

LIBRO MEMORIA
XXXII CONGRESO ALAS PERÚ 2019

IMAGINARIOS Y MEMORIAS
CRÍTICAS DESCOLONIALES EN
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Coordinadores
Paulo Henrique Martins
Jaime Rios
Roland Álvarez
Jesús Díaz

ALAS
Asociación Latinoamericana de
Sociología

LIBRO MEMORIA
XXXII CONGRESO ALAS PERÚ 2019

IMAGINARIOS Y MEMORIAS
CRÍTICAS DESCOLONIALES EN
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Coordinadores

Paulo Henrique Martins (Brasil)

Jaime Rios (Perú)

Jesús Diaz (República Dominicana)

Roland Álvarez (Perú)

ALAS
Asociación Latinoamericana de
Sociología

IMAGINARIOS Y MEMORIAS CRÍTICAS DESCOLONIALES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
PAULO HENRIQUE MARTINS, JAIME RÍOS, JESÚS DÍAZ Y ROLAND ÁLVAREZ (COORD.)

GRUPO DE TRABAJO 6: IMAGINARIOS Y MEMORIAS CRITICAS DESCOLONIALES

XXXII CONGRESO INTERNACIONAL ALAS PERÚ 2019

©ALAS-ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA

PRESIDENCIA ALAS:

Jaime Ríos Burga (Perú)

COMITÉ DIRECTIVO:

Dr. Eduardo Arroyo (Perú)

Mg. Briseida Barrantes (Panamá)

Dr. Breno Bringel (Brasil)

Dra. Angélica Cuellar (México)

Dr. Alexander Gamba (Colombia)

Dra. Marina Ortiz (República Dominicana)

Dr. Federico Schuster (Argentina)

Dr. Milton Vidal (Chile)

Dr. Jesús Díaz (República Dominicana)

EDITADO POR:

© ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA PERÚ

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

Lima-Perú

Libro electrónico disponible en:

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

Primera edición digital, diciembre 2021.

Editor: Jaime Ríos Burga

Diseño de caratula: Leila Quevedo

Diseño y diagramación: Ángelo Aguilar

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú

ISBN: 978-612-5025-26-5

DERECHOS RESERVADOS ALAS ©

ÍNDICE

Presentación

Introducción

| | |
|--|------------|
| I. Avances teóricos y metodológicos de la decolonialidad y de la postcolonialidad, en América Latina y el Caribe | 12 |
| El convivialismo y la nueva cuestión territorial en el siglo XXI. <i>Paulo Henrique Martins</i> | 13 |
| Antropofagia e perspectivismo ameríndio: Abrasileirando os estudos decoloniais. <i>Ana Medeiros Bauer</i> | 25 |
| ¿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. <i>Mariam Cambronero Brenes, Isaac Felipe Camacho-Abarca, Cléver Toalombo Jaén, Hilda Saavedra Plazaola</i> | 39 |
| Educação das Relações Étnico-Raciais como Indutora de Atitude Decolonial e Enfrentamento do Racismo no Brasil. <i>Michele Guerreiro Ferreira, Janssen Felipe da Silva</i> | 55 |
| II. Los imaginarios de la colonialidad y de la anticolonialidad | 68 |
| América y el Perú en los imaginarios de la modernidad colonialidad. <i>Jaime Rios Burga</i> | 69 |
| Conocimiento ancestral y saqueo cultural: Representación mediática del asesinato de la sabia indígena shipiba Olivia Arévalo Lomas perpetrado por el canadiense Sebastián Woodroffe. <i>Livingston Crawford, Joseph L. Crawford-Visbal</i> | 82 |
| Mapuche ad küdaw fantepu mew [arte visual mapuche contemporáneo]: Imaginarios sociales sobre la identidad. Una lectura socioantropológica. <i>Victoria Maliqueo Orellana</i> | 106 |
| “La construcción colonial del sujeto: Mirada retrospectiva en clave ius-histórica y psicológica desde el indígena hasta el hombre moderno sudamericano”. <i>Jaime Andrés Quintero Gaviria y Rodrigo Giraldo Quintero</i> | 119 |
| III. Las memorias y espacios de la colonialidad y de la anticolonialidad | 133 |
| Transformaciones socioculturales de los indios de pasto frente a las guerras de independencia acaecidas a comienzos del siglo XIX. <i>Deivi Jonathan Arteaga Prado</i> | 134 |

| | |
|--|------------|
| A ilusão da Terra Prometida: Memória Migrante e Territorialidade no norte de Mato Grosso. | |
| <i>Márcia Rosane Vieira, Mainara M.R. Frota, Janilson A. Magalhães</i> | 157 |
| (Re) construyendo los imaginarios del pasado y el presente: Un debate sobre las posibilidades analíticas y metodológicas para la reflexión sobre la sexualidad masculina en el norte del Perú. | |
| <i>Roland Álvarez</i> | 170 |
| Afrodescendientes y descolonialidad: (re)imaginación y apropiación espacial en Chacahua (México). | |
| <i>Heriberto Ruiz Ponce</i> | 201 |
| IV. Impacto de las transformaciones globales en los imaginarios y las memorias en América Latina y el Caribe | 223 |
| Política en tiempos globales: # algoritmos y redes. | |
| <i>Carlos Antonio Villa</i> | 224 |
| Imaginarios intersubjetivos indígenas, en el marco del turismo rural y la decolonialidad. | |
| <i>Rebeca Osorio González, Oliver Gabriel Hernández Lara, Lilia Zizumbo Villarreal</i> | 247 |
| Las memorias del territorio en disputa: recuperación de tierras por ex pobladoras/res del cofomapeo en el sur de Chile | |
| <i>Nastassja Mancilla Ivaca</i> | 271 |
| Imaginarios sociales: Tecnología, nueva socialidad y sustituciones afectivas. | |
| <i>Lidia Girola</i> | 283 |
| V. Poder e imaginarios coloniales/descoloniales | 296 |
| La "Cuestión Palestina" a la luz de la "maquina antropológica". Gubernamentalidad y estado de excepción. | |
| <i>Carlos Ramírez Vargas</i> | 297 |
| Raízes da subalternidade: como o paradigma modernidade-colonialidade atinge o Nordeste e constrói uma relação de centro-periferia dentro do Brasil. | |
| <i>Hévilla Wanderley Fernandes</i> | 313 |
| Poder e imaginarios coloniales en la Historia general de las cosas de Nueva España. | |
| <i>Itzá Eudave Eusebio</i> | 328 |
| Culturalismo conservador e mito da "brasilidade": aspectos de uma ideia-força na mídia dominante. | |
| <i>Marcio Serelle</i> | 352 |

| | |
|--|------------|
| VI. Poder y memorias coloniales/descoloniales | 362 |
| Los mexicanos nunca dejamos de tatuarnos”: el estilo de tatuaje prehispánico mexicano. <i>Carolina Romero Patiño</i> | 363 |
| 30 de março de 1884: compreendendo a primeira libertação dos escravos na amazônia sob a perspectiva decolonial. <i>Evelyn Talisa Abreu de Oliveira</i> | 378 |
| Memoria cultural e identidades divergentes. Tacneños y puneños por el poder simbólico de la ciudad de Tacna. <i>Marly Mahly Pastor Seperak</i> | 393 |
| Memorias subversivas en el sur de Chile: la experiencia militante del mirismo construida desde el territorio y sus actores (1970 - 1978). <i>Daniel Silva Jorquera, Andrés Belmar Jara</i> | 398 |
| VII. Estudios de casos comparativos e integrados de imaginarios y memorias descoloniales | 419 |
| Trabajo vernáculo, decrecimiento y posdesarrollo. El caso de un polígono de marginación en la periferia urbana de León, Guanajuato, México. <i>Alonso Merino Lubetzky</i> | 420 |
| El imaginario antiimperialista en la Guerra de las Malvinas (Argentina, 1982) analizado desde la prensa mexicana. <i>Ana Ramos Saslavsky</i> | 445 |
| Antropofagia e nomadismo em trânsitos teóricos: a construção híbrida do pensamento latino americano. <i>Roselane Giordan</i> | 455 |
| VIII. Género, imaginarios y memorias en América Latina y el Caribe | 470 |
| Rol de la mujer Fariana: verdades contrapuestas. <i>Angélica Julieth Baquero Flórez</i> | 471 |
| ¿Qué sueñan los jóvenes contemporáneos? La construcción de género a través de los relatos oníricos de los varones. <i>Ozziel Nájera Espinosa, Gladys Ortiz Henderson</i> | 482 |
| O enfrentamento do Racismo Patriarcal e da Intolerância Religiosa no Contexto Educacional: reflexões desde o Pensamento Decolonial e do Feminismo Negro. <i>Michele Guerreiro Ferreira, Camila Ferreira da Silva, Eunice Pereira da Silva</i> | 497 |
| Festas populares no contexto amazônico: história e memórias do festival folclórico de Benjamin Constant, Amazonas. <i>Salaniza Bermeguy da Cruz Sales, Heloísa Helena Corrêa da Silva</i> | 510 |

| | |
|--|------------|
| IX. Movimientos sociales e imaginarios y memorias Descoloniales en América Latina y el Caribe | 522 |
| Trabalhadores negros na origem da política social brasileira. <i>Gracyelle Costa, Carla Cristina Lima de Almeida</i> | 523 |
| La emergencia de los Pueblos Indígenas: De la subalternidad a las instancias de poder y los aportes a la descolonización ontológica y epistémica. <i>Juliane Rodrigues Teixeira</i> | 538 |
| Tocando tierra. Imaginarios descoloniales y micropolítica del 'buen vivir' en Perú. <i>Alberto Arribas</i> | 557 |
| X. Nuevos imaginarios, memorias y políticas globales civilizatorias de vida decolonial | 590 |
| El cine y la percepción de la sociedad peruana. Una mirada histórica y la construcción de la memoria. <i>Carlos A. De La Cruz Villanueva</i> | 591 |
| Resistir e organizar: possibilidade de uma perspectiva ameríndia. <i>Stephanie Daher</i> | 612 |
| Pueblos originarios del caribe: Sobreviviendo a la modernidad social y cultural. <i>Arístides Alonso</i> | 625 |
| De la globalización expansiva a la descolonización del planeta. <i>Georg Jochum</i> | 645 |

PRESENTACIÓN

El presente libro que publicamos por parte de mi presidencia tiene un sentido especial porque es el resultado de la coproducción creativa de mi Grupo de Trabajo: Imaginarios y memorias críticas decoloniales. Rescatan parte del conjunto de ponencias ya publicadas como Dossiers de nuestro Grupo resultado del XXXII Congreso Internacional ALAS Perú 2019.

Como destacaba Cornelius Castoriadis la imaginación cumple un papel central en las sociedades. Afirma una función creativa/productiva en la consciencia/inconsciencia colectiva, define la psique y la sociedad como polos irreductibles y demuestra que la monada psicológica original no puede por sí sola producir significación social. Estos no pueden ser deducidos de procesos racionales o naturales, pues la sociedad se instituye a sí misma de manera inconsciente y sin poder reconocerlo. Imaginarios que unidos a las memorias colectivas en toda su historicidad le dan un sentido a la vida social en sus estructuraciones sociales, acota/es e institucionalidades en campos de luchas e integraciones socioculturales.

Los estudios reunidos en el libro solo dan una idea de la riqueza de problemáticas que aborda nuestro Grupo de Trabajo en la transversalidad con las otras problemáticas de los otros Grupos de Trabajo en ALAS. Pues como podrán comprobar con su lectura, los imaginarios y las memorias presentes en nuestras sociedades como dos dimensiones fundamentales reúnen desde nuestras propias experiencias las situaciones y problemáticas de esas incesantes y esencialmente indeterminada creación socio-histórica y psíquica de figuras, formas e imágenes de actores colectivos concretos en contenidos significativos de sus estructuras sociales, prácticas sociales y mundos simbólicos de la reproducción social en América Latina y el Caribe. Imaginarios y memorias que en su conocimiento nos llevan a comprender los complejos procesos de sus construcciones en sus aspectos socioeconómicos, político-jurídicos, culturales, géneros, generaciones, raciales, nacionales, locales y globales.

Jaime Rios Burga

Presidente ALAS

INTRODUCCIÓN

El libro *Imaginarios y memorias críticas descoloniales en América Latina y el Caribe*, coordinado por Paulo Henrique Martins, Jaime Ríos, Jesús Díaz y Roland Álvarez, refleja el interés teórico de las actividades académicas del Grupo de Trabajo 6 sobre Imaginarios y memorias críticas descoloniales del XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología realizado en el Perú en diciembre del 2019. El grupo reúne la confluencia de investigaciones teóricas relacionadas con varios temas como desarrollo y postdesarrollo, pensamiento crítico latinoamericano-caribeño, memorias sociales y étnicas, tradiciones históricas-culturales y movimientos contestatarios y políticos. Cabe recordar que el surgimiento de este grupo está vinculado 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.

El libro revela la riqueza de América Latina y el Caribe como territorio estratégico subcontinental para pensar la complejidad del proceso colonizador, por un lado; y, la diversidad de reacciones anticoloniales que surgieron durante estos siglos de colonización, por otro. El conjunto de ponencias presentadas expone el debate sobre la colonialidad desde varias perspectivas que se entrecruzan: entre las naciones ibéricas inspiradas en un catolicismo conservador y las grandes naciones europeas guiadas por las reformas protestantes; entre la lógica del colonizador europeo y la lógica de los pueblos amerindios que ya vivían en esta región antes de la llegada de los conquistadores; entre las oleadas de colonización esclavistas y las postesclavistas; entre las estrategias de mantenimiento del orden oligárquico conservador y las que tienen como objetivo la liberación de los procesos democráticos participativos. El proceso de desarrollo del capitalismo en América Latina tuvo así particularidades dentro de la globalización dadas por las particularidades del poder ibérico y la violencia de la colonización como las reacciones de las poblaciones territoriales que expresan la diversidad de imaginarios de los grupos étnicos formados por los pueblos originarios, afrodescendientes, inmigrantes europeos y asiáticos. Así mismo, los tensos procesos de mestizaje de diversos grupos étnicos en la organización de los estados nacionales en la región presentes en las memorias e imaginarios por parte de varios autores que participaron en este grupo de trabajo.

La compleja estructura de la colonialidad, la decolonialidad, la poscolonialidad y la anticolonialidad en América Latina se revela a través de los temas centrales que clasifican los textos presentados en las líneas temáticas: 1. Avances teóricos y metodológicos de la

decolonialidad y de la postcolonialidad, en América Latina y el Caribe; 2. Los imaginarios de la colonialidad y de la anticolonialidad; 3. Las memorias y espacios de la colonialidad y de la anticolonialidad; 4. Impacto de las transformaciones globales en los imaginarios y las memorias en América Latina y el Caribe; 5. Poder e imaginarios coloniales/descoloniales; 6. Poder y memorias coloniales/descoloniales; 7. Estudios de casos comparativos e integrados de imaginarios y memorias descoloniales; 8. Género, imaginarios y memorias en América Latina y el Caribe; 9. Movimientos sociales e imaginarios y memorias Descoloniales en América Latina y el Caribe; y, Línea Temática 10. Nuevos imaginarios, memorias y políticas globales civilizatorias de vida decolonial.

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 de-construir 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 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.

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 interesan al grupo. Así como el análisis crítico sobre la modernidad que invisibiliza historias de discriminación racial, de género, de sensibilidades otras. También 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.

Finalmente, 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, sobre todo en este momento de crisis social, política, económica y ecológica. El contexto 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 modo a contemplar la importancia de conocer de modo más profundizado las nuevas modalidades de colonialidad, que están redefiniendo y creando nuevos mecanismos de dependencia y del imperialismo. Las perspectivas de avance de este grupo de trabajo son inmensas, pues el fenómeno de la colonialidad conoce diferentes versiones a nivel mundial en diversos conjuntos de procesos inter e intra civilizatorios en América, Europa, África, Asia y Oceanía. De este modo, nuestro grupo presenta un potencial muy interesante para el avance del diálogo con la sociología mundial en la diversidad de experiencias históricas y culturales. América Latina y el Caribe en estas perspectivas analíticas es una fuente para la construcción de una teoría crítica de la modernidad/colonialidad en sus variadas posibilidades utópicas para construir otro mundo más solidario en convivencia. ¡¡¡Buen provecho en la lectura del libro!!!

Los coordinadores

***I. AVANCES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA
DECOLONIALIDAD Y DE LA POSTCOLONIALIDAD, EN
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE***

El convivialismo y la nueva cuestión territorial en el siglo XXI

Paulo Henrique Martins¹

El convivialismo y la nueva cuestión social

El Manifiesto Convivencialista (Internacional Convivialiste, 2020) constituye un documento innovador y necesario en estos tiempos de declive de la modernidad occidental. Reúne a importantes intelectuales contemporáneos y sintetiza los elementos normativos e ideológicos más relevantes en el campo de las ciencias sociales en la actualidad, con vistas a una reestructuración integral de nuestras perspectivas sobre la civilización. El manifiesto pretende aparecer como un movimiento intelectual original a favor de una nueva forma de vivir, la del "con-vivir", exaltando el valor del don del reconocimiento mutuo entre los humanos y entre éstos y la naturaleza. En este sentido, tiene un indudable valor teórico, normativo y utópico. Pero hay un reto relevante que es objeto de interés colectivo: ¿cómo traducir la narrativa del manifiesto en acciones políticas e intelectuales que sensibilicen a otras redes y sistemas comunitarios de solidaridad a nivel global con vistas a la emergencia de un nuevo paradigma civilizatorio?

Esta cuestión tiene un significado especial si tenemos en cuenta que el manifiesto convivencialista se refiere explícitamente -aunque de forma incipiente- a los temas de la reterritorialización y la relocalización con impactos en las instituciones, las sociabilidades y la política. El manifiesto asume que tales cambios en las matrices espaciales y temporales son relevantes para entender las posibilidades emancipadoras de los nuevos movimientos humanistas en esta época de debilitamiento de las prácticas comunitarias (Bauman, 2005). Vemos, entonces, que el estudio de las mutaciones de la matriz espacio-temporal son muy oportunas para analizar las perspectivas de difusión de las tesis convivenciales en las viejas y nuevas fronteras del poder territorial, considerando que la pandemia está alterando las percepciones de la vida colectiva e individual.

Hay varias cuestiones que hay que observar. Desde el punto de vista de la perspectiva de análisis de la realidad social por parte de lo nacional, podemos preguntarnos, en primer lugar, cómo el movimiento convivencialista internacional puede beneficiarse de los cambios territoriales provocados por el debilitamiento de los nacionalismos metodológicos (Beck, 2000 y 2016). La reflexión es pertinente si tenemos en cuenta que las fronteras de los estados nacionales y la vida en estos territorios geopolíticos se han considerado hasta ahora como referencias centrales en los análisis intelectuales y técnicos del cambio social y de los procesos de modernización nacional e internacional. Sólo recientemente la globalización

emerge como una esfera aparte de las lecturas nacionalizadas provocando una importante reterritorialización de los procesos sociales. En definitiva, las representaciones nacionales de los territorios políticos delimitaron el campo de la imaginación de las experiencias culturales, intelectuales y sociales al mismo tiempo que fueron referencias para la búsqueda de la emancipación racional y espiritual de las sociedades modernas. Ahora, las fronteras se redefinen, liberando nuevas perspectivas para la organización de las instituciones sociales y, sobre todo, de las representaciones sobre lo humano.

Existe otra perspectiva más centrada en problematizar el lugar del cosmopolitismo en la organización de una ciudadanía democrática ampliada dentro de la sociedad global. Aquí podemos preguntarnos si la reorganización del espacio y el tiempo entre el presente y lo virtual contribuye a promover la expansión de una filosofía libertaria cosmopolita de forma igualitaria para las sociedades del Norte Global y del Sur Global. Esta reflexión es pertinente en un contexto mundial en el que el neoliberalismo tiende a equipar las herramientas tecnológicas y las plataformas virtuales a favor de objetivos mercantilistas y utilitarios, disminuyendo los espacios para la formación de públicos democráticos. Todas estas dudas nos llevan a un esfuerzo por profundizar en la comprensión sociológica de las mutaciones en curso en las representaciones del tiempo y el espacio en el paso del neoliberalismo a un posneoliberalismo o poscapitalismo, como propone Paul Mason (2017).

La crisis mundial y el desplazamiento de los territorios sociales

La pandemia ha alterado sustancialmente la organización de los espacios virtuales y presenciales y las distancias entre las fronteras territoriales. Acelera el ritmo de las innovaciones técnicas, impacta en las rutinas y creencias tradicionales e impone la reorganización de los debates sobre la utopía humana y los retos de la descolonización planetaria. La pandemia plantea nuevos retos estratégicos para los movimientos contrahegemónicos, como el movimiento convivencalista. Reconfigura las redes sociales y las formas institucionales a varias escalas (global, nacional, regional y local), imponiendo nuevos retos para pensar en las luchas democráticas. Un primer aspecto importante que debemos considerar para responder a estos nuevos retos se refiere a la necesidad de reconocer que se está produciendo un importante cambio en la matriz espacio-temporal que contribuye a redefinir los territorios de la sociabilidad.

Las nuevas tecnologías virtuales vinculadas a la biotecnología y la inteligencia artificial tienen efectos paradójicos en la organización territorial de las actividades humanas. Las nuevas disposiciones del espacio y el tiempo en un mundo muy fragmentado contribuyen a

repensar el lugar como referencia de un nuevo tipo de poder en las relaciones entre individuos, grupos y organizaciones. El lugar, aclara Byung Chul Han (2019), es una condición para concebir la materialidad de un centro donde se reúne el poder como fuente de libertad (o de opresión). En este sentido, aunque la globalización afloje la conexión territorial del poder al generar estructuras transnacionales, no elimina la lógica de la localización. En esta dirección "la ocurrencia del poder es una localización tanto en el espacio digital como en el territorial" (Han, 2019a, p. 174). Las nuevas referencias espaciales y temporales reconfiguran las fronteras nacionales y las diversas fronteras virtuales que se crean a partir de las redes sociales transnacionales. El lugar es igualmente, explica Arturo Escobar (2003), la condición de una nueva ecología política que permite repensar la relación entre lo local y lo global.

Por un lado, las nuevas tecnologías han contribuido a acercar a los individuos y a generar nuevas interacciones entre personas cercanas y anónimas, nacionales y extranjeras, en nuevos lugares físicos y virtuales. No hay más que ver la importancia de plataformas virtuales como Zoom y Google Meet en este contexto de pandemia, que permiten a muchas personas trabajar desde sus casas, ahorrando los costes del desplazamiento físico a otros entornos. Por otra parte, la reorganización de los espacios dentro de diversos órdenes temporales (lineal, circular y paradójico) está contribuyendo a ampliar las distancias sociales, aumentando la desigualdad de acceso al universo digital. Por lo tanto, hay una brecha creciente entre esa parte minoritaria de la población que tiene acceso al universo digital y la mayoría que no tiene los recursos financieros para digitalizarse. Este segmento sigue ejerciendo actividades manuales en la industria o los servicios, viéndose obligado a correr riesgos directos de contaminación por la pandemia. Están perdiendo literalmente espacio y tiempo, lo que tiende a amplificar los mecanismos de exclusión social y digital si no se produce un giro epistémico decisivo como consecuencia de este contexto de crisis. Aquí, en general, podemos hablar de fragmentaciones territoriales dentro de las fronteras nacionales e internacionales bajo el impacto de las discontinuidades generadas por la pandemia en los vínculos primarios de sociabilidad y en las dinámicas institucionales. Esto amplía la brecha entre ricos y pobres, profundizando la distancia entre los digitalizados y los nuevos analfabetos funcionales.

En el plano del orden temporal también podemos recordar que el progreso histórico se ha convertido en una distopía, aplanando el imaginario del futuro en el tiempo sombrío del presente. Este cambio en las representaciones del tiempo contribuye a acelerar las iniciativas contradictorias de las movilizaciones de los actores sociales, políticos,

intelectuales y organizativos en busca de mejores posiciones estratégicas, tanto en los territorios nacionales como en los nuevos territorios transnacionales. El aplanamiento del tiempo en el presente abisal se revela por la disminución de las perspectivas de vida y el aumento de las patologías morales y psíquicas. Esto se revela sobre todo en el universo de las poblaciones que no pueden acceder al trabajo formal o que están siendo expulsadas del mercado laboral. Además de todas las pérdidas de derechos de ciudadanía, estas personas también tienen que enfrentarse al fantasma de la precariedad creado por el virus Covid-19 en las antiguas fronteras sociales, degradando aún más las condiciones de vida y las políticas de protección social.

Estos acontecimientos son producto de los cambios en la matriz espacio-temporal a partir de las nuevas orientaciones del neoliberalismo, las innovaciones tecnológicas y el envejecimiento de las instituciones nacionales de poder. El tiempo que conocíamos parecía tener una configuración lineal y teleológica. El espacio que conocíamos parecía abierto e inagotable. Estas categorías de localización del sujeto y de la sociedad reflejaban esquemas abstractos necesarios para el avance del capitalismo a nivel global. Desde estos archipiélagos territoriales, el capitalismo colonial organizó los dispositivos de control de la población, de disciplinamiento del trabajo y del consumo, de organización de la economía productiva y de represión de los movimientos transgresores. Ahora, con las nuevas configuraciones de la sociedad global, tenemos que reflexionar sobre el tiempo y el espacio. Esta reflexión es esencial para comprender las nuevas condiciones de organización del lugar donde se establecen las instituciones históricas y sociales en general, haciendo posible la expansión económica, cultural y tecnológica del capitalismo y las fronteras del capitalismo colonial.

El encaje del tiempo y el espacio

Debemos aclarar las referencias ontológicas del tiempo y el espacio para entender los actuales procesos de reterritorialización. Si el movimiento del convivencialismo pretende ser la base de una heterotopía humana original, debe considerar los impactos generados por la reterritorialización y la relocalización en la vida cotidiana. ¿Debemos aceptar la hipótesis propuesta por Kant en *Estética trascendental* (Kant, 1994; Caygill, 2000), de que el espacio y el tiempo son categorías a priori que definen la comprensión intuitiva de la realidad por parte del aparato sensorial? O, de otro modo, ¿debemos considerar con Leibniz (1979) el espacio/tiempo como una variable relativa y relacional que tiene lugar tanto en un orden de

sucesiones de objetos (tiempo) como en un orden de coexistencias de objetos (espacio) entre situaciones (situs) y lugares (locus)?

