

REFLEXIONES COLECTIVAS DESDE ALAS

La (Re)Construcción de lo social en tiempos de pandemias y pospandemias, aportes críticos desde las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas

Tomo V

Cuerpos y Emociones, de las Religiones, Patrimonio Cultural, la Otridad

Editores

Angélica Cuéllar Vázquez, Martha Nélide Ruiz Uribe,
Nayar López Castellanos, Danghelly Giovanna Zúñiga Reyes,
Christian Amaury Ascensio Martínez, Eufemio Franco Pimentel

REFLEXIONES COLECTIVAS DESDE ALAS

La (Re)Construcción de lo social en tiempos de pandemias, aportes críticos desde las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas.

Tomo V: Cuerpos y emociones, de las Religiones, Patrimonio Cultural, la Otredad.

Memorias del XXXIII Congreso Latinoamericano de Sociología de la Asociación Latinoamericana de Sociología ALAS, 14 al 19 de agosto, México 2022.

Tomo I: Ciencia, Tecnología, comunicación e Instituciones Estatales. Sociedad y Estado

Tomo II: Teoría Social y Pensamiento Latinoamericano y el Caribe, Estructura social, Reorganización Territorial e Imaginarios Sociales

Tomo III: Epistemología y Metodología, Medio Ambiente, Trabajo y Tareas Productivas y la Figura del Estado

Tomo IV: El Estado, Integración Regional, Seguridad y Defensa, Movimientos Sociales, Acción Colectiva.

Tomo V: Cuerpos y emociones, de las Religiones, Patrimonio Cultural, la Otredad.

1era Edición

Serie: REFLEXIONES COLECTIVAS DESDE ALAS

<http://bit.ly/4ftECxr>

ISSN:

Bogotá, D.C., 6 de abril de 2024

Periodicidad: Bial

Editores:

Angélica Cuéllar Vázquez

Martha Nélide Ruiz Uribe

Nayar López Castellanos

Danghelly Giovanna Zúñiga Reyes

Christian Amaury Ascensio Martínez

Eufemio Franco Pimentel

Editora Editorial:

Danghelly Giovanna Zúñiga Reyes

Bogotá, D.C., Colombia

dgzrur@gmail.com



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). El material comprendido en esta publicación se puede copiar o redistribuir en cualquier medio o formato, si los créditos de brinden adecuadamente, no se realice con fines comerciales y no se realicen obras derivadas.

El Contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

REFLEXIONES COLECTIVAS DESDE ALAS

La (re) construcción de lo social en tiempos de pandemias y pospandemias. Aportes críticos desde las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas.

Tomo V

Cuerpos y emociones, de las Religiones, Patrimonio Cultural, la Otredad

Editores:

Angélica Cuéllar Vázquez,
Nayar López Castellanos,
Martha Nélide Ruiz Uribe,
Danghelly Giovanna Zuñiga Reyes
Christian Amaury Ascensio Martínez,
Eufemio Franco Pimentel

Tabla de contenido

Tabla de contenido	2
PRÓLOGO	5
TOMO V Cuerpos y emociones, de las religiones, patrimonio cultural, la otredad.	7
25 Sociología de los Cuerpos y las Emociones	8
El sueño americano: el papel del deseo en la constitución subjetiva de migrantes mexicanos en Nueva York	10
El Harlem afroamericano: inferioridad racial y estigma subjetivo	18
Cuerpo, riesgo y salud durante el embarazo después de los 35 años	26
Políticas de las sensibilidades en torno a delitos en contexto de violencia de género en la Ciudad de Buenos Aires. Una etnografía digital al Instagram del Ministerio Público Fiscal durante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio por Covid 19.	30
Entre originarios y avecindados; intensidades, emotions works y comunidades emocionales en Ecatepec de Morelos	37
Pandemia e sofrimento social: relações de gênero e gestão do luto no interior do Maranhão, Brasil.	48
Por uma sociologia weberiana do amor: das esferas de valor ao capital erótico no século XXI.	54
As emoções do poder político em “O Príncipe” de Nicolau Maquiavel	63
O Neoliberalismo e a Dimensão das Emoções no Processo de Empresarização no Trabalho Docente.....	68
TEJIDOS CORPORALES EN EL TERRITORIO DEL IMAGINARIO COLECTIVO DE LAS MUJERES CHILPANCINGUEÑAS ENTORNO AL DERECHO A LA CIUDAD.	76
Las visualizaciones de los humillados. Aproximaciones interdisciplinarias a los negativos 35mm de los Hermanos Mayo.....	81
A construção do lugar: experiências emotivas de/em uma comunidade periférica na cidade de João Pessoa-PB-BR	87
Pautas teórico-metodológicas para la formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología en Cuba: retos desde la dimensión emocional.	94
Cuerpos Ausentes. Aflicción y liminalidad tras la muerte en el contexto del COVID-19.	101
26 Sociología de las Religiones	108
Profetismo y utopía en Ignacio Ellacuría	112
COVID-19 EN MÉXICO Y ESPAÑA DESDE LA LIBERTAD DE CULTO	119
A interseção entre direito, religião e estado na América Latina	127
Gnose, cosmologia e divinação: contribuições de Michel Foucault para uma sociologia do conhecimento esotérico	135
RE-EXISTÊNCIA E RELAÇÕES SOCIAIS DO POVO DE UMBANDA NO PARANÁ EM TEMPOS DE PANDEMIA .	143
El silencio de la gozona. Relaciones de convivencia religiosa e intercomunitaria en la Sierra Norte de Oaxaca, durante la pandemia.	150
27 Turismo, Patrimonio Cultural e Impactos Societales	154
Consequências econômicas e sociais da crise no setor turístico cubano causada pela pandemia de COVID-19.....	157
Práticas do slow travel como ferramenta de contenção acerca do fenômeno de gentrificação turística ..	166
INDICADORES SOCIO – AMBIENTALES PARA LA PRACTICA SOSTENIBLE DEL ECOTURISMO EN EL PARQUE NACIONAL NATURAL EL COCUI - EN BOYACÁ, COLOMBIA.	173
Gestión de destinos con potencial turístico: el caso de San Pedro, Coahuila de Zaragoza.....	177
28 Racismo, Discriminación y Segregación Social	187
Que retiemble en sus centros el racismo, el patriarcado, el clasismo. Análisis de la no participación en las elecciones de 2018 de María de Jesús Patricio como vocera del CNI.....	189
“Chakas” y “Pibes Chorros”: culturas juveniles “desviadas” en la Ciudad de México y Buenos Aires	196
Blancofilia y Negrofobia: El racismo y el racialismo bases de la construcción de una ideología racializada de desigualdad, discriminación y exclusión a partir de la composición étnico-racial de las poblaciones afrodescendientes caribeñas y latinoamericanas.....	203
Los pliegues y la reproducción de la raza. Los trabajadores peruanos en la Ciudad de Buenos Aires (1990-2021)	212
O DISCURSO DE ÓDIO EM FACE DE AFRODESCENDENTES NA SOCIEDADE BRASILEIRA: UMA ANÁLISE NOS ÂMBITOS HISTÓRICO, SOCIOLÓGICO E JURÍDICO	219

El racismo del Estado uruguayo hacia la población indígena en el siglo XXI	225
Mapa mental das representações sociais de professores do ensino fundamental sobre a educação étnico-racial.....	233
29 Sociología del Ocio, Juego y Deportes	237
LA ENSEÑANZA DE LA TÉCNICA AERÓBICA EN INSTRUCTORES/AS DE FITNESS GRUPAL.....	238
Secuencia didáctica con énfasis psicomotriz para mejora de la atención sostenida y selectiva en escolares de cuarto grado.....	249
PERFIL DA APTIDÃO FÍSICA DO GRUPO DE IDOSOS PRATICANTES DO PROGRAMA“CAMINHADA DO IDOSO” DA CIDADE DE IVAIPORÃ (PARANÁ/BRASIL).....	256
CARACTERIZAÇÃO ANTROPOMETRICA, NÍVEL DE ATIVIDADE FÍSICA E ASSOCIAÇÃO COM INDICADORES DE SAUDE DE PROFESSORAS DA REDE MUNICIPAL DE IVAIPORÃ (PARANÁ- BRASIL)	258
PERFIL DA APTIDÃO FÍSICA DO GRUPO DE IDOSAS PRATICANTES DO PROGRAMA“CAMINHADA DO IDOSO” DA CIDADE DE IVAIPORÃ (PARANÁ/BRASIL).....	262
Uma crítica construtiva da tese da secularização do futebol	263
Espacios de inclusión, movimiento y construcción corporal. La danza K-pop como práctica recreativa en América Latina.....	271
Estado do conhecimento da memória do turfe no meio acadêmico no Brasil	280
DO ESPAÇO DO CLUBE PARA O BAR: formação de um grupo através da experiência do jogo-lazer-esporte	285
MANCALA: UMA FORMA LÚDICA DE INSERÇÃO SOCIAL NO AMBIENTE ESCOLAR	301
REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO ESPORTE NO JORNAL PARANÁ ESPORTIVO NA DÉCADA DE 50.....	308
30 Alimentación y Cocinas en las Américas	319
¿Nuevas tendencias agroalimentarias en la Ciudad de México? Una aproximación desde la agricultura urbana	321
Cocina y recolección. Conocimientos y usos de las plantas comestibles en el Totonacapan veracruzano.	329
Del maíz al fogón: reconfiguraciones en la alimentación de una comunidad productora de chicharrón y derivados de puerco	332
Cocina y tradición en la región central de México y en la región Yunga Andina, Perú.	341
Habitus alimentario festivo en semana santa y navidad en Túquerres-Colombia	349
Injusticias alimentarias en torno a los quelites: amenazas a sus saberes y a su valor de uso local	356
Aprendizaje organizacional en contextos vulnerados: la red de comedores y merenderos del Banco Alimentario de La Plata	362
Malnutrición, desigualdad y reflexividad.Herramientas teoricas para la co-construcción de soluciones alimentarias.	368
El Chile Rayado en la cocina regional de la Sierra Gorda Hidalguense, Hidalgo, México.	375
Comedores comunitarios y redes de abastecimiento en Mar del Plata (Provincia de Buenos Aires, Argentina)entre 2021 y 2022: un contexto de pandemia y emergencia alimentaria.....	384
Tendencias, oportunidades e impacto social en la producción y consumo de alimentos de Latinoamérica del siglo XXI.....	392
Identidad, ritual y prácticas culinarias entre los yokot’ an de Tabasco	397
Alimento/comida: oposición entre conocimientos científicos y locales en la aplicación de políticas públicas en comunidades mazahuas.	404
Alimentación indígena y vinculación comunitaria. Un estudio de caso.....	411
Representaciones sociales sobre problemáticas de inseguridad alimentaria en la escuela secundaria y carreras de ciencias sociales.....	415
COBU: Comida, Memória e Identidade	420
Una mirada a la “Pan -demia” del Coronavirus COVID-19 en Huánuco.....	426
Prácticas en torno a una alimentación culturalmente apropiadaentre comunidades teenek de San Luis Potosí(México)	429
Representaciones Sociales sobre los hábitos y las prácticas alimentarias de los/as niños/as que concurren a los jardines comunitarios de Fundación de Organizaciones Comunitarias Lomas de Zamora-Buenos Aires, Argentina 2021.....	436
“O de cumê tá na mesa”: inserção de preparações Regionais na Alimentação Escolar de itinga-MG	445
Cultura alimentar caiçara da Ilha Grande (RJ): uma contextualização entre a pré-história e a contemporaneidade	450
Sistema agroalimentario bajo el enfoque cuisine. Región Sierra Occidental, Jalisco, México	458
Rescate de recetas familiares preparadas con pescado local en Santa Marta para la soberanía alimentaria	463

AÇAÍ: EXPANSÃO DA CULTURA DO LUCRO E IMPACTO NA CULTURA LOCAL NO CONTEXTO AMAZÔNICO DO AMAPÁ.....	475
“Ellos también comen”. Alimentar subjetividades materializadas entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México	484
La burocracia como impasse del patrimonio cultural alimentario: exposición de los (des)encuentros entre la institucionalidad y la comunidad de agricultores en la patrimonialización del Maíz Lluteño	488
Elecciones culturales de la alimentación en la localidad de Tarecuato, Michoacán: la construcción de las valoraciones alimentarias. “Ente lo conocido y lo desconocido”.	495
La(s) cocina(s) en tres generaciones de mujeres de origen rural del NEA argentino. Cuidados y alimentación	505
Malnutrición en Argentina. Un análisis de las políticas públicas desde una Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria de una Universidad Pública.....	513

PRÓLOGO

Angélica Cuéllar Vázquez
Nayar López Castellanos
Christian Amaury Ascensio Martínez
Eufemio Franco Pimentel

El presente volumen contiene un conjunto representativo de las miles de ponencias que fueron presentadas durante el Congreso Latinoamericano ALAS México 2022, el primero en realizarse después de la pandemia suscitada por el virus SARS-COV-2, y que en gran medida reflexionaron acerca de las problemáticas que se hicieron evidentes o que se generaron durante el periodo más aciago de la enfermedad. Las ciencias sociales se han plantado frente a un escenario complejo y aportan los insumos que requieren las diferentes organizaciones e instituciones sociales para diseñar las acciones y tomar decisiones pertinentes. Esto, no sólo sugiere hacer un trabajo de diagnóstico, sino que además hace necesario replantear conceptos centrales sobre la organización de la sociedad actual y que hacen factible el estudio de esta; por ejemplo, conceptos como el de Estado y otros que se relacionan con el estudio del actual modelo de desarrollo económico y su articulación con las diferentes esferas de la vida social.

