y de la lógica cultural de circulación de esta. Dentro de este nuevo orden de dominio virtual en la vida de los sujetos y sus modos de acoplarse a la codificación sistémica, la publicidad es el arte que se abre paso en la superficie de la ramificación microfísica de la imagen (ver foto N°9). Todavía se considera un arte difícil en la sociedad de consumo ya prevista, la que configuraba interpelando la existencia de los sujetos. Pero los hilos secretos de la publicidad disimulan, en letra pequeña, la respuesta que, ya se presiente, produce aquello que embruja al sujeto devenido consumidor como exigencia de reproducción de la singularidad al mismo tiempo que del orden sistémico. Dicha escritura encriptada, casi oculta a la mirada, precisa que los hilos secretos de conversión del sujeto codificado en el consumo como consumidor busquen la exaltación de la alegría de vivir. La invitación al consumo es uno de los resortes de la publicidad moderna que mueve miles y miles de dólares (Diario El Sur, 1968). Qué más se podría decir ahora, sino que dicha alegría de vivir ha sido el embrujo y llamado persistente al goce, como excedente necesario de integración sistémica en el orden capitalista.

*(...) entraba a salas donde todo cuanto existía concretaba sólo formas concordantes al deseo; y esto al punto de parecerle al cliente que él, con sus ansias, había devenido allí resorte céntrico de un hábil engranaje cuyo producto único sería su propio goce (Rosenrauch, 1968:34).*

*La cultura es el lugar donde el poder siempre encuentra cómplices. Por medio de la cultura, recupera y reduce toda palabra libre. Hay que luchar contra esta complicidad de la cultura y mostrar que hay en la cultura una relación de posesión por el sentido y un uso de las fuerzas represivas funcionando independientemente del juego social (Blanchot, 2006:103).*



En solo un año, en 1969, se concreta la llegada ampulosa de la televisión a los hogares penquistas. Tal es el impacto que dicho evento es registrado a todo color y en portada por el Diario El Sur (ver foto número diez) como una verdadera siembra de antenas, como objetos mudos que permiten hacer circular los misteriosos hilos que llegan a la pantalla total del orden virtual. La fantasía es su gran aliado, es lo que genera, codificando, diseñando el destino asignado, el contexto siempre vuelto a tejer, donde se da el sujeto como tal. “Este escenario, rehilado desde el orden virtual, crea una gran cantidad de posiciones de sujeto, entre las cuales (observando, fantaseando) el sujeto está en libertad de flotar, de pasar su identificación de una a otra” (Žižek, 1999:16). Aún más, la fantasía luminosa que ahora circula intersticialmente no solo realiza un deseo en forma alucinatoria, sino que, además, constituye nuestro deseo, provee sus coordenadas, es decir, literalmente “nos enseña como desear” (Ibíd.:17). Lúcido desquiciamiento, luminoso deschavetamiento; es la simulación virtual, el inicio del simulacro como sustitución y ocultamiento, de un sujeto inscrito con insistencia y continuidad en el diseño virtual. Que se nombra, en la manera masiva como circula por la red sistémica de interacciones en el cotidiano habitar de los sujetos, y en el centro nuclear de la escena familiar diaria, no como lo que son –‘redes virtuales’- sino como “redes sociales”. Se nombra como lo que aparenta, lo que sustituyen dichas redes ocultando su acto en la fantasía, volviendo misteriosos los hilos que diseñan lo cotidiano. A fin de la década del sesenta, la siembra ya estaba hecha.

*La luz alumbrá; esto quiere decir que la luz se oculta, allí reside su carácter malicioso. La luz alumbrá: lo que está iluminado se presenta en una presencia inmediata, que descubre sin descubrir lo que lo manifiesta. (Blanchot, 1973:56).*

*La luz borra sus huellas; invisible, hace visible; garantiza el conocimiento directo y asegura la presencia plena, mientras que se retiene a sí misma en lo indirecto y se suprime como presencia. Su engaño consistiría entonces en sustraerse en una ausencia resplandeciente, infinitamente más oscura que ninguna oscuridad, puesto que aquella que le es propia es el acto mismo de la claridad, puesto que la obra de la luz sólo se realiza allí en donde la luz nos hace olvidar que algo que es como la luz está actuando (Blanchot, 1973:56).*