Para examinar las posibilidades prácticas del Convivencialismo como territorialidad abierta, consideraremos como punto de partida dos representaciones ontológicas que son útiles y complementarias. Por un lado, la intuición kantiana no puede ser descuidada porque nos permite comprender las infinitas posibilidades de exploración de nuestra imaginación radical y creativa (Castoriadis, 1975) en la organización simbólica y racional del mundo. Por otro lado, siguiendo el razonamiento de Leibniz, diríamos que la realidad de la pandemia nos revela que tanto las alteraciones de las situaciones de los objetos e individuos como las de los lugares (sociales, funcionales, generacionales, etc.) provocadas por las regulaciones gubernamentales de las distancias y los aislamientos, tienen efectos prácticos relevantes. Como dijo didácticamente este filósofo alemán, una cosa es observar la situación de tres objetos A, B y C cuando se describen de izquierda a derecha, y otra muy distinta es describir estos mismos objetos cuando se cuentan de derecha a izquierda. En otras palabras, la forma práctica en que los individuos humanos producen y valoran la cultura interfiere en sus representaciones del mundo.

Para A. Giddens (1990) nuestros esquemas de aprehensión del mundo resultan de la desconexión y reconexión del espacio y el tiempo en relación con la matriz territorial de las comunidades tradicionales fundadas en la experiencia directa de los individuos con el hacer práctico. Para él, la desvinculación de las antiguas representaciones comunitarias del tiempo y el espacio que se basaban en los territorios físicos de la sociabilidad era fundamental para promover la aparición de la sociedad global. Desde una perspectiva sociológica, por tanto, las categorías de tiempo y espacio adquirieron un significado práctico en la modernización del capitalismo en la medida en que contribuyeron a "reincorporar" las energías sociales en territorios múltiples y discontinuos, permitiendo la fabricación de las máquinas de gestión y control del poder social. La agencia del tiempo y el espacio en el proceso de globalización occidental ha contribuido a la estructuración de nuevas formas históricas marcadas por territorios discontinuos como los estados nacionales. Ahora, los nuevos procesos de desenganche y reenganche entre lo físico y lo virtual están promoviendo lenguajes comunicativos mucho más complejos.

La teoría social, a través de la geografía, lleva décadas intentando discutir este tema de la relación entre sociedad y territorio. Friedrich Ratzel (Robert de Moraes, 1990), definió la frontera territorial desde el Estado Nacional. Posteriormente, el geógrafo suizo Claude

Raffestin (1980) redefinió el concepto partiendo de la base de que el espacio es anterior al territorio, lo que permite configurar este último como un espacio de poder. Más recientemente, la geografía trabaja con la idea de las múltiples territorialidades que permiten los diversos modos de entrelazar el tiempo como movimiento cíclico y el espacio como dinámica situacional móvil. Las redes forman nuevos territorios continuos y discontinuos (a partir de las diversas confluencias de tiempo y espacio en la configuración del poder) que pueden ser manipulados para el narcotráfico o, por el contrario, activados para movimientos emancipadores globalizados como el convivencialista o convivalista².

La sociología se ha dedicado al tema más recientemente. Con las nuevas tecnologías virtuales observamos que los territorios se relocalizan y transterritorializan de forma más acelerada, lo que repercute en las instituciones sociales y en los sistemas relacionales. Teniendo en cuenta que el poder depende de la centralización territorial, el contexto de la crisis plantea nuevos retos sobre la eticidad del poder. Esta es una cuestión que Han (2019a) analiza con propiedad desde las aportaciones de autores como Foucault, Derrida y Agamben. El espacio y el tiempo son, pues, categorías estratégicas relevantes para entender las posibilidades emancipatorias en este momento en que el imaginario caótico ofrece diversas posibilidades de reconstrucción de las instituciones y sobre todo de las representaciones de lo humano. En este contexto, los dispositivos de organización territorial que se habían fabricado para garantizar el hechizo ideológico de la sociedad de consumo se encuentran relativamente desorganizados.

Este es un momento en el que el capitalismo como máquina de acumulación puede generar dos tipos diferentes de resultados en la política. Por un lado, puede transformar su frenesí acumulativo y utilitario en los fundamentos ideológicos de regímenes totalitarios que magnifican las desigualdades e injusticias. Sin embargo, en la otra cara de la moneda, es posible que estemos asistiendo a cambios de rumbo inesperados con la crisis histórica del Antropoceno (Latour, 2019), favoreciendo una amplia resocialización de lo humano. En otras palabras, la crisis puede estar creando nuevas condiciones de experimentación política y existencial del lugar para vivir. La conciencia colectiva de la crisis actual puede contribuir a las luchas políticas que van más allá de las representaciones modernas del utilitarismo moral y egoísta para poner de relieve los peligros de la crisis climática y medioambiental en la vida social, política y económica.

Las nuevas territorializaciones según el manifiesto convivencialista

Entendemos que el surgimiento del movimiento convivencalista refleja este contexto de agotamiento de las ideologías modernas que forjaron el imaginario de la modernización económica y social, cuestionando radicalmente la naturaleza de lo humano y de la vida social. El manifiesto convivencalista (2020, p.42-43) propone un importante ejercicio intelectual y político de promoción de una solidaridad global antiutilitaria y antineoliberal y se apoya en algunos principios fundamentales: naturalidad común, humanidad común, socialidad común, individuación legítima y oposición creativa. En esta dirección, señala las posibilidades de refundación de los territorios políticos y de las sociabilidades, revelando una contracción sin precedentes del espacio y del tiempo moderno a partir del nuevo presente y de las redes virtuales. Esto ocurre a partir de una experiencia territorial particular en la que la acción social se despliega a través del cuestionamiento que la empatía plantea al "interés propio" entre la obligación y la libertad de actuar (Caillé, 2009). Ahora, el movimiento convivencalista tiene que ocuparse sin perder tiempo del despliegue del espacio y del tiempo en la producción de múltiples territorialidades para iluminar las reacciones contrahegemónicas protagonizadas por los movimientos intelectuales y sociales.

El debate sobre el desplazamiento territorial es de importancia estratégica para entender cómo el movimiento convivencalista puede agenciar una subjetividad ecológicamente expandida. Es decir, una subjetividad que valora la alteridad y el pluralismo cultural y psicológico desde un "agujero de gusano" que une las interacciones presenciales y virtuales. Esta reorganización de las subjetividades es necesaria para contraponer un nuevo humanismo cargado de intensa afectividad ecológica al programa psicopolítico del neoliberalismo (2017). Esto genera una subjetividad absoluta y plana como un lienzo "en el que el sujeto se enfrenta solo a sí mismo" (Han, 2019b, p. 41) que destruye las posibilidades de solidaridad afectiva entre lo cercano y lo lejano. Por tanto, la nueva base territorial fundada en los desdoblamientos del tiempo y el espacio constituye un lugar de transgresión que sabotea el conformismo lineal dominante hasta el momento. El manifiesto convivencalista aborda esta cuestión indirectamente cuando invoca el pluralismo cultural global:

"El problema al que se enfrentan hoy todos los países es cómo preservar, sobre una base multiétnica y multicultural, la aspiración a la solidaridad que ayer se ejerció en el contexto de una nación supuestamente monoétnica y monocultural. Esto plantea la cuestión del grado de compatibilidad entre los valores últimos y las diferentes creencias (o no creencias). Es la cuestión del pluriversalismo" (International Convivialiste, 2020, p.71).

El manifiesto convivencalista también llama la atención sobre otro aspecto relevante de la cuestión territorial que merece el repudio general por empañar el aura aparentemente luminosa de los tiempos modernos. Hablamos aquí de la forma en que el neoliberalismo ha organizado sus dispositivos de control territorial, produciendo una violencia sin precedentes sobre las memorias históricas y las instituciones culturales de las comunidades locales. Ha forzado la desestructuración de los antiguos modos de agencia territorial y la producción de alegorías comunitarias para favorecer el avance estratégico de los grandes grupos económicos.

La cuestión territorial es, pues, un tema de importancia estratégica para este debate en la medida en que contribuye a revelar el desmantelamiento de los viejos dispositivos territoriales modernos y su sustitución por nuevos modos de agenciamiento que amplifican la exclusión social y digital. Este movimiento cataclísmico del sistema capitalista está desplazando los modos de representación y los usos de la riqueza, liberando un "agujero de gusano" que difícilmente puede ser controlado por el uso de la fuerza física. Así, el desplazamiento del poder soberano del Estado nacional a organismos internacionales dominados por grandes empresas acaba debilitando los dispositivos administrativos, políticos e ideológicos que ayudaban a garantizar la reproducción de las narrativas nacionalistas y provinciales, generando identidades colectivas e individuales. En esta dirección, el manifiesto sugiere que se requiere la emancipación de una sociedad mundial convivencalista fundada en una filosofía alternativa al modelo hegemónico (op. cit., p.80):

"La preocupación por dar vida a los territorios y a las localidades, y así reterritorializar y deslocalizar lo que la globalización ha externalizado demasiado. La convivencalidad sólo puede existir en la apertura a los demás, ciertamente (según el principio de humanidad común), pero también en un interior lo suficientemente sólido como para ser fuente de confianza y calor (según el principio de socialidad común)" (op. cit., p.80)".

El manifiesto continúa explicando que el convivencalismo sólo puede existir en la apertura a los demás, en la formación de consejos libremente constituidos que "tejerán la trama de una sociedad civil global asociacionista" (op. cit., p. 37). El convivencalismo pretende apuntar hacia una nueva filosofía que inspire fundamentos éticos y políticos en los territorios existentes o por crear. Así pues, hay que considerar el valor estratégico del debate sobre la localización de las nuevas redes interactivas, presenciales o virtuales, por un lado, y sobre el tiempo cíclico entendido como categoría cognitiva que permite rearticular el trabajo y la vida como experiencia ecológica estacional, por otro. Tales desplazamientos requieren que el movimiento convivencalista avance en la identificación de movilizaciones intelectuales y

políticas que se revelen comprometidas con nuevas representaciones plurales y éticas de lo humano, conectadas con una ecología política consecuente y con el riesgo permanente de la participación democrática sobre la vida social.

Sin duda, las nuevas discontinuidades territoriales que abren las brechas del presente abisal están afectando a las representaciones cognitivas, afectivas y morales de los individuos sobre el espacio y el tiempo y reorganizando la acción colectiva. Basta con observar las nuevas posibilidades de conexiones neuronales que ofrecen los territorios-redes convivenciales en diversos lugares, aunque muchos de ellos todavía no puedan -o no necesiten- definirse por la metáfora afectiva de la convivencia. Lo importante es que ese movimiento colectivo de redes constituye la base de nuevos lenguajes de comunicación, de rebelión semiótica, contribuyendo a liberar experiencias interpersonales e intergrupales de solidaridad y emancipación.

Convivencia, territorio y colonialidad: algunos comentarios finales

Hay que destacar una aproximación entre el debate convivencialista y el postcolonial sobre el tema del territorio y la localidad, que permite tender un puente entre los enfoques norte-global y sur-global de la crisis. El segundo manifiesto recuerda que:

"El fin de la era colonial y el declive del centrismo occidental abren el camino a un verdadero diálogo de civilizaciones que, a su vez, hace posible el advenimiento de un nuevo universalismo. Un universalismo con muchas voces, un pluriversalismo". (op. cit., p.23).

Es evidente que aquí hay una promesa sobre el valor convivencial de la democracia. Se trata de buscar una experiencia de democracia que promueva un verdadero diálogo pluriversal, un universalismo de voces diversas que se construya "sobre el reconocimiento de la igualdad de p. cit., derechos y la paridad entre hombres y mujeres" (op. cit, p.24). El documento también señala que entre los peligros para la democracia hay que considerar que "Esta fractura del espacio social, combinada con las leyes del mercado, la aceleración y la desterritorialización, arruina el sentimiento de socialidad común" (op. cit., p.67). Estas advertencias son fundamentales para visualizar las actuales tensiones globales entre democratización y autoritarismo, de manera que se puedan repensar las estrategias territoriales en la producción de redes de significados que permitan forjar nuevos pactos asociativos y solidarios, independientemente de que nos refiramos al Norte Global o al Sur Global.

La crítica poscolonial colabora con las preocupaciones convivencialistas sobre la desterritorialización y la relocalización cuando profundiza en la importancia del pluralismo

epistemológico y metodológico para explicar la complejidad de las tramas territoriales culturales e históricas a las que no se puede responder sólo con el enfoque liberal multicultural. Los problemas generados por las olas migratorias, los refugiados, los conflictos racistas y machistas requieren una compleja comprensión teórica pluriversal que implica analizar los fenómenos sociales desde diversos enfoques fenoménicos que separan y articulan las antiguas metrópolis y colonias. Entre Manhattan, en Nueva York, y la Baixada Fluminense, en Río de Janeiro, aparecen diferentes narrativas temporales y espaciales que revelan cómo la representación de lo humano se fragmenta territorialmente al calor del racismo, el machismo, el egoísmo clasista y corporativista entre otros elementos. En este contexto, se invita al movimiento convivencialista a apoyarse en las innovaciones digitales y mediáticas para articular nuevas redes de solidaridad orientadas a la creación de dispositivos transnacionales y transculturales que tengan en cuenta la complejidad de las dinámicas territoriales.

Notas

¹ Profesor de Sociología de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil) y expresidente de ALAS.

² Existe un importante debate en geografía sobre los territorios múltiples que buscan responder a demandas identitarias como las de los grupos étnicos o los movimientos sociales, que, sin embargo, no podemos desarrollar aquí. Pero vale la pena recordar como referencia: Raffestin (1980); Massey (1993); Lévy (1996); Haesbaert (2004); Santos (2006); Porto Gonçalves (2015).

Bibliografía

Bauman, Z. (2005) *Vidas desperdadas*. Rio: Jorge Zahar.

Beck, U. (2000) The Cosmopolitan Perspective: sociology of the second age of modernity. *British Journal of Sociology*, vol. 51, nº 1, pp. 79-105.

(2016) The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails. *Theory, Culture & Society* 24(7-8), p. 286-290

Caillé, A. (2009) *Théorie anti-utilitariste de l'action Fragments d'une sociologie générale*. Paris: La Découverte.

Caygill, H. (2000) *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

Escobar, Arturo (2003) El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: E. Lander (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Gore, C. (1996) Methodological nationalism and the misunderstanding of east Asian industrialization. *European Journal of Development Research*, v. 8, n. 1.

Han, B-C (2017) *Psicopolítica*, Petrópolis: Vozes.

(2019a) *O que é poder?* Petrópolis: Editora Vozes.

(2019) *A salvação do belo*, Petrópolis: Vozes.

Haesbaert, R. (2004) *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multi-territorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

International Convivialiste (2020). *Seconde manifeste convivialiste*. Paris: Actes du Sud.

Kant, I. (1994) *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 3ª ed.

Latour, B. (2019) Diante de Gaia. Oito conferências sobre a natureza no antropoceno. Rio: UBU/Ateliê de Humanidades.

Leibnitz, G. W. (1979) *Correspondência com Clarke*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Vol. I., [1715-6].

Lévy, P. (1996) *O que é virtual*. São Paulo: Ed. 34.

Mason, P. (2017) *Pós-capitalismo: um guia para nosso futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Massey, D. (1993) Power-geometries and a progressive sense of place. In: Bird, J. et al. (eds.) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Changes*. London and New York: Routledge.

Porto Gonçalves, C. W. (2015) Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: Uma contribuição para a ecologia política da região. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 107, Setembro. P. 63-90

Raffestin, C. (1980) *Pour une géographie du pouvoir*. Paris : Litec.

Robert de Moraes, A.C. (1990) (org.) *Ratzel*. São Paulo: Ática.

Santos, M. (2006) *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp

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 apresentado com o quadro Antropogafia 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 intitulação 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 setença “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 internancionalmente 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

enalteçemos 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 consequências 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 reconheçamos” (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: desafíos 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.

¿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 Sur¹

Mariam Cambroneró Brenes²
Isaac Felipe Camacho-Abarca³
Cléver Toalombo Jaén⁴
Hilda Saavedra Plazaola⁵

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*⁶. 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)⁷.

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 LGTBIO, 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?⁸ para hacer frente al *problema histórico-social-subjetivo* del patriarcado, del capitalismo y de la modernidad/colonialidad/colonialismo⁹, que nos atraviesa cotidianamente en nuestra la 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/quié 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 texto¹⁰, 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 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 dijieran 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 sogá, 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 sorprendente 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–¹¹. 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 otros 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 cuerpas*; 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 interpretaran 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 (societales), 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 respuesta 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 subvalorización, 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

¹Ponencia 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.

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

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

⁴Miembro 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

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

⁶Esta idea se desarrollará más adelante.

⁷En el siguiente apartado nos detendremos en este punto.

⁸Esta pregunta la tomamos del maestro Franz Hinkelammert (2019).

⁹Lamentablemente, 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.

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

¹¹Para 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).

¹²Este 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/ecofo2.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?* Inédito¹².

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/>

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.

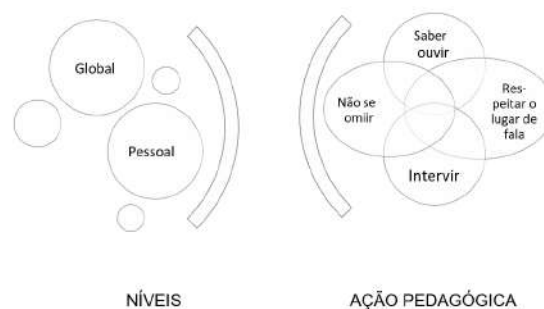
Compromisso: luta contra o racismo e resistência à classificação e hierarquização racial

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 (UNILABⁱ) 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.

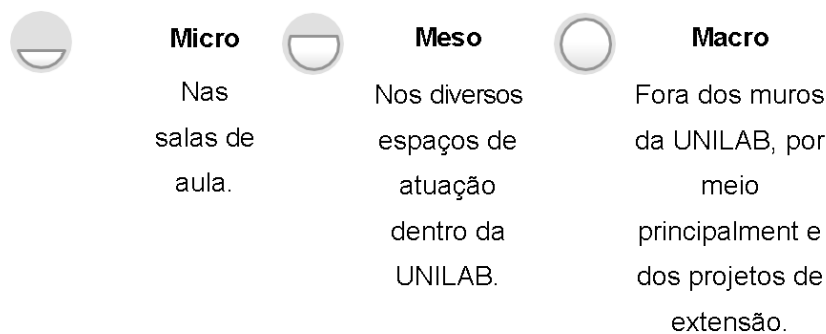
Nesse sentido, as ações voltadas para a tal transformação não estão dadas, mas destacamos outro exemplo que expressa o comprometimento com a luta antirracista que é trazido pelo PP1:

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 policio, 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 convivir 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 convivialidad 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 9º 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 UNILABⁱⁱ 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".

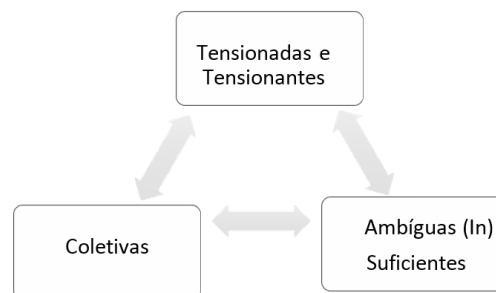
O relato desta experiência demonstra o protagonismo e a autonomia das/os estudantes para desenvolverem ações de enfrentamento do racismo que vão buscar os mais variados espaços para a sua atuação, no caso citado, foi em uma atividade de extensão em uma escola municipal.

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

¹ 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.

²Dados 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-

II. LOS IMAGINARIOS DE LA COLONIALIDAD Y DE LA ANTICOLONIALIDAD

América y el Perú en los imaginarios de la modernidad colonialidad

Jaime Rios Burga

La modernidad colonialidad inicial

El nombre de América y del Perú van de la mano de la construcción del horizonte de sentido histórico de la modernidad/colonialidad en imaginarios múltiples en rupturas y continuidades de dominación y liberación. Ese desencuentro y encuentro entre la civilización occidental y las otras civilizaciones, principalmente mesoamericanas y andina. Un mundo cultural diverso que se presentan en campos de luchas socioculturales definidos estructurando o desestructurando los anteriores imaginarios de las pasadas civilizaciones acorde con desarrollo del capitalismo, la secularización religiosa cristiana y el patriarcado como imposición del patrón de poder colonial en todas sus relaciones materiales y simbólicas.

Los nombres van construyéndose en el inconsciente y consciente colectivo entre mitos, utopías, humanismos e irracionalidades de poder. Todo bajo una cultura hegemónica de ser y saber en órdenes de rezar, guerrear y enriquecerse sometiendo amplias poblaciones del mundo a la esclavitud y servidumbre. Una estructuración de poder metrópoli-colonia que clasifica racialmente la sociedad en dos "repúblicas": la república de españoles y la república de indios. Clasificación que desde el siglo XVI a la actualidad se seculariza bajo definidos patrones de dominación, explotación, conflicto e integración socio cultural. Racialización que ordena la vida social, política y cultural controlando territorios y poblaciones como parte de la distribución mundial del trabajo; el dominio y control de las relaciones de género, saberes y prácticas culturales e intersubjetivas; y, de dominación/explotación, colonialidad y corporeidad (Quijano, 2000)

Un sistema mundo donde los nombres de América y el Perú como imaginarios se van construyendo en la heterogeneidad estructural y simbólica de mentalidades e ideologías diversas que intervienen en las conquistas y colonizaciones reproduciéndose en la realidad e imaginarios en la cotidianidad de todos sus espacios. Como destacaba Cornelius Castoriadis la imaginación cumple aquí un papel central en su constitución porque afirma una función creativa/productiva en la consciencia/inconsciencia colectivas, dado que define la psique y la sociedad como polos irreductibles en una monada psicológica original que no puede por sí sola producir significación social, es decir, ser deducidos de procesos racionales o naturales, pues se instituye a sí misma de manera inconsciente y sin poder reconocerlo (Castoriadis, 1983).

Imaginarios que se van formando en un tiempo de larga duración como mentalidades profundas, por tanto no representan ningún objeto o sujeto esencial sino son producto de la incesante y esencialmente indeterminada creación socio-histórica y psíquica por parte de los discursos coloniales y descoloniales en imágenes, figuras y formas que van dándoles contenidos significativos a América, América Latina y el Perú como expresión de las estructuras simbólicas que se van tejiendo en la sociedad colonial y postcolonial. Por tanto, no se trata de contenidos reales o racionales que adquieren una vida autónoma sino más bien de contenidos presentes profundos que constituyen la historia misma, sugiriendo la necesidad de reexaminar la historia del nombrar en nuestras civilizaciones humanas.

Como anota Mignolo, destacando a Edouard Glissant el imaginario es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma, no tiene ni la acepción común de una imagen mental, ni tampoco el sentido más técnico, en el cual el imaginario forma una estructura de diferenciación con lo simbólico y lo real. Asume un sentido geopolítico como es el caso de la fundación y formación del imaginario del sistema mundo moderno/colonial (Mignolo, 2000). Imaginarios que reconstruimos en algunos de sus aspectos en las coyunturas cruciales del horizonte de sentido histórico del mundo moderno colonial y poscolonial.

Por tanto, los imaginarios van más allá de las ideologías, se adentran a las estructuras profundas de las mentalidades de los actores colectivos como función creativa/productiva que desde los griegos se estructuran en campos de lucha desde el imaginario del civilizado contra el bárbaro. Todo un proceso cultural civilizatorio de desencuentro con el otro bajo la idea de un hombre racional civilizado superior que en nombre de la unidad del cosmos y de la naturaleza se posesiona racionalistamente en la sin razón de su vida (Bartra, 1996).

Vemos, así como el nombrar va desarrollándose como imaginario y mentalidad en el consciente e inconsciente colectivo del patrón de poder moderno colonial como dominación y liberación tan igual como fueron las ideas de Dios, rey, diablo, bárbaro, indígena, ciudadano, mujer, hombre, Estado, partido político, capital, clase, América, México, Perú, Brasil; como construcción eurocéntrica estrechamente unidas a la colonialidad y el colonialismo. Un patrón de poder geopolítico global hegemónico de un nuevo sistema de dominación, explotación y control cultural civilizatorio mundial.

El nombre del Perú al igual que el nombre de América encuentran así su explicación en el hecho del nombrar desde la conquista y colonización imperial invisibilizando al otro u reconocerlo como no humanos. El nombre del Piru encuentra su curso como parte de esta

totalidad histórica imperial-colonial, pues como señalaba Quijano, el concepto de totalidad tiene que comprenderse como una configuración social no metafísica, orgánica o sistémica sino como un campo de relaciones donde la heterogeneidad y la homogeneidad estructural y no estructural, continuidad/discontinuidad, marcan la dinámica de la vida social histórico mundial (Quijano, 2010). Por tanto, el nombrar en el capitalismo colonial/moderno, encuentra su ubicación sustancial en el proceso de la modernidad entre Europa y el resto del mundo (Quijano, 2000). Imaginarios intracivilizatorios y/o culturales que se nutren en estos procesos como totalidad histórica.

Como destaca Waler Mignolo los imaginarios en nuestro continente se desarrollan sobre la base de cinco ideologías: el cristianismo, el conservadurismo, el liberalismo, el socialismo (marxismo) y el colonialismo (Mignolo, 2003). En sus primeros modelos imperiales recogen la herencia imperial romana. El imperio castellano portugués mediterráneo y Belga Holandés de la modernidad inicial de los siglos XVI-XVII, Luego vemos imponerse el modelo hegemónico imperial británico a partir de la segunda mitad del siglo XVII y XIX. Colonialismos que imponen sus imaginarios como únicos destruyendo y/o subordinado los otros imaginarios en alianzas con grupos internos por medio de la dominación político-militar y cultural de los territorios. Toda resistencia es destruida violentamente bajo la idea de civilizar a los indígenas en todo un proceso de extirpación de saberes y idolatrías.