La diversidad de temas que se trataron en el Congreso son prueba fehaciente de que los tiempos pospandémicos no se limitan a un mero ejercicio de resiliencia y asimilación ante lo que aconteció, sino que además hacen evidente la existencia de una realidad que requiere de una reflexión crítica permanente. Es decir, existe una realidad compleja que nos obliga a plantearnos nuevas interrogantes y, a su vez, nos insta a revisar la pertinencia de los conceptos teóricos y metodológicos con los que trabajamos. Resulta de gran utilidad repensar la violencia, el racismo, la pobreza, el desempleo, el deterioro ambiental, la violencia de género, entre otros, que hagan posible imaginar escenarios de resistencia al capitalismo, al colonialismo y a la violencia estructural que toma nuevas formas y se articula con las pre-existentes.

Esta publicación se ha organizado en cinco Tomos, que contienen una proyección de las temáticas que desarrollaron los Grupos de Trabajo (GT).

Tomo I.- Ciencias, tecnología, comunicación e instituciones estatales. Sociedad y Estado

Reúne un primer compendio de Grupos de Trabajo que ponen atención en la forma en que se desarrolla la tecnología y la forma en que ésta impacta en el desarrollo de las relaciones sociales. Es factible pensar, en primera instancia, la renovada utilidad que se les da a las aplicaciones de comunicaciones, ya no para acercar a las personas en las diferentes entidades de la región latinoamericana, sino también para facilitar nuevas formas de relacionarse en el ámbito laboral, recuérdese la instauración del trabajo remoto como parte de las medidas preventivas. Se trata de elementos que no sólo repercuten en la vida cotidiana de las personas, sino que a su vez tienen un impacto en el comportamiento de las instituciones políticas, sociales y económicas sobre las que se organiza la sociedad. Sin duda, la pandemia se ha instaurado como una experiencia que dejará una gran huella en la memoria de la humanidad y que, no obstante, también ha sido un momento en el que se han puesto a prueba aquellos valores que sustentaron las diferentes identidades étnicas y nacionales de los diferentes pueblos originarios que conviven en las estructuras estatales de la región.

Tomo II.- Teoría social y Pensamiento Latinoamericano y el Caribe, estructura social, reorganización territorial e imaginarios sociales

Las actuales condiciones sociales presentan aristas que resultan novedosas a la luz de la pandemia y exigen prestar atención a todos aquellos temas que se han situado como preocupaciones constantes del pensar científico social. Por ejemplo, vale la pena revisar cómo es que se ha suscitado la tensión entre la expansión del capital y la afectación a las actividades agrícolas, o, tal vez, la forma como se han comportado los indicadores que permiten el estudio de la pobreza y la desigualdad. Igualmente, vale la pena observar cómo es que las instituciones estatales en su función frente a la sociedad, así como al constituir el espacio dónde se dirimen las disputas por el poder, mostraron su eficacia para hacer frente

a un virus que, hasta el momento, se desconocía. Como parte de esto, destacan reflexiones relacionadas con el género y las demandas expresadas por los diferentes feminismos y otras movilizaciones sociales. Asimismo, las ponencias dan cuenta de grandes transformaciones en las dinámicas demográficas que suscitaron diversas expresiones culturales desde identidades políticas y sociales que hacen un fuerte llamado a la reflexión teórica y epistémica del pensamiento latinoamericano.

Tomo III.- Epistemología y metodología. Medio ambiente, trabajo y tareas productivas frente a la figura del Estado.

La expresión de las identidades que se generan en torno a las distintas actividades productivas y problemáticas que aquejan en la región se han visto afectadas por las condiciones que trajo consigo la pandemia. Estos cambios pueden resultar en la construcción de redes solidarias o, por el contrario, en la confrontación política y social entre distintos grupos sociales. De igual manera, las relaciones laborales han sido trastocadas por la emergencia sanitaria y por el creciente uso de las tecnologías de la información y la comunicación, así como la implementación de nuevas estrategias para proteger a la población cuyas actividades no pueden ser implementadas desde casa. Todas estas condiciones tornan necesario replantear algunas perspectivas de índole metodológico y epistémico que hagan factible acercarse a las nuevas realidades y sean accesibles para las y los estudiantes en la actualización de las curriculas universitarias.

Tomo IV.- El Estado, integración regional, seguridad y defensa. Movimientos sociales, acción colectiva.

Al dirigir la mirada hacia las problemáticas que se han suscitado durante la pandemia, no se puede dejar de lado aquellas realidades que marcan una continuidad. No está de más recordar que en la región se ha discutido históricamente acerca de la implementación del neoliberalismo y sobre la integración global. Se trata de un contexto que, aunado a la pandemia, no sólo pone en duda la figura del Estado como aquella institución capaz de atender las problemáticas de la población y establecer directrices en las políticas educativas o generar estrategias que regulen las diferentes migraciones, sino que también pone sobre la mesa de discusión las implicaciones de las dinámicas del capitalismo como productoras de nichos de corrupción y violencia. En este sentido, la reflexión política también comprende la emergencia de las diferentes movilizaciones sociales y acciones colectivas que buscan en el Estado un interlocutor.

Tomo V.- La otredad. Cuerpos y emociones. Las religiones y patrimonio cultural.

La pandemia suscitada por el SARS-COV-2, impulsa a revisar la pertinencia de los conceptos que se han empleado desde las ciencias sociales hasta el momento y evaluar la pertinencia de estos frente a la novedosa situación. Después de todo, durante la pandemia y en el periodo de transición a la llamada “nueva normalidad”, también se generaron una serie de sensaciones y experiencias corporales novedosas que lo mismo se proyectan en la creación de nuevos juegos y pasatiempos. Se trata de nuevos escenarios que refuerzan o modifican manifestaciones culturales tan sofisticadas como el posicionamiento de una religión frente al mundo, o su expresión en la cocina y en las actividades de la vida cotidiana.

Ha sido una crisis en la que las identidades se han visto frente a un contexto que se suponía superado en la historia de la humanidad y frente al cual hubo que anteponerse. Son identidades que, en algunos casos, exaltaron valores de supremacía y que llevaron a actuar de manera racista, marginando a aquellas personas que fueron categorizadas como los “otros” a los cuales no se les podía o debía aceptar. Pero, por el contrario, también existieron expresiones en donde la apertura sociocultural se extendió y permitió conformar redes de solidaridad que impactaron en el comportamiento del turismo y la promoción del patrimonio cultural.

De esta forma, el esfuerzo colectivo que se proyecta en estos cinco tomos, se plantea, por un lado, exponer la rica diversidad de estudios e investigaciones que se generan desde la sociología crítica en la región latinoamericana y caribeña; y, por el otro, servir de herramienta para el análisis y el debate sobre estos grandes temas que atraviesan nuestro presente.

Ciudad de México, Abril 2024

TOMO V Cuerpos y emociones, de las religiones, patrimonio cultural, la otredad.

Memorias

Grupo de trabajo coordinado por: Adrián Scribano (Universidad de Buenos Aires), Pedro Pablo Ccopa (Universidad Agraria de La Molina); Carolina Peláez González (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Frida Erika Jacobo Herrera (Universidad Nacional Autónoma de México); Cristiana Losekann (Universidad Federal do Espírito Santo)

El Grupo de Trabajo contabilizó un total de 186 ponencias de las cuales 89 se realizaron de manera presencial y 98 en modalidad virtual. Las participaciones provinieron de Brasil, Colombia, Argentina, México, República Dominicana, Costa Rica. Estas ponencias mostraron una gran diversidad de temas que, conjuntamos en las siguientes mesas de trabajo: 1. Género, transgénero, LGBTI+; 2. Salud/enfermedad; 3. Políticas sociales; 4. Trabajo cuerpo y emociones; 5. Acción colectiva; 6. Violencia; 7. Muerte y ritos funerarios; 8. Miedo; 9. Redes Sociales; 10.

Alimentación y cuidados; 11. Políticas sociales, 12. Arte; 13. Cuerpo; 14. Ciudad y emociones; 15. Cuerpo y deportes; 16. Pandemia, cuerpo y emociones; 17. Cuerpo y género; 18. Juventudes, cuerpo y emociones; 19. Sexualidad, emociones y afectividad; 20. Política y racismo; 21. Experiencias de salud y enfermedad; 22. Violencia y género; 23. Propuestas teórico metodológicas.

Se organizaron tres paneles uno de ellos Magistral y en colaboración con el RC54 Bodies in Social Sciences, otro con la participación de colegas españoles y franceses y uno más, animado por los coordinadores del Grupo de Trabajo. **Panel Magistral:** *Cuerpos y emociones hoy. Algunas lecturas críticas* y contó con la participación de: Olga Sabido (UAM-A, México) Adrián Scribano (Instituto de Investigaciones Gino Germani); Mónica Mesquita; Dulce Filgueira (UnB); Dietmar Wetzel (MSH, Hamburgo) **Panel con invitados:** *Diálogos geopolíticos y geoculturales: reflexiones desde los estudios de los cuerpos y emociones*. Adrián Scribano, Cecile Vermont (Board del Research Network N 11 European Sociological Association) Juan Antonio Roche (Presidente del Grupo de Emociones de la Federación Española de Sociología); Edith Flores Pérez (Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco); Carolina Peláez González; Jingting Felisa Zhang (International Studies University). **Panel de los Coordinadores:** *Estrategias teórico-metodológicas para el estudio del cuerpo y las emociones*: Pedro Pablo Ccopa, Carolina Peláez, Adrián Scribano, Cristiana Losekann y Frida Erika Jacobo Herrera.

Los 5 días de duración del congreso XXIII ALAS, se llevaron a cabo con gran éxito para este Grupo de Trabajo debido a la gran cantidad de ponencias recibidas, la buena participación del público asistente tanto presencial como virtual y, se lograron conjuntar diversas miradas disciplinares y líneas temáticas en donde se plantearon nuevos y viejos desafíos de este campo de estudio. Algunas de las temáticas de las ponencias abordaron el estudio de fenómenos sociales recientes como la pandemia por la COVID-19 y la experiencia emocional y corporal como una ventana analítica para su comprensión. Lo que permite reflexionar en la vigencia y relevancia del GT dentro del ALAS, al observar un auge en recuperar el estudio de las emociones y el cuerpo en líneas de investigación clásicas para la sociología: trabajo, desigualdad, migración, entre otros. A su vez, la pluralidad temática se acompañó de una diversidad metodológica que entrevé la complejidad, desafíos y retos para su estudio. Un aprendizaje de las mesas y paneles es la importancia de la interdisciplinariedad, donde la sociología se nutre de otras disciplinas como la antropología, la historia y la psicología para dar cuenta del estudio de las emociones y el cuerpo desde una mirada social. Asimismo, en relación a ALAS anteriores, se constató en este marco una ampliación temática que por momentos conspira con la robustez de las presentaciones; al igual que un relativo descenso de la participación de los colegas locales.

La importancia de este Grupo de Trabajo resulta fundamental para la discusión sociológica en donde se percibe una introducción al cuerpo y las emociones en los debates de muchos campos de estudio. Es una gran aportación a la Sociología, a otras disciplinas sociales y, en general, al debate crítico latinoamericano. Por otro lado, sorprendió la gran cantidad de jóvenes estudiantes que participaron con gran entusiasmo, generando debates que preocupan a las nuevas generaciones y, pudiendo comprobar el potencial del estudio sobre el cuerpo y las emociones. Esto, nos invita a pensar lo importante y necesario que es seguir indagando, debatiendo y conociendo las diferentes investigaciones, marcos teóricos y metodológicos en diferentes países de América Latina y, al interior de los mismos.

Resumen de la ponencia

Considerando que uno de los pilares más importantes de la acumulación de capital es la esfera del consumo (de hecho si las mercancías no se venden, el plusvalor contenido en ellas no se realiza) lo que implica una lógica que no sólo atiende a la satisfacción de las necesidades materiales (valor de uso) sino también a una construcción incesante de nuevos deseos de los sujetos, de tal manera que el consumo actúa como un espacio decisivo en la constitución de las clases y la organización de sus diferencias se reflexiona en torno al papel del deseo y su presentificación en el pequeño objeto a (Lacan, 1990; Žižek, 1998) a partir de su articulación con el llamado Sueño americano asociado a la inmigración en Estados Unidos, los estadounidenses nativos también lo describen como "búsqueda del sueño *americano*" o "viviendo el sueño *americano*". Para algunos, es la oportunidad de lograr más riqueza de la que ellos podrían tener en sus países de origen; para otros, es la oportunidad para sus hijos de que crezcan con una buena educación y grandes oportunidades; por último, hay quien lo ve como la oportunidad para ser un individuo sin restricciones impuestas por motivo de raza, clase, religión, etcétera. Esta última acepción es verdaderamente cuestionable dado que la identidad estadounidense se sostiene en el racismo y la exclusión de la otredad como se muestra en tres testimonios de migrantes mexicanos en Nueva York donde se observa una clara alienación porque son los pequeños objetos a los que dotan de valor a los sujetos, de tal suerte que sólo vale aquel que tiene y a mayor posesión, más prestigio social, lo que deviene además en una compulsiva necesidad de poseer, dando lugar a una subjetividad consumista, que si bien habla de resistencia a historias de vida profundamente precarias en México también representa una identidad alienada a las necesidades de la acumulación de capital.