La misma década verá más adelante, contrariando a la sensata concepción del fantaseo como una indulgencia en la realización alucinatoria de los deseos prohibidos por la Ley. “La narración fantasmática no escenifica la suspensión-transgresión de la Ley, sino *el acto mismo de su instauración*” (Žižek, 1999:22). Y lo verá en la configuración política



de la ciudad y de Chile en general. “La siembra diseminada en las diferentes posiciones de sujeto –virtual- que es posible escenificar en la oculta sustitución de lo social instaura la posibilidad de ser un sujeto –múltiple- en el momento en que me puedo decir a mí mismo: no importa qué mecanismo desconocido gobierne mis actos, percepciones y pensamientos, nadie me puede arrebatarse lo que veo y siento en este momento” (Ibíd.:145). En la letra pequeña, que se oculta a la lectura, en la fotografía número diez, publicada el año 1969 por el diario El Sur, se lee, confirmando el luminoso impacto que provoca el fenómeno, en el habitar cotidiano, al decir que un poco de suspenso, un equipaje de sorpresas basta para que el terreno queda abonado y, de la noche a la mañana, el milagro de la televisión, identificado en una gran siembra de antenas, logre su cometido. Ya está dicho, siembra fantasías y cosecha milagros. En una fotografía publicada ese mismo año por El Sur, esta es acompañada con un pequeño reportaje en base a entrevistas con sujetos que habían adquirido un televisor considerado, como titular, el sueño de un penquista (ver foto número once), que además mide veintitrés pulgadas. El loco sueño de un penquista es necesario agregar, como el relato lo incluye, encabezando el titular, (que) la televisión, (es) una locura. Por qué, la respuesta surge de las mismas entrevistas realizadas y seleccionadas a modo fragmentario para la nota del diario. En él se leen palabras que hablan del loco sueño que instaura la televisión, los nuevos estilos de vida que comienzan a desplegarse asidos, por afinidades múltiples, al orden llegado, materializado en la televisión, diseminado en la siembra de antenas, resguardado en el secreto de su resplandeciente ocultamiento sustitutivo. Se dice, por ejemplo, que: “Mi marido salía a las cuatro de la tarde de Huachipato, pero a la casa llegaba como a las doce de la noche o más tarde. Ahora que tenemos televisión llega temprano, trae algo para comer y no se mueva más”. “Nosotros somos un matrimonio solo, señor. Acabamos de comprar un televisor. Un día llegó un vecinito y nos pidió permiso para ver los programas. No alcanzamos a cerrar la puerta y entraron sus seis amiguitos. Ahora los asientos no alcanzan para nosotros dos”. “Yo voy a tener mucho cuidado con los niños. Los días de semana podrán ver televisión hasta las nueve de la noche solamente, y después a acostarse, siempre que hayan hecho sus tareas y hayan ayudado en la casa. Los sábados y domingos, sin problemas” (El Sur, 1969: Foto N°11). El loco milagro se hace colectivo, circula fluidamente por el diseño sistémico de lo habitual cotidianizado, los planes de pago por el aparato y su arte factual virtual llegan hasta los doce meses de pago, y con diferentes modalidades para acomodarse a la capacidad económica del cliente (consumidor). Hay, además, créditos colectivos e individuales, se podían juntar diez clientes y los locales de venta hacían precios





especiales, eufemismo este último para decir descuentos por aparato; y ya se anuncia que para noviembre de ese año la actual potencia de 50 watts será aumentada cuarenta veces (Ibíd.).

*¿Quién hubiera imaginado eso? A veces, me decía: «Es la muerte; a pesar de todo, vale la pena, es impresionante». Pero a menudo moría sin decir nada. A la larga, me fui convenciendo de que veía cara a cara a la locura de la luz; esa era la verdad: la luz se volvía loca, la claridad había perdido el sentido; me acosaba irracionalmente, sin regla, sin objetivo. Este descubrimiento fue una dentellada en mi vida (Blanchot, 2004:46-47).*