Colonialismo "español" que ordena la vida social en sus colonias bajo la experiencia de la reconquista y la nueva conquista moderna colonial ejerciendo su poder bajo pasadas formas y nuevos contenidos de dominación y explotación política, económica, jurídica y cultural sobre los conquistados. Como anota Grosfoguel, el colonialismo es más antiguo que la colonialidad donde el sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial justifica la dominación y explotación colonial bajo la articulación de un discurso racial acerca de la inferioridad del pueblo conquistado y la superioridad del conquistador bajo la supuesta superioridad de raza y la jerarquía etno-racial global en todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc.

Eurocentrismo como destaca César Germaná que impone una manera de percibir la realidad, de producir las preguntas y ordenar las respuestas sobre los seres humanos. Una forma particular como conocimiento universalmente válido y objetivo construido sobre los siguientes supuestos: el Estado como centro del análisis de las relaciones sociales, la radicalización de las relaciones de poder, la simplificación de la vida social, la separación

entre sujeto y objeto de conocimiento, la separación entre el conocimiento científico y el conocimiento humanístico, el provincialismo eurocéntrico, la separación naturaleza-sociedad (Germaná, 2010)

Un imaginario del viejo poder colonial imperial metropolitano "español" de los Austria que se propaga por las "Españas" integrando los diversos espacios socioculturales coloniales bajo la dominación simbólica de Dios-Rey-Siervo donde al decir de Enrique Dussel, el ego cogito cartesiana es precedido por 150 años del ego conquirus occidental. La condición política de posibilidad del "Yo pienso, luego soy" son 150 años de "Yo conquisto, luego soy". Esta epistemología imperial que esconde un imaginario de dominio donde el hombre occidental se ve y siente como el fundamento de todo conocimiento verdadero y universal. Un "Yo" abstracto que encubre quién habla y desde cuál localización corporal y espacial en las relaciones de poder se habla. El no reconocimiento del otro bajo la superioridad del yo crea la separación real y simbólica entre el civilizado y el bárbaro (Dussel, 2000, 2009).

El nombre del Perú aparece, así como el territorio a descubrir, ese paraíso terrenal y/o el territorio conquistado como obra de Dios. Según el estudio aún no superado de Raúl Porras: "el nombre del Perú se difunde al mundo a partir de 1534, cuando Hernando Pizarro en Sevilla hace desfilar, ante la vista azorada de los habitantes y de los mercaderes genoveses y venecianos, el fabuloso tesoro de tinajas y de barras de oro, extraídos del templo de Coricancha" (Porras, 1973). Aparece relacionado con "el prestigio fabuloso de las Islas afortunadas de la geografía medieval. Es una Thule, una Antilla dorada, una Brasilia de palacios de oro. Desde entonces el nombre del Perú fascina la imaginación de todos los aventureros del mundo con un espejismo áureo de riqueza y de maravilla. El Perú es el único mito realizado de la conquista de América y Atahualpa, el auténtico señor del dorado" (Porras, 1973).

Imaginario que se va diferenciando, pues desde su nacimiento encierra en sus entrañas las profundas contradicciones de identidad de la modernidad/colonialidad, pues no solo inaugura el orden imperial colonial sino en el tiempo se proyecta bajo la idea de nación en sus encuentros inter e intra cultural civilizatorios globales. La palabra Perú llega así transportada como síntesis de los diversos lenguajes existentes, del lenguaje popular mestizo y de los cronistas confundidos con el mito del Dorado. Una mitificación del nombre como poder del control de un territorio para ir construyéndose en sus desencuentros en una idea de encuentros social desde las diversidades como realidad efectiva.

Mito y que utopía que se entrecruzan en nombrar al Perú entre la herencia colonial y su liberalización como proyecto real de sociedad política como un nosotros colectivo afirmando la solución real de sus problemas sin velarlos, alejarnos de ellos o viviendo de espaldas a nuestro mundo real (Salazar Bondy, 1969). Vemos como el nombre del Perú va más allá de los racionalismos de la modernidad/colonialidad, surge entre mitos y utopías donde los cronistas como Garcilaso o Blas Valera pensaba que el origen del vocablo está en el presunto río Perú; Andagoya y Oviedo, la asocian al nombre del cacique Birú o Perú; Gomara y Zárate, en la provincia del Perú; Montesinos, en la palabra Ofir; y, Cosme Bueno, en el nombre del río Virú (Trujillo).

Imaginarios que se enriquecen también en el sentido que le dan en el lenguaje popular despectivo o de burla: "los del Perú". Vemos, así como mientras para los "españoles" los hombres y los territorios forman parte del Levante, Tumbes o la Nueva Castilla; para Porras, la palabra Perú termina imponiéndose como producto de la acción de la conquista conteniendo los siguientes sentidos:

1. El nombre del Perú fue desconocido para los Incas. Fue impuesto por los conquistadores españoles y rechazados por los indios del Perú.
2. No fue nombre de lengua quechua, ni tampoco de la castellana o Caribe, sino corrupción del nombre del cacique de una tribu panameña, vecino del golfo de San Miguel llamado Biru, al que los soldados y aventureros de Panamá dieron de llamar Perú.
3. El primero en tener noticias del cacique Biru, vecino y rival del cacique Chocama fue Pascual de Andagoya, en la visita que hizo en 1522 a ese cacique, reducido por Gaspar Morales en 1515.

Imaginarios y mentalidades diversas que expresan en esta primera etapa una construcción desde las diversidades:

El nombre del Perú no significa, pues ni río, ni valle, ni orón y mucho menos es derivación de ophir. No es palabra quechua ni Caribe, sino indohispana o mestiza. No tiene explicación en lengua castellana, ni tampoco antillana, ni en la lengua general de los incas, como lo atestiguan Garcilazo y su propia fonética enfática, que lleva una entraña india invadida por la sonoridad castellana. Y, aunque no tenga traducción en los vocabularios de las lenguas indígenas ni en los léxicos españoles, tiene el más rico contenido histórico y espiritual. Es anuncio de leyenda y de riqueza, es fruto mestizo brotado de

la tierra y de la aventura y, geográficamente significa tierras que demoran al sur. Es la síntesis de todas las leyendas de la riqueza austral. Por ello cantaría el poeta limeño de las armas Antárticas, en su verso de clásica prestancia.

Este Perú antártico famoso (Porrás, 1973)

Imaginarios en la etapa colonial se enriquecen y diferencian acorde con el contenido del carácter que le asigna cada uno de los proyectos coloniales o anticoloniales acorde con el curso de sus trayectorias cultural civilizatorias. Por ejemplo, en pleno siglo XVIII, para los españoles y criollos fidelistas, el nombre del Perú era parte inseparable del imperio español. Leemos en un documento de la época:

Todo esto espera el ayuntamiento de la justificada superioridad de V.E. pues se halla íntimamente persuadido ser V.E. el ángel tutelar del Perú y la piedra angular que sostienen estas regiones el magnífico edificio de la Constitución Política, ínterin la severísima regencia del Reyno, y soberano congreso de la Nación determinan lo que tuvieren por conveniente en vista de esta representación documentada de que se acordado dar parte (CDIP. 1971)

El imaginario étnico nacional andino americano

Los imaginarios de nación andina en sus dimensiones étnica y nacional heredan una rica historia civilizatoria. En su diversidad se adentran a sus mitos milenarios desde Caral, Chavin, Tiahuanacu, Moche, Paracas, incas, entre otras culturas. En su ruptura cobran fuerza particular en la etapa colonial como resistencias. Según la historiadora O'Phelan entre 1720 y 1790 ocurrieron más de cien insurrecciones violentas contra el orden colonial involucrando no solo a las poblaciones indígenas sino también a otros movimientos dirigidos por castas y criollos disidentes (klaren, 2004).

Trayectoria que en el tiempo de Guaman Poma de Ayala, busca construirse como un cuerpo de nación en el que el "umilde bazallo" del Rey bajo el principio unificador de cuatripartición andina recomienda reformar el modelo imperial por una nación donde vivan todas las sangres unidas la de su propio linaje o "nación" lucanas y soxas con las otras. Dice: "Poma rrey de los animales, fue temido. Desde su nación fue segunda y su bizzorrey de Tupa Ynga Yupanqui y casado con su hija lexituna, doña Juana Curi Ocllo. Con ello sirvió a Dios y a su majestad. Ayalla, fue leal Ayala, aci com leal y auallero de la casa de Ayala de España y de Biscaya, seruió a Dios y a su Majestad toda su uida hasta morir" (Guaman Poma De Ayala, 1980).

Un imaginario que expresa un sentido de lugar de nacimiento pero que va más allá del modelo hegemónico romano castellano, pues se define como “deste rreyno del Piru de la Yndias” bajo la interdependencia o “independencia” del rey Inca, del rey de los negros de Guinea, del Rey Moro y del rey cristiano, al servicio del Rey de Castilla “monarca del universo”. Imaginario que se va formando como producto de los desencuentros étnicos y de clases entre los mundos sociales de los arriba y de los abajo bajo el ciclo mítico del retorno al orden primordial andino del pasado prefigurando “un orden nuevo. Una esperanza casi mesiánica espera la justicia del rey de España, asimilando al Inca, una última conmoción (Pachacuti) que pondrá del derecho este mundo que está al revés” (Wachtel, 1976), es decir, “un reino sin hambre, sin explotación desorden y la obscuridad. Inca significa idea o principio ordenador” (Flores, 1987).

Imaginario con Garcilaso de la Vega toma sentido también desde su propio linaje étnico cusqueño cuando nos habla de sus “compatriotas peruanos” a los cuales dedica su obra: “A los indios, mestizos y criollos. El Inca Garcilazo de la Vega, su hermano, compatriota y paisano”, a “la gente común del Perú”, “Hablo de los del Perú, y no me entrometo en otras naciones, reinos o provincias que no conozco” (Garcilazo, 1986).

Pero fue con Túpac Amaru II que el concepto nación adquiere ya un imaginario moderno bajo la idea del “Inca Rey”: “a mis amados compatriotas de todas las calidades” en un cuerpo político centralizado: “Don Josep Gabriel Túpac Amaru Inca, de la Sangre Real y tronco principal en el que convoca a todos sus amados criollos americanos de todas las clases así españoles, como mestizos e indios que quisieran seguirlo” (CDIP: 1971, T.II:256).

Imaginario de nación americana que se construye desde las diversidades exaltando la herencia del imperio Incaico, pero recogiendo también el mito del buen salvaje americano como lo expresaba Marmontel y Graffigny en el siglo XVIII a diferencia de las visiones nacionales homogenizantes. Ya no bastaba confundirse con el mito del dorado sino construir una nación continental en lucha por la independencia asumiendo las siguientes características:

1. La hegemonía política e ideológica del “Inca rey” se integra a la idea judeo cristiana milenarista y mesiánica del Dios creador y la idea imperial moderna del buen monarca que los libere de “los corregidores siendo bautizados desdican el cristianismo con sus obras y más parecían ateístas, arrianos, calvinistas y luteranos porque son enemigos de Dios y del hombre ególatras del oro y de la plata” (CDIP: 1981, T. I: 206-207) asumiendo los emblemas, la ideología y la práctica milenaria andina Inca como fuerza movilizadora en el movimiento social nacional continental:

... vestido ya de las insignias reales que usaban los Incas diciéndoles que era llegado el tiempo en que debían sacudir el pasado yugo que por tantos años sufrían de los españoles y se les gravaba diariamente con nuevas pensiones y hostilidades que sus arbitrarios iban hasta ejecutar iguales castigos en todos los corregidores del Reyno, exterminar a todos los europeos y quitar repartimientos y aduanas y otras semejantes exacciones que a dictamen suyo desolaban el reino. Añadía que en nada contravenía a la obediencia del Rey; que resarcía los quebrantos que observaba en la fe católica pues ella era toda su veneración y el cuerpo eclesiástico su respecto que removidas las injusticias su único anhelo era conquistar la fe de los indios gentiles y retirarse después a gozar el fruto de sus expediciones; que no desmayasen en lo comenzado y lograsen su **libertad** que sí sabían que el amor que esto los manifestaba tendría por fin el perder la vida pero lo llevaría con gusto por dexar la gloria a su **nación** de verse restaurado su antiguo Estado (CDIP: 1971, T. II, Vol.: II: 225).

2. Un lenguaje de peruanidad y americanismo de “todas las calidades” que mezcla lo racional con lo mítico y utópico bajo la dirección de un gobierno autónomo que expresara la representación política en una Junta:

Don Josep Primero por gracias de Dios Inga Rey del Perú, Santa Fé, Quito, Chile, Buenos Aires y continentes de los mares del sur, Duque de la Superlativa, Señor de los Cesares y Amazonas con dominio en el Gran Paititi, Comisario distribuidor de Piedad Divina. ... es **acordado por mi consejo de junta**, pródiga por repetidas ocasiones ya secreta ya pública que los Reyes de Castilla me han usurpado la corona y el dominio de mis gentes cerca de tres siglos (CDIP: 1971, T. II, Vol.: II: 578).

Construcción sociopolítica de una nación que para cristalizarse tenía que crear en sus diferencias una unidad de conciencia anticolonial peruana y “americana de todas las clases” formando un solo cuerpo de nación donde resaltan los conceptos de Nación india- Restitución-Independencia y Proyecto nacional continental americano (Maticorena, 1987).

Escribe:

Don Josep Gabriel Túpac Amaru Inga descendiente del último Rey y Señor Natural de este reino del Perú y tronco principal en el por la gracia de Dios en cuanto la

empresa en que estoy entendiendo para el mejor establecimiento y gobierno civil y político de ellos. Fue convocada **la gente yndiana, mestizos y españoles – léase criollos o españoles americanos** – de la provincia de Azángaro para que concurriese al efecto y habiéndolos ejecutado como eran obligados (CDIP: 1971, T. II, Vol.: II: 376)

3. Imaginarios que debía cristalizarse en un proyecto político común que la diversidad de intereses sociales, económicos, políticos y culturales en una nación continental: ... y demás gabelas que se inspecciona a las miserables puertas de los infelices vasallos de **mí nación** propagándola con inexorabilidad un segundo Pizarro en la tiranía que no solamente grava a **mi nación** extracción sino aun a las **demás naciones y calidades**... más si siguen los designios de mi saneada intensión que en consiguiendo **la libertad absoluta** de todo género de pensiones cargadas a **mi nación** el perdón general de mi apartada decisión al vasallaje que debo, y al total remolimiento de la casa de aduana” (CDIP: 1971, T. II, Vol.: II: 378). Proyecto que afirme la idea de “patria” prolongando su sentido original de los nacidos en el “país” a un imaginario de la “patria americana”. Visión integradora desde las diversidades como lo señala claramente el Bando escrito en Tinta el 7 de enero de 1781: “A mis **amados compatriotas** de cualquier calidad y condición que sean hago saber que deseando yo **libertarlos de las opresiones** en que se hallan cansados por corregidores, curas y otras personas (CDIPCRETA: 1981, T.I:110).

Trayectorias que toman cuerpo en diversos movimientos anticoloniales (Rios y Molinari, 1990) como escribiera Juan Bautista Túpac Amaru a Simón Bolívar: Don José Gabriel Tupamaro, mi tiempo y venerado hermano, mártir del imperio peruano, cuya sangre fue el riego que había preparado aquella tierra para fructificar los mejores frutos que el Gran Bolívar había de recoger con su mano valerosa y llena de mayor generosidad(Machado, 2013).

Vemos, así como en el lenguaje popular y de los caciques indígenas anticoloniales en su mayor parte quechua-aymara hablantes, la palabra Perú no se define solo desde una identidad colectiva única sino diversa iba afirmando la idea de un Perú de todas las sangres.

Los imaginarios de nación andinos se nutren de toda esta historia. En la etapa colonial y el siglo XIX discurre principalmente bajo la idea organicista castellana de formar parte de la

“madre patria. El indigenismo contemporáneo se nutre de toda esta herencia cultural cumpliendo una función central en el que como destacaba Ciro Alegría “el indigenismo es una afirmación del futuro y una fuerza que es inextinguible, como la afirmación de la parte indígena de la Nación” (Alegría, 1969).

Los imaginarios nacionales como trayectorias revolucionarias

Los imaginarios de nación construyen sus trayectorias desde sus propias especificidades de poder étnicos, clases y colectivos en campos definidos entre la incertidumbre, confusión y muchas veces fanatismo feroz y salvaje (Arrighi y Silver, 1999). En sus alianzas afirman proyectos múltiples y contradictorios en permanentes confrontaciones y negociaciones que llevan no solo a recomposiciones sociales sino a fragmentaciones sociopolíticas y culturales.

Hoy en plena financiarización global (Amin, 1999) del sistema mundo moderno/colonial (Quijano, 1999) los imaginarios de nación se reinventan en nuevos mitos, utopías y racionalidades desde sus propios actores y movimientos nacionales cada vez más en globalización dando sentido a un nuevo horizonte histórico de civilización transcultural de vida (Ríos, 1998, 2000, 2009). Constatamos como las sociedades con herencia histórica civilizatoria densa como México y Perú sufren procesos de transnacionalización e integración postnacionales en una nueva etapa de dependencia e interdependencias entrecruzando y redefiniendo las pasadas herencias civilizatorias producto de la acción de los nuevos movimientos sociales, políticos y culturales incluidos los movimientos de toda/os la/os géneros.

Pero, no podemos comprender sus trayectorias si no reconstruimos sus modelos que se fueron construyendo a lo largo de la modernidad/colonialidad. Imaginarios de nación que fueron cambiando de acuerdo con el poder de los pasados y nuevos imaginarios imperiales. Así, si bien el reino de los Austrias entre los siglos XV-XVIII crearon un imaginario de nación como una unidad homogénea del Reyno de las Españas. A fines del siglo XVIII con el advenimiento de la primera revolución industrial, los borbones y la invasión francesa se propaga el imaginario de una nación única como leemos en los documentos de las Cortes de Cádiz de 1812. Un imaginario secularizado de ser parte un Estado nación imperial homogéneo en una centralidad al decir de Quijano donde la categoría raza seguía siendo su elemento ordenador (Quijano, 2000, 1999, 1997).

Vemos consolidarse los imaginarios nacional criollos bajo la influencia de los nuevos imperios hegemónicos (Gran Bretaña y Estados Unidos) como comunidades imaginadas (Anderson, 1993) que cumple la función política de centralización del poder como el sueño

de un Estado nación hegemónico, que en su continuidad imperial y geopolítica imponen una racionalidad donde el incivilizado u indígena tiene que seguir el modelo del estado nación hegemónica para sentirse parte de la civilización occidental. Mentalidad jerárquica positivista que bajo nuevos mecanismos controla el poder bajo el lema de "orden" y "progreso" aculturando al otro a su imagen y semejanza.

Cada modelo nacional se considera como el único a seguir secularizando el imaginario de poder del príncipe como ciudad estado u Estado nación como planteaba Maquiavelo. Imaginario que se generaliza el siglo XVIII con la construcción de los Estados naciones en Europa, la independencia de Estados Unidos (1775-1783), la revolución de Túpac Amaru II (1780), la revolución francesa (1789) y la revolución de Haití (1804). Todo en un contexto de creciente crisis del poder imperial colonial español dando paso al nacimiento de las monarquías y repúblicas nacionales criollas en América (Ríos, 1986). La ética puritana protestante se impone con la austeridad del trabajo, el ahorro construido como imaginario de la riqueza como Estado Nación (Smith, 1958).

Los capitalismos nacionales (Holanda, Bélgica e Inglaterra) luchan por el control y hegemonía mundial desarrollando sus capitalismos y nuevos colonialismos configurando en un proceso único la modernidad en Europa y la colonialidad en América como un proceso único, pues, no puede haber modernidad sin colonialidad (Mignolo, 2000, 2003). En esta trayectoria la palabra nación en nuestros espacios a diferencia de los Estados Unidos adquiere un carácter polisémico donde las castas dan paso a las razas siguiendo "la idea de que los seres humanos pertenecen a un mundo gobernado por leyes naturales que la razón descubre y a las que ella también está sometida" (Casamalón, 2017).

Los imaginarios nacionales criollos americanos en sus dependencias se van construyendo entre la fe y la secularización, van sustituyendo la idea de Dios por el concepto abstracto de nación como colectivo al cual pertenecen como principio de juicio moral de un colectivo. Un pueblo como cuerpo social de nación que hereda su tradición cultural como las leyes naturales y que socioculturalmente debe desprenderse de formas de organización y de dominio irracionales, como las defensas corporativas o la legitimación del poder por revelación divina (Quijada, 2006).

Imaginario que se va secularizando bajo la idea Rey-Súbdito en un cuerpo legislativo como representante de la "nación" dominada absolutamente por un príncipe, primer ministro o presidente de la República. Un pueblo nación como único soberano. Como indicaba el Diccionario de Terreros y Pando de 1787 al referirse al concepto nación: "Nombre colectivo

que significa algún pueblo grande. Reino, Estado, etc., sujeto a un mismo príncipe o gobierno. Esta omnipresente "sociedad" es una Junta de muchas personas en un mismo lugar para vivir en unión debajo de ciertas leyes y ayudarse mutuamente en sus necesidades" (Quijada, 2006).

La nación quedaba así definida por su independencia, libertad y soberanía como leemos en la Declaración de Independencia de los Estado Unidos:

Nosotros los representantes de los Estados Unidos de América, reunidos en Congreso general, acudimos al juez supremo del mundo para hacerle testigo de la rectitud de nuestras intenciones. En el nombre y con el poder pleno del buen pueblo de estas colonias damos a conocer solemnemente y declaramos que estas colonias unidas son y por derecho han de ser **Estados libres e independientes**; que están exentas de todo deber de súbditos para con la Corona británica y que queda completamente rota toda conexión política entre ellas y el Estado de la Gran Bretaña, y que, como Estados libres e independientes, poseen pleno poder para hacer la guerra, concertar la paz, anudar relaciones comerciales y todos los demás actos y cosas que los Estados independientes pueden hacer por derecho. Y para robustecimiento de esta declaración, confiados a la protección de la Providencia divina, empeñamos unos a otros nuestra vida, nuestra fortuna y nuestro sagrado honor. Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, John Adams. (Declaración de Independencia de los Estado Unidos).

Recuperado de <http://www.humanrights.com/es/what-are-human-rights/brief-history/declaration-of-independence.html>

Imaginario que influye en las revoluciones de Túpac Amaru II y la revolución francesa donde asume el sentido de soberanía nacional del pueblo encarnado en Napoleón Bonaparte. Leemos en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la revolución francesa:

Los representantes del **pueblo francés**, ... En consecuencia, la Asamblea nacional reconoce y declara, en presencia del Ser Supremo y bajo sus auspicios, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano: **III**. La fuente de toda soberanía reside esencialmente en **la Nación**; ningún individuo ni ninguna corporación pueden ser revestidos de autoridad alguna que no emane directamente de ella

(Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Recuperado de http://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_los_Derechos_del_Hombre_y_del_Ciudadano)

Concepto de nación que en su especificidad anticolonial en el caso de la revolución de Haití asume una expresión de ruptura radical con todo colonialismo. Leemos en la Declaración de su independencia:

Ciudadanos: No es suficiente con haber expulsado de nuestro país a los bárbaros que lo han ensangrentado hace dos siglos; nos es suficiente con haber frenado a las fracciones siempre renacientes que os presentaban sucesivamente el fantasma de la libertad que Francia exponía ante vuestros ojos. **Se necesita un último acto de autoridad nacional:** asegurar para siempre el imperio de la libertad en el país que nos vio nacer; arrebatarse al gobierno inhumano, que mantiene desde hace tanto tiempo nuestros espíritus en la torpeza más humillante, toda esperanza de someternos. En fin, se debe **vivir independiente o morir** (Declaración de la independencia de Haití. Recuperado de http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Historia_Caribe/article/view/766/487)

En el espacio peruano colonial el discurso nacional criollo toma cuerpo en discursos diversos, pues, como destacaba Pablo Macera vemos desarrollarse el probabilismo; las ideas de independencia, el pensamiento de Bravo de Lagunas, Victorino Montero, José Baquijano y Carrillo, los redactores del *Mercurio Peruano* y el débil liberalismo de Villalta, Moreno, Larrea, Valdez. Ideologías políticas que muestran la debilidad de un imaginario burgués nacional liberal producto del predominio de una mentalidad colonial. Manuel Lorenzo de Vidaurre uno de los ideólogos más esclarecidos pensaba que “aunque le sea tan natural al hombre amar a su patria, aunque este amor pueda aumentar los objetos y darle un aspecto superior al que la realidad tiene para hablar del Perú no necesita sino la voz del universo” (CDIP, 1971: T.III. Vol, VI).

Los imaginarios de nación en los siglos XIX y XX se van secularizando aún más producto de los movimientos sociales, políticos y culturales indigenistas y populares. Vemos, como después de la derrota de la guerra con Chile el nacionalismo indígena-afro-criollo y popular cobra fuerza. Escribe Clorinda Matto: “Las hemos llorado sobre las ruinas del Perú, después de la tala chilena, hemos llorado lágrimas de fuego y hemos mirado como a semidioses a los

mortales que supieron pelear sin huirse como mercenarios.... Los indios que amargo mutismo soportan las calamidades que la mano del blanco les brinda," (Matto, 1902).

En el cambio y continuidad se reconstruye la postura criolla colonial , por ejemplo José de Riva-Agüero: "No se hable, pues, de crear el alma nacional, porque esa alma existe, aunque aletargada y adormecida; y si no existiera, carecería nuestra patria de razón de ser" (Riva-Agüero, 1952). Ese hábitus a superar: "Pero si persistimos en el funesto vicio, heredado de los españoles, de despreciar la industria y el comercio; si pretendemos ser todos abogados, políticos, literatos, retóricos, sofistas" (Riva Agüero, 2010) que el arielismo re-descubre en su "tradicionalismo evolutivo" y "alma nacional", el paisaje, geografía, historia, economía y cultura (Gonzales, 1996).