Introducción

Introducción. La noción de pequeño objeto a

Para Lacan el aparato psíquico se construye a partir de tres registros, conocidos como el RSI, estos se anudan entre sí y constituyen la estructura psíquica del sujeto, la cual se representa en la figura conocida como nudo borromeo que se construye a partir de lo simbólico (S), el ideal del yo, la introyección, el tejido de normas y leyes escritas y representadas en el lenguaje al que nos adscribimos. Lo imaginario, (I), el yo ideal, la proyección, el ideal de plenitud del sujeto, ambos registros van a estar representados para la mirada del Otro y de los otros. Vemos al Otro, a esa red institucional que introyectamos desde la más temprana edad y cuyo principal soporte se ubica en el lenguaje en nosotros y nos constituimos a partir de él, estructuramos nuestro yo especularmente y por ello, nos alienamos a este gran Otro.

Estos registros de lo simbólico y lo imaginario, aunados al registro de lo Real, que alude a aquello que separa lo representable de lo no representable, aquello que es imposible de simbolizar y que impide la coherencia última de la subjetividad, se anudan entre sí y constituyen la estructura psíquica del sujeto, el RSI.

De esta manera, en Lacan la subjetividad está constitutivamente alienada, estamos en el Otro y el Otro está en nosotros, de tal suerte que al constituirmos a partir de la mirada del Otro nos construimos en el *vel* de la alienación porque el sujeto se aliena a la imagen que va a dar de sí mismo.

Es, sin embargo, en el célebre trabajo de Lacan, *El Estadio del Espejo* donde este pone en el centro del debate la constitución de la subjetividad a partir de una falta constitutiva del sujeto porque este estadio da origen a una falta identitaria constitutiva, es decir, el sujeto al descubrir su propia imagen a partir de la presencia del otro como algo diferente, no solamente se constituye a partir del otro, (procesos de introyección y proyección, lo simbólico y lo imaginario) sino que también enfrenta una falta constitutiva que se explica por la existencia del afuera-adentro, dado que antes de este estadio, para el cachorro humano, su cuerpo es algo ajeno, él se considera parte de la madre. Lacan (1990: 91) plantea: "...El momento en que termina el estadio del espejo inaugura la identificación con la imago del semejante...la dialéctica que desde entonces liga al yo con situaciones

socialmente elaboradas. Es este momento el que hace volcarse todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro”.

Es decir, el estadio del espejo se refiere a la fase en que el lactante se enfrenta al espejo y es capaz de reconocer su propia imagen, él es en un espacio virtual que le permite mirar tanto una imagen de su propio cuerpo como la imagen que el otro tiene de él y en este sentido se aliena pero a la vez da origen a una falta constitutiva de la subjetividad, la cual también opera como dispositivo construido desde el mundo social.

Stavrakakis (207: 330) señala:

“El ego, la imagen en que nos reconocemos es siempre un ajeno alter ego: somos originalmente una colección embrionaria de deseos –allí tenemos el verdadero sentido de la expresión cuerpo fragmentado [muy bien representado, según Lacan, en el arte de Hieronymus Bosch]- y la síntesis inicial del ego es esencialmente un alter ego: *es alienada*. El sujeto humano deseante es construido en torno a un centro que es el otro, por cuanto este le da al sujeto su unidad”.

Esta carencia permanece en el aparato psíquico del sujeto por lo que podemos entender al proceso de identificación como inacabado, en incompletud permanente, en falta constante al también representar la incompletud del Gran Otro lacaniano, el orden simbólico mismo en tanto no existe espacio social cerrado, completo, acabado.

En este sentido, Hall (2000: 232) señala que “la sutura dentro del relato a través del cual se originan las identidades es, en parte, en lo imaginario (así como en lo simbólico) y por lo tanto, siempre, en parte es construido en la fantasía, o cuando menos dentro del campo fantasmático”. Esto implica un doble reconocimiento: primero, es solamente a través de la relación con el Otro, que se puede llegar a ser y segundo, es a partir de la relación con lo que no es, precisamente con lo que falta, con lo que ha sido llamado su exterior constitutivo que la identidad puede ser construida.

En este contexto, podríamos decir que insertarse en una estructura económica, política, social y cultural (el orden simbólico mismo, el gran Otro lacaniano) establecida implica también la búsqueda constante del llenado de la falta que se oculta en el objeto- causa de deseo, este opera como aquello que dota de sentido a la búsqueda de una identidad plena, búsqueda que nunca logra el llenado de la falta pero que de acuerdo con Zizek (1998: 74) introduce al deseo como fundamento del sujetamiento:

“Esta es la dimensión que se pasa por alto en la explicación althusseriana de la interpelación: antes de ser cautivo de la identificación, del reconocimiento/falso reconocimiento simbólico, el sujeto (\$) es atrapado por el Otro mediante un paradójico objeto- causa del deseo en pleno Otro (*a*), mediante ese secreto que se supone que está oculto en el Otro”

Este grafo del deseo es representado en la figura:

Este grafo da cuenta de la alienación subjetiva, en tanto \$, el sujeto en falta, el sujeto barrado está alienado al deseo (D), el cual presenta dos manifestaciones,

Primero, la pulsión como insistencia mecánica que se inhibe como parte de la actividad misma, con la obtención fragmentaria del objetivo, distribuyéndose en objetos parciales, pulsiones parciales que se satisfacen, en parte con objetos que las compensan, pequeños objetos a y segundo, al deseo representado en la falta misma, como aquello que se intenta cubrir, por ello, el imaginario tiene también una función restauradora de la falta, al elaborar ideales de plenitud bajo el intento de suturar a la misma.

De esta manera, el deseo recorre la construcción psíquica del sujeto, en lo imaginario funciona como ideal de plenitud que sutura la falta; en lo simbólico como ideal del yo fallido, incompleto y en el registro de lo Real como aquello que al mismo tiempo que representa, oculta dicha falta. Esta falta toma forma en el llamado pequeño objeto *a* que alude a la fantasía del sujeto en falta y que es definido por Žižek (2000: 29) como: "...el objeto *a*, el objeto causa de deseo, un objeto que, en cierto sentido, es puesto por el deseo mismo...el no existe, ya que no es nada más que la encarnación, la materialización de esta distorsión, de este excedente de confusión y perturbación introducido por el deseo en la denominada "realidad objetiva"

Es en este pequeño objeto *a*, el objeto-cause de deseo en el cual el sujeto cree encontrar el llenado de su falta el que nos posibilita articular la estructura psíquica del sujeto con la estructura económica capitalista. Lacan (1977: 59) plantea la posibilidad de una articulación entre la plusvalía y lo que llama el plus de goce, señalando: "la plus-valía, es la causa del deseo del cual una economía hace su principio: el de la producción extensiva, por consiguiente, insaciable, de la falta –de- gozar. Por una parte se acumula para acrecentar los medios de esta producción a título de propiedad, por otra, extiende el consumo, sin el cual esta producción sería vana, justamente por su inepticia a procurar un goce con que ella pueda retardarse".

En desde esta articulación desde donde puede entenderse el hecho de que uno de los pilares más importantes de la acumulación de capital es la esfera del consumo, de hecho si las mercancía no se venden, el plusvalor contenido en ellas no se realiza, lo que implica una lógica que no sólo atiende a la satisfacción de las necesidades materiales (valor de uso) sino también a una construcción incesante de nuevos deseos de los sujetos, presentificados en este pequeño objeto *a*, lo que siguiendo a Baudrillard, supone la extrema manipulación de los signos, fenómeno central en la sociedad capitalista, donde el signo y la mercancía se han reunido para producir el signo-mercancía, de tal manera que el consumo actúa como un espacio decisivo en la constitución de las clases y la organización de sus diferencias.

Baudrillard (1977: 80) plantea una analogía entre la "libertad" de la venta de fuerza de trabajo y la "libertad" de consumo señalando:

"Existe pues una coacción de necesidades, coacción de consumo, naturalmente esta coacción sistemática está colocada bajo el signo de la elección y de la "libertad"...El capital suscita al individuo en tanto que consumidor, y ya no únicamente en tanto fuerza de trabajo, produce al consumidor como tal, con ello, no hace sino suscitar al individuo como fuerza de consumo".

En este sentido, el consumo, con sus marcas simbólicas anuda en el mercado capitalista porque, como se sabe, la expansión del capital requiere de la construcción constante de nuevos mercados los que manifiestan el carácter de las mercancías, por un lado, como resultado de los procesos de producción y circulación, como unidad contradictoria entre valor de uso y valor, por el otro, como valor simbólico en tanto las mercancías subrayan diferencias de adscripción y clase social.

Esta incesante construcción de deseos es un elemento significativo en la vida de los migrantes, en tanto el sueño americano, los constituye como consumidores de nuevos objetos *a*, lo que además muestra las nuevas formas simbólicas e imaginarias a través de las cuales los migrantes son impelidos a un incesante consumo y por ende a la reconfiguración de su subjetividad.

Desarrollo

El sueño americano: alienación al pequeño objeto *a*

En este contexto, la noción de identificación resulta central en la reconfiguración subjetiva del sujeto porque los sujetos migrantes son interpelados, de manera exitosa o fallida, por estos nuevos marcos simbólicos e imaginarios y en este sentido, su subjetividad es transformada a partir de los actuales espejos que les llaman. Esto es claramente visible, en el llamado del "sueño americano" que modifica tanto los parámetros de deseo como lo simbólico y lo imaginario, el nuevo ideal del yo al que los migrantes aspiran.

De esta forma, el llamado "sueño americano" constituye una de las nuevas interpelaciones[1] sobre los sujetos migrantes con los nuevos marcos simbólicos que ofrece la ciudad global. Por ejemplo, estas ciudades, con espacios importantes destinados al consumo, (en Nueva York, el consumo de élite se ofrece en la quinta avenida, el consumo de masas se encuentra en los numerosos Malls de la ciudad), generan resignificaciones simbólicas e imaginarias en el sujeto, construyendo subjetividades que invisten a la compra incesante de mercancías de la significación del objeto *a* donde se proyecta la función de cierre del ideal de plenitud, en tanto objeto concreto al que se le atribuye una totalización, en este caso, el acceso al "sueño americano".

En general, el Sueño americano se asocia a la inmigración en Estados Unidos, los estadounidenses nativos también lo describen como "búsqueda del sueño *americano*" o "viviendo el sueño *americano*". Para algunos, es la oportunidad de lograr más riqueza de la que ellos podrían tener en sus países de origen; para otros, es la oportunidad para sus hijos de que crezcan con una buena educación y grandes oportunidades; por último, hay quien lo ve como la oportunidad para ser un individuo sin restricciones impuestas por motivo de raza, clase, religión, etcétera. Esta última acepción es verdaderamente cuestionable dado que la identidad estadounidense se sostiene en el racismo y la exclusión de la otredad.

En este contexto, el modo de vida norteamericano está basado, desde sus orígenes en fundamentos ideológicos, políticos y religiosos de éxito profesional y material (asociados a la ética protestante), por ello podemos concebir al sueño americano como significativo amo, como aquel significativo con que el gran Otro se dirige al sujeto para interpelarlo y en este caso, como significativo amo actual, de interpelación al individualismo competitivo que responde plenamente al modelo de mercado, hegemónico en la economía estadounidense.

Sollors (Citado en García, 2007: 109) considera que éste es el consenso unificador del sueño americano, como ideal de una Norteamérica que puede llegar a ser, no necesariamente lo existente, sino la posibilidad de ser. En este sentido, el sueño americano da lugar al sujeto mítico, sujeto de un "llegar a ser", cuyo parámetro principal alude al éxito, sea este material (abundancia) o simbólico (oportunidades).

En este sentido, el migrante en su búsqueda de nuevos horizontes reconfigura la dimensión simbólica de una existencia, en la mayor parte de los casos, extremadamente precaria, a partir de su ingreso a un país cuya característica principal es su alto nivel de consumo, como puede verse en la representación monetaria unida a la bandera estadounidense.

De esta manera, el sueño americano funciona también como mecanismo de disciplinamiento porque opera a través de la subjetivación de los migrantes al mito del sueño americano, construido por la adquisición insaciable de objetos que como se sabe, son productos descartables destinados a una obsolescencia inmediata y en este aspecto opera también como mecanismo de sujetamiento simbólico e imaginario, como pequeños objetos a que sólo enseñan el cómo desear y que generan la necesidad psíquica de la compra incesante de objetos.

De esta forma, el proceso de migración involucra nuevas configuraciones identitarias y nacientes ideales de plenitud, de tal suerte que lo simbólico y lo imaginario se reconfiguran dando lugar a nuevas subjetividades que suscitan transformaciones en dos ámbitos: primero, aquel que involucra ideales de éxito profesional y segundo, aquel que se refiere al ámbito del deseo, es decir, al ingreso de estos migrantes a esferas de consumo, a las que antes no tenía acceso, y que modifica su estatus social, otorgándoles la fantasía de éxito.