El año 1961, es su texto acerca de las malas costumbres, cuando hace mención a los pedantes enciclopédicos que deambulan por la ciudad de Concepción, Lefebvre había ya preconizado, profesando sin condición lo indecible, que en este dominio de la locura de la luz, de la lúcida chifladura deschavetada, generaría en el porvenir, para burla de los enciclopedistas, una nueva invención, una máquina no sólo para traducir a otros idiomas un texto sino ciertos dispositivos, con un sistema muy sutil: tú dirás frente a ellos poesía, teoría del conocimiento, filosofía de Parménides, lo que quieras, y la máquina te proporcionará en una pantalla, con bella letra azul, todo lo que quieras saber sobre un tema, con todas las referencias posibles. Apretarás unas teclas y establecerás las más inimaginables relaciones literarias; nada quedará sin ser mostrado en la red inmensa de los millones de libros escritos por el ingenio humano. “Por cierto, tú te las arreglarás para llegar a una conclusión, porque el robot podrá parecer humano hasta en el rostro; pero nunca va a reemplazar tu alma, ésa los pones tú, frente al sinfín de las fichas de materia de la futura máquina” (Lefebvre, 1961:74).

Este conjunto de acontecimientos: el terremoto con posterior maremoto, el auge y consolidación de la psiquiatría penquista, la mujer chiflada y la masificación de la televisión, encuentra en la política una especie de síntesis codificadora en general de la vida cotidiana y sistémica en la que los sujetos se inscriben. Esta actividad de tejido y amalgama social tendrá una intensa trayectoria en la década del sesenta del siglo veinte, fundamentalmente vía el conflicto y la fundamentación de proyectos totales y excluyentes entre las diferentes orientaciones políticas que se disputan la hegemonía de lo social mediante las reglas de la democracia, vigente pero tironeada como sistema de integración social.

*La fábrica es inmensa, pero la inmensidad está hecha fragmentos; estamos en un infinito parcelado (Blanchot, 2006:163).*



El malestar se hizo política e inundó vertiginosamente todo el entramado social, poniendo en riesgo creciente los lazos diseñados que cimentaban el habitar democrático entre los chilenos. Y, el problema que comienza a tomar forma es que el adversario devenido enemigo “seguiría siendo un vecino, incluso si es un enemigo, con lo cual, precisamente, será a ese vecino a quien hay que hacer la guerra” (Derrida, 1998:101). La disputa entre chilenos tiene su propia historia, ya en la década anterior, la de los cincuenta, habían ocurrido masivos y dislocadores movimientos de protesta, sobre todo estudiantil y obrero, pero que rápidamente se extendió a funcionarios públicos, lo que obligó a una cruenta represión venida desde Santiago para frenar la creciente y álgida rebeldía penquista. La década del sesenta fue consolidando dicha incomodidad social en proyectos ideológicamente excluyentes que empezaba a volver difícil y luego muy difícil la convivencia entre compatriotas. La protesta vuelve y se vuelca en la calle, a la fábrica, a la universidad, a los servicios públicos, en definitiva, en la vida social sistémica y cotidiana de los habitantes de la ciudad en general (ver foto número 12). En esa década, sobre todo a fin de ella, la política se desquicia, la deschavetada desmesura se instala en los proyectos y programas políticos, también en los discursos y en las prácticas cotidianas de los partidos políticos y los políticos de las diferentes posiciones, crecientemente marcadas por la ideología y la negación del otro. Desconociéndose y olvidando los pasos dados en conjunto que, aunque con disputas, estas se habían sabido sortear. Las ideas se ponen en refriega, extremando los argumentos, no dando posibilidad al otro de ser otro legítimo en la convivencia entre los sujetos. Se trata de un momento de vértigo audaz, de loca y rabiosa creatividad. El fin parece ser justo, se trata de proyectos que buscan la emancipación y la libertad, pero cada uno desde su propia trinchera ideológica, que pareciera no ver más allá de su propio fundamento y certidumbre. Al frente está el otro que, en definitiva, era un compañero, un hermano, este enemigo, era como si fueran ellos mismos, la figura de mi *propia* proyección” (Derrida, 1998: 196). El enfrentamiento comienza, se le promueve, se confiaba en él, en su poder de modificar los contextos que inscriben a los sujetos a determinado orden; inquietante por lo pétreo. En este sentido se trata de posibilitar un estado de cosas que sustituya el antiguo orden regulado, las maneras codificadas de habitar, ya que se consideran estrechas para la mayoría, incluso injustas, también por la mayoría. Por ello los programas radicales, transgresores, para avanzar sin transar ni combinar consensuando, ni conviniendo, ya no existe espacio de maniobra para una política de integración no forzada, de acuerdos, aunque sea en el disenso. Ir de frente es la



orientación que ordena a los participantes, aunque en ese loco afán se niegue al otro que, a su vez, actúa de modo similar, interpelado a la acción en defensa propia y de sus intereses. Es el preludio del enfrentamiento político definitivo entre hermanos porvenir.