Movimiento social, intelectual, político y cultural que se integra al movimiento social nacional indígena revolucionario, reformista y conservador como acción política como destaca Valcárcel (1927) en *Tempestad en los Andes*: "De los Andes irradiará otra vez la cultura" superando el "nacionalismo tradicional" (Portocarrero, 1988). Pensamiento que recoge y amplía las reflexiones sobre la nación indígena de Gonzales Prada (Gonzales, 1987, 1969) y contribuye al desarrollo de los planteamientos por parte de Mariátegui y Haya de la Torre. Esa cultura hecha práctica que en su vertiente del indigenismo socialista proclama el "advenimiento del nuevo indio" porque somos "una nacionalidad en formación" sobre la base de la "civilización incásica... cimiento del Perú actual". (Mariátegui, 1973)

Las profundas brechas étnico- raciales- culturales como los débiles procesos de integración de los mercados internos producto del impacto del capitalismo global van gestando en las diversidades sentidos identitarios de integración en el marco del imaginario global capitalista individualista post nacional: Como anota Huntington:

Los Estados-Nación seguirán siendo los actores más poderosos del panorama internacional, pero los principales conflictos de la política global ocurrirán entre naciones y grupos de naciones pertenecientes a diferentes civilizaciones. El choque de civilizaciones dominará la política global. Las fallas entre las civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro (Huntington, 2005).

Un mundo cada vez más transcultural en un movimiento social complejo de control (Touraine, 1999), individuación (Beck, 2004, 1998), lo líquido (Bauman, 1999, 1998) en el que se redefine los imaginarios del Estado nación acorde con la nueva dinámica del capitalismo global. El Estado nación continental "americano" es apropiado por el imperio hegemónico

de los Estados Unidos. Pero también el sentido más profundo vemos surgir imaginarios de nación transculturales en el marco del cambio socio tecnológico, mediático e informacional (Castells, 2002, 1988, Ferrer, 1998).

Imaginarios nacionales que responden a las nuevas formas globales de acumulación y realización del capital e institucionalización (Robinson, 2000) en crecientes contextos de desruralización, urbanización y democratización (Wallerstein, 1997) "transmoderno" (Dussell, 2009). Vemos como se afianzan la soledad en los individuos en situaciones de impacto del cambio climático, crisis alimentaria, inseguridad hídrica-energética y posicionamiento de la renta estratégica (Rivero, 2001). Una nueva construcción del capitalismo financiero cognitivo en crecientes procesos de desigualdad y exclusión, polarización social, corrupción, violencia, envejecimiento, deterioro ambiental, deshumanización de la vida, protagonismo de la mujer, abismo y pluralismo cultural digital y dominio de los sistemas abstractos de unos humanos contra otros (Bindé, 1999).

Todo en crecientes demandas de democratización de la vida en todos sus campos oponiéndose a las centralidades de los poderes fácticos transnacionales cada vez más autoritarios. Como anota Jaime Preciado:

En conjunto, la preocupación para una agenda descolonizadora en América Latina, versa sobre el impacto del populismo autoritario que está difundiendo el gobierno Trump: abatimiento de las regulaciones ambientales, en apoyo a la acumulación por despojos e imposiciones del poder del dinero; racismo, xenofobia, discriminación desde valores contra fácticos de superioridad étnica o nacional; manipulación de las "verdades alternativas", fake news, o postverdades, tanto en las redes sociales como en el uso del Big Data, que relativiza la ética pública al servicio de los poderes fácticos. Perversión del imaginario sobre la soberanía popular y mistificación del líder carismático y sus posiciones mesiánicas, que pueden repercutir sobre el fortalecimiento de las derechas conservadoras en la región. Y algo de lo más preocupante, el envilecimiento de la política al someter los medios a los fines, lo cual entraña el debilitamiento del Estado de derecho, la naturalización de la tortura, la corrupción y la impunidad, siempre y cuando ello signifique oportunidades de negocios para el enriquecimiento personal, así como la criminalización de la protesta pública, acompañada de un amplio repertorio que impida toda forma de resistencia u oposición a los designios autoritarios del régimen social y político dominantes (Preciado, 2017)

Financiarización que al generalizar la vida como mercancías consumibles agudiza cada vez más profundas crisis de individuación, sociabilidad e identidades planteando “la des/colonialidad del poder” a partir de “prácticas sociales de igualdad social de los individuos heterogéneos y diversos, contra la desigualizante clasificación e identificación racial/sexual/social” democratizando en la unidad de sus diferencias a los grupos humanos de “manera libre y autónomas” a partir de “la reciprocidad en la organización del trabajo y la vida como autoridad colectiva” en toda su sociabilidad de “la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad y co-responsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero” (Quijano, 2014).

Una etapa de transición de la crisis civilizatoria de horizonte de sentido histórico de la modernidad colonialidad que como respuesta nos conduce a un nuevo horizonte de encantamiento del mundo como culturas de vida ante la creciente crisis raigal del sistema, la crisis del Estado Nación y la más profunda soledad de los individuos. Nuevas racionalidades donde las poblaciones anhelan un buen y bien vivir (Quijano, 2014) integrando sus identidades en globalización (García Canclini, 1999,1998). Una nueva cultura civilizatoria transcultural donde las colectividades busca soluciones reales a los problemas comunes globales de vida en el planeta y a los problemas específicos en cada uno de sus ecosistemas.

En este curso por ejemplo vemos en su continuidad y cambio socioculturales renovarse los imaginarios en los jóvenes entre el desencantamiento y un nuevo encantamiento en sus imaginarios del Perú y del mundo afirmando identidades múltiples en el cambio intracivilizatorio global. Ante la pregunta a los jóvenes limeños sobre su origen del nombre y futuro del Perú responden:

El nombre del Perú viene de la empresa perulera que era la encargada de la conquista.

Significa territorios al sur del Perú.

El nombre del Perú se origina por una confusión entre los españoles y los nativos, al escuchar Perú en lugar de Virú.

Supongo que debe tener un origen inca que con el tiempo y la conquista española se cambió por Perú.

La palabra Perú se origina de patria, ejemplo, rifle y unión.

El Perú significa mucha sabiduría, desde sus primeros habitantes transmitida a sus generaciones.

El Perú se origina por una razón de libertad.

Para mí Perú significa una tierra rica en todo.

Y, a la pregunta de un imaginario de sueños de futuro responden:

Me imagino asimilada por alguno de los grandes bloques socioeconómicos.

Me imagino el Perú mucho mejor que ahora, con mayor tecnología, mejores valores y mayor democracia.

Vemos como se entrelazan y mezclan diversos sentidos del nombrar en una construcción de futuro de imaginarios en igualdad e incertidumbre. Responden:

Estamos en un caos, estamos amargados, debemos superarnos y sacar a nuestra patria adelante.

La igualdad de clases será la base de una nación.

Un país que presenta mayor corrupción como también desorden social.

Yo me imagino al Perú, un país unido y una educación excelente.

Un país más ordenado donde no existan diferencias.

Imagino un país descentralizado y unido.

Me imagino un Perú lleno de contaminación.

Me imagino el Perú como un país muy competitivo.

Me imagino el Perú más exportador y diplomático.

Bibliografía

Alegría, C. (1969). Primer encuentro de narradores peruanos. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

Aguirre, M. (1995). Los días del futuro. La sociedad internacional en la era de la globalización, Barcelona: Icaria.

Amin, S. (1999). El capitalismo en la era de la globalización, Barcelona, Paidós.

Anderson, B. (1993). Comunidades imaginadas. Buenos Aires: FCE:

Arrighi, G. y Silver, B. (1999). Caos y orden en el sistema-mundo moderno. USA: University of Minnesota Press, Akal.

Bartra, R. (1996). El salvaje en el espejo. Barcelona: Ediciones Destino.

Bauman, Z. (1998). La globalización consecuencias humanas. México: FCE.

Beck, U. (2004). Poder y contrapoder en la era global La nueva economía política mundial, Barcelona: Paidós.

Beck, U. (1998). ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona: Paidós.

Berger, P. y Huntington, S. (2002). Globalizaciones múltiples La diversidad cultural en el mundo contemporáneo. Barcelona: Paidós.

Bindé, J. (1999). Diez tendencias del siglo XXI, <http://unesdoc.unesco.org/images/001196>

Blanco, R. (2010). Cuerpos disidentes del México imaginado Cultura, género, etnia y nación más allá del proyecto posrevolucionario. España: Bonilla Artigas Editores.

Casamalón, J. (2017). El juego de las apariencias La alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, Siglos XIX. Lima: Colegio de México-IEP.

Castells, M. (2002). La galaxia Internet, empresa/Sociedad. Barcelona: Plaza & Janés.

Castells, M. (1998). La era de la información, Economía, sociedad y cultura. Vol.1, 2, 3, Madrid: Alianza editorial.

Castoriadis, C. (1983). La institución imaginaria de la sociedad. Barcelona: Tusquets.

Colección Documental de la Independencia (1971). CDIP. Lima.

De Jong, I. Escobar, A. (2016). "Un contexto comparativo del papel de los indígenas en la creación y la conformación de las naciones y los estados en América Latina del siglo XIX". En De Jong, I. Escobar, A. Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en América latina decimonónica. México: El Colegio de México- El Colegio de Michoacán.

De Rivero, O. (1998). Mito del desarrollo. Los países invisibles en el siglo XXI, Lima, Mosca Azul Editores.

Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP) (1971), T.I. II, III, Lima.

Dussel, E. (2009). "Sistema-mundo y transmodernidad". En Saurabh, D. Ishita, B. Mignolo, W. Modernidades coloniales (coordinadores). México: Colegio de México.

Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", LANDER, Edgardo (Compilador), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas. Buenos aires: CLASO.

Ferrer, A. (1998). Hechos y ficciones de la globalización Argentina y el Mercosur en el sistema internacional. Buenos Aires: FCE.

Ferrer, A. (1996). Historia de la globalización. México: FCE.

Flores Galindo, A. (1987). Buscando un Inca: Identidad y utopía en los ande. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Flores, V. y Mariña, A. (2000). Crítica de la globalización. Dominación y liberación de nuestro tiempo. México: FCE.

Garcilazo de la Vega, Inca. (1986). La utopía incaica, El Inca Garcilazo de la Vega. España: Biblioteca Básica Salvat.

García Canclini, N. (1998). "Globalizarnos o defender la identidad". Venezuela: Nueva Sociedad.

García Canclini, N. (1999). "Globalizarnos o defender la identidad", en aproximaciones a la globalización. Venezuela: Nueva Sociedad.

Germaná, C. (2010). El análisis de la colonialidad del poder como perspectiva de conocimiento, Cátedra Colonialidad del Poder: Lima.

Gonzales, O. (1996). Sanchos fracasados Los arielistas y el pensamiento político peruano. Lima: Ediciones PREAL.

Gonzales Prada, M. (1987). Páginas libres. Lima: Librería Studium.

Gonzales Prada, M. (1969). Horas de lucha. Lima: Ediciones Peisa.

Grosfoguel, R. (2007). Entrevista a Ramón Grosfoguel. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/4040?lang=pt>

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>

Guaman Poma de Ayala, F. (1980). E Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno. México: Siglo XXI Editores.

Haya de la Torre, V. (1936). El antimperialismo y el APRA. Santiago de Chile: Editorial Ercilla.

Huntington, S. (2005). El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Madrid: Paidós Iberica.

Lander, E. (Compilador). (2000). "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos" en Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLASO.

Machado, R. (2013). "El regreso del último Inca. Lima: La Primera, Lima,

Maticorena, M. (1987). Prólogo al tercer tomo de la Colección Documental del Bicentenario de Túpac Amaru, Lima.

Maquiavelo, N. (1963), El Príncipe. Buenos Aires: Malinca Pocket.

Mariátegui, J. (1973). 7 ensayos de la realidad peruana. Lima: Biblioteca Amauta.

Matto, C. (1902). Boreales, miniaturas y porcelanas. Buenos Aires: Imprenta de Juan Alsina.

Mignolo, W. y otros. (2009). La teoría política en la encrucijada descolonial. Buenos Aires: Ediciones Signo.

Mignolo, W. (2003). Historias locales/díselos globales. Madrid: Akal.

Mignolo, Walter. (2000), "La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En LANDER, Edgardo (Compilador), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLASO.

Preciado, J. (2017). Entre el desacuerdo y el fascismo societal invertido. Elecciones e imaginario democrático en Estados Unidos. Trabajo por publicarse.

- Porras, Raúl. (1973), *El nombre del Perú*, P.L. Villanueva Editor, Lima.
- Portocarrero, G. (1988). "Nacionalismo peruano: entre la crisis y la posibilidad". En *Márgenes* N° 3. Lima.
- Quijano, Aníbal. (2000) *Colonialidad del poder y clasificación social*, *necesijournalof world-Systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: *Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I* <http://jwsr.ucr.edu>
- Quijano, A. (Ed) (2014). *Des/colonialidad y bien vivir*. Lima: Editorial Universitaria URP.
- Quijano, A. (2010). "*Cátedra América Latina y la colonialidad del Poder*". Lima: URP.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder; eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*. LANDER, Edgardo (Compilador). Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social*, *necesijournalof world-Systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: *Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I* <http://jwsr.ucr.edu>
- Quijano, A. (1999). "Coloniality and Modernity/Rationality", en *THERBORN, Goran y otros, Globalizations and Modernities*, Stockholm, FRN.
- Quijano, A. (1997). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*, IX/9, 113-121.
- Rifkin, J. (2012). *La tercera revolución industrial Cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo*. Barcelona: Paidós.
- Rios, J. (2009). "Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina", *Sociológica, Revista del Colegio de Sociólogos del Perú*, Año 1 N° 1, Lima: CSP.
- Rios, J. (2000). "Globalización y crisis de paradigma. Hacia una teoría transcultural de la sociedad humana", en *Filosofía Globalización y multiculturalidad*, Vol. I. Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía. Lima: UNMSM.

Rios, J. (1998). "Actores y estructuras sociales en la globalización", en Revista de Sociología, Vol. X. Lima: UNMSM.

Rios, J. y Molinari, T. (1990): Patria, nación y mesianismo inca, en las ideologías de los procesos anticoloniales en el Perú 1780-1814, Cuadernos de Historia, X, Universidad de Lima.

Rios, J. (1990). La formación de los mercados internos y el Estado nacional en el Perú, Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Rios, J. (1986). Ciclos productivos en el espacio peruano colonial Siglos XVI-XIX. Lima: Ediciones Trabajo.

Rifkin, J. (2012). La tercera revolución industrial Cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo. Barcelona: Paidós.

Riva-Agüero, J. (2010). El carácter de la literatura del Perú independiente. Lima: PUC.

Riva-Agüero, J. (1952). La historia del Perú. Madrid: Imprenta y Editorial Maestre.

Rivero, O. (2001). "Los desafíos globales del Perú" en la República, Lima.

Robinson, W. (2000), La globalización capitalista y la transnacionalización del Estado, <http://www.rco.net/globalizacion>

Rosales, H. Béjar, R. (1999). "La identidad nacional Mexicana como problema político cultural". En Béjar, R. Rosales, R. (Coords). La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. México: Siglo XXI.

Salazar Bondy, Augusto. (1969), Entre Escila y Caribdes: reflexiones sobre la vida peruana, Casa de la Cultura del Perú, Lima.

Smith, A. (1958). Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, México, FCE.

Touraine, Alain. (1999). ¿Cómo salir del liberalismo? Barcelona: Paidós.

Valcárcel, L. (1927). Tempestad en los Andes. Lima: Editorial Minerva.

Wachtel, N. (1976). *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

Wallerstein, I. (1997). "Conferencia Forum 2000: Inquietudes y esperanzas en el umbral del nuevo milenio", en *Iniciativa Socialista*, N° 47, Praga.

Wallerstein, I. (1997). "¿Cambio social? El cambio es eterno. Nada cambia jamás", *Memoria 100*, México: Imprenta de Juan Carlos S.A.

Wallerstein, I. (1996). *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945.2025*. Londres: Zed Press.

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 sicotrópicas, 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, excobatiendo en el centro poblado de Victoria Gracia en el departamento de Ucayali en la amazonía peruana. Woodfroffe, 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 vegetalistas 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 a la aceptación de este ritual tras años de numerosos 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 recopilaron 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: | |
| 1. Plano Significado/texto. Nivel temático. | |
| 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. |
| | ***** |
| 2. Plano Formal/texto-contexto. | |
| 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

cuándos 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 officiar 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 la cernera shijibon-konibo.



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 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/cccss/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. *Ayahuasca 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

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.

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 mapuches 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 mapuches 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, las 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

Trepn: 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 mapuches manifiestan en sus discursos y en sus obras.

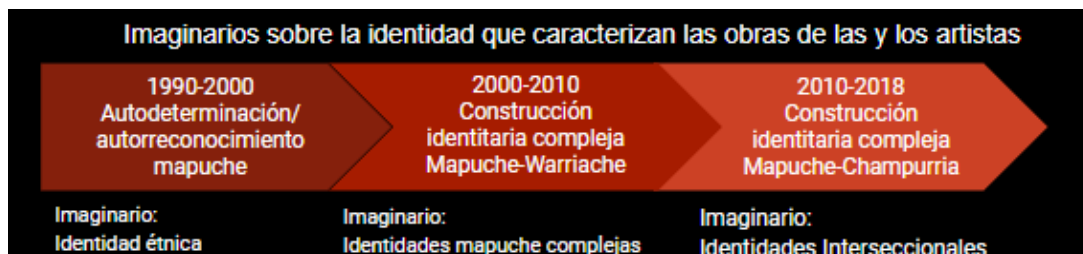
El capítulo titulado "Feipigna, feipigna" o adivina, adivina, recorre diferentes aspectos que dan cuenta del objetivo principal de esta tesis "Identificar los imaginarios sociales de la identidad que las y los artistas mapuches manifiestan en sus discursos y en sus obras".

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 Warria- 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, lograran 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/32Tmeuo>

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 insurgir, 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.

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

Jaime Andrés Quintero Gaviria¹

Rodrigo Giraldo Quintero²

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 moderno³, 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 descriptiva⁴, las continuidades y discontinuidades de los imaginarios coloniales y modernos que perviven

en los discursos y en las prácticas, cuyos dispositivos⁵ 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 de-colonialmente⁶.

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 es

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"⁷ 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"⁷ 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 "infeles" 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 objeto⁸ 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 heterónomas⁹.

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 entreaña 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 leyendas¹⁰ 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 apropiaron 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 burguesía¹¹ 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 iuris²²), 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 Eidelsztein (1998), revela de la estructura familiar del mundo indoeuropeo. Hacemos referencia con Eidelsztein (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" (Eidelsztein, 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 indiano²³, 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 forma¹⁴ 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 socio-político, 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

¹Profesor Investigador Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales Universidad de Caldas. Psicólogo, Magister y Doctor. Correo electrónico: jaime.quintero@ucaldas.edu.co

²Profesor 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 rodrigogiraldoquintero@hotmail.com

³Modernidad 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.

⁴Es 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.

⁵García 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).

⁶Explica 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).

⁷Sobre 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).

⁸Para 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 representado. En otras palabras, su excepcionalidad radica precisamente en su doble condición de no estar, pero (de) ser (representado).

⁹Se 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).

¹⁰Caballero 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)

¹¹García 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).

¹²Según 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).

¹³Se recomienda analizar el: "Manual de Historia del Derecho Indiano" de Antonio Dougnac Rodríguez.

¹⁴"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).

Dougnac, 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.

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. *Pskhe*, 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.

***III. LAS MEMORIAS Y ESPACIOS DE LA
COLONIALIDAD Y DE LA ANTICOLONIALIDAD***

Transformaciones socioculturales de los indios de pasto frente a las guerras de independencia acaecidas a comienzos del siglo XIX¹

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 enfocarlas 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"¹, 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 ². 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”³. 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 importante⁴.

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 mundo⁵, 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»⁶, 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 modernidad⁷, 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»!»⁸, 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»!»⁸, 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.*⁹

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 Kant¹⁰, 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 americanos¹¹. 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).¹²

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 Europa¹³; 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 cristiano¹⁴.

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'¹⁵. 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.¹⁶

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"¹⁷.

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 Guátara la provincia de Pasto; al norte del río Rumichaca y al Occidente del Guátara la provincia de Túquerres; del piedemonte occidental de los Andes, hasta la costa Pacífica la provincia de Barbacoas.¹⁸

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 mentes¹⁹.

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 dominadoras²⁰, esos acontecimientos generaron que haya pugnas y combates con las guardias armadas republicanas entre los años de 1809 y 1824, concurren guerras entre élites, por territorio, por castas, por clases, por diferencias étnicas y de clanes familiares²¹ 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.²²

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 tradicional²³. 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 América²⁴. La Nación Española vecina directa de los Estados Unidos se miró afectada directamente por los acontecimientos políticos que vivían en ese territorio.²⁵

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, llegaron 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.

Estás regiones aisladas geográficamente²⁶, 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 Rey²⁷. 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.²⁸

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.*²⁹

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 realista³⁰.

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 empezaban 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.»³¹, 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 España³².

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 independentistas, donde los 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 Ortiz 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.³³

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»³⁴ 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.»³⁵

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 (...).*³⁶

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 Túquerres³⁷. 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 impuestos³⁸.

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 realismo³⁹.

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 poblaciones⁴⁰.

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 vidas⁴¹.

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 válidos⁴². 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 victoria⁴³.

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, retomó la ciudad y cobró con venganza contra los republicanos los vejámenes y atropellos de que hicieron víctima a la población civil.⁴⁴

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 genealógicamente⁴⁵. 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.⁴⁶ 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

¹Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y

los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. Pág(s), 31-58.

²En 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.

³Como lo son el genocidio y epistemicidio, según Enrique Dussel referenciado en el texto de: Grosfoguel, Ramón (2013). Ídem.

⁴Ortiz Bolaños, Cielo Liliana y Rosales Arteaga, Germán Rodrigo (1997). Estudios Históricas 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.

⁵Verdugo 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.

⁶Arévalo, 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.

⁷Dussel, Enrique (2008). El encubrimiento del otro. Op. Cit. Pág, 17 y 18.

⁸Ibidem. Pág. 13.

⁹Ibidem. Pág. 13.

¹⁰Ibidem. Pág. 15.

¹¹Ibidem. Pág. 23.

¹²Ibidem. Pág. 41.

¹³Ibidem. Pág. 67, 68.

¹⁴Ibidem. Pág. 51.

¹⁵En 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.

¹⁶Todorov, 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.

¹⁷Ramos, Jairo Gutiérrez (2007). Los indios de Pasto contra la República (1809-1824). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

¹⁸Sosa, 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>

¹⁹Ramos, Jairo Gutiérrez (2007). Los indios de Pasto contra la República: Op. Cit.

²⁰Ídem...

²¹Ídem.

²²Ídem.

²³Ídem.

²⁴Ídem.

²⁵Ídem 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.

²⁶«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.

²⁷A partir de Ramos, J. G. (2007) Ídem y Guerrero V. G. L (1994) Ídem.

²⁸Guerrero V. G. L (1994) Ibídem. Pág 9.

²⁹Ramos, J. G. (2007). Op. Cit. Pág, 21.

³⁰Guerrero V. G. L (1994). Op. Cit. Pág 9,10, 11.

³¹Bancorepcultural (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>

³²Guerrero 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.banrepultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-26/el-nombre-colombia>

³³Cita 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.

³⁴Ídem.

³⁵Guerrero V. G. L. (1994). Op. Cit. Pág. 11.

³⁶Zúñiga 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.

³⁷Montenegro, A. (2002). Una historia en contravía: Pasto y Colombia. La larga resistencia de Pasto. Malpensante. Pág. 99-161.

³⁸Ídem.

³⁹Tisnes 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.

⁴⁰Ramos, J. G. (2007). Op. Cit.

⁴¹Ídem.

⁴²Todorov, T. (1987). Op. Cit.

⁴³Idem

⁴⁴Martínez Sierra, Luis Alberto (2019) El Realismo Pastuso. Ibídem. Pág. 31.

⁴⁵Guerrero V. G. L (1994): Op. Cit.

⁴⁶Montenegro, 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.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-20/virreyes-de-la-nueva-granada>

Caipe, 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

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

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-UC-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.

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

Márcia Rosane Vieira¹
Mainara M.R. Frota²
Janilson A. Magalhães³

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). Consequentemente, 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. Artifícios 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

¹Vieira, Márcia Rosane. Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia/UFBA. Endereço eletrônico: marciavieira23@hotmail.com.

²M.R. FROTA, Mainara. Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia/UFBA.

³A. 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.

(Re) construyendo el pasado y el presente: Un debate sobre las posibilidades analíticas y metodológicas para la reflexión sobre la sexualidad masculina en el norte del Perú

Roland Álvarez Chávez

Resumen

El presente artículo constituye un intento de análisis sobre las prácticas localizadas de la sexualidad masculina, extrapolando dos espacios en particular, por un lado los templos Moche, y por otro, los chicheríos de la costa norte, a partir de la identificación de ciertos elementos de análisis, los cuales configurarían una propuesta epistemológica que nos permitiría identificar ciertas permanencias como transformaciones operadas en las interacciones entre el sujeto masculino y su otredad. Además, el artículo propone una reflexión acerca de la auto-etnografía como método de acercamiento a la realidad, teniendo como base la experiencia y el conocimiento corporeizado/localizado. Es importante mencionar que el artículo es una primera aproximación, el cual es un trabajo que ha ido avanzando paso a paso, primero encontrando y analizando la evidencia arqueológica/material e historiográfica, para luego introducir las categorías y esquemas más sociológicos y antropológicos. Sabemos que el artículo tiene aún temas que desarrollar y profundizar, los cuales intentamos sistematizar en las conclusiones como potenciales temas a continuar.

Palabras clave: Epistemología, interdisciplinariedad, decolonialidad, masculinidad, sexualidad.