En relación al éxito profesional, en el siguiente testimonio, destaca TMA[2], quien ya tiene casa y su pequeña empresa, por lo que él concibe, su éxito profesional como fruto de su esfuerzo, reflejando la dimensión del sueño americano en su acepción protestante: la prosperidad depende de las habilidades de cada uno, como puede notarse en el siguiente testimonio:

Ea. ¿La casa es de ustedes?

TA. La compramos nosotros

Ea. ¿Y hay muchos mexicanos en este barrio?, ¿hay un barrio mexicano?

TA. La parte de Yonkers, la parte de New Main, lo que es parte del centro, centro-oeste, la mayoría son mexicanos, la mayoría en esta localidad son de Toluca, caminando ya sabemos que es Toluca, hay uno que otro, muy raro, tlaxcaltecas, el 10% tal vez son del DF, Atlixco, pero el 80% de la comunidad que le vendemos la comida son toluqueños

Ea. Vi que también hay afroamericanos, ¿Y cómo trabajadores, usted contrata afros?

TA. No, esos no dan para el trabajo, porque son flojos, lo que es puertorriqueños, dominicanos, o negrito americano, no les gusta trabajar, lo que tienen de grandes, no sirven para trabajar, no les gusta el trabajo como dicen que es para los indios, pa los burros, pa lo que sea, pero aquí el trabajo que tienen que hacer es más pa la gente hispana, el ecuatoriano, el mexicano, el hondureño, el salvadoreño, pues esos si quieren progresar tienen que trabajar

, el que no quiere progresar pues ahí se queda. Aparte de que una de las cosas es que el gobierno americano les da dinero, cupones de alimento para afroamericanos, así es que ellos no se preocupan en trabajar porque el gobierno les paga renta, les paga comida, y si quieren algo extra pues con que agarren un mexicano, un peruano, un latino, le quitan el dinero y tiene un dinero extra, para drogas

El éxito profesional y económico de TMA, da cuenta de la consecución del sueño americano en sus tres dimensiones de éxito: como *éxito absoluto*, pues TMA comenzó como obrero de la construcción y logró formar su propia empresa; como *éxito competitivo* sobre la población afroamericana y otros latinos y como *éxito relativo*, en términos comparativos, TMA vive en casa propia, algo que en Nueva York es muy difícil de lograr y en este aspecto, vive mucho mejor que otros de sus vecinos migrantes.

Por otro lado, el relato de TMA da cuenta de la discriminación laboral y racial que priva en Estados Unidos: *no les gusta el trabajo como dicen que es para los indios, pa los burros, pa lo que sea, pero aquí el trabajo que tienen que hacer es más pa la gente hispana, el ecuatoriano, el mexicano, el hondureño, el salvadoreño, y en este sentido reafirma la marca racializada del trabajo.*

Sin embargo, dado que los datos apuntan a que la mejora en los niveles de vida, por ende a un éxito de tipo cuantitativo de los migrantes en relación a los privan en México es significativa, considero a la relación consumo y constitución de sujetos como punto nodal en la construcción del llamado "sueño americano" que forma parte sustantiva del imaginario migrante.

En este aspecto, el siguiente testimonio, de TMV,[3] dueño de una pequeña empresa exitosa, es significativo respecto de la construcción de dicho sueño:

Ea. ¿O sea que de alguna forma tú has ido logrando el sueño americano?

TMV. Se puede decir que sí porque lo único que me falta para tener completamente el sueño americano es comprarme una casa aquí en Nueva York pero yo creo que eso no es difícil porque aunque llegara a cerrar mi compañía y la vendiera, con lo poquito que me quede puedo dar el enganche y con, yo tengo Sindicato, si me voy a trabajar al Sindicato ganaría 60, 65 dólares la hora y con eso me alcanza para pagar mi casa y mis papeles, pues supuestamente están aprobados, porque según una, un certificado de aprobación de parte de Migración, solamente que están en el limbo, estancados ahí, hasta que no haya visa, entonces como pueden salir este fin de año, como pueden salir el otro año, o a lo mejor hasta en un mes, no sé, no sé, y este, una vez teniendo todo eso, sería lograr el sueño americano, porque yo creo que con 2, 3,000 dólares, máximo 5,000 dólares, teniendo papeles americanos, te puedes ir a cualquier parte del mundo

En este relato destaca que el consumo, *la compra de la casa, los viajes*, están dando cuenta de un acceso importante a mayores niveles de vida[4], y en este sentido están alterando las huellas históricas de profunda escasez y precarización que se vive en México.

No por ello, deja de ser necesario plantear que este consumo, siguiendo a Baudrillard, supone como rasgo esencial el pasaje de la producción masiva de mercancías la obliteración del valor de uso natural original de los bienes a causa del predominio del valor de cambio dado que bajo el capitalismo la mercancía se transforma en un signo (en el sentido sasureano del término) cuyo significado está arbitrariamente determinado por su posición dentro de un sistema de significantes. El consumo, no debe ser entendido como consumo de valores de uso, como utilidad material sino primordialmente como consumo de signos. En palabras de Baudrillard (1977: 5) "en suma, los objetos no agotan jamás sus posibilidades en aquello para lo que sirven, y es en ese exceso de presencia donde adquieren su significación de prestigio, donde "designan" no ya el mundo, sino el ser y la categoría social de su poseedor".

Como puede observarse en los testimonios anteriormente vertidos uno de los principales cambios en la identidad de los sujetos migrantes se ubica en dicha esfera del consumo, en tanto interpelación exitosa del llamado "sueño americano". En este sentido, las mercancías adquieren un valor de signo que permite al sujeto identificarse con lo imaginario de la mercancía, en tanto lo que compra es la ilusión, el imaginario de felicidad, la fantasía plasmada en el pequeño objeto a, por lo que la sociedad de consumo no sólo pone en circulación un materialismo dominante sino también coloca a los sujetos frente a signos que hablan de sus deseos y reconfiguran sus marcos simbólicos e imaginarios. Davis (1993: 183) nos narra:

“Calles tapizadas de oro: he ahí la imagen que llevan al partir de sus pueblos rumbo al norte. Existen narraciones maravillosas acerca del otro lado: buenos trabajos, la belleza, las gringas, la forma en que alguien obtuvo sus papeles, ¡Y los tesoros! la gente trae televisores, videocaseteras y esos nuevos hornos de microondas en los que la comida se guisa ¡en menos de un minuto! Son muchas las tardes que se pasan entre compañeros y tequila repitiendo estas cosas una y otra vez, cosas que pertenecen al mundo donde ha crecido la joven generación”

En la sociedad capitalista donde la mercancía es símbolo de estatus y prestigios, el acceso al consumo dota de valor al sujeto y al grupo que éste representa, y en este aspecto los migrantes pueden redireccionar sus huellas históricas de origen en otro sentido: como identidades que se valoran a sí mismas a partir del éxito económico y profesional.

[1] Para Althusser, la interpelación alude al llamado del campo sociopolítico al sujeto, interrelacionando a ésta con la estructura especular lacaniana sorteando las dificultades del economicismo y el reduccionismo de la teoría marxista ortodoxa. Althusser toma préstamos de categorías de Lacan para la función simbólica de la ideología en la constitución de sujetos entendiendo el llamado que los aparatos ideológicos del estado realizan sobre el sujeto: constituyen (en un sentido productivo) al sujeto porque no hay subjetividad al margen de lo social y lo construyen como sujeto sujetado, como “buen sujeto” que responde a los llamados de la interpelación. Por lo mismo, este autor no analiza a la ideología como simple “falsa conciencia”, como representación ilusoria de la realidad por parte de los sujetos, sino como fantasía imaginaria (también inconsciente) que ordena la existencia social de los sujetos.

[2] TMA.- trabajador migrante ilegal de 40 años y once de vivir en la ciudad de Nueva York, se dedica al área de construcción especializada. Con escolaridad de preparatoria. Dos entrevistas en 2008 y 2011.

[3] TMV.- trabajador migrante ilegal de 50 años y 15 años de residir en Nueva York, se dedica a la remodelación y cuidado de rascacielos. Con escolaridad de secundaria. Dos entrevistas 2008 y 2009 y grabación de video.

[4] Arfuch da cuenta de una situación semejante en su investigación sobre la emigración de argentinos a Italia, durante los años 1991 y 1993, llama a esto los paraísos artificiales, señalando como características de esta migración: una fuerte valoración simbólica de los objetos, que impregna el acceso al primer mundo y en familias de clase media y media alta con emigrados profesionales o del campo artístico, lo que cuenta es la ampliación de horizontes vitales, el contacto entre diversos espacios disciplinares y los accesos tecnológicos. Véase: Arfuch, Leonor *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2002. Pp. 203-246.

----- Conclusiones

El éxito de los migrantes mexicanos, en cualquiera de sus vertientes, económico o profesional significa un proceso de resistencia a historias de exclusión y estigmatización de larga data, y en este aspecto, redimensiona el sentido de dichas huellas y ofrece la posibilidad de reconfigurar la subjetividad migrante. No por ello, el éxito material representado en los niveles de consumo que dirigen al imaginario migrante, deja de inscribirse en el marco de mandatos disciplinarios, lo que da cuenta también de procesos de subordinación a las necesidades del capital y en este aspecto, sólo muestran una normalización consumista, como afirma Bauman (2005: 64):

El consumo sin restricciones –se les dice- es signo de éxito, es la carretera que conduce a la fama y al aplauso de los demás, también se aprende que poseer y consumir ciertos objetos, y llevar determinado estilo de vida, es condición necesaria para la felicidad; tal vez, hasta para la dignidad humana.

De esta manera, el consumo como proceso necesario para la acumulación de capital, como dimensión cultural de la economía, ha dado lugar a la simbolización y al uso de los bienes materiales como objetos de distinción y diferenciación, y no sólo como valores de uso sometidos tanto a los requerimientos de la acumulación capitalista como los mecanismos psíquicos de pertenencia identitaria.

Esta alienación es clara cuando son los pequeños objetos a los que dotan de valor a los sujetos, de tal suerte que sólo vale aquel que tiene y a mayor posesión, más prestigio social, lo que deviene además en una compulsiva necesidad de poseer, dando lugar a una subjetividad consumista, que si bien habla de resistencia a historias profundamente precarias también representa una identidad alienada a las necesidades de la acumulación de capital.

----- Bibliografía

Althusser, Louis *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación*, en: Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México, Ediciones Pasado y Presente, 1988.

Arfuch, Leonor *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2002. Pp. 203-246.

Baudrillard, Jean *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI Editores, 1977.

Davis, Marylin *Voces Mexicanas, Sueños Americanos*, México, Siglo XXI Editores, 1993.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998

García, Esperanza *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo en Estados Unidos*, México, CISAN-UNAM, 2007.

Hall, Stuart Quién necesita la identidad? En Buenfil (coord.) *En los márgenes de la educación*, México, Plaza y Valdés-SADE. 2000. Pp. 227-254

Lacan, Jacques “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en: *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1990. Pp. 86-93

Lacan, Jacques *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1964.

Lacan, Jacques *Psicoanálisis, radiofonía & televisión*, Barcelona, Anagrama. 1977.

Stavrakakis, Y. (2007) El sujeto lacaniano. La imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación, en: Fuentes Amaya, S. (coord.) *Horizontes de intelección en la investigación educativa: discursos, identidades y sujetos*, México: Casa Juan Pablos- Seminario de Análisis del Discurso Educativo, 2007. Pp. 317-374

Zizek, Slavoj *El Sublime Objeto de la Ideología*, México, Siglo XXI, 1998.

Zizek, Slavoj *Mirando el sesgo*, Buenos Aires, Paidós, 2000. Pp. 17-87

Palabras clave

Acumulación de capital%Consumo alienado%Sueño americano%subjetividad%migrantes mexicanos

Resumen de la ponencia

La ponencia se centra en el análisis del Harlem afroamericano de la ciudad de Nueva York desde sus orígenes hasta el llamado Renacimiento de Harlem. Analiza la constitución moderna de la ilustración racista de la modernidad que han negado los saberes y las culturas diferentes. Sostengo que estos sistemas de razón, a la vez, operan como universales y aluden también a mecanismos de separación entre sujetos ilustrados y sujetos bárbaros, entre culturas instruidas y culturas incivilizadas y en los hechos les niegan a éstas últimas cualquier capacidad de raciocinio y creatividad. Particulariza en los saberes y cultura afroamericana, profundizando en las múltiples violencias a las que esta población ha sido sometida en el Harlem afroamericano, lo que ha devenido en la violencia simbólica por excelencia: el estigma subjetivo a través del cual se ejerce una violencia simbólica sobre el otro, el diferente, negándole su identidad cultural a través de dispositivos que lo estructuran como el otro iletrado y peligrosos, lo que implica diversas aristas, que van desde el intento de borrar su cultura hasta procesos de silenciamiento y estigmas que suelen devenir en violencia. Finaliza en un acto histórico, político y cultural: El llamado Renacimiento de Harlem donde se generaron una serie de movimientos sociales de recuperación de los orígenes africanos y de reivindicación de la raza afroamericana.

Introducción

Los sistemas de razón y concretamente los vinculados con el abolengo de la Ilustración, sirven para generar sistemas de administración social fundamentados en relaciones de poder, legitimando la ideología dominante que sostiene que las culturas y las lenguas de los otros son culturas y lenguas inferiores.