*(...) en un mundo que de repente no se mantiene ya junto, que se disloca, ya no se cierra, no está ya en él, y que parece entregado a algo que se asemeja a una locura caótica, al desorden y al azar (Derrida, 1998:99).*

*Hacía falta realmente que el enemigo estuviese ya allí, muy próximo. Debía esperar lo más cerca, en la familiaridad de mi propia familia, en mi casa, en el corazón de la semejanza y de la afinidad (...) (Derrida, 1998: 196).*

Las acusaciones y recriminaciones son múltiples. La desmesura se desanuda, las acusaciones cobran fuerza de recriminación y encono (ver foto número trece). Y todo pareciera que se desencadenó con una rapidez inusitada. Es un clima cultural que empieza a cubrir todo el espacio y tiempo social; fragmentado de sus razones anteriores que atesoraban las certezas de la sociedad chilena, hayan sido estas justas o injustas, es un clima desfundamentador, pero, y tal vez como respuesta a la propia incertidumbre, constructor de nuevas certidumbres dogmáticas. Los proyectos excluyentes deschavetados, fluyen cada vez con mayor ramificación intersticial por el tejido de lo habitual en la vida de los sujetos. En este espacio tiempo social, lo virtual acompaña generando la cotidianeidad centrada de la familia, lo hace con locura con el televisor y la uniformidad ubicua de su imagen. Nuevos modos de ser mujer acompañan ahora al hombre, la política también las convoca a ellas, en su renovada imagen, a sumarse a las definiciones. Su nueva llegada es problematizada. Y la locura, el deschavetamiento desquiciado que encontró su lugar en esta década que comenzó terremoteada, y que dio vida a un boom literario en la ciudad. También se topó con la psiquiatría en su auge e institucionalización. En el despliegue de su norma de adecuación frente a tanta locura desatada y denunciada a la comunidad. Lo normal reglado frente a frente a lo patológico desatado.

*Nuestras respuestas y nuestras responsabilidades no serán jamás adecuadas ni jamás suficientemente directas.*

*La deuda es infinita. Urgente, puesto que infinita (Derrida, 1998:97).*

*“¡Amigos, no hay ningún amigo!”, exclamaba el sabio moribundo; “¡Enemigos, no hay ningún enemigo!”, exclama el loco viviente que soy” (Derrida, 1998: 196).*



Por supuesto esto que se ha contado no es lo único, ni mucho menos, existen niños, animales, parques y cerros, tráfico que ahoga a la ciudad, una renovada arquitectura, etc., solo que acá se han destacado, entrelazándose, algunos fenómenos en los contextos en que la locura se ha inscrito y codificado. Son acontecimientos, eso sí, que se serializan en el relieve centralizado de la vida cotidiana y sistémica ya cada vez más virtualizada. Pero los sujetos asidos a los códigos que imponen por doquier su sistematización reglada y normada de los modos de habitar el espacio tiempo social desbordan por exuberancia los contornos trazados y constreñidos de la vida social. En una ilustración acerca del futuro porvenir del siglo veintiuno para la ciudad de Concepción (ver foto número catorce), publicada el año sesenta y nueve por el diario El Sur se lee, por ejemplo, que: “El comienzo del siglo XXI marcará una etapa para la imaginación creadora. El mundo cambiará su fisonomía en manos de la técnica que se desplaza para la conquista del aire, el mar y el cosmos. La ciencia alcanza la cumbre de su desarrollo.

*¿Es eso el mundo? ¿es eso el lenguaje? ¿el mundo que no se dice? ¿el lenguaje que no tiene que decir mundo? ¿El mundo? ¿Un texto? (Blanchot, 1973:62).*

## Notas

<sup>1</sup>Libro publicado el año 1940 por la editorial Ercilla (Santiago de Chile), cuyo título es Chile o una loca geografía.

<sup>2</sup>Hay que tener presente que el devastador terremoto que asoló Chile, sobre todo el centro y sur del país, fue el 21 de mayo del año 1960.

<sup>3</sup>El Sur es hasta la fecha (2018) el periódico más importante de la ciudad de Concepción.

<sup>4</sup>Del último grito de la moda

## Bibliografía

Blanchot, M. (2006): *Escritos políticos*. Libros del Zorzal: Buenos Aires.