(Re) building the past and the present: A debate on the analytical and methodological possibilities for reflection on male sexuality in northern Peru

Abstract

This paper constitutes an attempt to analyze the localized practices of male sexuality, extrapolating two spaces in particular, the Moche temples on one side, and the chicheríos of the northern coast on another. The research will identify certain elements of analysis, which would configure an epistemological proposal that would allow me to identify certain permanencies and transformations operated in the interactions between the male subject and his otherness. In addition, the article proposes a reflection on self-ethnography as a

method of approaching the social reality, based on experience and embodied / located knowledge. Moreover, it is important to mention that this paper is a first approximation, which is a work that has been advancing step by step, first finding and analyzing archaeological / material and historiographic evidence, and then introducing the sociological and anthropological categories and approaches. I know that the article still has issues to develop and deepen further, which I try to systematize in the conclusions as potential issues to continue.

1. Tema y enfoque de la investigación

«Era el año 2009 y me encontraba en una visita en la ciudad de Tumbes por una campaña de prevención en salud con algunas compañeras travestis y maricas. Salimos a realizar una campaña por algunos caseiros del interior de la región. Yo feliz pues estuve en varios lugares del área rural por primera vez, y que me parecían encantadores. Esa noche, al finalizar la campaña, la amiga travesti me dijo para salir a un bar, para lo cual me advirtió que vaya sin celular, sin nada de valor y solo el dinero necesario en el bolsillo. Hice caso estricto a sus indicaciones. Esa noche conocí el bar, lucía peligroso, estaba en toda una esquina y tenía la pinta de ser más bien una tienda, solo que dentro se encontraban las mesas y sillas. Mi amiga, Giovanna, era conocida en ese espacio y eso me daba seguridad y tranquilidad. En un momento de la noche me dijo para ir a un local cerca al mercado, un chicherío, em donde me dijo había ambiente. Accedí y al llegar me percaté que era una especie de ramadita, techada em parte con esteras, y donde había sillas para sentarse em medio de una pista de baile. En el lugar había otras travestis y hombres ya instalados. Le pedí a Giovanna que me socorriera en caso haya necesidad. Y sí que la hubo, pues al rato me percaté que tenía frente a mis ojos una mano robusta y una voz que decía «¿Bailas?». En ese instante operé como un escâner sobre el sujeto, descubrí que estaba sin camiseta, y en un segundo me percaté de los diferentes tatuajes y cortes que tenía en brazos, y partes del torso. Por los motivos y formas de aquéllos intuía que esa piel había transitado por al menos un penal. En ese instante me quedé en una pieza, hice el mayor esfuerzo por no demostrar ningún gesto de desprecio, atinando solo a soltar una sonrisa y con la voz más suave respondí «encantada». Era una salsa, lo recuerdo. El tipo sabía bailar y sabía llevar también, solo que me apretaba muy fuerte a su torso. Cuando empezó a coger más fuerte y más debajo de la cintura, eché una mirada a mi amiga, era la alerta para que me rescate, a lo que ella presurosamente hizo. Aquella noche, sirvió mi conocimiento y experiencia previa en dichos lugares y su público, los cuales en algunas ocasiones puede ser peligroso. Un desaire a dicho sujeto pudo haber

ocasionado que me golpe o incluso me llegue a cortar el rostro, quizás. Por ello, no vacilé dos veces y acepté su invitación. Si bien el lugar era conocido y concurrido por las travestis y maricas locales, éste se encontraba en uno de los barrios más peligrosos de Tumbes, Cinco Esquinas».1

El anterior testimonio, es un pasaje auto-etnográfico. En dicho momento no tenía pensado que dicho pasaje —entre otros— se convertiría en un cuerpo de experiencias, que en la actualidad busco sistematizar y utilizar en un proceso de reflexión de mediano/largo aliento. Es por ello que el presente artículo aparece como un intento de materializar parte de dicha reflexión. En dicho marco, rescato una pregunta que capturó mi atención en un nuevo libro sobre masculinidades, ¿Cuáles son las certezas sobre las que se sostiene las identidades y las prácticas masculinas? (Váldez, 2018, p. 10). En respuesta a esa pregunta, como primer interés busco identificar y analizar las performatividades masculinas relacionadas con el ejercicio de su sexualidad en el espacio del chicherío, es decir, sus experiencias corpóreas2 y múltiples proximidades/distancias que se construyen en los encuentros de hombres que se autodefinen como 'heterosexuales' con sujetos no masculinos (maricas y/o travestis) en dichos espacios, y en donde intermedia el consumo de chicha o cerveza.

Mucho del material etno y auto-etnográfico proviene de mi estancia en el norte del país. Fue por un periodo de tres años, en donde a partir de un proyecto de salud pública y comunitaria descubrí y experimenté las plasticidades sexuales y corpóreas de sujetos masculinos3. Fueron tres de años de acumulación de experiencias, vivencias, emociones, acercamientos, involucramientos y desencuentros, las cuales no vieron luz analítica y reflexiva hasta el momento en que buscaba entender la performatividad y la experiencia de dichos sujetos.

En la tarea de respuesta recorro a la construcción de un marco interpretativo interdisciplinario que me permita interrelacionar la evidencia material arqueológica, historiográfica, los datos etno y autoetnográficos, y las potenciales estructuras y

1 Cuadernos de notas personales.

2 Por experiencias corpóreas me refiero a interacciones de connotación erótica y sexual, verbal y no verbal, y que implica necesariamente la participación del cuerpo.

3 Entre el 2004 y el 2010 estuve involucrado en proyectos del Fondo Mundial. En el Perú, participé como especialista de M&E en las Rondas de Ejecución II, V y VI. Uno de sus objetivos era promover un proceso de participación de las comunidades de afectados y más vulnerables a la epidemia del VIH: hombres gays, trabajadoras sexuales y travestis. Es durante la Ronda VI (2007-2010) que tuve que mudarme al norte del país, primero a la ciudad de Piura para luego de cuatro meses pasar a la ciudad de Chiclayo, región Lambayeque, territorio donde se había desarrollado la cultura prehispánica Moche.

significados subyacentes sensibles al análisis sociológico y antropológico, teniendo claro también las limitaciones existentes. Considero que dicha interdisciplinariedad es necesaria más aún cuando considero como segundo interés la dimensión histórica de dichas prácticas. Es decir, si localizamos como contexto de análisis el norte del Perú —Lambayeque, Piura, Tumbes—, ¿las actuales prácticas masculinas⁴ en los chicheríos⁵ tendrían alguna posibilidad de ser rastreada en la historia, hasta llegar al periodo pre-hispánico? Por ejemplo, ¿qué podría decirnos frente a ello la evidencia material e historiográfica de la cultura Moche, desarrollada en la costa norte entre el 200 al 800 D.C.?

No puedo evitar reflexionar sobre las potenciales interconexiones que podrían existir entre las imágenes y vivencias experimentadas en mis incursiones en los diferentes chicheríos, con lo que se describe en algunos pasajes de las crónicas coloniales, o lo que se halla como evidencia material en las —no tan numerosas, pero existente— botellas escultóricas Moche. Para comenzar, propongo el siguiente marco de análisis, en donde interactúan tres componentes cruciales sin los cuales no sería posible el proceso de investigación: (a) existencia de un espacio, el cual es tanto físico como el chicherío, como la descripción narrativa que se halla en la crónica y la narrativa iconográfica que se evidencia sobre las vasijas o botellas Moche y/o otras evidencias materiales; en donde interactúan (b) sujetos socializados culturalmente, que otorgan sentido y significación a sus acciones, y que dicha interacción está mediada por (c) el consumo de la chicha en espacios como templos ceremoniales, contextos funerarios o los espacios de los chicheríos.

Quisiera comenzar mencionando que el análisis sociohistórico —importante para comprender las dinámicas actuales— es clave para construir esta propuesta teórica y metodológica. Esta tomará en consideración los principales procesos de transculturación llevados a cabo en el Perú al momento de la conquista y posterior implantación del sistema colonial. Un primer proceso considera que en los andes opero un proceso de

4 Más adelante desarrollaré el tema de la masculinidad y sus limitaciones como categoría identitaria, teniendo en cuenta su translocación a una sociedad del pasado. Pero, por el momento, me refiero a sujetos socialmente construidos e interpretados como masculinos.
5 Chicha es una bebida tradicional, la cual es preparada a partir de la fermentación del maíz. Su consumo es muy popular en zonas rurales o de campo, mayormente agrícolas o pesqueras, y también en zonas peri-urbanas o dentro del casco urbano de las ciudades costeras como Chiclayo o Piura. Se sabe que la chicha era una bebida usada en ceremonias rituales por los antiguos Moche. En la actualidad, igualmente es usada para pagos rituales, pero también para consumo popular. Los lugares donde se bebe son conocidos como 'chicheríos'.

transculturización, en que el discurso colonial redujo la heterogeneidad sexual indígena a formas y prácticas aceptables para el sistema colonial, a través de los llamados 'tropos transculturadores de sexualidad', principalmente bajo el tropo de sodomía (Horswell, 2010, p. 13). Un segundo proceso de transculturización simultánea se desarrolló en relación al pecado y la necesidad de la confesión católica dentro del sistema colonial, sistema que desarrolló una lista de pecados, en donde figura la sodomía, y en donde también se buscó la erradicación de la hechicería (Brosseder, 2018, p. 16).

Merece una crucial importancia dentro de los procesos de transculturización, la imposición de la categoría sodomita. Este proceso de significación o representación no fue arbitrario, sino que en el fondo encubría una intención basada en principios económicos, ya que la imagen que se construyó de los indígenas se centró en la consideración de salvaje violento (embusteros, ladrones y crueles), para luego ser caracterizados como sodomitas, lo que además constituyó una de las principales 'causas justas' para su dominación (Molina, 2010, p. 3)⁶. Por tanto, considero que los procesos de transculturización tuvieron y tienen aún efectos que son necesarios aún decolonizar bajo una mirada crítica. El mismo Horswell, propone «recuperar el valor cultural de esta diversidad prehispánica es un reto que requiere una hermenéutica pluritópica que subraya los trazos de oralidad y por extensión, el discurso subalterno en los textos coloniales» (Horswell, 2010, p. 24).

Por ello, en la necesaria tarea deconstructivista, uno de los valores que resalto de la academia, a partir de la presencia del post-estructuralismo, la historia social, el feminismo, la teoría 'queer' (aunque con reservas) y los estudios decoloniales, es que estas nuevas corrientes de pensamiento están ayudando a develar otros sujetos, otros conocimientos, realidades —ocultas, además— y a dar una visión crítica de las existentes. En mi opinión, se ha dado comienzo a un proceso de deconstrucción del conocimiento, tratando de revalorar lo que ha sido subyugado o develado bajo los discursos oficiales impuestos y normativos.

Partiendo de esa necesidad de deconstrucción y una nueva hermenéutica andina para entender las resistencias y permanencias en las prácticas de la sexualidad masculina, es que propongo la importancia de generar una epistemología marica, la cual requiere inicialmente asumir un proceso de decolonialidad y de (re)construcción epistemológica. En este caso,

⁶ Molina, incluso nota además en este proceso de significación, el proceso paralelo de homogenización, en donde la acusación de sodomía se extendió a todos los grupos de poblaciones indígenas, aun cuando se decía que esta práctica era más común entre los yungas o costeños que entre los pobladores de la sierra (Molina, 2010, p. 5).

incluso diría que dicha decolonialidad debe considerar necesariamente «la necesidad de una corpo-política del conocimiento sin pretensión de neutralidad y objetividad. [Pues], todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación» (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 21)⁷.

Es decir, dicha epistemología deberá renunciar a una pretendida neutralidad y objetividad epistemológica moderna, pues además para entender un campo como la sexualidad o el género se requiere recuperar la diversidad que existió y desechar los tropos que fueron impuestos con el sistema colonial, el cual también implantó un sistema de forjar e institucionalizar conocimiento. Además, esta nueva epistemología también exige una crítica al sistema racial y económico impuesto, pues estuvo orientado a justificar la dominación indígena para la explotación. El modelo de familia impuesto, el sistema binario del género y la sexualidad eran —y aún lo es— funcional para el sistema colonial capitalista de acumulación desigual y jerárquica, y ello se evidencia en los rezagos que en la actualidad aún tienen presencia. Por ejemplo, por un lado, académicamente el esencialismo y las jerarquías sexuales ha limitado y hasta desalentado los estudios de sexualidad en arqueología (Voss y Schmidt, 2000, p. 3); y por otro, políticamente, la implantación del tropo de ‘indio sodomita’ aun deja sentir su estela, pues la existencia de sujetos con prácticas disidentes a las consideradas ‘heteronormativas’, constituyen causas justas de dominación, negación e indiferencia, permitiendo e incluso alentando acciones válidas de exterminación de los mismos. Por tanto, la presente crítica epistemológica pretende descentrarse de la relación jerárquica sujeto-objeto de investigación, y busca la posibilidad de recuperación de la experiencia —previa y actual— como insumo neurálgico de conocimiento y científicidad.

Mi propuesta no es buscar evidencia que demuestre ‘individuos disidentes en particular’ en términos de prácticas sexuales o incluso representaciones de género. No estoy concentrado en encontrar sujetos ‘queer’ en el pasado, tampoco busco negar su existencia, sino que estoy considerando que los individuos potencialmente tienen, y han tenido diversas expresiones y prácticas, más allá de las posibles construcciones/ limitaciones de identidad y corporeidad.

⁷ Un intento en la actualidad de investigación de la sexualidad desde una entrada crítica es el referente al de sexualidades amazónicas (Belaunde, 2018). Dicha investigación incluso menciona como la amazonia como espacio de reflexión representa una forma distinta de pensar la sexualidad, descentrada de categorías, como el género, y metodologías occidentales.

Finalmente, reiterando que la presente es un primer documento y considerando las limitaciones de tiempo/espacio se intentará dar desarrollo de los tres componentes que conforman el mencionado marco de análisis en una lectura extrapolada entre el templo Moche y el chicherío, quedando la limitación de no abordar el tema ritual como categoría transversal a ambos.

2. La necesidad de un nuevo enfoque. Descolonizar el conocimiento desde la reflexión teórica y la metodología auto-etnográfica 'marica'

¿A qué denomino una epistemología marica? Para responder a esta pregunta relataré un pasaje clave en mi experiencia y que intenta explicar a qué me refiero con ello. «Recuerdo estar observando con unos colegas la maqueta donde se apreciaba la extensión geográfica del señorío de Sipán. Nos preguntábamos, ¿dónde se pudo haber encontrado el chicherío de la Tía Julia⁸?

Entre juego y adivinanzas, intentábamos adivinar la posible ubicación del lugar, quizás alejado del templo principal o de la posible área de residencias del pueblo, remarcando la idea de lo marginal. Lo que sí era claro para nosotros era la posibilidad que debió existir un chicherío en el señorío Moche. Aunque recordamos que el consumo de chicha en dicho momento era más asociado a rituales ceremoniales religiosos, también deslizábamos la posibilidad que su consumo estuvo de alguna forma masificado entre la gente del pueblo. Imaginábamos un espacio de cambalache, donde hombres Moche socializaban con otros hombres y personas travestis de la época, embriagándose de chicha y de amor carnal, transgrediendo, o quizás no necesariamente, los sentidos sociales. O donde incluso consideramos, que el propio Señor de Sipán debido a su investidura de poder y jerarquía poseía mujer o hombre, sin importar necesariamente la finalidad reproductiva, sino que más bien respondía a una búsqueda de placer, incluido o no un sentido de ritualidad».⁹

En dicho pasaje, a mi parecer, performamos otro sentido de interpretación de la sociedad Moche. Pienso que en ella se aplicó un ejercicio que podría denominar de 'mariconización' del señorío de Sipán, proceso que tiene validez partiendo de nuestro conocimiento marica localizado, corporeizado y previo a nuestra incursión al museo. Es decir dicha

⁸ La Tía Julia es un chicherío ubicado frente al mar del Puerto Etén, del cual haré referencia más adelante, pues para el presente ensayo se convierte un punto central de análisis auto-etnográfico. El lugar es regentado por una señora a la que todos conocen como la 'Tía Julia', y es visitado por locales y gente de localidades cercanas.

⁹ Cuadernos de notas personales.

(re)interpretación tomó como base nuestras propias experiencias. Además de válido, considerando que se ha hecho el proceso contrario basado en la heterosexualización tácita de las sociedades pre-hispánicas, y que ha impuesto una mirada heteronormativa institucionalizada en la academia sobre las sociedades del pasado en el Perú¹⁰.

Lo que puedo significar como epistemología marica sería la mirada, el enfoque, que parte de la experiencia cotidiana y corporeizada, y que luego es procesada cognoscente y emocionalmente en cada uno de los sujetos considerados o marcados significativamente como 'maricas'. La imposición o categorización de dicho rótulo implica una serie de tratamientos, experiencias de tránsito, ciertos espacios a disposición e interacción, lo que permite la construcción de un repositorio de conocimiento, que implica necesariamente la interacción con los otros, principalmente con el otro masculino, pero también lo femenino. En ese marco, sujetos masculinos y sujetos maricas o travestis conformarían un binomio en donde uno se definen en relación al otro. Asimismo, vale la pregunta, ¿por qué la vivencia marica no pueden o no tienen el poder de iniciar una mirada o indagación que difiera de la que ya existe formalmente? ¿Qué limita ese ejercicio de mariconizar críticamente la realidad? Teniendo en cuenta también que dicho conocimiento recupera la experiencia acumulada de otras maricas y travestis de la zona, que desde su conocimiento relatan y marcan pautas cómo socializar con los sujetos masculinos.

Frente a esas preguntas, considero la existencia de conocimiento que se construye y reproduce en el cotidiano, entre los sujetos maricas que interactúan entre sí, y con los otros masculinos y lo femenino. Este conocimiento es el que permite a los sujetos movilizarse en el mundo social y que configura un repositorio de recetas simbólicas, configurando una epistemología marica del cotidiano, la que permite codificar y decodificar diferentes símbolos, como en el pasaje al inicio del artículo cuando leí el potencial peligro que corría al negar la invitación a bailar de dicho sujeto en el chicherío de Tumbes¹¹.

¹⁰ Lanzo esta apreciación basada en la evidencia de la ausencia y el silencio en relación a la sexualidad en las sociedades pre-hispánicas. Indicios que vayan más allá de las descripciones rituales de fertilidad en torno a un modelo heterosexual complementario. Incluyo aquí evidencia encontrada a negar toda posibilidad que pudiera intuir que el pasado Moche fue más diverso (Schaedel, 1988, p.140).

¹¹ Este párrafo considera alcances reflexivos acerca de la construcción del mundo de la experiencia, en donde la acción y actos de los sujetos se almacenan en repositorios de experiencias, en donde «para el hombre natural todas sus experiencias pasadas están presentes como ordenadas, como conocimiento o como conciencia de lo que se puede esperar, tal como el conjunto del mundo externo está presente para él como ordenado» (Schutz, 1972, p.110). Lo anterior permitiría la interacción, la

Una epistemología marica, supone también reconocer la existencia de un sujeto marica epistémico, un sujeto con capacidad reflexiva, y capaz de dar sentido a sus acciones y a la realidad social, y que no necesariamente se (o debe) enuncia (enunciar) desde una posición neutral, sino que dicho sujeto recoge en su experiencia y su corporeidad toda la subordinación producto de los tropos transculturadores impuestos, y por tanto se enuncia desde la reivindicación cognoscente y política. Consecuentemente, es en dicha reivindicación política que algunos(as) prefieren(n) auto referenciarse como 'marica' antes que gay, o 'loca' antes que queer¹², travestis antes que trans. Además, dicha enunciación tiene un sentido de reivindicación identitaria y también un sentido de apropiación de un espacio corpóreo históricamente negado, invisibilizado y subalternizado: la existencia socio-histórica marica. Por tanto, la (re)lectura y (re)interpretación de la realidad desde la mirada y experiencia marica es la base para la configuración de dicha epistemología, la posibilidad de (re)construir conocimiento, en este caso es la auto-experiencia la que motivó la extrapolación de la experiencia del chicherío al contexto de los templos Moche.

Es la experiencia y el conocimiento marica que busca (re)leer, (re)interpretar y (re)escribir la historia, teniendo en cuenta que dichas acciones no están ausentes de procesos de angustia teórica y metodológica. Y ello, debido a que esta epistemología estaría centrada en la posibilidad y limitaciones de crear conocimiento a partir de la propia experiencia corpórea personal, mental y emocional. Llamo a este proceso último como un involucramiento personal-histórico, pues si bien es una existencia personal implicada, ésta está relacionada con otras biografías personales que interactúan, y que a la vez está inmersa en una realidad histórica, llena de permanencias y tensiones de cambio, así como de resistencias, que son necesarias considerar al momento del análisis interpretativo.

En dicha construcción epistemológica, en un inicio me preocupaba cómo dar validez académica a experiencias personales, las emociones comprometidas en vivencias, los contactos corpóreos vividos, los diversos intercambios personales. Mi pregunta era ¿cómo

significación y la interpretación de lo social (lo que Schutz denomina lo intersubjetivamente significativo) y que da soporte a la captura del sentido de las acciones.

¹² Contrapongo el término marica al queer (aunque lo veremos en el texto debido a la mención que hacen autores citados), con la finalidad de descentrarme del segundo, más académico y político occidental. Considero que en la actualidad y dentro del ámbito de los estudios de género y sexualidades diversas en Latinoamérica, el término anglosajón ha ganado posicionamiento, a la vez que prestigio académico. Un ejemplo de ello es la proliferación de estudios que colocan el verbo 'queering' para dar entender un proceso de revisión crítica. En lo que respecta a este ensayo en adelante usaré el término 'mariconear', el cual deviene de las prácticas de ser maricón, mostrarse como tal, hacer cosas de.

validar o encontrar una metodología que reconozca el cuerpo y su experiencia, incluida las percepciones, la conciencia y la memoria, como repositorios de conocimiento científico? Frente a ello, cuando descubrí por primera vez el concepto auto-etnografía sentí cierta sensación reconfortante. Sentí que había encontrado un espacio en el que podía iniciar un nuevo proceso de enunciación, teórica y metodológica, pero partiendo desde la propia experiencia y autobiografía corpórea y emocional. A partir de una revisión bibliográfica, encontré que se considera a la auto-etnografía como «un género de escritura que muestra múltiples capas de conciencia que conectan lo personal con lo cultural» (Ellis y Bochner, 1996, p. 739). Preferí convocar a la auto-etnografía, dado que, como método, «una auto-etnografía es más auténtica que la etnografía directa, pues se puede suponer que la voz del interno es más cierta que la del externo» (Reed-Danahay, 1997, p. 7). Es decir «el escritor etnográfico solo puede relacionar la historia como un extraño» (Dyson, 2007, p. 39). Asimismo, se resalta las bases filosóficas y teóricas de este enfoque autoetnográfico, donde su raíz postmoderna «tiene el objetivo de no eliminar el método tradicional científico sino de cuestionar su dominación y demostrar que es posible ganar y compartir conocimiento en diferentes formas» (Wall, 2006, p. 2).

Ahora dicho acercamiento en el campo de la sexualidad también muestra sus limitaciones, pues «lo que la gente dice de sí misma no coincide con lo que se observa que hace [...] no porque mientan sino porque no reconocen determinadas cosas que hacen» (Hernando, 2012, p. 16), existiendo un abismo que se debe salvar entre lo que una sociedad/comunidad dice y hace. Y ello es completamente cierto, pues en más de una ocasión lograba identificar una distancia o negación entre lo que los sujetos mencionaban o manifestaban, y entre lo que de manera alternativa sabía de sus actos o ideas. En algunos casos se producían acciones totalmente contrarias a sus discursos, más aún en temas que comprometen el ejercicio de la sexualidad.

3. El espacio y los cuerpos masculinos: un diálogo analítico para entender el pasado y el presente

3.1. El espacio y la chicha: del espacio ritual al chicherío

Buscando información sobre el consumo de la chicha y las prácticas/espacios relacionados en dicho consumo en sociedades prehispánicas, pude hallar información sobre el complejo arqueológico de San José de Moro. Castillo menciona que dicho complejo, ubicado en la localidad de Chepén (75 km de distancia con Chiclayo), región La Libertad, fue un centro ceremonial donde se realizaban rituales de entierro entre otros de la élite Moche. Según su

investigación, en dicho recinto se han encontrado evidencia de producción y almacenamiento de chicha, donde la principal evidencia arqueológica se centra en la presencia de tinajas y recintos de estructura livianas. «Se han encontrado evidencias de estructuras livianas formadas por alineamientos de adobes que forman espacios rectangulares, una suerte de habitaciones o cámaras, dentro de las cuales es frecuente hallar grandes recipientes para la preparación de chicha o de algún producto sólido» (Castillo 2003, p. 78). Haciendo una comparación de dicha descripción, podemos notar cierta relación con la estructura física de un chicherío en la actualidad (ver Figura 1), principalmente por ser una estructura rectangular amplia hecha de línea de adobes o ladrillos y que poseen un techo liviano (esteras), en donde los recipientes de chicha se hallan la sección de la cocina. A continuación un pasaje que cuenta la primera impresión sobre la primera visita y el descubrimiento del chicherío:

«La primera vez que visité el chicherío de la Tía Julia, fue por información que obtuvimos de algunas travestis de Chiclayo, nos dijeron que en dicho lugar había ambiente, se podía tomar y bailar y que el lugar siempre se encontraban hombres que te trataban como «si una fuese mujer». De tanta referencia, decidí ir. Para nuestra sorpresa, era un lugar encantador.