En este sentido, la universalización de la razón ilustrada blanca europea y estadounidense alude a un posicionamiento universal que se gesta desde una “voluntad de saber” que delimita lo racional de lo irracional, lo ilustrado de lo no ilustrado a la vez que controla y excluye a los “otros”, a los pertenecientes a otras razas, religiones, o sistemas políticos, como sujetos inferiores a ser educados de acuerdo tanto a epistemes occidentales como a sistemas de razón normalizadores y disciplinarios que a menudo han acompañado procesos de colonización. Ya desde Kant[1] se observan estos sistemas diferenciados de razón:

“La raza de los [indios] americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor, por eso tampoco tienen miedo. Apenas hablan, no se acarician, nada les importa y son haraganes. Uno podría decir que la raza de los negros es completamente lo contrario de los americanos, están llenos de afecto y pasión, son muy vivaces; conversadores y vanidosos. Ellos pueden ser educados pero sólo como sirvientes, o sea que se permiten ser entrenados”.

En esta visión kantiana de las razas, destaca una contradicción constitutiva, por un lado, estas razas son ineducables en los parámetros de la razón ilustrada, por el otro, sí serían educables pero sólo en posiciones de inferioridad, es decir, como sirvientes.

De esta forma, las culturas periféricas son marcadas con el sello de la inferioridad cultural. Ya desde Foucault se sabe que estos sistemas de razón están imbricados con mecanismos de poder. De hecho la noción de episteme en Foucault alude al conjunto de relaciones que puedan unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias que devienen sistemas formalizados de razón. En este aspecto y de acuerdo con Popkewitz[2]

“...la “razón” y la racionalidad del cosmopolitismo produjeron ejemplos de distinciones comparativas que diferenciaron, dividieron y “abyectaron” a grupos e individuos “no civilizados” y, por ende, no calificados para participar. En consecuencia, el cosmopolitismo constituye una estrategia para explorar históricamente el entrelazamiento entre la problemática de la exclusión social y los mismos impulsos

Estos sistemas de razón, a la vez, operan como universales y aluden también a mecanismos de separación entre sujetos ilustrados y sujetos bárbaros, entre culturas instruidas y culturas incivilizadas y en los hechos les niegan a éstas últimas cualquier capacidad de raciocinio.

De esta manera, se ejerce una violencia simbólica sobre el otro, el diferente, negándoles su identidad cultural a través de dispositivos que estructuran al otro y que van desde el intento de borrar la cultura hasta procesos de silenciamiento que suelen devenir en violencia, como es el caso de los afroamericanos en Estados Unidos.

[1] Citado en García, Pedro Dispositivos epistémicos y geopolítica. La invención de la modernidad en América Latina en: Buenfil, R. N., Fuentes, S. y Treviño, E. *Giros teóricos. Diálogos y debates en las ciencias sociales y humanidades*, México, UNAM, 2012. P. 93

[2] Popkewitz, Thomas *El cosmopolitismo y la era de la reforma escolar*, Madrid, Morata, 2008. P. 12

Desarrollo

Violencia con múltiples aristas, por ejemplo, a nivel simbólico, el afroamericano nace y crece con un sentimiento de inferioridad racial introyectado que atraviesa su vida, Clark (1966: 59) señala: “Si el negro tiene que identificarse con el cuchitril infestado de ratas, su sentido de frustración e inferioridad personales, agravados ya por en la discriminación en punto a empleos y otras formas de humillación de que es objeto, se refuerza por la realidad física que lo rodea...Una casa es un símbolo concreto del valor de la persona que la ocupa”

Caso emblemático es el Harlem afroamericano, situado en el centro de Manhattan en Nueva York, conocido como el Harlem negro, barrio pobre y peligroso para los otros, emblema de racismo y la exclusión y lugar de producción de estigmatizaciones: inferioridad racial y subjetividades deterioradas, espacio de evidente pobreza, suciedad, degradación del habitus Si pensamos en el pasado afroamericano de esclavitud, del deterioro constante de la subjetividad masculina, vía no sólo su uso como fuerza de trabajo esclava sino con la violación constante de sus mujeres, en un país, en el que aún después de la guerra siguen siendo esclavos de sus estigmas, podemos acordar con García Lorca [1] quien habitó en el Harlem negro de Nueva York durante 1929, y que lo resume en el siguiente fragmento:

¡Ay, Harlem!, ¡Ay, Harlem!, ¡ Ay, Harlem!
No hay angustia comparable a tus rojos oprimidos,
A tu sangre estremecida dentro del eclipse oscuro.
A tu violencia granate sordomuda en la penumbra,
A tu gran rey prisionero, con un traje de conserje.

Resulta interesante que el racismo se sustente en relaciones de poder que legitiman la producción de diferencias en términos de signos corporales (el color de la piel) que son utilizados para asignarles una representación a los sujetos y han sido históricamente construidos y reglamentados como lugares de diferencia, subalternización y de ficción, no sólo en Estados Unidos sino también en el mundo.

En este sentido, podemos hablar de una reiteración de las huellas mnémicas, definidas por Freud como aquellas inscripciones inconscientes, que se refieren a esquemas repetitivos que operan vía la transferencia como viejas percepciones llevadas a nuevas experiencias. Martínez[2] plantea que en Freud “...el aparato psíquico trata por un lado de un espacio virtual y por otro, funciona como una máquina de escritura, esto es, un aparato virtual donde se inscribe una huella mnémica”. Esta misma autora[3] al analizar el trabajo de Freud,[4] *Notas sobre la pizarra mágica* señala que en Freud, “...la desaparición o borradura de lo escrito es tan sólo una ilusión. Si levantamos la lámina de celuloide y el papel encerado podemos ver cómo todo trazo ha quedado grabado en la capa de cera...Lo ya trazado hará que los nuevos trazos tomen ciertos caminos, esto es, dirige el nuevo trazo”.

En el caso de los afroamericanos, el trazo de la memoria de las huellas mnémicas alude a una inferioridad racial introyectada desde la esclavitud, como subjetivación racial sedimentada que no necesariamente está presente en el campo de la conciencia, como inscripción de antigua data que es refrendada en el racismo del que son objetos en los países donde viven (USA) o a los que migran, es decir, como huellas mnémicas que en los nuevos trazos

resultan en cicatrices y marcas.

Estas huellas mnémicas son corporalizadas como marcas identitarias que devienen estigmas que descalifican primariamente al sujeto, éste al ser rechazado socialmente genera una ambivalencia respecto a su propia identidad, Gofman[5] plantea “Dado que en nuestra sociedad el individuo estigmatizado adquiere estándares de identidad que aplica a sí mismo, a pesar de no poder adaptarse a ellos, es inevitable que sienta cierta ambivalencia hacia su yo...El individuo estigmatizado presenta una tendencia a estratificar a su pares según el grado en que sus estigmas se manifiestan y se imponen.”

Un caso emblemático es el de las mujeres afroamericanas, las cuales fueron sistemáticamente violadas por los amos en la esclavitud y a las cuales éstos les atribuyeron una sexualidad promiscua, evidentemente una mujer objeto de violencia sexual tiene que ser justificada de alguna manera por su violador.

La mujer afro como fetiche emblemático de la violación sistemática no sólo a su cuerpo sino a sus más elementales derechos humanos, es hoy símbolo de una alianza perversa, la del “multiculturalismo”, Bell (2019:22) ve en esto que “ Cuando la cultura dominante exige que el otro se ofrezca como señal que se está dando un cambio político progresista, que el Sueño norteamericano de hecho puede incluir la diferencia, invita al resurgimiento de un nacionalismo cultural esencialista”, sin embargo habría que acotar porque no hay tal cambio político hacia la población afroamericana, más bien existe un mandato simbólico neocolonial de servidumbre. El sueño americano pertenece a la población blanca, rica o de clase media, se sustenta en el éxito, los afroamericanos presentan más bien un sueño desesperado por alcanzar la blanquitud, Clark señala: “la preocupación de muchos negros por usar productos que les dejen lacio el cabello, les blanqueen la piel y otros parecidos, ilustran este aspecto trágico del prejuicio racial norteamericano: los negros han acabado por creer en su propia inferioridad”, el estigma se ha vuelto cuerpo ficcional y subjetividad sometida.

Sin embargo, el sujeto como lugar de conformación e inscripción histórica-política de las subjetividades, permite dar cuenta de relaciones inconclusas, indecibles y en tensión entre heteronomía y autonomía, entre resistencia y sujeción en sus desplazamientos y singularidades, lo cual nos permite argumentar que el sujeto no es sólo un sujeto sujetado sino también un espacio de emergencia a través de la resistencia y la decisión.

Esto es claramente visible en que fue precisamente el Harlem negro, donde se generaron una serie de movimientos sociales de recuperación de los orígenes africanos y de reivindicación de su raza. Los movimientos más conocidos estuvieron encabezados por Marcus Aurelius Garvey cuyo propósito central consistía en conducir a su pueblo de regreso a África, fue él quien organizó la Black Star Line, una compañía de navegación para transportar a los descendientes de africanos, de Estados Unidos a África. En 1926 fue deportado a Jamaica. Otros movimientos de importancia estuvieron liderados por Ben Davis, elegido concejal de la ciudad de Nueva York en 1943; Adam Clayton Powell Jr. Autoproclamado el “Discípulo de la Protesta”, miembro de la Cámara de Representantes por el 18 distrito de Harlem.

De esta forma, el Harlem ha sido también sitio de conformación de una dimensión de formación política, donde se elaboran las pautas de una cultura política que se fundamentó en la incipiente participación de esta población en espacios de poder estatal.

Por otra parte, Gracia Canclini[6] señala que “el patrimonio de una nación, o de una ciudad, es distinto para diferentes habitantes. Representa algunas experiencias comunes, pero también expresa las disputas simbólicas entre las clases, los grupos y las etnias que componen una ciudad”.

En el caso de la construcción de Harlem, Osofsky[7] relata

“Prácticamente todas las casas que se alzan hoy en Harlem fueron construidas desde 1870 hasta la primera década del siglo veinte. Las viejas casuchas fueron condenadas a muerte por la inmensidad de piedra rojiza, ladrillos y argamasa. Este nuevo paraíso residencial atrajo a antiguos y ricos habitantes de Manhattan. En una sociedad cuyas familias de la clase trabajadora pagaban un alquiler promedio mensual de 10 a 18 dólares, los alquileres para un grupo de departamentos en Harlem arrancaron en la década de 1890, exactamente en 80 dólares mensuales”

De esta manera, el capital se volcó a la construcción como un medio para asegurar la consecución de ganancias elevadas. Sin embargo, la ola de especulación con los terrenos y la propiedad en Harlem generada por la construcción del subterráneo forjó una artificialidad en la demanda de mercado que condujo a que Harlem se saturara de departamentos y a un exceso de construcciones que derivó en la quiebra del mercado. Lo anterior resultó en una depreciación de las propiedades, las que entonces fueron dadas en alquiler a la población

negra, Osofsky[8] señala:

“Algunos propietarios se unieron en asociaciones para repudiar lo que ellos llamaban la “invasión” negra o la “afluencia negra”. El lenguaje que empleaban para describir el movimiento de los negros hacia Harlem (la palabra invasión, por ejemplo, aparecía en casi todas las denuncias sobre negros) era un lenguaje de guerra...Se desató una guerra propagandística y letreros que rezaban “blancos únicamente” fueron colgados de las ventanas de los departamentos de Harlem”

Sin embargo, todas estas asociaciones fracasaron, la población blanca vendió sus propiedades y se mudaron a otros lugares y Harlem se constituyó como uno de los ghettos más importantes de Estados Unidos. Este mismo autor[9] plantea:

“La creación del Harlem negro no es más que un ejemplo del desarrollo general de las grandes comunidades negras segregadas, en muchas ciudades norteamericanas, en los años que precedieron y siguieron a la primera guerra mundial. El hecho de que Harlem se convirtiera en el centro específico de la población negra, fue fruto de las circunstancias: el hecho de que un sector de la ciudad fuera destinado a convertirse en barrio negro, fue la consecuencia inevitable de la emigración de los negros al sur de Nueva York”

Como hemos visto, en la conformación del Harlem negro destaca la diferencia no sólo de clases (el alquiler de Harlem baja de 80 dólares en 1890 cuando está habitado por población blanca a 40 cuando es invadido por la población afroamericana), sino también de razas, de tal suerte, que la pertenencia identitaria se ve atravesada tanto por la clase como por la raza, es decir, existe una sobredeterminación identitaria que involucra diferentes posiciones de sujeto.

Ahora bien y de acuerdo con García Canclini[10], la ciudad moderna incorpora tres ámbitos de constitución, estos son: lo histórico-territorial, lo industrial y lo informacional o comunicacional y presenta dos tipos de patrimonio, “el patrimonio urbano, el patrimonio visible, material... y el patrimonio invisible constituido por leyendas, historias, mitos, imágenes, pinturas, películas, que hablan de la ciudad, formando un imaginario múltiple, que no todos compartimos del mismo modo, del que seleccionamos fragmentos de relatos y los combinamos con nuestro grupo”, en suma, como símbolos intangibles de identificación con el ámbito urbano que orientan una identidad cuya fuente incorpora a la memoria ciudadana.