------(2004): *El instante de mi muerte. La locura de la luz*. Tecnos: Madrid.

------(1973): *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Caldén: Buenos Aires.

Debord, G (1999): *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos: Valencia. 3.- Derrida, J. (1998): *Políticas de la amistad*. Trotta: Madrid.

Diario El Sur (1960-1969): Hemeroteca Universidad de Concepción. Concepción Chile.

Edwards Bello, J. (1974): *Crónicas*. Zig-Zag: Santiago de Chile.



Heidegger, M. (2010): La época de la imagen del mundo. En *Caminos del bosque*. Alianza: Madrid

Lefebvre A (1961): *Artículos de malas costumbres*. Universitaria: Santiago de

Navarrete, A. (1994): Historia de la psiquiatría penquista. Tesis psiquiatría. Universidad de Concepción: Concepción, Chile.

Platón (2000): *Banquete*. Gredos: Madrid.

Rosenrauch E. (1968): *La casa contigua*. Orbe: Concepción de Chile.

Subercaseaux, B. (2010): *Chile o una loca geografía*. Universitaria: Santiago de Chile.

Žižek, S. (1999): *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI: México.



Fotografías

**EL SUR**  
CONCEPCION CHILE, DOMINGO 22 DE MAYO DE 1960

# Violento Terremoto Asoló a Concepción

Alcanza a 125 Total De Muertos

500 Casas Quedaron en Mal Estado

**ASOLACION**—Destrucción total y parcial en edificios del centro y en edificios residenciales. Los sobrevivientes están, en muchos casos, en un estado de shock. Se ven grupos de personas que lloran y se abrazan en las ruinas.

**ASOLACION**—Destrucción total y parcial en edificios del centro y en edificios residenciales. Los sobrevivientes están, en muchos casos, en un estado de shock. Se ven grupos de personas que lloran y se abrazan en las ruinas.

Foto N°1.

Fuente: Diario El Sur: 1960

Asociación Latinoamericana de Sociología



Desgraciados presentan los efectos en la vía pública.

Principal Causa de Desórdenes Mentales

## Alcoholismo: Triste Récor Para Concepción y el Pats

La epidemia de alcoholismo que se ha desarrollado en Chile, y que alcanza a las zonas más pobres del país, tiene un origen social y económico. La causa principal es la falta de oportunidades de trabajo y de ingresos, lo que genera un estado de desesperación y desesperanza. Este estado de ánimo, sumado a la falta de apoyo social y familiar, contribuye a que muchas personas recurran al alcohol como una forma de escape y de autoconsuelo.

El alcoholismo se manifiesta en forma de consumo excesivo y crónico, lo que genera graves problemas de salud y sociales. En Chile, el alcoholismo es una de las principales causas de desórdenes mentales y de problemas familiares. En Concepción y en el Pats, la situación es aún más grave, debido a la alta tasa de desempleo y a la falta de servicios sociales.

El hecho es que en la zona entre Chillán y Talca, donde se encuentra Concepción y el Pats, el alcoholismo es una de las principales causas de desórdenes mentales y de problemas familiares. En Concepción y en el Pats, la situación es aún más grave, debido a la alta tasa de desempleo y a la falta de servicios sociales.



Augusto Moreno, jefe del Servicio de Inquieta.

Foto N°2.

Fuente: Diario El Sur: 1968



En barracones improvisados con ocasión del terremoto de 1960 y que pertenecen a la Municipalidad funciona el Hospital Siquiátrico de Concepción. La fotografía muestra un aspecto del establecimiento.

Foto N°1.

Fuente: Diario El Sur: 1968

3 - EL SUR, Concepción, viernes 20 de septiembre de 1968

Revela Informe

Salud Mental: Problema Dramático en la Zona

N de la E.: La Oficina de Estadística Nacional brinda en los datos de estadísticas sobre la región del Sur la información de una unidad de salud mental adscrita a las estadísticas de la zona. El presidente del hospital, Fernando Aguero Tapia, revela en entrevista el estudio que realiza sobre el problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

En la zona de Concepción, el estudio revela que el alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

EL INFORME

1.- EL PROBLEMA DE LA SALUD MENTAL EN LA ZONA NOROCCIDENTAL DE CONCEPCION EN EL HOSPITAL SIQUIATRICO.

A.- CONSIDERACIONES GENERALES.