En alguna oportunidad consideramos que era el lugar más inclusivo de toda la región Lambayeque, pues no había diferencias de trato por género ni por ningún otro tipo. Los sujetos masculinos convivían perfectamente con mujeres, maricas y travestis. En dicha oportunidad había un televisor grande, el cual funcionaba como pantalla gigante y que mostraba un concierto de salsa. El local —que como mencioné ha sufrido variaciones en estos últimos años— estaba lleno de gente, las distintas mesas ubicadas en el amplio espacio se encontraban copadas con diferentes sujetos. Muchos de ellos eran sujetos locales, pobladores de Puerto Etén, otros eran pescadores que se encontraban de paso, en ruta de la faena pesquera, y otros llegaban desde localidades cercanas como Ciudad Etén, Monsefú, Chiclayo, Reque.¹³

¹³ Cuaderno de notas personales



Figura 1. Panorámica del salón del chicherío de la tía Julia

Fuente: Fotografía de Roland Álvarez

El chicherío «La Tía Julia» es un espacio ubicado en la localidad portuaria de Puerto Etén, a 20 minutos de la capital regional Chiclayo. Este espacio es regentado por una señora conocida como Tía Julia, la cual tiene 55 años en el negocio, el cual heredó de sus padres quienes iniciaron el negocio del chicherío. El espacio ha tenido diversas modificaciones en el transcurso del tiempo. La primera vez que llegué a este lugar era el verano del 2008 y solo era un espacio de solo un ambiente, donde al fondo se encontraba la cocina, en donde la tía Julia y sus hijas preparan los piqueos. Actualmente el local ha ganado más espacio, pues mantiene el salón original, pero se ha incluido una zona de terraza en la entrada, desde donde se aprecia la playa. En el chicherío se puede beber chicha o también cerveza, siendo esta última más cara. Normalmente la primera se vende en balde o recipientes de vidrio llamados 'pomos', o en jarra (ver Figura 2). Por cada balde o cuatro botellas se ofrece un piqueo, el cual consiste en pescado frito con zarza. Es normal que los comensales exijan su piqueo por cada balde que solicitan, lo que se ha convertido en una tradición.

Debido a que puerto Etén es considerado un balneario, los meses de verano es muy concurrido, el cual va desde mediados de diciembre hasta marzo. El día de mayor concurrencia en el chicherío es el domingo, en donde locales y foráneos se acercan a beber, compartiendo mesas y charla e incluso baile. A continuación un pasaje acerca de la fiesta en el chicherío:

En las ocasiones siguientes que iba al chicherío encontraba a alguno de dichos muchachos o se hacía nuevas amistades. Los días donde mayor actividad era los domingos. Ahí aprendí que el día más entretenido para el chicherío era justamente el domingo. El lugar se llenaba, maricas y travestis acudían, algunos(as) con parejas, otros(as) sin acompañante, pero en el local era posible conseguir uno. Era normal que un hombre se te acerque y te invite a bailar, y era común que las travestis y maricas compartieran mesa con los hombres. No existía ninguna restricción por parte de la dueña del local, a decir de ella, estaba acostumbrada».14



Figura 2. Detalle del chicherío La Tía Julia
Fuente: fotografía de Carlos Jaramillo

La chicha la prepara la Tía Julia, siguiendo la tradición. Se compra 'jora de pato' (maíz amarillo) y 'jora de alazán' (maíz rojo). La jora se muele y se hierva por unas 3 horas. Se deja enfriar para luego colarse y dejarse reposar en un recipiente. Luego se le agrega azúcar, pues ya no se usa miel como en la época de sus padres, que se compraba en los trapiches de Monsefú. A los dos días la chicha comienza a fermentar emanando una espuma, lo que indica que está lista para la venta. En la siguiente imagen (Figura 3) se observa el espacio de la cocina, en donde se preparan los platos y se sirve la chicha.

14 Cuadernos de notas personales.



Figura 3. La cocina del chicherío La Tía Julia

Fuente: fotografía de Roland Álvarez

En relación a los espacios y el ejercicio de las prácticas, confirmen éstas o no la construcción identitaria, en la época pre-hispánica (a partir de una revisión etnohistórica de las crónicas) queda evidencia que el consumo de la chicha se encontraba relacionada con los rituales de entierro y que además eran colocadas las tinajas de esta bebida como ofrendas en las tumbas.

Y hay entre ellos una costumbre, la cual es (según a mí me informaron) que si muere alguno de los principales dellos, los comarcanos que están a la deronda cada uno da al que ya es muerto, de sus indios y mujeres dos o tres, y llévanlos donde está hecha la sepultura, y junto a ella les dan mucho vino hecho de maíz; tanto, que los embriagan (...) meten en las sepulturas muchos cántaros de su vino o brebaje y otras comidas. (Cieza 2000 [1692], pp. 161-162)

Aparte de dicho uso, también se observa que la chicha estaba asociada a ciertos rituales religiosos que involucraban alguna festividad en que se consumía dicha bebida, y que además al parecer comprometía prácticas sexuales entre —interpretado desde una mirada colonizadora— ‘dos hombres’, pero que en realidad se menciona como práctica entre un

sujeto posiblemente masculino: los señores, y otro sujeto administrador del culto, pero que performativizaba el rol de otro género, identificado en la narrativa como 'femenino'¹⁵.

Verdad es que generalmente entre los serranos y yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad, y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos o más, según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres. Con éstos, casi como por vía de santidad y religión, tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales. (Cieza 2000 [1962], p. 259).

Frente a este panorama, tengo las siguientes interrogantes ¿Cabe la posibilidad que esta práctica pudo haberse dado por fuera de la festividad religiosa o del coito ritual en específicos centros ceremoniales? Además, ¿pudo haberse extendido más allá de dichos señores, pudiendo haber sido una práctica más democrática, cotidiana y popular? ¿Habría la posibilidad que existieran espacios como los chicheríos en la sociedad Moche?¹⁶ Pudiera que sí, y creo que tanto en dicho periodo Moche como luego de la llegada de los españoles. Primero, porque «el ingente aumento del consumo indígena de excitantes después de la conquista, hecho [que se relaciona] con procesos de democratización y secularización socio-culturales» (Saignes, 1989, p. 84). Es decir, los «productos suntuarios, coca, maíz y chicha cuya difusión antes era restringida, se vuelven ahora meras mercancías profanas que circulan a lo largo de los nuevos ejes comerciales» (Saignes, 1989, p. 86). Las borracheras, como comenzó a denominarse el acto de beber, empezaron a prohibirse con la colonia, pues se enfatizaba que, en ellas, «los daños e inconvenientes que se siguen de las borracheras son tan notorios, que no hay para que gastar mucho tiempo en decirlos, pues se ve claro que estos borrachos vienen a cometer adulterios, e incestos con sus hermanas, hijas y parientes, y aun en algunas partes el pecado nefando, y se matan unos a otros» (De Matienzo y Lhomann, 1967, p. 80). En Lambayeque en 1905 incluso las prácticas relacionadas con los

¹⁵ Molina (2010, p. 4-5) en su artículo incorpora varios pasajes que resultan de interés para la investigación, en donde se identifica la relación entre las actividades de 'sodomía' y las borracheras, dejando entrever que ambas acciones estaban estrechamente relacionadas. Ello se observa para pasajes de cronistas como Sarmiento de Gamboa, Cieza de León, Reginaldo de Lizárraga.

¹⁶ Dichas preguntas podrían tener respuesta afirmativa. Citando el trabajo de Ludovico Bertonio en la zona sur cercana al Lago Titicaca, menciona que la «sodomía era practicada en los templos, pero también por los pastores de manera secreta» (Horswell, 2010, p. 139). El reto de la investigación futura es encontrar evidencia similar para la costa norte. Similarmente, este autor menciona que si bien existían sujetos travestidos oficiando un culto que implicaba rituales sexuales, «este vínculo de sodomía con prácticas religiosas [...] pasaron de lo público a lo clandestino» (Horswell, 2010, p. 125), lo que refuerza la idea que las prácticas sexuales como tal permanecieron como acción social.

rituales fúnebres (uso de esteras y comida) fueron prohibidas (Schaedel, 1988, p. 143). Sin embargo, haciendo una lectura actual, pareciera que el consumo de la chicha sobrevivió y más bien ésta se localizó en espacios destinados especialmente para su consumo, los chicheríos. Actualmente, aún estoy en la búsqueda de registros que demuestren en que momento empezaron a aparecer estos espacios en el norte.

Un detalle referido a la práctica de la bebida y el espacio es que, al parecer antes el consumo gozó de mayor centralidad, ésta era desarrollada en los recintos principales y en rituales importantes, mientras que ahora el consumo se da en los chicheríos, espacios usualmente ubicados en la periferia urbana o rural, casi escondido de la vista pública, probablemente producto de esa persecución o demonización del consumo de la chicha y el alcohol. Es decir, existe un proceso que va de la centralidad de los templos a la locación marginal en donde se ubican muchos de los chicheríos actualmente.

Por tanto, en cierta forma la secularización en el acceso del alcohol pudo extenderse y generar espacios para la denominada 'borrachera', la cual trajo consigo también prácticas ligadas a la sexualidad y el contacto corpóreo. En ese sentido es interesante notar cómo dichas prácticas sexuales pudieron haber transitado desde un contexto ceremonioso y místico, de contacto con los dioses o con los muertos, para convertirse después en una práctica quizás cotidiana y con otro sentido social, más ligado a la proximidad sexual¹⁷. Como se observa en la imagen (Figura 4), producto quizás de la borrachera, los sujetos intercambian afectos, diálogos, en una especie de ritual pero en otro registro, muy diferente al del recinto Moche, pero con casi los mismos sujetos en interacción: un sujeto que se enuncia como masculino, y otro sujeto que es leído, interpretado y validado como femenino.

3.2. El espacio y los sujetos: Aproximaciones a las prácticas e identidades

En esta sección trataremos de analizar el factor del espacio y los sujetos que interactúan en él a partir de sus prácticas e identidades, tomando la salvedad que ello exige tanto para el

¹⁷ La existencia de data etnográfica en relación a la borrachera como práctica social en la actualidad no es muy numerosa. El libro de Gerardo Castillo es un interesante acercamiento sobre el consumo de alcohol en el sur andino del Perú. Aunque el estudio no está focalizado en la sexualidad y sus prácticas explícitas sí se menciona algunos aspectos de roles de género y la centralidad del cuerpo adultomascuino en la práctica del beber. En él se refiere a la posibilidad de la subversión de los roles y normas sociales establecidos, principalmente las relacionadas con la posición social y la autoridad. Sin embargo, en un pasaje se menciona que durante el momento de la borrachera los sujetos masculinos evidencian mayor acercamiento, en donde «entre campesino no es extraño el dar beso en las mejillas cuando se está borracho, ni tampoco el llorar» (Castillo, 2015, p.62).

periodo Moche como en el actual, y tratando de demostrar el potencial paralelo que existirá entre ambos. Empezando con el primero, en lo que respecta a la recuperación de los territorios pasados y también modernos, propongo el ejercicio de 'mariconizar todo espacio'¹⁸ físico, ya que «un examen queer de espacios específicos, (...) puede dar una mayor comprensión de la actitud, los comportamientos, los deseos, la existencia misma de los que los frecuentaban» (Eger, 2007, p. 150). Solo realizando este giro en la mirada que rompa con el tradicional examen patriarcal, misógino y homofóbico se podrá develar otras realidades y existencias encubiertas y subalternizadas. Además, teniendo en cuenta que este giro no supone un vacío epistemológico, neutral, objetivo o, como punto cero (Grosfoguel, 2007, p. 21); sino, más bien, desde el fundamento de la experiencia previa, desde el repertorio acumulado 'marica' localizado. Este ejercicio, además como ha sido mencionado es poner en práctica la epistemología marica.



Figura 4. La socialización y la borrachera en el chicherío

Fuente: fotografía de Roland Alvarez

¹⁸ El término original en inglés es 'queered spaces', propuesto y empleado por Eger (2007, p.150) en su investigación sobre la existencia de transgresiones 'queer' en las casas de baño de la época romana. Se entiende que la cultura romana promovió dicotomías estrictas en torno al sexo entre hombres (activo/pasivo, mayor/menor, libre/ esclavo). Por tanto, los espacios queer de la casa de baños permitieron subvertir la sexualidad normativa masculina romana, así como las ideas convencionales sobre la edad y el comportamiento social que se entendieron como parte de las etapas del curso de la vida masculina romana.

Considero además que es importante dejar en claro algunos aspectos relacionados con los temas de la identidad y los espacios en los que se configura ésta. Al igual que Eger revela cierto problema en el uso de la palabra 'queer' para sociedad pre-modernas, igual consideración tengo con el término de masculinidad al aplicarse para la sociedad Moche. Por tanto, la presente investigación no se centra en reflexionar solo sobre la existencia y el sentido de la acción de sujetos considerados 'queer' (entiéndase maricas y travestis) del pasado o del presente. Aunque debo reconocer que su mención y análisis es necesaria, pues para objetivo de mi hipótesis parto de la interacción corpórea y sexualizada entre sujetos masculinos con otros sujetos maricas y travestis. Pero, no estará enfocada en los segundos, sino en poner luz a los primeros, en el campo significativo e histórico que media la decisión de los primeros en ser partícipes de dichas interacciones sexuales con dichos otros¹⁹.

Teniendo en cuenta los hallazgos de la cultura Moche, hay ciertas prácticas y símbolos que se implantan en los cuerpos masculinos representados en la iconografía, creando una narrativa de 'performatividad corporal'. Dicha implantación es muy recurrente y se halla en la representación del uso de la fuerza, relacionada con el poder de dominar a un 'otro' masculino. Se podría decir que el tratamiento iconográfico de dicho cuerpo como fuerte, dominante, generador de sumisión, y su inmersión en ciertas ceremonias rituales, estaría relacionado con la existencia de ciertos atributos de la masculinidad. Este tratamiento significaría una realidad narrativa que se busca transmitir, haciéndola inteligible en un espacio simbólico y potencialmente ritualista. Por ejemplo, existe en la iconografía Moche una interesante analogía que se hace entre la fuerza masculina y la representación del pato, entendido éste dentro de un marco simbólico, pues existe «la relación entre las imágenes de ánades y los guerreros humanos, y propusieron que los patos eran metáforas vivientes y agresividad asociadas a la conducta y sexualidad masculinidad» (Benson, 1997, p. 31, y Quilter, 2010, p. 94, citado por Gamboa, 2017, p. 11). Y ello se afirma en las representaciones iconográficas de guerreros con rasgos de patos antropomorfos con indumentaria masculina. De igual forma la representación del señor de Sipán refleja mucho la simbología del poder asociado al cuerpo masculino, lo que se evidencia en la representación del 'Señor y

¹⁹ Debo mencionar que en la investigación si bien he encontrado textos clave referidos a la sexualidad en la época pre-hispánica en el norte Moche, estos no van más allá de la identificación e interpretación de sujetos transgresores o 'queer', dejando de lado o fuera de análisis a los sujetos masculinos concurrentes en dichas prácticas identificadas (Horswell, 2010, p. 140, 154; Woloszyn y Piwowar, 2015, p. 289-294).

prisionero' en el cetro cuchillo encontrado en cámara principal de Sipán, a aparte de otros artefactos como tocados, atuendos y estandartes (Alva, 2004, p. 70).

Desde los algunos textos se evidencian ciertas marcas de género en la evidencia material Moche, principalmente en la iconografía y la escultura (Larco, 1965; Kauffmann, 1978; Alva, 2004; Chero, 2013; Gamboa, 2017; Woloszyn, 2008; Woloszyn y Piwowar, 2015; Narváez, 2003, Horswell, 2010; Bourget, 2007, Castillo y Rengifo, 2008). Por lo tanto, se podría inducir que existía al menos un significado y sentido social/simbólico para los cuerpos de hombres y mujeres, más aún cuando estos cuerpos detentaban poder, como el caso de jefes militares, sacerdotes y/o señores y señoras gobernantes²⁰, pues «el poder religioso, político o económico, está íntimamente relacionado con una determinada conducta sexual» (Narváez, 2003, p.27)²¹. Ello explica por ejemplo que la Señora de Cao (Mujica, 2007, pp. 177-248; Franco, 2012, pp. 77-98) tenga marcadores como tatuajes, el tocado dorado, narigueras, símbolos propios de un señor gobernante (Figura 5), lo que puede ayudar a interpretar que sí hubo un nivel de conceptualización del sexo y del género, y además el poder ritual.

Dichos símbolos entendidos como marcas de género son importantes para comprender las representaciones y el sentido social de la sociedad Moche en relación al tratamiento del cuerpo, pues se evidencia que «existe un código social que reconoce ciertos elementos iconográficos. Signos y símbolos, que se constituyen en un lenguaje común para todos los miembros de una sociedad [...] consolidan un sistema de valores que coinciden en su función de cohesión religiosa, política y social» (Narváez, 2003, p. 5). Sin embargo, ¿Dichas marcas deben entenderse como fijas, estables, inmutables, o más bien las marcas de género podían ser fluidas y no estar necesariamente reservadas para un cuerpo sexuado específico?

²⁰ Considero que el tratamiento del cuerpo dependía de la posición política/religiosa del sujeto y dentro de específicas actividades como la cacería, la práctica guerrera, ceremonias religiosas, y en donde además relaciones de poder se encontraban inmersas.

²¹ Se menciona que toda –o la gran mayoría- la cerámica 'erótica' Moche fueron encontrados en contextos funerarios (Larco, 1965, p. 41), es decir eran colocados como ofrendas para la vida siguiente del personaje. ¿Con qué finalidad o intención? Es una pregunta que el propio Larco se la planteó al momento de su descubrimiento y a la fecha tiene aún validez teórica. Sin embargo, se podría inferir, partiendo de la consideración que los Moche era una sociedad muy descriptiva de su cotidianeidad, que dichas prácticas eran tan comunes como las que describen acciones de caza, pesca, siembra, entre otros. La cerámica Moche era tan diversa como lo fueron sus prácticas, y las representaciones testifican ello. Además, teniendo en cuenta que, en los ritos fúnebres, además de colocar como ofrendas ceramios diversos, se bebía y se producían otros intercambios, es probable que el sexo y la borrachera hayan sido parte del ritual mismo, como una forma última de comunicación con el ser que está partiendo a la otra vida.

Para intentar dar una respuesta quisiera importar la interpretación realizada por Sylvia Marcos (2011) quien menciona «que en lugar de atender las preconcepciones occidentales sobre el género [...] partamos de la noción de que en Mesoamérica esas atribuciones estaban determinadas por la fluidez y el movimiento continuo de la dualidad; por tanto, es necesario advertir que su influencia oscilaba en cada cuerpo sexuado de acuerdo a las acciones que los individuos emprendían en momentos y en espacios específicos» (citado en Gonzales, 2014, pp. 286-287), pues en sus propias palabras, «Todo tiene identidad de género móvil y en desplazamiento constante. Por tanto, la feminidad tiende a transitar a la masculinidad y viceversa» (Marcos, 2011, p. 53, citado en Gonzales, 2014, p. 287). Asimismo, Désy (1980) sobre Aridoamérica refiere, «sus concepciones sobre el cuerpo humano, la identificación con lo femenino o con lo masculino no estaba determinada por el sexo biológico de los sujetos, sino por su orientación sexual» (citado en Gonzales, 2014, p. 284). Entonces, se entiende que existía un sistema dual, en donde los sujetos podían transitar de un espacio a otro, sin que entienda que existía un sistema fijo de cuerpos sexuados, y que además esa transición dependía del espacio y el tiempo, en otras palabras de las funciones, rituales, ceremonias en las que se encontraban involucrados, pues éstas sí tenían y cumplían un sentido específico. Por tanto, al recuperar la imagen de Cieza sobre el oficiante en el templo, se debe mencionar los hombres en dichos templos no eran hombres como se entendía y como se entiende actualmente, sino que eran sujetos con una fluidez de masculino (cuerpo sexuado) a femenino (expresión corpórea). Lo que no se podrá saber es la orientación sexual, conocer las preferencias sexuales de esos sujetos en dicho contexto o fuera de éste. Esto último caería meramente en el terreno de la especulación y muy difícil de comprender. Lo que sí queda claro es que dichos sujetos se encontraban en un marco ritual, religioso, el cual debe ser el principio para explicar la 'transgresión' con la que normalmente es leída e interpretada su existencia, y con la que fue interpretada y quedó registro en la crónica. De igual forma, regresando al tratamiento de la Dama de Cao, es posible quizá pensar en este personaje como una mujer masculinizada, una mujer que por su rango y función social, política y ritual debía ser recibir un tratamiento diferenciado, que ha transitado más al masculino.

Considero importante la revisión y (re)interpretación de la narrativa iconográfica bajo una mirada crítica de los marcadores de género, pues «la iconografía Moche presentaba a los individuos casi exclusivamente en contextos míticos y rituales» (Woloszyn, 2008, p. 149), lo que tendría potencial para indagar las prácticas masculinas relacionadas a ciertos rituales que podrían implicar prácticas sexuales, desde la performatividad corpórea hasta el intercambio sexual. Actualmente, la evidencia arqueológica también presenta nuevas

relecturas e interpretaciones en relación a la sexualidad masculina en la cultura Moche, aunque debo resaltar que éstas insisten en identificar y centrar —como ya he mencionado— el análisis en los sujetos transgresores más que analizar a los sujetos masculinos involucrados en dichas prácticas leídas como liminales²².

Siguiendo con el contexto actual del chicherío, igualmente quisiera mencionar que en la relación masculino/marica, si bien ambos se constituyen recíprocamente en sujetos y alteridad, dentro de la relación de poder sociohistórica construida, la nomenclatura de sujeto recae sobre el sujeto masculino, debido a la acción/movimiento de lo masculino de colocar en el margen lo marica/travesti. Sin embargo, en el nivel simbólico o de marcas sociales, que definen a uno u otro, y marcan una pauta de interacción, ambos consideran la negación de elementos constitutivos del otro, aunque hay mayor tendencia de lo masculino a considerar totalmente abyecto características maricas/travestis en su existencia. Ahora, es pertinente recordar la tensión entre lo abyecto y lo identitario, entendiendo éste último como lo constitutivo en el sujeto, pues «el sujeto es constituido a través de la fuerza de exclusión y degradación, la cual produce un exterior constitutivo, un exterior denigrado, el cual está, después de todo, 'adentro' del sujeto como su propio fundamento de repudio» (Butler, 1993, p.3). Entonces, lo abyecto —lo marica/ travesti— como elemento de repudio, pero constitutivo del sujeto masculino se hace sensible a ser identificado y analizado. En ese sentido, vuelvo a reconocer la importancia de la propuesta de una epistemología marica, pues rompería esa relación perversa de poder, pues re(localiza) el poder de enunciación y pronunciación del mundo, centrado en el registro del sujeto marica que busca re(interpretar) las relaciones sociales establecidas y que lo lleva a (re)mariconizar lo cotidiana/académicamente construido. Esto último es pertinente mencionar, pues estoy convencido que esta propuesta da un sentido crítico incluso a los actuales estudios de masculinidades, en donde observo que mayormente se ha analizado lo masculino desde su constitutivo abyecto femenino (Fuller, 1997, 2001, 2018; Ruiz-Bravo, 2001), pero no desde el otro abyecto marica/travesti como eje central, siendo este último necesario pues constituye

²² Se resalta la reinterpretación de botellas Moche existentes en museos de Alemania y Argentina sobre una potencial relación sexual entre dos sujetos, donde tradicionalmente lo que se interpretó como una vulva de la persona que es penetrada, al parecer podría ser más bien tejido escrotal (Woloszyn y Piwowar, 2015, p. 294). Además se menciona que Hocquenghem (1977) en un artículo sobre unas representaciones de cabezas Moche de la colección del museo etnológico de Berlín, menciona que dichas cabezas podría ser la representación de una travesti que pudo ser un shaman en la cultura Moche (Woloszyn y Piwowar, 2015, p. 289-290). Dicha argumentación podría tener coherencia y respaldo en lo descrito en las crónicas por parte de Cieza, lo que entonces sustentaría que las travestis en Moche ejercían un ritual relacionado a un culto, y que éste implicaba las prácticas sexuales entre éstas con otros sujetos.

un factor constitutivo activo de la masculinidad, como identidad, práctica e imaginario. Teniendo en cuenta que dicha investigación se centra en las prácticas masculinas en el espacio del chicherío, considero como premisas las siguientes: (a) el sujeto masculino constituye su abyecto a partir de la alteridad marica/travesti, en la cual existe supuestamente una relación de negación y distancia; (b) la alteridad marica/travesti al ser un elemento constitutivo de dicho sujeto masculino, me permite considerarla como un elemento de entrada, de aproximación y de contacto para llegar a conocer/interpretar al sujeto masculino en cuestión; (c) el artificio de construir una epistemología marica/travesti me posibilita construir un marco analítico y metodológico para enunciar, identificar y analizar esos elementos 'negados' que constituyen lo masculino, pero que con los cuales no ha perdido contacto, sino que más bien mantiene una relación con permanente interacción.

El chicherío constituye un espacio de encuentro para diversos sujetos, para este estudio me centro en los sujetos maricas/travestis y los sujetos masculinos, que son sujetos que autodefinen como hombres, heterosexuales, varoniles. Algunos de ellos son casados, o tienen una pareja mujer, otros son solteros, pero poseen en común que acuden al chicherío para interactuar con su otredad. En dicha interacción, mediada por el consumo de chicha o cerveza, se materializa física y simbólicamente un proceso de codificación y narrativa corporal. Se produce el tratamiento feminizante que dan los sujetos masculinos sobre los otros, que implica la acción de 'validar' la feminidad de estos, y esta pasa por identificar el vestir, las maneras, el lenguaje corporal, la modulación de la voz, incluso el tener un nombre femenino. Sin esta codificación y decodificación de símbolos considerados femeninos, no es posible una potencial o futura interacción. Recuerdo en una oportunidad, se me ocurrió llevar a un tercero 'externo' a dicho lugar. Este sujeto era un hombre heterosexual, pero ciertas maneras como la voz y actitud suave, lo colocaban siempre bajo 'sospecha' frente a otros hombres. Efectivamente, él se presentaba frente al grupo de muchachos como un hombre heterosexual, casado; pero algunos de los locales por momentos me preguntaban de manera discreta si 'también era', debido que al parecer su performance no lograba convencerlos. A continuación un pasaje de la interacción:

Con mi colega nos sentamos en una mesa, pedimos unas cervezas para animarnos en el ambiente y empezamos a observar y ser observados. No pasó mucho tiempo para que empezáramos a ser invitados desde diferentes mesas. Nos decían 'salud' con un vaso de cerveza o de chicha, lo que nos obligaba a responder, para luego pasar a sentarnos en dicha mesa para intercambiar unas palabras, y luego

incorporarnos en nuestras propias mesas. Dicho ejercicio era muy cansado, por lo que tuvimos que tomar la decisión en qué mesa permanecer. Dicha tarde decidimos quedarnos con un grupo de muchachos locales, los cuales se encontraban bebiendo chicha, en unos pomos grandes, parecidos a las garrafas de vino. Era nuestro primer contacto y recuerdo que nos quedamos hasta entrada la noche, cuando ya no había más comensales. Con dicho grupo de muchachos se inició una amistad que se prolongó por algunos veranos e incluso hubo interacciones homoeróticas y sexuales, las cuales comenzaron entre el juego, la broma y el chiste. El grupo lo conformaban, Billy (aka osito de peluche), Fredy (aka conejo), Juan (aka gato), Pancho, Luis, entre otros. Algunos tenían oficios menores, otros trabajaban esporádicamente, otros no trabajaban. Ninguno trabajaba en actividades pesqueras. Era común encontrarse con alguno de estos muchachos en algún otro chicherío, en otro espacio o en la playa en temporada de verano.²³

Es decir, el cuerpo masculino en el chicherío viene a constituir una «repetición y un ritual que logra su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal culturalmente sostenida» (Butler, 2002, p. 15). Y de igual forma ocurre en sentido contrario, es decir, el proceso de a veces hiper masculinizar al sujeto con quien la marica/travesti se encuentra. Decir «es mi marido», constituye una afirmación que deja claro al menos simbólicamente las identidades y los roles entre los interactuantes y el auditorio. En la siguiente imagen (Figura 6) podemos observar cómo se produce la interacción en el chicherío entre los sujetos, en donde la cercanía y la mirada juegan un rol central, lo que permite la lectura corporal, la codificación performativa, y por tanto un reconocimiento de sentido, un encuentro.