Si bien, podría cuestionarse la noción de patrimonio invisible porque las imágenes, pinturas o películas poseen un sustento material, ambos patrimonios tienen en común un rasgo esencial y común: actúan como soportes identitarios que de alguna manera permiten a los sujetos pensarse no sólo como ciudadanos sino también como miembros de determinados espacios urbanos (barrios) y en el caso norteamericano, particularmente en Nueva York, el barrio marca pertenencias culturales y raciales.

Por ejemplo, la importancia de este patrimonio invisible para el caso de Nueva York, puede verse en el Harlem negro, cuna del movimiento cultural e intelectual más importante del siglo XX conocido como el renacimiento de Harlem o como el nuevo movimiento negro, liderado por el historiador Alain Locke y en el que escritores como Jean Toomer, Langston Hughes, Zora Neal Hurston, Rudolph Fisher y Countee Cullen produjeron una literatura y una obra plástica abocada a dar a conocer al barrio negro, a generar un identidad afroamericana a partir de un encuentro con su pasado africano y a romper con los estereotipos del negro bufón o del negro sirviente.

Langston Hughes[11], formulaba así esa declaración de independencia literaria:

“Nosotros, jóvenes artistas negros que creamos, proponemos ahora expresar nuestros oscuros yo individuales sin temor ni vergüenza. Si ello agrada a los blancos, nos alegramos. Si no, no nos importa. Sabemos que somos hermosos. Y también feos. Si ello agrada a los negros. Nos alegramos. Si no tampoco nos importa su desagrado. Construimos nuestros templos para el futuro, sólidos como sabemos deben ser, y estamos de pie en lo alto de la montaña, libres dentro de nosotros mismos”.

El reencuentro con las raíces históricas y la denuncia del esclavismo es visible en el poema *Hombre fuertes* de Brown[12]:

“Te arrastraron de tu patria

Te encadenaron a otros esclavos

Te entrenaron como buey
Te azotaron
Te marcaron con hierro candente
Tú cantabas:
Seguid avanzando
Como un pobre gusano.

Tú cantabas:
Caminad, juntos, muchachos
No os canséis
Los hombres fuertes seguirán avanzando
Los hombres fuertes se hicieron más fuertes”

Asimismo, en *Blues hastiad*, Hughes impregna a su blues de un sentimiento africano, como en el blues nostálgico: “Puente ferroviario. Triste canción del aire. Siempre que pasa el tren. Siento deseos de ir a alguna parte”. Este mismo autor expresa su identificación retrospectiva con África:

“Tendremos una tierra de árboles
que se inclinan bajo el peso de loros parlanchines
Luminosos como el día.
Y no está tierra en la que los pájaros son grises”

La recuperación de Harlem, como espacio identitario y su imbricación con el pasado, puede verse en el ensayo de Silvestre Leaks[13], quien escribe:

“Harlem, mujer negra de corazón ardiente, bondadosa y jovial, cuyas venas sin sangre son un campo de deportes, cuyo cuerpo desollado y lleno de cicatrices, golpeado y apaleado, gastado y andrajoso, corrompido y violado es el santuario privilegiado para esa impía trinidad de terratenientes que arrancan renta, polizontes coimeros y tiburones usureros; para rufianes elocuentes y falsos profetas, políticos ladrones y vendedores de sexo y religión, impostores que todo lo curan y adivinos, y execrables mercachifles de narcóticos y muerte...Tú eres un portento negro, Harlem, Tu has sobrevivido”

Zora Hurston Neal es considerado por muchos como uno de los mejores escritores del Renacimiento de Harlem, su novela *Sus ojos miraban a Dios* y su ensayo autobiográfico *Cómo se siente el ser de color de mí*, describen las diferencias entre ser negro y ser blanco en la cultura estadounidense y exponen al hombre blanco como un intruso en la conciencia cultural negra. En el ámbito de la obra plástica destacan las obras de Jacob Lawrence y Aron Douglas. En ambas obras, puede notarse la reivindicación racial (todos los personajes son negros), la crítica al papel jugado por la población afroamericana durante la esclavitud (en la obra de Douglas), así como la reapropiación del territorio afroamericano del Harlem (“Street shadows” de Lawrence).

Asimismo, en la obra de Woodrow es posible observar la apropiación del espacio citadino por parte de la población afroamericano y su lucha por un trato igualitario, como se recordará durante siglos, los afroamericanos no podían sentarse junto a la población blanca en los medios de transporte.

[1] García Lorca, Federico *Poeta en Nueva York*, México, Grupo Editorial Tomo, 2002. P. 95

[2] Martínez, Rosaura Ensayos sobre inscripcionalidad en el aparato psíquico freudiano. Freud y Derrida en un diálogo sobre la memoria en: *Seminario Hermenéutica, sujeto y cambio social*, México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.2005. P. 4 (inédito)

- [3] Martínez, Rosaura Memoria y Por-venir en: *Seminario Hermenéutica, sujeto y cambio social*, México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.2006. P. 9 inédito)
- [4] En este texto, Freud plantea a la pizarra mágica como aparato de la memoria donde “la superficie que conserva el registro de los signos, pizarra u hoja de papel, se convierte por así decir en una porción materializada del aparato mnémico que de ordinario llevo invisible en mí” Freud, Sigmund, *Notas sobre la pizarra mágica 1925*. Buenos Aires: Amorrortu,
- [5] Gofman, Irving *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1963. P. 127
- [6] García Canclini, *op. cit.* p. 95
- [7] Osofsky, Gilebert, Harlem: Cómo se fabrica un ghetto, en: *El Ghetto Negro*, Argentina, Ediciones Sílabas, 1966, p. 28
- [8] *Ibid*, p. 34
- [9] *Ibid*, p. 40
- [10] García Canclini, Néstor, *Imaginario urbanos*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 92-93
- [11] Langston Hughes, poeta negro internacionalmente famoso, escritor y dramaturgo.
- [12] Cfr. Homes, Eugene El legado de Alain Locke, en: *El Ghetto Negro*, Argentina, Ediciones Sílabas, 1966. P. 61
- [13] Leaks, Silvestre, Hablemos de Harlem en: *El Ghetto Negro*, Argentina, Ediciones Sílabas, 1966. P. 21. Leaks es uno de los novelistas y periodistas más importantes de Harlem.

Conclusiones

La noción de pertenencia, implica una adscripción simbólica e imaginaria del sujeto tanto a una comunidad imaginada, fundamentada en su adscripción al estado nacional que le otorga al sujeto una pertenencia histórica y jurídica y lo incorpora a una identidad común representada por la ciudadanía (Anderson, 1977), como en el caso de los afroamericanos y como pertenencia a las llamadas comunidades diferenciadas (Morley, 2005) y son los patrimonios materiales y culturales, uno de los ejes clave para entender esta adscripción identitaria.

En este contexto, el renacimiento del Harlem implicó una promoción de un patrimonio que dota a los afroamericanos de identidad colectiva y social y convierte al Harlem en un lugar ritual con componentes históricos y afectivos que generan espacios de pertenencia, a través de la apropiación de símbolos: valoración de sus raíces africanas, ruptura con imágenes estereotipadas de la población negra, apropiación del espacio urbano, reivindicación del ghetto, entre otros.

Bibliografía

- Hooks, Bell. *Devorar al otro: deseo y resistencia*, traducido de Black Looks: Race and Representation, Boston, Ma., South End Press, 1992.
- Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Butler, Judith *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós. 2005.
- Clark, Kenneth *Ghetto Negro*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Freud, Sigmund, *Notas sobre la pizarra mágica* Buenos Aires: Amorrortu, 1925/1989.
- García Lorca, Federico *Poeta en Nueva York*, México, Grupo Editorial Tomo, 2002.
- García Canclini, Néstor, *Imaginario urbanos*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 92-93
- García, Pedro Dispositivos epistémicos y geopolítica. La invención de la modernidad en América Latina en: Buenfil, R. N., Fuentes, S. y Treviño, E. *Giros teóricos. Diálogos y debates en las ciencias sociales y humanidades*, México, UNAM, 2012.
- Gofman, Irving *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1963.
- Homes, Eugene El legado de Alain Locke, en: *El Ghetto Negro*, Argentina, Ediciones Sílabas, 1966.
- Leaks, Silvestre, Hablemos de Harlem en: *El Ghetto Negro*, Argentina, Ediciones Sílabas, 1966.
- Martínez, Rosaura Ensayos sobre inscripcionalidad en el aparato psíquico freudiano. Freud y Derrida en un diálogo sobre la memoria en: *Seminario Hermenéutica, sujeto y cambio social*, México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.2005. (inédito)
- Martínez, Rosaura Memoria y Por-venir en: *Seminario Hermenéutica, sujeto y cambio social*, México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. 2006. (inédito)
- Osofsky, Gilebert, Harlem: Cómo se fabrica un ghetto, en: *El Ghetto Negro*, Argentina, Ediciones Sílabas, 1966, p. 28

Popkewitz, Thomas *El cosmopolitismo y la era de la reforma escolar*, Madrid, Morata, 2008.

Richard La conciencia africana del Harlem en: *El Ghetto Negro*, Argentina, Ediciones Sílabas, 1966.

Palabras clave

Saberes racistas%Violencia%Harlem afroamericano%Estigma subjetivo% Renacimiento de Harlem

Resumen de la ponencia

El objetivo de esta ponencia es presentar la conceptualización del riesgo que realiza el campo médico desde la experiencia de las mujeres. La propuesta radica en analizar el riesgo médico desde una perspectiva que incorpore la dimensión social del fenómeno, que suele soslayarse dentro del campo médico, y para ello se toman en cuenta las experiencias de las personas en su proceso de atención desde las emociones. Las preguntas que guiaron la ponencia fueron: *¿Cuál es la concepción del riesgo que expresa el sistema de salud a través de las narrativas de las mujeres? ¿Cómo se establece la relación riesgo-salud en el cuerpo de las mujeres?* a partir de las mismas se busco? conocer las percepciones de ellas sobre el riesgo durante el embarazo, desde las emociones que permean en el proceso de atención del embarazo. Esta propuesta forma parte de la tesis de doctorado en la cual se realizó un estudio cualitativo con entrevistas semi-estructuradas a mujeres que tuvieron su proceso de atención a la salud del embarazo en la Ciudad de México entre 2017-2020 en instituciones públicas y privadas de salud.

Introducción

El objetivo de este trabajo es presentar la conceptualización del riesgo que realiza el campo médico desde la experiencia de las mujeres. La propuesta radica en analizar el riesgo médico desde una perspectiva que incorpore la dimensión social del fenómeno, que suele soslayarse dentro del campo médico, y para ello se toman en cuenta las experiencias de las personas en su proceso de atención desde las emociones.

Aquí se plantea la tensión entre los conceptos de cuerpo, riesgo y salud en relación a las narrativas de las mujeres. A partir de concebir al cuerpo como eje articulador para comprender el vínculo entre riesgo y salud se busca complejizar la mirada en torno al riesgo en el embarazo y el parto observando los elementos que componen las experiencias de las mujeres, a saber: percepciones, significados. El análisis de las emociones que aparecen en las experiencias permite comprender las estructuras sociales que moldean los comportamientos, así como la forma en que se obedecen, negocian o transgreden las normas y valores sobre diferentes aspecto de la vida social. Se retoman en este análisis las emociones como elemento que forma parte de la construcción de las percepciones y significaciones. La idea que se despliega está vinculada a los mencionados conceptos y se fundamenta en que el cuerpo se ha constituido en un eje transversal del análisis de las trayectorias de atención de las mujeres que gestan después de los 35 años.

En las narrativas que despliegan las mujeres parecieran percibir con cierta distancia o tensión en la comunicación el riesgo que -para la medicina clínica- implica tener mas de 35 años al momento del parto, sea o no el primero. El riesgo no sería para ellas un hecho que impida la posibilidad de embarazo. A la vez es pertinente brindar complejidad a la mirada, respecto de la manera en la que el orden de género permea los significados de ellas en relación a su experiencia de maternidad. Las experiencias en torno al riesgo se centran en comprender el modo en las mujeres expresan sus percepciones respecto a la edad, así como las tensiones que surgen en la relación médico paciente en relación al diagnóstico.

Desarrollo

Aspectos médicos sobre el riesgo en el embarazo

El riesgo es un vocablo especialmente polisémico y, por lo tanto, deja cierto margen a las ambigüedades (Almeida Filho et al, 2009). El concepto de riesgo emergió en la mitad del siglo como uno de los más influyentes discursos en los diálogos contemporáneos de la salud (Ayres,1997). Ayres (2002, 11) sostiene que alcanzó esa posición privilegiada en función a su impresionante éxito en tareas simultáneas:

“En primer lugar, extendió el significado de la enfermedad más allá de los límites del cuerpo. Un factor ambiental cualquiera, por su asociación probabilística con una cierta agresión a la salud, ya puede ser visto como un daño, aun antes mismo de materializarse en el cuerpo. Más que eso, y esto es lo fundamental, hizo retomar sus propuestas de intervención al plano de la individualidad del cuerpo, pues es en relación con fenómenos relacionados con el individuo que el factor ambiental tiene su carácter de riesgo establecido. Es sobre el balance individual de esas asociaciones donde recaerá predominantemente la gestión del riesgo. En segundo lugar, el concepto de riesgo fue capaz de

realizar esa extensión ambiental de raciocinio patológico a través de un riguroso manejo de regularidades, trabajando productivamente con un tipo determinado y relevante de “saber cómo”: siempre que... entonces...; en la proporción de x se encuentra y. Además, de que ese tipo de inferencias posibilitan un riguroso control científico, responden muy bien a las necesidades de producción preñadas de tecnología para la intervención”. (Ayres 2002, 11)

Una hermenéutica del concepto epidemiológico de riesgo (Almeida Filho et al, 2009) muestra que este término surge en el lenguaje epidemiológico británico a inicios del siglo XX. Con una valoración más específicamente conceptual, el riesgo puede ser identificado en un estudio sobre mortalidad materna conducido por William Howard Jr., profesor de Biometría de la Escuela de Higiene y Salud Pública de la Johns Hopkins University, publicado en 1921, en el primer número del American Journal of Hygiene (que posteriormente se transformaría en el American Journal of Epidemiology). En dicho estudio, el concepto ya se presenta con un asombroso grado de formalización heurística y matemática, expresado en términos de proporciones entre el número de afectados y el número de expuestos.