En la historia de la medicina los enfermos mentales han sido siempre ignorados. En los últimos tiempos se ha observado una preocupación creciente por este problema, especialmente en las zonas desarrolladas.

En Chile la preocupación del sistema alcoholista ya es algo tradicional y en el último tiempo por las acciones de este del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

En la zona de Concepción, el estudio revela que el alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

B.- DEFINICIONES.

La salud mental es la parte de la medicina que se ocupa del estudio, prevención y tratamiento de las perturbaciones mentales.

Una gran variedad de alteraciones mentales según su origen:

1.- ORIGEN SOMÁTICO (alteración del órgano cerebral)

- Quirúrgicas.
-Químicas.
-Sinosis (sinusitis) infecciosa, abscesos intracerebrales.
-Sinosis post-traumáticas.
-Epilepsias crónicas.

2.- ORIGEN CONSTITUCIONAL (endógeno).

- Epilepsia esencial.
-Grupo de las psicofrenias crónicas.
-Paranoias crónicas.

3.- ORIGEN PSICOPATOLÓGICO (psicofrenias crónicas).

- Epilepsia crónica.
-Paranoias crónicas.

4.- ORIGEN PSICOPATOLÓGICO (psicofrenias crónicas).

- Epilepsia crónica.
-Paranoias crónicas.

C.- DIAGNÓSTICO DEL PROBLEMA SIQUIATRICO.

Las perturbaciones mentales han tenido un incremento en los últimos años. Este incremento puede deberse a una serie de causas de origen biológico, psicológico, social, que no permite al hombre adaptarse a su medio ambiente.

En las estadísticas previas y también en algunas estadísticas de la zona de Concepción, se ha observado un grupo de enfermos mentales que se caracterizan por su origen somático, especialmente en el alcoholismo, psicofrenias crónicas, etc.

TOTALES

En el estudio se ha observado que el alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

1.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

2.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

3.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

4.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

5.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

6.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

7.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

8.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

9.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

10.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

11.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

12.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

13.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

14.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

15.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

16.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

17.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

18.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

19.- ALCOHOLISMO.

El alcoholismo es el principal problema de salud mental en la zona. El estudio se realizó en el marco del Programa Nacional de Control del Alcoholismo (PNC) y de la creación de la Unidad de Salud Mental, en el área Norte de Santiago (1968).

Foto N°4.

Fuente: Diario El Sur: 1968.

13 - "EL SUR", 13 de Octubre 1968

# Enfermos Mentales Tienen "La Aurora"

## Inquietudes Artísticas Son Trasladas a un Mimeógrafo

Por **ALBERTO BERNAL CAMPOS**  
De la redacción de "EL SUR"

**L**A INMERSA mayoría de los habitantes de Concepción, atareada en sus propios y diarios quehaceres, seguramente nunca se ha dado al trabajo de pensar, menos de acordar, en que en los pasillos y salas y jardines del Hospital Psiquiátrico puede encontrarse un mundo de fantasía, un mundo de ensueños e ilusiones, localizado en las mentes medianamente enfermas de cincuenta pacientes.

La realidad es que cada vez más se inclinan a los entusiasmos que se que encuentran en la mente de los enfermos mentales. En un momento de recuperación de alguna dolencia nerviosa o psíquica, con un mundo que vive y que sueña, puede vivir al margen de la sociedad, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.



Boletín "La Aurora" es producto exclusivo de ellas.

La perfección artística y técnica de nuestro periódico, a ser que no desiste, de nuestra propia voluntad.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Además de esto, se le personaliza una inquietud para trabajar en la oficina, que se le permite en el Hospital Psiquiátrico de Concepción.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.



No solamente se entregaron en actividades raras finas; ahora también escriben.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Una de las enfermas que vive en el Hospital Psiquiátrico de Concepción es una mujer que vive y que sueña, con fuertes ilusiones y fantasmas, con actividades creativas para el resto de la humanidad, siempre que se le permita y permita.

Foto N°5. Fuente: Diario El Sur: 1968



Los Cromosomas de un Hombre normal

## ¿Es la Mujer una Charlatana?

Por **Alejandro Casanova**

Foto N°6.





Medias "hippies" para las "ya-ye"

Foto N°7.