²³ Cuadernos de notas personales.



Figura 6. La presencia de las travestis en el chicherío
Fuente: fotografía de Tonika Antón

Se puede evidenciar ciertos 'marcadores' de género que han sufrido una transformación entre un periodo a otro. Por ejemplo, los cuerpos masculinos manifiestan sus propias sensibilidades a través de tatuajes personalizados. Ya no son pinturas faciales de combate o rituales como los que eran representados en la iconografía Moche, pero de igual forma parte del proceso de individuación, de dar sentido de pertenencia al cuerpo. Debido a que el chicherío se encuentra en un puerto, muchas veces y dependiendo de la temporada, el puerto es visitado por diversas embarcaciones, por lo que la presencia de marineros y pescadores locales y foráneos es recurrente (Figura 7). En una oportunidad conocí un grupo de pescadores de bolicheras que provenían de Chimbote, un puerto más al sur, y en donde permanecimos hasta muy entrada la noche. Una característica muy común entre los pescadores es el tatuaje de los brazos o el pecho. Los motivos pueden ser variados, aunque un tema recurrente es la figura de la sirena en el mar, la cual se entiende como de buena fortuna.



Figura 7. Representación de tatuajes Fuente 1:

<https://www.pinterest.com/pin/299137600242720290/>

Fuente 2: fotografía de Roland Alvarez

Ahora, en referencia al ejercicio de poder, un detalle interesante en la interacción entre los hombres y las maricas/travestis es el intercambio de bebidas. No es un exigible por parte de una marica/travesti tener que ofrecer, pero tácitamente es un 'esperable'²⁴. Ahora, dicho ofrecimiento no asegura un intercambio o interacción de connotación sexual. Esto último queda a libre voluntad de los interesados, aunque se debe mencionar que es muy sabido que el dicho que 'una maricona/travesti debe invertir si le gusta un hombre'²⁵. Otro ejercicio de poder se encuentra en el sentido de posesión que existe por parte de los hombres concurrentes al chicherío sobre sus contrapartes, lo cual incluso en ocasiones se convierte en motivo de disputa. Esto último —no siendo exagerados— podría figurarse al sentido de posesión y trascendencia de los señores Moche al ser enterrados con su corte y sus emblemas de poder. Además, este ejercicio de poder de los hombres en el chicherío debe

²⁴ Este punto es de interés y motivo de profundizar en la investigación futura, pues permitirá indagar sobre el interés existente de los sujetos masculinos de interactuar con las maricas/travestis en el chicherío, lo que es mencionado por Castillo (2015, p.33) cuando habla de los fines instrumentales que existe en la acción social del beber. Ello incluso llevado al contexto general de la investigación, es un aspecto clave, pues se podría comparar los intereses habidos de sujetos masculinos concurrentes a un templo Moche oficiado por un sujeto travesti con el cual pudo haber mantenido relaciones sexuales, y de sujetos que acuden a un chicherío donde potencialmente interactuarán con maricas y travestis.

estar sustentado, en la fuerza, valentía, hombría, coraje, que puede y debe demostrado en diversos contextos, como la pelea con otros por ejemplo.

Como se observa, el chicherío se configura como un espacio de encuentro entre lo que discursivamente o performativamente se consideran entes contrarios, un yo masculino y su abyecto. El chicherío se configura así en un espacio liminal, en donde al parecer se configura una plataforma en donde las estructuras que se han asentado desde la colonia (tropos transculturadores) pueden ser revertidas, trastocadas, logrando configurar otras interacciones, otros encuentros. De la misma forma, pero evitando una trasposición cultural, podemos decir que en la época Moche existía una potencial fluidez en la construcción de los sujetos y sus prácticas, aunque resta seguir indagando si esta fluidez era extendida para todos los miembros. Lo que sí se debe considerar es que en el pasado los sujetos duales representaban un estatus y movilizaban algún símbolo religioso, por lo que sus prácticas eran respetadas y aceptadas, tanto así que según las crónicas están tenían un rol central en recintos sagrados, por tanto, tenían carácter público y pudieron haber asegurado la reproducción de algún sentido, así como de —como todo actual ritual/sagrado— afianzar la integración y el orden.

4. Conclusiones

Sobre la temática, han existido cambios operados en el territorio del norte peruano. Dichos cambios han estado mediados por procesos transculturales como la sodomía y la hechicería. Procesos que ocasionaron permutaciones en las configuraciones territoriales para el ejercicio de la sexualidad y el consumo de alcohol. Es decir, podría mencionar que los procesos de extirpación de idolatrías y la evangelización pudieron ocasionar que los templos ceremoniales Moche, donde se performaba rituales sexuales oficiados por sacerdotes presumiblemente travestidos bajo el consumo de chicha, sufrieron transformaciones, y que una de ellas pudo haber sido el espacio de los chicheríos, donde actualmente existen sujetos maricas/travestis socializando con sujetos masculinos locales. Esto último resta por encontrar mayor evidencia en relación a la presencia de los chicheríos y la relación con los recintos ceremoniales a partir de las unidades de análisis del ejercicio de la sexualidad y el consumo de chicha, así como la definición del sentido en cada uno dichos espacios.

Podría decirse que las prácticas sexuales masculinas al parecer tanto en uno como en otro espacio/periodo han sido más plásticas que cerradas, con la salvedad que al parecer las prácticas sexuales implicadas en los templos estaban enmarcadas bajo un sentido ritual-religioso y de carácter posiblemente público. Esto último constituye un tema por

profundizar, teniendo en cuenta los procesos de construcción de identidades y sus prácticas, así como las tensiones entre ambas, pasando además por la proyección de roles tradicionales de la masculinidad (instaurado desde la colonia) frente a otras performatividades más fluidas y que habrían tenido una diferente valoración e incluso rol social, cultural y simbólico.

Sobre la metodología, el método autoetnográfico se enmarca dentro de una epistemología que denomino 'marica', la cual enfatiza la experiencia corpórea, cotidiana, sensible y que permite la elaboración de registros que permiten la reflexión y la teorización, pero no desde una pretendida neutralidad y objetividad moderna, sino más bien desde la autodenominación política y epistémica que se genera y define a partir del espacio definido como 'margen', y que genera alteridades invisibilizadas y subyugadas. Esta epistemología permite una (re)lectura y una (re)interpretación del conocimiento, posicionando una mirada crítica sobre lo que se ha definido como realidades y experiencias masculinas, en el periodo Moche y en la actualidad. Ello es posible, solo construyendo un marco conceptual y metodológico desde dicha marginalidad. Sin embargo, resta aún profundizar los elementos de dicha propuesta epistemológica decolonial. Sin embargo, como considero preliminarmente que la construcción y generación de conocimiento, son dos cuestiones que estaría proponiendo como requisitos para la construcción y validez de esta epistemología. Ambos requerimientos estarían intrínsecamente relacionados con el espacio y el territorio, uno es la recuperación y enunciación del conocimiento desde el (1) espacio donde se genera el mundo cotidiano, por ejemplo, y el otro desde (2) el espacio territorial. Ambos espacios se encuentran intrínsecamente relacionados, e incluso ambos se autodeterminan e influyen.

Definitivamente, la (re)lectura e (re)interpretación de los sujetos en el pasado y el presente está intrínsecamente relacionado con sus espacios/tiempos de interacción física inmediata: el contexto funerario, la iconografía en la cerámica o en los murales de la arquitectura monumental, la personificación y narración en las crónicas, la performatividad en los chicheríos. Sin embargo, existe el problema de la yuxtaposición de marcos conceptuales fuera de dichos contextos, lo que ocasiona un problema epistemológico. Si bien la identificación de 'marcadores de género' ayuda a indagar la existencia de cierto tratamiento corpóreo, estos marcadores no deben definirse de manera a priori, sino que deben responder a un proceso de tipologización, que corresponda en lo posible al propio contexto. Por tanto, resta a futuro desarrollar este proceso de tipología en periodo Moche y su diálogo

con el contexto actual del chicherío, así como la extrapolación de los otros elementos de comparación entre los chicheríos y los recintos rituales Moche.

El artículo puede concluir en que las prácticas sexuales masculinas con su alteridad han estado presentes en distintos momentos socio-históricos en el norte del país, y quizás en otros territorios. Ello contradice los nefastos y peligrosos discursos totalizadores y con carácter nacionalista que buscan enfatizar una esencialidad masculina que no está —ni lo estuvo— contaminada de ese otro —su— abyecto, cuando pareciera que ese sujeto masculino termina incorporándolo en su propio deseo que termina guiándolo hacia un chicherío posiblemente, pero también a otros espacios que quedarán por describir en otras auto-etnografías posteriores.

5. Bibliografía

- Alva, W. (2004). *Sipan. Descubrimiento e investigación*. Lima: Quebecor World Perú.
- Belaunde, L. (2018). *Sexualidades amazónicas. Género, deseos, alteridades*. Lima: La siniestra ensayos.
- Blanco, M. (2012). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos*, 38, pp. 169-178.
- Bourget, S. (2007). *Morir para gobernar. Sexo y poder en la sociedad Moche*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino
- Brosseder, C. (2018). *El poder de las huacas. Cambios y resistencia en los Andes del Perú colonial*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Castillo, L. (2003). Los últimos Mochicas en Jequetepeque. En S. Uceda y E. Mujica (Eds.), *Moche: Hacia el final del milenio*, Tomo II (pp. 65-123). Lima: Universidad Nacional de Trujillo / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Castillo, L. y Rengifo, C. El género y Poder: San José de Moro. En Makowski, K. (Ed.) *Señores de los Reinos de la Luna*, (pp. 165-182). Lima: Banco de Crédito.
- Castillo, L., Rucabado, J., Del Carpio, M., Bernuy, K., Ruiz, K., Rengifo, C., Prieto, G., Fraresso, C. (2007). Ideología y poder en la consolidación, colapso y reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. *El Proyecto Arqueológico San José de Moro (1191-1995)*. Ñawpa Paccha Berkeley, Institute of Andean Studies, 26, pp. 1-78. Castro-Gómez, S. y

- Grofoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Chero, L. (2013). *Huaca Rajada/Sipán: Esplendor y Complejidad*. Lambayeque: Museo de Sitio Huaca Rajada/Sipán.
- Cieza de León, P. (2000). *La crónica del Perú*. Madrid: Dastin S.L.
- De Matienzos, J. y Lhomann, G. (1967). *Gobierno del Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Delibes, R. y Barragán, A. (2008). El consumo ritual de chicha en San José de Moro. En Castillo, L., Bernier, H., Lockard, G., Rucabado, J. (Eds.), *Arqueología Mochica. Nuevos enfoques*, (pp. 105-117). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Désy, P. (1980). El hombre-mujer, Los «bardajes» entre los Indios de América del Norte. En *Vuelta*, pp. 46-47.
- Dyson, M. (2007). My Story in a Profession of Stories: Auto Ethnography – an Empowering Methodology for Educators. *Australian Journal of Teacher Education*, 31(1), pp. 36-48.
- Eger, A. (2007). Age and Male Sexuality: 'Queer Space' in the Roman BathHouse? Age and Ageing in the Roman Empire. *Journal of Roman Archaeology Supplementary Series*, 65, pp. 131-152.
- Ellis, C. y Bochner, A. (2000). Auto-Ethnography, Personal Narrative, Reflexivity. *The Handbook of Qualitative Research*, pp. 733-767.
- Franco, R. (2012). El Complejo El Brujo: Poder, Arte, Simbolismo y la Tumba de la Señora de Cao. En Hurtado, L. y Fundación Wiese (Eds.), *Tesoros preincas de la cultura Mochica* (pp. 77-98). Lima: Fundación Augusto N. Wiese.
- Fuller, N. (1997). *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Fuller, N. (2001). *Masculinidades. Cambios y permanencias*. Lima: PUCP.
- Fuller, N. (Ed.). (2018). *Difícil ser Hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas*. Lima: PUCP.

- Gamboa, J. (2017). El pato, la chicha, y la fiesta: representaciones visuales y simbolismo de los ánades domésticos y silvestres entre los Moche. En *Ñawpa Pacha. Journal of Andean Archaeology*, pp. 1-21.
- Gonzales, O. (2014). Entre Sodomitas y Cuilomine, interpretaciones descoloniales, sobre los «indios vestidos de mujer» y la homosexualidad en los grupos nahuas del siglo xvi. En M. Millán. (Coord.), *Más allá del feminismo: Caminos para andar (277-297)*. México D.F.: Red de Feminismos Descoloniales en coedición con Gizella Garciarena Hugyec.
- Hernández, R., Galindo, Y., Vicente, R. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz. *Espacios Públicos*, 10 (20), pp. 228-240.
- Hernando A. (2012). *La fantasía de la individualidad*. Madrid: Katz Editores.
- Hocquenghem, A. (1977). Un «base portrait» de femme mochica. *Ñawpa Pacha*, 15, pp. 117-121.
- Horswell, M. (2010). *La descolonización del «sodomita» en los Andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Kauffmann, F. (1978). *Comportamiento sexual en el antiguo Perú*. Lima: Kompaktos G. S. Editores.
- Larco, R. (1965). *Checan. Ensayo sobre las representaciones eróticas del Perú precolombino*. Suiza: Ediciones Nagel.
- Marcos, S. (2011). *Tomado de los labios, eros y género en Mesoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Molina, F. (2010). Crónicas de la sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial. *Bibliographica americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, 6, pp. 1-12.
- Mujica, E. (2007). *El Brujo. Huaca Cao, Centro Ceremonial Moche en el valle de Chicama*. Lima: Fundación Wiese.
- Narváez, A. (2003). *Cabeza y cola: Expresión de dualidad, religiosidad y poder en los Andes*. Senri Ethnological Reports, 43, pp. 5-43.
- Reed-Danahay, D. (1997). *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*. Orxford: Berg.

- Ruiz-Bravo, P. (2001). *Sub-versiones masculinas*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Saignes, T. (1989). Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina*, 1, pp. 83-127.
- Schutz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Schaedel R. (1988). *La Etnografía Muchik en las fotografías de H. Bruning 1886-1925*. Lima: Ediciones COFIDE.
- Valdes, T. (2018). Presentación. En: Fuller, N. (Ed.) *Difícil ser hombre*, (pp. 9-11). Lima: PUCP.
- Voss, B. (2008). Sexuality Studies in Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, 37, pp. 317-336.
- Voss, B. y Schmidt, R. (2000). *Archaeologies of Sexuality*. London: Routledge.
- Wall, S. (2006). An Autoethnography on Learning about Autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(2), pp. 1-12.
- Woloszyn, J. and Piwowar, K. (2015). Sodomites, Siamese Twins, and Scholars: Same-Sex Relationships in Moche Art. *American Anthropologist*, 117 (2), pp. 285-301.
- Woloszyn, J. (2008). Reyes o víctimas: ¿A quiénes representaban los retratos Moche? En Makowski, K. (Ed.), *Señores de los Reinos de la Luna*, (pp. 145-164). Lima: Banco de Crédito.

Afrodendientes 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 afromexicanos 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.¹

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” (Ibidem; 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).

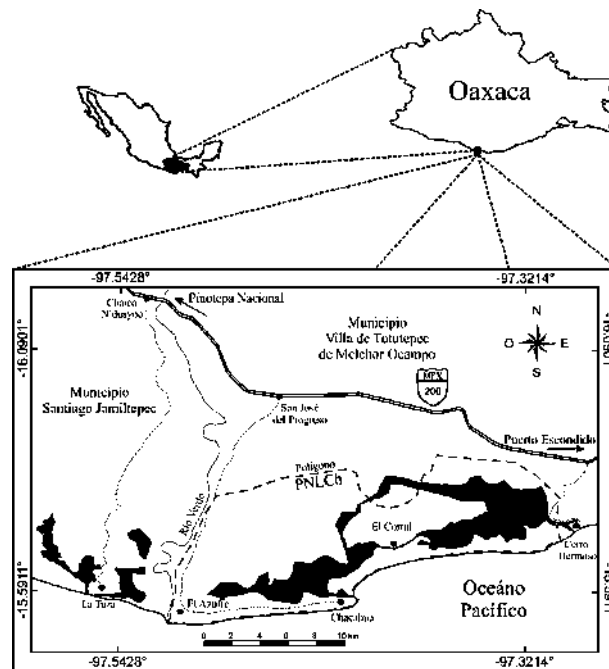
Los pueblos afrodescendientes de las diferentes latitudes producen de manera diferenciada sus propios espacios. En ningún caso resulta ser un proceso lineal. Cada sociedad autoidentificada como población afrodescendiente sostiene una dinámica propia, con la cual definen los contornos de sus identidades 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)². 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)³.

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).

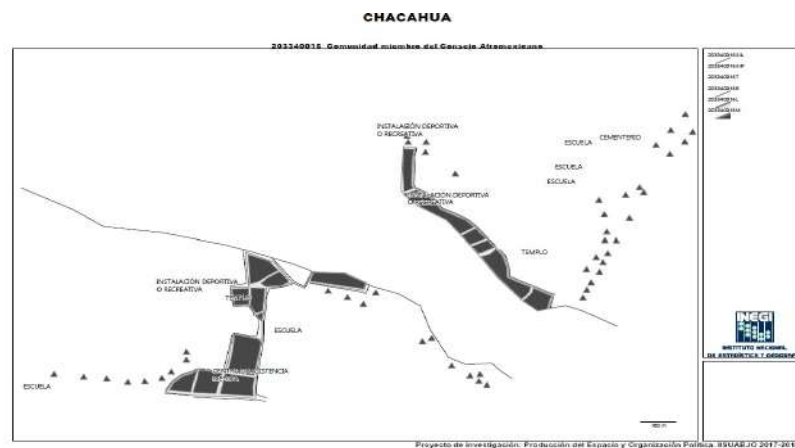
Como planteé inicialmente, es necesaria una *percepción dialéctica* del espacio (físico-social-mental), para comprender las dinámicas internas y la manera en que se desenvuelve la vida cotidiana de los pueblos y comunidades afrodescendientes que viven en el interior y en los contornos del PNLCh. Para 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 Afromexicano⁴. 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.

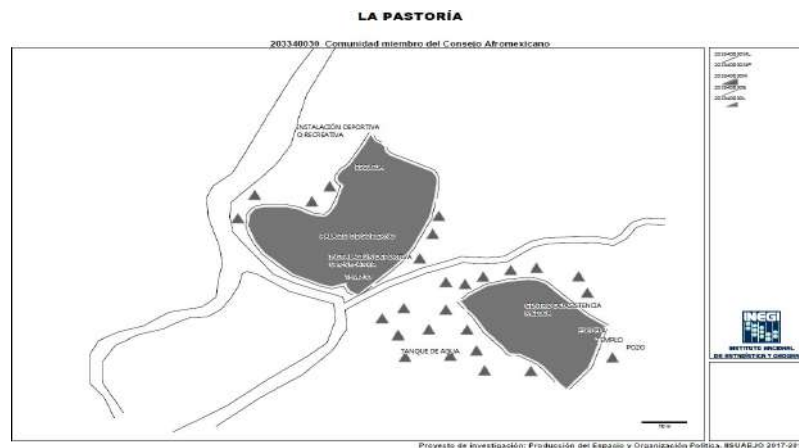
En la segunda fase del trabajo se sostuvieron entrevistas con autoridades y población en general; se desarrolló observación participante en espacios públicos, familiarización de las actividades cotidianas de la gente, registro fotográfico, georeferenciación con GPS de espacios de representación y prácticas 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, Oaxaca



Mapa 2. Muestras de georeferenciación de la triadética 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 constantemente 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 gobernanza territorial, 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 re-significando 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 afromestiza, 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 Chicometepepec. De Collantes y Chicometepepec llegaron los primeros afromestizos 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 la 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 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

¹En 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.

²Actualmente 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)

³Actualmente 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.

⁴En Ruiz y Vázquez (2018) se describe el proceso de formación del Consejo Afromexicano, 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 afromestizos 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 descolonial*. 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.

***IV. 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 vencién-dole 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 Castlells, (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 causa 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 deslegitimadas 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 padrinazgos 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 *tecno* 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 Saudi 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 concurren 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 trasnacionales 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, estratagemas, 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 (7)

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 décadas 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 delineó 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.

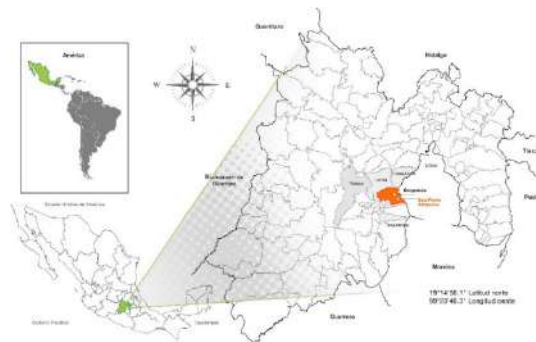
Olvidando lo que representa para los campesinos está introducción de proyectos turísticos en su territorio. Donde los olores, los sonidos, los animales y plantas de la selva tienen un nuevo significado para transmitir y heredar a sus hijos y también para comunicar y enseñar al visitante, en una lucha 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 epistemicidio¹, 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.

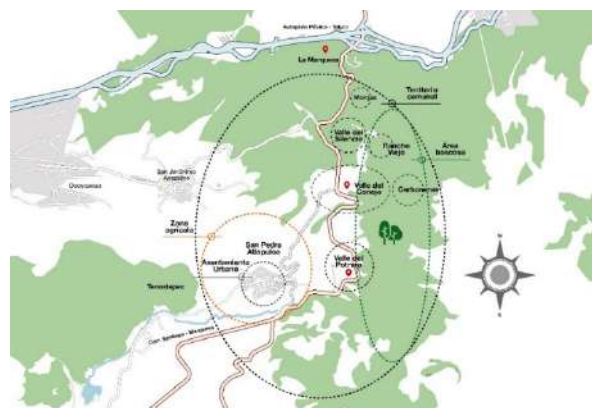


Imagen 1. Territorio de Atlapulco, vista aérea. Ejemplificación de las áreas que lo conforman

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

Imaginarios 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 |
|---|---|
| <p>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).</p> | <p>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).</p> |
| <p>Imaginarios intersubjetivos (Edmund Husserl)</p> | <p>Imaginarios instituyentes (Cornelius Castoriadis)</p> |
| <p>Justificación</p> | <p>Justificación</p> |

| | |
|--|--|
| <p>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.</p> <p>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.</p> | <p>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.</p> |
| <p>Delimitación filosófico-teórica</p> | <p>Delimitación sociológico- teórica</p> |
| <p>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 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</p> | <p>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, 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</p> |

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:

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).

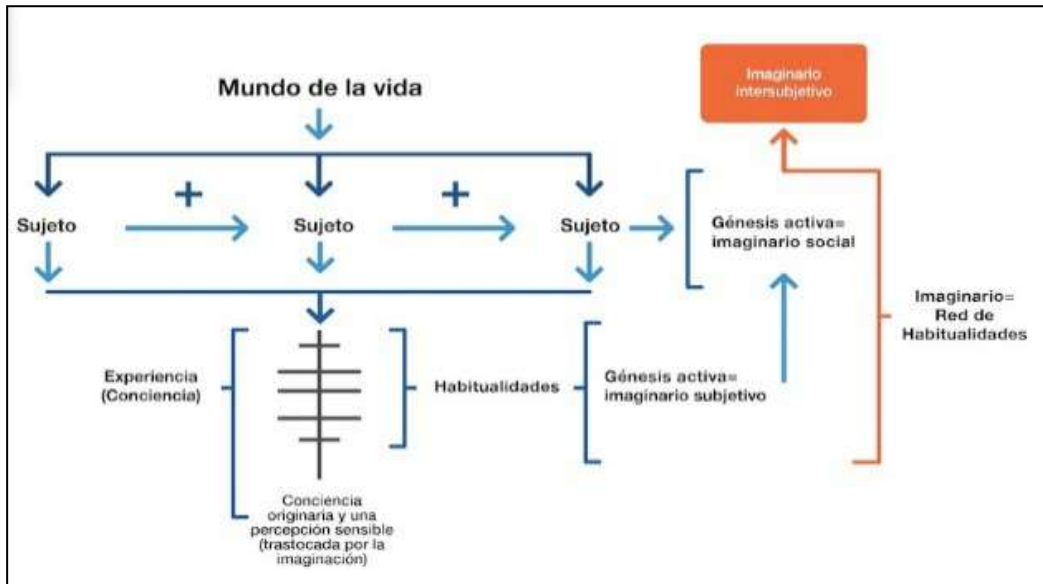


Tabla 1. Imaginario subjetivo e intersubjetivo
Elaboración propia con base en Husserl (1962;1979;1980;2005 y 2008)

| | |
|--|---|
| | <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</p> |
|--|---|

| | considerada" (Castoriadis, 2013, p.234). |
|--|--|
| Resultados | Resultados |
| <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>Tópico 1 Historia del pueblo 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. Segunda intervención B: Existe en la comunidad, un sistema de vida comunal aunque algunos ciudadanos prefieren la privatización del territorio. Tercera intervención B: Hay 6,000 habitantes en el pueblo. Cuarta intervención D: Se ha abandonado la producción agrícola y se ha descuidado la producción ganadera. 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. Sexta intervención B: En los Valles el mayor ingreso económico es dado por el pago del estacionamiento. Séptima intervención A: A partir del 2010 se instauro en Atlapulco, el gobierno comunal. Octava intervención B: En 1936 en Parque Miguel Hidalgo (Marquesa) se ofreció por primera vez, la posibilidad de vender algo para el turista. Novena intervención B: En 1967 se abre acceso a la carretera de</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).</p> |

Ocoyoacac y con ello se dispersa la actividad.