Siguiendo a Almeida Filho (2009) es preciso cuestionar: “¿Y dónde se sitúa el riesgo en el discurso epidemiológico? Más allá y fuera del sujeto, el riesgo se localiza en el ámbito de la población, producido o atribuido en el ámbito de los colectivos humanos. El riesgo es una propiedad de las poblaciones y su referencia legítima será exclusivamente colectiva” Almeida Filho (2009:330) . Este planteo es interesante porque considera que el riesgo se elabora a partir de lo que acontece en el colectivo, que en el caso de las mujeres se trata de la evidencia ocurrida con otras, y a partir de ese dato, se construye el discurso del riesgo que atañe a las trayectorias aquí estudiadas.

La edad y el riesgo en el embarazo después de los 35 años

La *edad*, es un vocablo que hace referencia al tiempo que ha transcurrido desde el nacimiento de un ser vivo. La edad es parte de una construcción social, que en el caso de las mujeres después de los 35 años influye particularmente en tanto se trata de un factor condicionante. En efecto, para el caso de las mujeres se hace referencia al “reloj biológico” como metáfora, para denominar al mecanismo interno de un ser vivo que le permite contar con una orientación temporal. Son un conjunto de funciones orgánicas vinculadas al ritmo de vida. Sin embargo, esta condición no es absoluta y por ejemplo, la ciencia, puede liberar a las mujeres de ese reloj biológico a través de las tecnologías que permiten la fertilización asistida.

El límite máximo de la edad ideal para el parto, varía de manera considerable según los autores y las épocas, de forma que Dutta lo establece en 26 años, Rezende et al (con toda la escuela brasileña) en 28, Ahlfeld, Von Winckel y Kunker en 30, Käser, Mangiagalli, Eastman, Nathanson en 35 y Creasy, Esteban-Altirriba y la SEGO[1], entre otros, en edades superiores a los 35 años, publicándose trabajos que lo fijan en 40 años o incluso en 44 (Monleon et al, 2002: 385).

Este límite superior de la edad para el parto se ha modificado con el tiempo, y es necesario destacar que en la década de los sesenta era de 30 años; años más tarde se subió a 33 y en la actualidad se sitúa en 35 años. Estas modificaciones se han establecido por convenio entre instituciones médicas y no responden a criterios estadísticos de más de dos desviaciones estándar (DE) o del percentil 90, criterios ambos que marcan el límite de la normalidad de la edad de las mujeres en el momento del parto (Monleon et al, 2002: 385).

Si a la característica de “an?osidad” se suma la de la “paridad”, se observa que la evolución del parto puede complicarse todavía más y, por ello, Walters, en 1950, acuñó el término “primi?para an?osa” que posteriormente, en 1958, fue adoptado por la Federación Internacional de Ginec?logos y Obstetras (FIGO), que define como *primi?para an?osa* a aquella mujer que en el momento de su primer parto tiene 35 años o más.

Pero más allá de la edad, las mujeres ponen el cuerpo durante su embarazo y asumen un riesgo. Este riesgo no solo ha ido cambiando a lo largo del tiempo por los avances médico-técnicos, sino también, porque se han ido modificando las recepciones del mismo a nivel sociocultural, aspecto que permea las experiencias de las mujeres. El embarazo representa un estado de cierta anomalía para el funcionamiento habitual del cuerpo. El embarazo es una condición ‘anómala’ para el organismo, ya que se presenta como un desafío (o incluso una amenaza para su funcionamiento) que puede ser transitado con o sin complicaciones. En este caso la relación entre cuerpo y salud es estrecha en tanto es en el cuerpo donde se manifiestan las transformaciones vinculadas a la gestación que en el caso de las mujeres después de los 35 existiría una susceptibilidad mayor de que puedan contraer enfermedades o inclusive, poner en riesgo al feto. De allí que se vincula la concepción de salud respecto al riesgo, y cómo esta relación se cristaliza en sus cuerpos.

[1] SEGO. Protocolos Asistenciales en Obstetricia y Ginecología. Madrid: Editorial SEGO, 1994; p. 31.

Conclusiones

En síntesis, con base a lo revisado es posible concluir que los conceptos cuerpo, riesgo y salud se encuentran entrelazados en el proceso de atención al embarazo post-35. Asimismo, están vinculados a emociones que intervienen en la relación entre las mujeres y el sistema de salud, centralmente en el momento que acuden a realizarse los estudios requeridos durante su atención. Como hallazgo podría señalarse que los riesgos médicos en relación al proceso de atención a la salud de estas mujeres pasan por otro tipo de riesgo. Es decir, la percepción del riesgo como indican los *papers* sobre el tema aparece escasamente en las narrativas. Sin embargo, lo que se encuentran son otros miedos y otros riesgos. Es el *miedo a estar en riesgo* lo que se observa

en los discursos de las mujeres. En otras palabras, se sienten vulnerables y susceptibles de sufrir situaciones desconocidas con consecuencias nocivas para su salud. Es, tal vez, “una excesiva preocupación por el futuro” (Paz y Ramirez, 2019) lo que las atraviesa a las mujeres que experimentan sus embarazos después de los 35 años.

En este contexto, las experiencias se encuentran permeadas por distintos elementos entre los cuales el cuerpo es un eje central, porque allí se desarrolla el embarazo. Esto significa que ese espacio funciona para gestar, idealmente un cuerpo con salud. Pero la edad influye y se transforma en un elemento de riesgo. El riesgo pasa por el cuerpo. Por eso es que se revisa la noción de riesgo, para reflexionar lo que éste implica para las mujeres. Ya que siempre existen cuestionamientos o juicios sobre las decisiones en torno a la maternidad, si es una madre sola o no, si lo hace mediante técnicas de fertilidad, si tiene mucha o poca edad, entre otros argumentos que parecieran autorizar o desautorizar la decisión.

Cabe señalar que la reproducción es concepto complejo que está imbricado dentro de un sistema en el cual es condición necesaria reproducir a las personas, se apela así a ideas simbólicas como parir la nación o gestar la patria. El embarazo de una mujer no sucede de manera aislada, sino que se inscribe en un cierto tiempo histórico, en una ciudad determinada. Es así que demorar o cancelar la reproducción no es parte del status quo y es preciso atentar contra esas decisiones, al menos es requerimiento amenazarlas. Se considera así a la maternidad dentro de un eje central de la salud pública, y se modela una biopolítica de lo materno que implica controlar, orientar esas decisiones. Por ejemplo, establecer factores de riesgo es una manera de controlar elementos como el riesgo, que están vinculados a una dimensión social de la salud.

La centralidad del concepto de riesgo en la epidemiología dominante no pocas veces conduce a una excesiva preocupación por el futuro, a una reducción y simplificación del análisis del presente, y contribuye a la incertidumbre e intranquilidad, que, en el campo sanitario, es equivalente a relaciones desiguales de unos sujetos en relación a otros (Paz y Ramirez, 2019: 99). En este trabajo se apuesta a una salud pensada como redes de relaciones amplias, complejas, abiertas, plurales, con contradicciones y conflictos, sostenidas y nutridas en relaciones comunales, horizontales, sin dispositivos de poder que se ejerzan sobre los cuerpos. Una salud colectiva que cuide y acompañe a las mujeres en sus procesos de gestación y parto.

Los discursos sobre la salud (y específicamente sobre los riesgos para la salud) consisten en construcciones circunstanciales, de carácter normativo, inapelablemente vinculadas a otros intereses. Será? objeto de futuras investigaciones el análisis y el despliegue de estrategias innovadoras que contemplen a las mujeres que se encuentran en esta situación sin anclarlas a modelos clínicos que indican solamente el riesgo al cual se encuentran expuestas, sino también otros elementos que favorecen el proceso.

Bibliografía

Almeida Filho, N. de, & Castiel, LD, & Ayres, J. R. (2009). Riesgo: concepto básico de la epidemiología. *Salud Colectiva*, 5(3),323-344.[fecha de Consulta 8 de Marzo de 2022]. ISSN: 1669-2381. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73111844003>Ayres, J. R. (2002). Conceptos y prácticas en salud pública: algunas reflexiones. *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública*, 20(2), 67-82.Paz, A. y Ramirez, C. (2019) Riesgo(s) en disputa: el poder de definir el futuro deseable en Salud feminista: soberanía de los cuerpos, poder y organización. Pp: 89-100 - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón.

Palabras clave

Cuerpo - Riesgo - Salud - Embarazo post-35

Políticas de las sensibilidades en torno a delitos en contexto de violencia de género en la Ciudad de Buenos Aires. Una etnografía digital al Instagram del Ministerio Público Fiscal durante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio por Covid 19.

Gudio Diligenti ¹

1 - Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Resumen de la ponencia

La ponencia propone abordar el problema de cómo desde las redes sociales el Ministerio Público Fiscal de la Ciudad de Buenos Aires construye políticas de las sensibilidades en torno a delitos en contexto de violencia de género durante la pandemia Covid-19.

Con la irrupción del Coronavirus se ha consolidado una sociedad en la que las redes sociales lejos de ser únicamente un espacio de entretenimiento se han convertido en uno de socialización en donde se traman emociones que no pueden ser ya reducidas al ámbito de “lo virtual” como uno contrapuesto al de “lo real”.

Al mismo tiempo, también durante la pandemia, se ha agravado uno de los problemas sociales a los que se ha prestado más atención durante los últimos tiempos, como lo es el de la violencia de género.

El Ministerio Público Fiscal, en tanto poder del Estado encargado de perseguir a los victimarios no está exento de lo que se conoce como la Sociedad 4.0, y gestiona no solo en los tribunales sino también a través de las redes sociales. En este punto resulta central traer a Adrián Scribano cuando señala que las redes en tanto prácticas sociales cumplen al menos tres funciones: comunicar, distribuir/contagiar y producir prácticas del sentir.

En este marco, a través de una etnografía virtual se analizan el Instagram y el Facebook del MPF en el período comprendido entre enero y diciembre de 2020. Dicho análisis se estructura a partir de una grilla de variables que considera tanto a lo publicado por la institución como a las intervenciones que produce en el público.

Introducción

“Las personas tienen ojos con los que miran el mundo, y las ciencias sociales no pueden seguir ignorando lo que estas personas ven con sus ojos”

Eduardo Bericat

Con la irrupción de la pandemia se ha consolidado una sociedad en la que las redes sociales lejos de ser únicamente un espacio de entretenimiento se han convertido en uno de socialización en donde se traman emociones que no pueden ser ya reducidas al ámbito de “lo virtual” como uno contrapuesto al de “lo real”.

Al mismo tiempo, también durante la pandemia, se ha agravado uno de los problemas sociales a los que se ha prestado más atención durante los últimos tiempos, como lo es el de la violencia de género.

El Ministerio Público Fiscal (MPF) de la Ciudad de Buenos Aires, en tanto poder del Estado encargado de perseguir a los victimarios no está exento de la Sociedad 4.0 y gestiona no solo en los tribunales sino también a través de las redes sociales. El MPF es el organismo encargado de “promover la actuación de la justicia en defensa de la legalidad y de los intereses generales de la sociedad”[1]. En ese marco el Fiscal General de la Ciudad entiende a la violencia de género como un fenómeno criminal estratégico y de ahí que procure la “persecución penal eficiente de los casos de violencia de género, así como la protección y cuidado de las personas víctimas”[2]. En otros términos, la Fiscalía es quien persigue a los acusados y protege a las víctimas.

La violencia contra las mujeres es una de las problemáticas sociales que se agravó durante la pandemia y el aislamiento, siendo definida por ONU Mujeres como “la pandemia en la sombra”[3]. Según datos del Ministerio Público Fiscal el promedio mensual de casos ingresados con indicadores de violencia de género en el primer trimestre de 2020 fue de 1760, mientras que en abril, en pleno aislamiento, la cantidad de ingresos fue de 951[4]. No resulta necesario ahondar en que esa caída no obedece a una merma en la violencia de género en la sociedad sino a las restricciones propias del confinamiento. En ese marco tiene lugar, a principios de mayo, la primera publicación específica sobre canales alternativos a los presenciales para hacer denuncias por violencia de género. Más allá de este ejemplo, las redes sociales no solo comunican, sino que además, como se mencionó, contagian y producen prácticas del sentir. Y es sobre esa producción de políticas de sensibilidades, en torno a causas judiciales concretas, que versa este trabajo.