Fuente: Diario El Sur: 1969

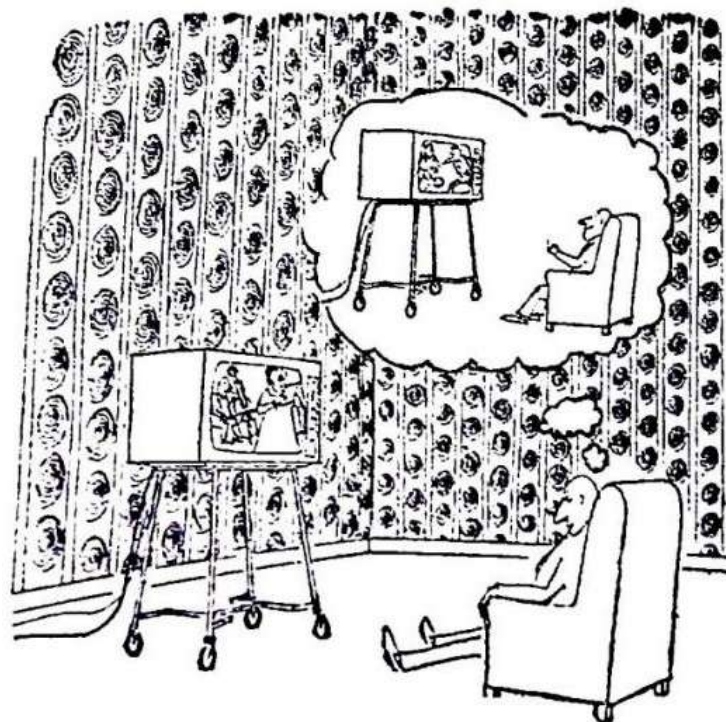


Foto N°8.



**EL SUR**  
CONCEPCIÓN LOS DÍAS DOMINGO 17 DE NOVIEMBRE DE 1968

---

**LOS HILOS SECRETOS  
 DE LA PUBLICIDAD**



• Realización de la Abgta. de Crp. La ilustración al observar se basa de las escenas de la publicidad moderna que muestra niños y niñas de millones de dólares.

**El Difícil Arte de la Sociedad de Consumo**

*Foto N°9.*  
 Fuente: Diario El Sur: 1968

SUPLEMENTO DOMINICAL  
 AÑO LXXXVII - NÚM. 2065

**EL SUR**  
CONCEPCIÓN (CHILE), DOMINGO 1 DE DICIEMBRE DE 1968

PRECIO: \$ 1,50 (1,50 PESOS)



Una Gran "Siembra de Antenas"

Un poco de suspense, un espíritu de aventura y el terreno adecuado.  
 De la ruina a la modernidad al milagro de la TV, identificada en una gran  
 siembra de antenas.

**¡Y nos Llegó la Televisión!**

*Foto N°10.*



La TV, una Locura

## El Sueño de un Penquista Mide Veintitrés Pulgadas

● "Mi marido salió a los cuatro de la tarde de Rincónipato, pero a la casa llegaron como a las doce de la noche o más tarde. Ahora que tenemos televisión llega temprano, trae algo para comer y no se muere más."

● "Nosotros somos un matrimonio solo, señor. Acabamos de comprar un televisor. Un día llegó un vecinito y nos pidió permiso para ver los programas. No alcanzamos a cerrar la puerta y entraron sus seis amigos. Ahora los vecinos no alcanzan para nosotros dos."

● "Yo soy ladada, señor. Trabajo con el auto todo el día y no puedo ver televisión, pero resulta que el vecino con el que yo me entranamos muy bien compró y más chico van a él y no nos miran con muy buena cara. Yo no estoy para eso y vengo a embarcarme con un apéndice."

● "Yo creo que en invierno va a ser cuando los cine se van a ver realmente afectados por la televisión. Una familia ahorrará plata quedándose en casa y ven buenos programas y una película, idéntica."

● "Yo voy a tener mucho cuidado con los niños. Los días de semana pueden ver televisión hasta las 9 de la noche solamente, y después a acostarse, siempre que hayan hecho sus tareas y hayan ayudado en la casa. Los sábados y domingos, sin problemas."

Estos son algunos de los ruidos y comentarios de la televisión, que según Braulio Prebiter, de Telecentro, "no es una febró, sino que una locura. Nos dejaron en unos pocos días sin ningún aparato. Hasta me han retado porque no he querido vender estos días que están para la exhibición."