Imaginarios intersubjetivos: SPA pueblo originario con organización comunal;

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.

Bien argumenta Pineda (2016) desarticular las formas no capitalistas de relaciones comunales con la naturaleza 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

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 aprovechamiento común; turismo genera grupos de intereses propios; actividades en los valles restaurantes, pista de motos, tirolesa, 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.

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., 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

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 ya no se habla la lengua. Y es que se decía antes, que el otomí era la lengua del diablo.

Imaginarios intersubjetivos: Pérdida de la identidad, ya no se habla la lengua y el otomí, lengua del diablo.

Tópico 7 Comunalidad

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.

Primera intervención B: Los mayores nos enseñan y nos transmiten el bien común como modo de vida

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.

Imaginario intersubjetivos: Mayores, enseñan transmiten el bien común, como forma de vida.

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 llego por créditos, en 1980 y el acceso por carretera, disperso las actividades en SPA y aumento la afluencia de turistas.

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 quito la autosuficiencia, porque dedicarse a esta actividad era más fácil que sembrar.

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

| | |
|---|--|
| <p>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). 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 (Licon, 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 Comunes, 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 delinearse -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.

Notas

¹Definido 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).

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/2ZgKZAZ>

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

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 sobrexplotación, 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 Cañuqueo, 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, Iñiguez, & 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, Iñiguez, & 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 traspasos 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 vehiculizado 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
- 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(Nº 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). Obstinciones 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 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 Schütz, 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).¹

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 adicciones². 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).³

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 artefactos⁴ 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.⁵ 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.⁶

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 Moet & 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

¹Para 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)

²La 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.

³Un 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)

⁴Utilizo 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.

⁵Ver el video de una mujer transexual que en sus viajes usa tinder para esto último, aunque sin descartar las otras dos posibilidades.

⁶Esta 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.

***V. PODER E IMAGINARIOS
COLONIALES/DESCOLONIALES***

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 "antropogénico" 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 una 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 movilizado 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 Herzl¹, 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 misma 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 Palestina²³. 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)⁴.

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 firman 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, 5/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 imaginaria 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

¹Hannah 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)

²Quizás, 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).

³Esta 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)

⁴Sostiene 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 (Nº73), 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.
- Herlz, 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-contemporane-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.

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*¹, 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 determina 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, Bucí-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 sub-sistemas”. 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 elucidava 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 Estado².

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

¹Ressurgimento, 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.

²Sob 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*.

Broggi, 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 revolución permanente*. Madrid: Fundacion Federico Engels.

Poder e imaginarios coloniales en la *Historia general de las cosas de Nueva España*¹

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,² 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 mexica 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”,³ en la que una cultura supuestamente “superior” gana el derecho de conquista sobre otra “inferior”,⁴ para después de acuerdo con su percepción jurídica y religiosa, hacerse cargo de los nuevos territorios, de su organización, explotación y evangelización.⁵ 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,⁶ 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)”.⁷ 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 reordenaron 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.⁸ 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,⁹ 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.

Tiénesse 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.¹⁰ 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,¹¹ 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.¹² En ese sentido, fray Bernardino de Sahagún también participó de la vida política,¹³ 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.¹⁴ 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 clasificatorio 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*,¹⁵ 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 *huehuetlahtolli* 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,¹⁶ 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

¹Este 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.

²Nació 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

³Silvio 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.

⁴Los 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. Palavra, literatura e cultura*, vol. I, 1997, pp. 173-192.

⁵En 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 “infiel” en el mundo.

⁶Para 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.

⁷Lienhard, Martin. La voz y su huella. Ediciones Casa Juan Pablos. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH. México: 2003. p.46

⁸Guy 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).

⁹Sobre 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 sahumaguntino 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). Ascensión 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).

¹⁰Ver 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

¹¹Tarea 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.

¹²Sobre 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”.

¹³Recordemos 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.

¹⁴Dice 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.

¹⁵En 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 Cíntora: 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.

¹⁶Para 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, Ascensión. (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 Máñez 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 sahguntino 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 Llanea, 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 milenario 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 Grafía*. 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.

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

Marcio Serelle¹

Resumo

A expressão “culturalismo conservador”, desenvolvida na obra de Jessé Souza, desde *A Modernização Seletiva* (2000), refere-se criticamente a um pensamento social brasileiro que contribuiu para a formação do mito da “brasilidade”, que é definido por traços como miscigenação, sensualidade, emotividade, confiança interpessoal, entre outros. Por um lado, essas características, afirmadas como singulares ao brasileiro, resultaram na escamoteação de conflitos raciais e de classe; por outro, na ativação de um contraponto, quase sempre idealizado, em uma norte-americanidade, que afirma nossa inferioridade como povo e nação. Souza enfatiza o modo como esses valores, alguns deles concentrados no “homem cordial” de Buarque de Holanda, alongam-se para uma noção naturalizada de um estado patrimonialista. Dessa tradição, Souza apreende a gênese de uma ideia-força – ideia que articulada a interesses poderosos os 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 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 política brasileiro (de Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda e Roberto D’Matta, entre outros), e a revisitação a teóricos como Pierre Bourdieu e Max Weber, com apropriação do pensamento deles para jogar luz sobre as formas de desigualdade social no Brasil.

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

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

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

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

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

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

Culturalismo conservador

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

***VI. PODER Y MEMORIAS
COLONIALES/DESCOLONIALES***

“Los mexicanos nunca dejamos de tatuarnos”: el estilo de tatuaje prehispánico mexicano

Carolina Romero Patiño¹

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 analizo 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 resignificación 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 performativo, 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, re-conocer, 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-etnográficos² 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 mundial³.

Entonces en mi experiencia de trabajo de campo⁴ 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 todo 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 códices, 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, reposicionan 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 reinención 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

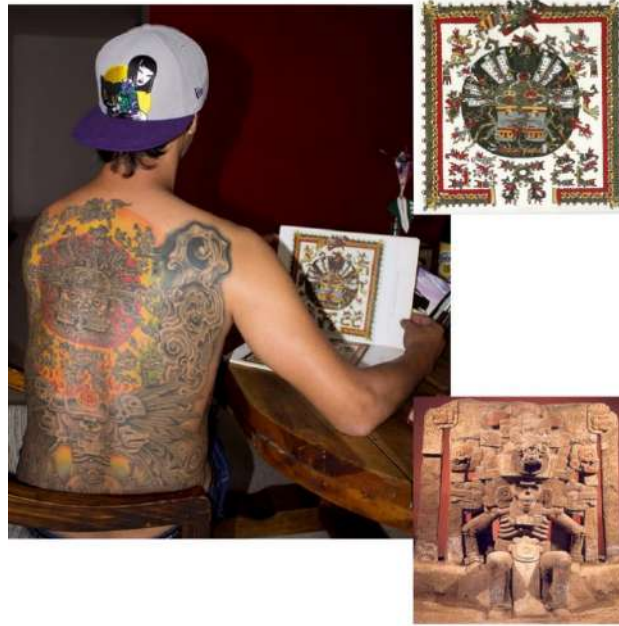
Conocí a Eduardo, “Lalo” el 2 de noviembre, del año 2013 en la 14va Exposición Internacional de Tatuajes en la Ciudad de México. Me encontraba tomando fotos de las personas que estaban concursando con sus tatuajes y que pasaban a exhibir sus tatuajes a los jurados invitados. De este modo vi por primera 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

Mictlantecuhtli y es como esa dualidad que tenemos como yin yang; y así Mictlantecuhtli 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 reconfiguradas 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

¹Doctora 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

²Pratt (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).

³James 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 construidos o creados en función con el hábitat del grupo social. Así, los maorís 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.

⁴Esta 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.

30 de março de 1884: Compreendendo a primeira libertação dos escravos na amazônia sob a perspectiva decolonial¹

Evelyn Talisa Abreu de Oliveira²

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 gerala 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 contribui 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 1935 e 1940 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 caráter 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 serllevados a mirarse com el ojo del dominador” Quijano (1995, p. 760). Essa verdade história 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: á 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

¹ 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.

² 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.

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.

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, 20008), 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/0000/0783/11_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-Enviñ Editores, 2010. Disponible en: 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

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

Daniel Silva Jorquera¹

Andrés Belmar Jara²

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.³

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.⁴

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.⁵

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 residuales⁶ 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 Piere 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 Palierski (2014) propone una revisión crítica del periodo fundacional del Movimiento de Izquierda Revolucionaria.⁷ 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,

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.¹⁴

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.

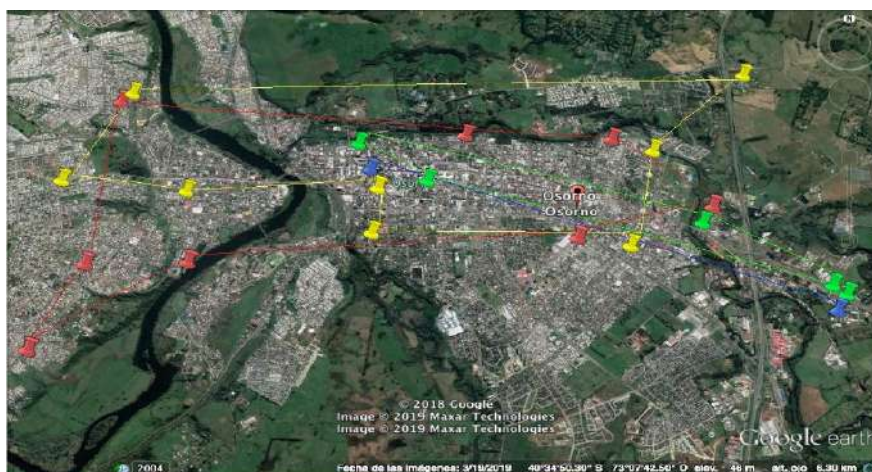


Imagen 1. Mapa de la ciudad de Osorno. Extraído de Google Earth y modificado por los autores.¹⁵

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 finalesq


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

¹Profesor 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

²Profesor de Historia y Geografía.  Magíster en Ciencias Humanas. Mención Historia. Correo electrónico: andrésbelmarj@gmail.com

³Ricoeur divide el proceso de investigación en tres fases: la fase documental, la fase explicativa o comprensiva y la fase representativa (Ricoeur, 2003, 176-177).

⁴La 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.

⁵Halbwachs Maurice, La memoria colectiva, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, pág. 53

⁶Utilizando 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)

⁷En adelante: MIR

⁸Es 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 .

⁹Hasta 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.

¹⁰AN: Año de nacimiento.

¹¹GE: Golpe de Estado.

¹²FM: Fundación del MIR en Osorno.

¹³GE: Golpe de Estado

¹⁴La acción nunca se llevó a cabo, pero en las entrevistas aparece recurrentemente como una

de las estrategias militares planificadas desde el mismo 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.

³⁵Simbología 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. *Desenvolvimento 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 Geografía*, (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. *Psyche (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.

Disponibleen: 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 Landivar. 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 Sociale, 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. Peninsula. Barcelona.

***VII. 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, México¹

Alonso Merino Lubetzky²

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, Guanajuato³.

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 lo 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 diversos⁴. 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 (Esteva, 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 mas 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),⁵.

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 planteamientos⁶.

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 economía⁷. 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 data⁸. “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 cosa⁹. 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.

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)¹⁰. Dichoso, Esteva (2016) celebra que la Real Academia Española haya admitido “por fin la palabra convivencialidad”, 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)¹¹.

“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 uso¹².

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)¹³.

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 VIIIb. 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, México¹⁴. 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 materiales¹⁵. 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 hogar¹⁶: 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 pedrastería 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 convivencia, 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/NuevaYork: 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. *Unidiversidad*. (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 traspiés 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 obscura, 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 D 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 antropogafia 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 “transvaloração”: 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 déjà 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 discussão 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 discussão 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 complejísimas transmutaciones de culturas que aqúise 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 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 fronteirizos, 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, Cátedra, "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.

***VIII. 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-EP¹ 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”² 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 elenos³. 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

¹Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo.

²Las letras cursivas que se encuentren en el desarrollo de la entrevista, representarán la voz de Mireya.

³Forma 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/3lUtKO8>

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 acabaran 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 predisuestas 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 contemporáneos¹

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 a través 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 Stocker, 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

¹Como 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. Dowing, *Espejos del yo* (págs. 58-60). Barcelona: 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 Catalí. 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
- 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-espaço- 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 Vivida 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-espaço-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-espço- 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. Arelada 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 negra¹. 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-ethnocêntrico 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 Axé², 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/resistência³ 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 europeias, 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

¹Cliver 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 interdisciplinares 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.

²Nosso 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.

³A palavra Ilê significa Casa em Iorubá, assim, Ilê Axé significa Casa de Axé ou Casa de culto, Templo, também conhecido popularmente como Terreiro.

⁴Nesse 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 losuni-versalismosoccidentales: elpluri-versalismo transmodernodecolonialdeAímeCesaire a los zapatistas*. In C.Heriberto& R. Grosfoguel (Orgs.), *descolonizar lamodernidad, 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 Viva 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.

Festas populares no contexto amazônico: história e memórias do festival folclórico de Benjamin Constant, Amazonas

Salaniza Bermeguy da Cruz Sales¹

Heloísa Helena Corrêa da Silva²

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 dever moça bonita de natureza”.

Trecho da música do grupo “As Amazonas”³

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. (Cacettino, 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, Lindarosa juvenil, Lampião mirím, Xote do Mandacarú mirím. 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 Benjaminense⁴ 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

¹Mestranda 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.

²Doutora 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.

³As 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.

⁴De 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/festascultrais_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, Noraberto 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>. 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.

***IX. MOVIMIENTOS SOCIALES E IMAGINARIOS Y
MEMORIAS DESCOLONIALES EN AMÉRICA LATINA Y
EL CARIBE***

Trabalhadores negros na origem da política social brasileira

Gracyelle Costa¹

Carla Cristina Lima de Almeida²

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 Afrodiaspóricos 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); escravismo 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 engajamentos 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, 2000, 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 *acabocladados*, 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 eram 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

¹Professora 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).

²Professora 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, nº. 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.

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 Teixeira¹

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 país, 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 distintos 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 Ayala*, 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 contemporáneamente². 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 Bolivia³, 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 apropiaren se 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 instaure 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 sociales⁴, 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 respecto 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).

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

¹Candidata a Doctora en Estudios Americanos, especialidad Estudios Internacionales, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Becaria de Doctorado Nacional CONICYT.

²Desde 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).

³Consideran 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).

4En 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 Mexico: 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. Lander (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.

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 deseleccionadas (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, éste 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/interaprendizaje hacia y con otras ontologías, la posibilidad de tejer diálogos críticos interepistémicos. 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 nació 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 Africana 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.

***X. 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 Villanueva¹

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 *fílmico*.

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.²

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 fílmicos, 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 filme³ 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 lo 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 se 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 actuarial.
- 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 icónicos, 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 fílmicas 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, continuó 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 filmico 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 desencadenó 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 des clasismo, la marginalidad, la pobreza, la violencia y la locura, retan a la esperanza, condenándola, generando la desolación, la perdida 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 filmicas 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

¹Historiador 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.

²Para 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)

³La 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 medimetrajes 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. (s.f.). Recuperado el 3 de Setiembre de 2010, de Sitio web oficial de Wikipedia : 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.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.

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 de 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 racionais 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 antropologicamente 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. Necessitamos 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," *Tipití: 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.

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 modernidad¹, 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.² 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 América³.

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.⁴

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”⁵.

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, Guanes, Caulaes, Limukas, Bukaes, Butukas, atukas, Yaoska, Limus, Tawira, etc. Todas estas comunidades llegaron a Nicaragua en progresivas migraciones⁶.

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 Pipiles⁷. 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 Lokia Tara, emigraron y se establecieron al oeste del gran lago.⁸

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 Coco⁹.

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.¹⁰

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.¹¹

Por su parte, la comunidad Mayagnas¹² 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.¹³

Otros historiadores plantean que el pueblo Mayagna, ha habitado las regiones de la costa caribe nicaragüense desde hace 1,000 años a.C.¹⁴ 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 años¹⁵.

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.¹⁶

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 Bosawás¹⁷.

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.¹⁸

De acuerdo con los escritos de Conzemius,¹⁹ 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 Panamanka²⁰ distribuidos en 31 comunidades en Nicaragua²¹ y 5 de ellas ubicadas en Honduras. Actualmente se evalúan en aproximadamente 3,000 o 4,000 miembros²².

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 Gorda²³.

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.²⁴

Según Conzemius, inicialmente los Ramas ocupaban los dos principales afluentes del Río 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 río 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 Río Punta Gorda y Escondido²⁵. 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 étnicos²⁶. En segundo lugar fue el proceso de esclavización sufrida por parte de los Miskitos en los siglos XVII y XVIII²⁷.

En la actualidad, casi toda la isla Rama Cay está habitada por Ramas,²⁸ 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 Río 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 forzado²⁹.

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 policentrico 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 ser³⁰ 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 – 1,518³¹. 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.³²

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 viaje³³. 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,³⁴ 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 holandeses³⁵ 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 vecinas³⁶.

Es necesario subrayar que, bajo el contacto con la modernidad, durante el siglo XVII los Miskitos adoptaron la comercialización de esclavos³⁷ (Comunidad Talamanca, esclavos negros, viceitas, Arinamaes, Abubaes)³⁸ y diversos productos como el carey, cacao y vainilla a cambio de ron, armas, pólvora y ropa.³⁹ 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 material⁴⁰.

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 Europea⁴¹ transformado su cultura a través de la interacción con el otro, con otras ideas, otras prácticas y modernas necesidades⁴².

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.⁴³ Por si fuera poco, su modo funcional tradicional y vigente, es sustentado en la inferioridad de las personas y de las culturas.⁴⁴ 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,⁴⁵ 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.⁴⁶

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 defensivas⁴⁷ 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.⁴⁸

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 natal⁵⁰.

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 Nicaragua⁵¹.

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 moderna⁵².

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 pacifico 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 llevo 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 eses mismo año, el presidente de Nicaragua José Santos Zelaya incorpora la costa caribe a Nicaragua con el nombre de "Departamento de Zelaya"⁵³.

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 lado otro, a través del estado moderno nicaragüense⁵⁴. 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.⁵⁵ 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.⁵⁶ 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.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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 personas⁵⁹, 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 2,004⁶⁰.

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 perdida 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.⁶¹

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.⁶² 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

¹Quijano, 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.

²Galeano, E. (2003), *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid 2003, p. 31-51.

³Dussell, 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

⁴CRAAN, 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)*

⁵Oficina 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.

⁶Masta (2013) "Estudio antropológico de los concejos territoriales de wamakklisinasta, truktsinasta, lainasta, watiasta y bamiasta." Honduras.

⁷Masta (2013) op. cit, p. 17

⁸Idem

⁹Ibidem

¹⁰García, 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

¹¹Williamson, M., y Otros (2016) "Pueblos originarios y afrodescendientes de Nicaragua" p.16

¹²La 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.

¹³Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autonómicos CEDEHCA (2017) "Documento Informativo Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua RACCN y RACCS."

¹⁴Zapata Y. (2002), "Manual de educación ciudadana, intercultural y autonómica. 2 Módulo Una Historia diferentes, p 15.

¹⁵Erants, M. &Frank. E. y otros (2001) "Historia Oral del Pueblo Mayagna" p 19.

¹⁶Zapata 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.

¹⁷Giz Nicaragua (2010) "Pueblos Indígenas en Nicaragua" Edit. Unidad Coordinadora Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe (KIVLAK/GIZ)

¹⁸García, C. (2002) Op., cit. P. 455

¹⁹Conzemius, E. (1932) op, cit, p 45

²⁰Masta. (2013). op. cit. p. 18

²¹Actualmente 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

- ²²Conzemius, 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
- ²³Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autonómicos CEDEHCA (2017) op. cit. p. 5
- ²⁴Rama. C. (2015) "Los Ramas y su historia" Bluefields, Rama Cay.
- ²⁵Conzemius, E. (2017) op. cit. p. 130
- ²⁶Conzemius, E. (2017) op. cit. p. 130
- ²⁷Zapata Y. (2002), op. cit, p. 16
- ²⁸Casanova, 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.
- ²⁹Visitar:<http://www.uraccan.edu.ni/sites/default/files/Manual%20Interpretacio%CC%81n%20Mapas%20-%20WEB.pdf> Mapa de los actuales territorios autóctonos de Nicaragua p. 31
- ³⁰Mignolo, W. (2001). "El trasfondo de la Modernidad" (1st ed., p. 1). Barcelona: Cosmópolis.
- ³¹Núñez, D. (1987) "El Caribe: pueblos, cultura e historia" Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 445 (julio 1987), pp. 79-94, Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana
- ³²Ortega, 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
- ³³Conzemius, E. (2017) op. cit. p. 49
- ³⁴Conquistadores 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.
- ³⁵Según 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.

³⁶Conzemius, E. (2017) op. cit. p. 51

³⁷Al invadir sub tribus Mayagnas, las mujeres y los niños eran mantenidos en cautiverios o vendidos a los esclavistas ubicados en Jamaica

³⁸En 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.

³⁹Ortega, A. & Romero, R. (2018) op. cit. p.

⁴⁰Mignolo, W. (2015) *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* Barcelona, Cidob 2015 p. 30

⁴¹Masta. (2013). op. cit. p. 18 Trajes, calzado, ron, monarquía, comercialización, extractivismo ecológico, etc.

⁴²García, C. (2002) op. cit. p. 1

⁴³Mignolo, W. (2015) op, cit, p. 178 - 179

⁴⁴Ibídem, p 107.

⁴⁵García, 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.

⁴⁶Ortega, A. & Romero, R. (2018) op, cit, p.168 Visitar mapa sobre divisas política de la costa caribe https://pueblosoriginarios.com/textos/miskito/lineas_sucesion.html

⁴⁷Zapata Y. (2002), "Manual de educación ciudadana, intercultural y autonómica. 2 Módulo Una Historia diferentes. p, 30

⁴⁸Visitar: <https://pueblosoriginarios.com/biografias/oldman.html> lista de Monarcas Miskitos

⁴⁹Zapata 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.

⁵⁰Acosta, M. (2016) op, cit, p 6

⁵¹Masta (2013) op, cit, p 40

⁵²Giz Nicaragua (2010) op, cit, p. 4

⁵³Conzemius (2017) op, cit, p. 102

⁵⁴Aburto, 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

⁵⁵Espinoza, Y. y otros (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* [Ebook] (1st ed.). Colombia: Universidad del Cauca.

⁵⁶Centro 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.

⁵⁷Idem, p

⁵⁸Rodríguez, M. (2011). *La región autónoma del atlántico norte de nicaragua: lo que no queremos ver* (1st ed.). Cádiz: Historia actual online.

⁵⁹Masta (2013) op. cit,

⁶⁰Minsk, A. (2011). *Interculturalidad en el discurso de los niños miskitos en Corn Island*[Ebook] (1st ed.). Oklahoma: Universidad de Oklahoma, EE.UU.

⁶¹Raff V. (2009) "La cultura miskita de la costa atlántica de Nicaragua: entre tradición y técnica itinerarios" Vol. 9 / 2009 p. 135-144

⁶²Masta (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

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

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.voi8.5147>

- Masta (2013) "Estudio antropológico de los concejos territoriales de wamaklisinasta, truktsinasta, 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:

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 Pindaro (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.¹ 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).

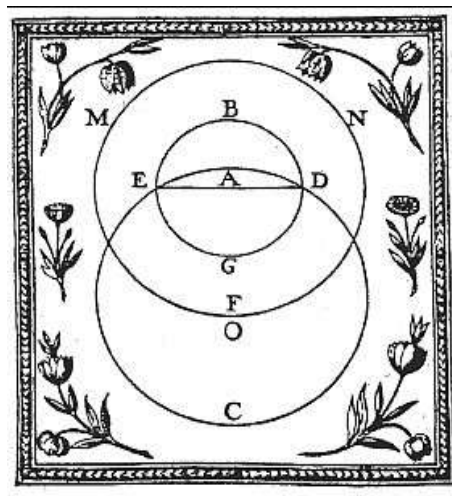


Figura 2. Concepto de esferas excéntricas según Paul von Burgos: como resultado del desplazamiento del centro de la esfera de agua de A a F, parte del globo (crescent E-B-D) se eleva desde el agua. (Fuente: "Postilliae" por Nicolai de Lyra (1481). Tomado de Randles (1990), 52)

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 (Figura 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 el 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"² 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 divisa 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)

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

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 reiterate 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 América.

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 eco-sistémicas 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).

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 adherentes 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 decisión 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 forcé":

"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 Albrow, 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

¹Las áreas costeras del Atlántico sin duda fueron navegadas y los pescadores también viajaron más lejos. Sin embargo, la inmensidad del Altantik era considerada peligrosa e intransitable.

²Véase <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, Instauratio 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." Pb 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: Paidos.

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. Spitzbeck; 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 Vespucij 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.