En ocho días Prebiter informó que vendieron 45 aparatos. Ayer no llegaron ninguno. Su amigo Jorge Santander señaló que hoy hacen compra televisores y el sábado otros niños se vendieron a razón de quince por día; en algunas ocasiones. Al local de la Galería Panamericana llega toda clase de cine: el profesional, el empírico particular, el obrero, etc.

Allí se vende el tipo Eldorado de la RCA Víctor de 23 pulgadas. Hay servicio técnico, instalación de antenas y por el momento operación en Casa Mifón.

Los planes de pago son estrictos. Hay desde el contado (4 mil 800 escudos), luego el crédito fijo por la DIRINCO, igual que los planes de pago: hasta 17 meses. Con estas facilidades el precio total es de cinco mil 800 escudos, con un pie de 525 escudos y letras mensuales de 300 escudos.

Las marcas que se están vendiendo en Concepción son Olympic, Philips, Galeso, Eldorado y Westinghouse en 23 pul-

gadas y Motorola en 16 pulgadas. Todos son acmados en Chile.

**CITRO PLAN**

En Copal se vende solamente el Westinghouse, armado en Chile por Bielsco (Arica). Según la programación, de esta firma empezaron en Chile en 1964 fabricando televisores. Históricamente ese año la casa Bielsco llevaba 10 mil. Se le uno cada tres minutos desde la fábrica.

El plan de pago que está en la yata en Copal indica un pie de 800 escudos y ocho cuotas de 100 escudos, con lo que sale a 5 mil 20 escudos.

En Dico, uno de los socios informó que habían comenzado a vender aparatos Orlino ocho días antes del 18, "por eso tenemos en bodega varias docenas aún, pero así como está la demanda creo que pronto estaremos pidiendo nueva existencias."

"Nuestros planes de pago llegan hasta los doce meses plazo y con diferentes modalidades para acomodarse a la capacidad económica del cliente. Hay créditos colectivos e individuales, se pueden juntar diez personas y se los hacen precios especiales. En uno de los planes de 12 meses se puede dar un pie de mil 500 escudos y letras de 200 escudos, con lo que le sale a 5 mil 183 escudos el televisor."

**LAS ANTENAS**

En Barros Arana, frente a la Galería Universitaria, cada día siempre se para un vendedor que exhibe antenas de televisión. Ayer pedía 250 escudos por una, sin instalar, con un retraso de 100 escudos instalada.

En una casa especializada (Prebiter con Cordero) se venden dos tipos de antenas: Yagi y Yagi.

La primera tiene todos sus elementos apodados eléctricamente, es decir, sus tubos de aluminio están bañados para evitar la oxidación. Además, explicó María Quintana, las pocas tienen un tipo de esmalte. Estas valen 850 escudos instaladas. Sirven tanto para TV blanca (los canales) como para frecuencia modulada y onda corta.

La Yagi sirve para todos los canales de TV y tiene mayor alcance (50 kilómetros). Para Concepción no hace falta una tan potente, ya que el transmisor está cerca, pero aún cuando se anuncia que para noviembre la actual potencia de 50 watts será aumentada, claramente vale hasta 2 mil watts, con la antena del Cerro Centinela, en la península de Tumbes.

Quirós, señala, finalmente, que "se venía de antenas, como se le pagó a la de los televisores ha estado muy buena y que el canal del Estado se ha anunciado un día, con la magnífica señal que entrega."

Fuente: Diario El Sur: 1969. Foto N° 11.  
Fuente: Diario El Sur: 1969



Tres explotos fueron la forma de destruir la cortina roja del Barrio. Los trabajadores de Barrios Unidos que destruyeron de los 1200 metros. Los trabajadores destruyeron posteriormente el cerco y destruyeron una máquina de escribir desde el interior, quedando tres edificios.

Foto N° 12.  
Fuente: Diario El Sur: 1968



Foto N°13.  
Fuente: Diario El Sur: 1969



El comienzo del siglo XXI marcará una etapa para la imaginación creadora. El mundo cambiará su fisonomía en función de la ciencia que se desarrolle para la conquista del aire, el mar y el cosmos. En consecuencia, alcanzará la cumbre de su desarrollo.

Foto N°14.  
Fuente: Diario El Sur: 1969



# DOSSIER

## IMAGINARIOS SOCIALES Y MEMORIA GRUPO DE TRABAJO 6

Lima, Perú 2020

ISBN: 978-612-48166-6-6



9 786124 816666

---