La ponencia propone entonces abordar el problema de cómo desde las redes sociales el MPF construye políticas de las sensibilidades en torno a delitos en contexto de violencia de género durante la pandemia Covid-19.

En este marco, a través de una etnografía virtual se analizan el Instagram y el Facebook del MPF en el período comprendido entre enero y diciembre de 2020. Dicho análisis se estructura a partir de una grilla de variables que considera tanto a lo publicado por la institución como a las intervenciones que produce en el público.

Para ello, la estrategia argumentativa será la siguiente: a) se presenta el marco teórico metodológico que da cuenta de la posibilidad y de la necesidad de investigar mediante la etnografía virtual, b) se presentan los resultados obtenidos y finalmente, c) se propone a modo de cierre un análisis crítico del uso de las redes sociales.

[1] https://mpfciudad.gob.ar/institucional/misiones_funciones

[2] <https://mpfciudad.gob.ar/storage/archivos/29af09fb9e9bcc962f9c8ac2d992dbbf.pdf>

[3] <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/in-focus-gender-equality-in-covid-19-response/violence-against-women-during-covid-19>

[4] Dato elaborado a partir del Decimotercer Informe de Conflictividad del MPF (2021) disponible en: https://mpfciudad.gob.ar/informes_estadisticos/search

Desarrollo

Marco teórico metodológico

La siguiente ponencia parte de la premisa de que ya no resulta posible diferenciar un ámbito virtual de otro real, como si el primero fuese extraño al segundo. Basta señalar a modo de ejemplo el grave problema del ciberacoso[1] entre niños y adolescentes para rápidamente despejar cualquier duda respecto de las consecuencias del orden de “lo virtual”. Lo que sucede en las redes sociales tiene consecuencias en el orden de “lo real”.

No existe ya la posibilidad de diferenciar una vida online de una offline (De Sena y Lisdero, 2015). Con la pandemia y el aislamiento a escala planetaria, impulsando la utilización de internet y de redes sociales como formas imprescindibles de interacción social, se consolida la sensibilidad de plataforma y que supone el uso cotidiano de las redes sociales. (Scribano, 2020). Piia Varis (2014) dice que la dinámica online/offline es una cuestión fundamental para quienes trabajan mediante la etnografía digital, fundamentalmente a partir de la extensión de los teléfonos con acceso a internet.

Adrián Scribano (2017a) señala que las redes sociales, en tanto prácticas sociales, cumplen al menos tres funciones entre las que se encuentran las de comunicar, distribuir/contagiar y producir prácticas del sentir.

Dicha práctica no es llevada a cabo solo por personas sino también por instituciones que, siguiendo al mencionado autor, podemos decir entonces qué a través de sus redes, comunican, distribuyen/contagian y producen prácticas del sentir. El ámbito jurídico, aquel que inspiró a Franz Kafka a la realización de El Proceso, no ha permanecido ajeno a las nuevas dinámicas sociales. La vieja sentencia, propia de una institución de espaldas a la sociedad, que rezaba que “La Justicia habla a través de sus fallos” ha quedado desactualizada: la Justicia habla también a través de Instagram y de Facebook.

Al hacerlo, al publicar una determinada foto y no otra, al publicar determinados casos y no otros, al escribir determinados textos y no otros, está hablando y está produciendo políticas de las sensibilidades. Estas son:

“el conjunto de prácticas sociales cognitivo-afectivas tendientes a la producción, gestión y reproducción de horizontes de acción, disposición y cognición. Dichos horizontes refieren: i) la organización de la vida cotidiana (día-a-día, vigilia/sueño, comida/ abstinencia, etc.); ii) las informaciones para ordenar preferencias y valores (adecuado/ inadecuado; aceptable/inaceptable; soportable/insoportable); y iii) los parámetros para la gestión del tiempo/espacio (desplazamiento/emplazamiento; murallas/puentes; infraestructura para la valorización del disfrute)” (Scribano y De Sena, 2019, 28-29.)

Los Estados, plantean Scribano y D’hers (2018, p. 12) “*se preocupan sistemáticamente por la gestión y regulación emocional de manera sistemática y organizada*”. En el marco de esta investigación, parte del dar cuenta de cómo se traman esas políticas de las sensibilidades, de cómo operan esa gestión y regulación, tiene que ver con identificar que emociones se producen en la red social a partir de las publicaciones del Ministerio Público Fiscal (fundamentalmente imágenes, pero también textos y videos) y de las interacciones que generan.

En este punto resulta central una distinción trabajada por Scribano y Lisdero (2018) entre la noción de “dato visual” y la de “experiencia visual”. La primera tiene que ver con la idea de la imagen como una realidad dada, como un reflejo de “lo real”, casi como si hablara por sí misma. La segunda en cambio, y es hacia donde apuntan los autores, tiene que ver con una mirada inscripta en un régimen de sensibilidades específico. Por este entienden a las “formas socialmente adecuadas de regular los flujos e intercambios de los sujetos con otros sujetos, con su entorno material y simbólico, y con sí mismo. No es difícil imaginar que al advenimiento de internet vino a complejizar esta relación” (p. 174).

Instagram y esas miradas se insertan en lo que Scribano define como “sociabilidades normalizadas en el disfrute inmediato a través del consumo” ligadas a “vínculos, cada vez más fuertes, entre vivencialidades y sensibilidades espectaculares/sacrificiales” (2015, p. 3).

Es decir que hay una articulación entre la imagen publicada y la mirada, entre el posteo y las condiciones de receptividad de la imagen en la sociedad. “La imagen” dicen Scribano y Lisdero “es una producción intersubjetiva que adquiere característica de práctica instanciada en el momento que se produce la captación de la producción hecha para quien ve” (2018, p. 177). Esa captación está asociada en la sociedad 4.0 a lo que definen como “la cultura del touch”, a un mirar tocando, desplazando, haciendo click, apretando un “Me gusta”.

En la definición de Etnografía Digital de Cyborg Anthropology se señala que así como el etnógrafo tradicional tiene su caja de herramientas (grabadora, cuaderno de campo, diagramas de parentesco, etc.) el etnógrafo digital debe también tener la suya propia[2]. En esa lógica, a fin de cumplir con el objetivo propuesto se ha construido una base de datos con todas las publicaciones del año 2020 vinculadas a causas judiciales concretas que incluyan violencia de género.

Para su análisis se elaboró una grilla con distintas variables como por ejemplo el objetivo de la publicación, el valor destacado por el Ministerio Público Fiscal, la presencia/ausencia del victimario, las emociones identificadas en los comentarios de la gente o la cantidad de likes de cada publicación, en tanto pautas orientadoras de la etnografía digital.

Resultados provisorios

Para la institución encargada de perseguir a los presuntos victimarios, indudablemente constituye un logro que aquellos sean detenidos, que sean juzgados y que sean condenados. Ese es su trabajo. Y siendo que se trata de una problemática tan grave y de tanta relevancia social, es de esperar que la institución de cuenta de esos logros en sus redes.

Algunos ejemplos de esos logros tienen que ver con medidas cautelares, detenciones, y condenas: “Prohibición de acercamiento y contacto para el acosador de Montecastro” (23/7)[3], “Detienen a un barra de Boca Juniors por amenazar a su ex pareja con armas de fuego” (14/2), “Prisión preventiva por golpear y arrojarle combustible a su expareja” (8/1), “Condenan a un hombre por fracturarle el cráneo y la mandíbula a su pareja” (16/1).

Ahora bien, las personas acusadas tienen derecho a ser defendidas, y el Estado así lo garantiza a través del Ministerio Público de la Defensa. Sin embargo, en el actual contexto de una sociedad movilizadora contra la violencia de género, resultaría inimaginable que esta institución comunique como un logro -que institucionalmente lo es- que consiguió la absolución de una persona acusada de, por ejemplo, lesiones en contexto de violencia de género. Es decir que si existe una “construcción de la personalidad online” como señalan algunos autores, existe lo propio para las instituciones.

Las publicaciones del MPF son en general bien recibidas por el público: emojis de aplausos, “Felicitaciones a la Fiscalía”, “Que buena noticia gracias”, “Esto es justicia! Gracias!” son algunos ejemplos repetidos de un determinado tipo de reacción que generan.

La justicia en general, pero mucho más aquella que involucra violencia de género, precisa de celeridad no sólo para reparar a la víctima y castigar al victimario sino para fundamentalmente proteger a la primera del segundo. En las publicaciones del MPF es una constante la alusión a la rapidez con la que se actúa.

Algunos ejemplos de esto son: “En una medida inedita para casos de violencia de género, a menos de 24 horas de realizada la denuncia por una mujer, la justicia de la ciudad ordenó un procedimiento para impedir la difusión de imágenes íntimas no consentidas” (1/6), “La condena se dictó dos días después de que el hombre atacara ferozmente a su pareja” (13/10), “La condena fue dictada siete días después de que ocurrieran los hechos” (16/1), “La veloz condena se enmarca en la lucha contra el flagelo de la violencia de género” (7/2).

En el marco de la pandemia, ante una sociedad que parecía detenerse y que tuvo su correlato en una fuerte caída en la cantidad de causas judiciales -dijimos que en lo que tenía que ver con violencia de género, la caída estaba ligada a una baja en las denuncias y no a una baja en la conflictividad- parte de esa celeridad estuvo en la rápida adaptación al inédito contexto.

Ejemplos de esto son: “En medio del confinamiento. Fue condenado a través de videoconferencia por golpear a su pareja” (1/4), “En una audiencia realizada por video conferencia se dictó la prisión preventiva de la ex pareja” (17/6).

Resulta comprensible que la institución quiera mostrar respuestas frente a la demanda social de una justicia más rápida, que de hecho trasciende a las causas en contexto de violencia de género, pero que en aquel es aún más necesaria. Y asimismo mostrar respuestas más allá de las dificultades planteadas por la pandemia.

Ahora bien, hay en algunas publicaciones una relación con el tiempo, con la inmediatez, casi con el seguimiento online que obedece a otra lógica.

Algunos ejemplos de este son: “El detenido se encuentra alojado en una alcaidía de la Policía de la Ciudad y a la brevedad será trasladado a Fiscalía para ser intimado de los hechos” (24/4), “El agresor se encuentra detenido en una alcaidía de la Ciudad, a la espera de la audiencia de imputación correspondiente que se hará esta tarde” (6/8).

Ese seguimiento en vivo de lo que está sucediendo, que excede ya a la satisfacción de la demanda de justicia, nos permite pensar a “los dispositivos como anfiteatro griego” (Scribano, 2017). “Por favor mantenernos informados de este hecho” dice ilustrativamente una persona frente a una publicación que lleva el título: “Murió por quemaduras de primer grado: investigan femicidio” (8/6). Es decir que, y ahondaremos en eso, se puede comenzar a ver esa articulación entre el mostrar/decir y un régimen de sensibilidades específico ligado además a las sensibilidades de plataformas.

¿Cuál es el sentido de publicar que una persona esta siendo en ese momento trasladada a la Fiscalía? ¿Cuál es el sentido de mostrar a la persona detenida? ¿Y que es lo que esto genera? Estas son algunas preguntas que resultan útiles para pensar lo que viene, y que tiene que ver con cierta exhibición del victimario, casi a modo de botín, exhibido desde distintos ángulos, en el marco de esos legítimos logros que el MPF está interesado en difundir y que hacen a su lucha contra la violencia de género.

En una publicación en la que aparece en primer plano el rostro borrado de un victimario se genera una secuencia de intervenciones que vale la pena leer. El título de la publicación dice: “Violencia de género: prisión preventiva para un golpeador que estaba prófugo tras conocerse su caso en TV” (16/10)

- “Un hombre” Nombre? Apellido? Rostro?

- Porque le tapan la cara al Hdp!!!!???

- Y que no salga más

- Ojalá lo golpearan así sabe lo que es el dolor físico... Pero que no salga nunca más

- Porque se oculta el rostro? Dejemos de esconder a los culpables, de que los cuidamos?

- Y que no salga más!!!!

- Hdp

La descripción del caso, dando cuenta de la violencia ejercida por el victimario, que culminó con la mujer gravemente herida e inconsciente, indudablemente contribuye a esa reacción violenta por parte de quienes comentaron la publicación. Por supuesto no se trata de juzgar esas opiniones sino de pensarlas como una reacción producida por el Estado a través del Ministerio Público Fiscal. E insistir en la pregunta sobre el sentido de publicar el rostro (borrado) de un victimario. Una persona, en lo que parece más una fantasía, tratándose de una Ciudad en la que circulan 6 millones de personas por día, sugiere que “deberían dejar su cara al descubierto para advertir a otras mujeres... y puedan alejarse de una relación”. Otra avanza un poco más y dice “Ahí están casi todas sus fotos de perfil” y comparte un link.

Al referirme a estos comentarios como intentos de solución, como fantasías, lo hago pensando en la medida en que “ocluyen el conflicto, invierten (y consagran) el lugar de lo particular como universal e imposibilitan la inclusión del sujeto en los terrenos fantaseados” (Scribano, 2013, p. 103).

También cabe preguntarse cual es el sentido de publicar el instrumento con el cual el hombre agredió a la mujer. El texto (8/1) dice que “el imputado golpeó en el ojo y en la nuca a su expareja para luego arrojarle un balde con combustible encima” y se muestra una foto del balde con el combustible arrojado.

El Juez interviniente decide que la detención se convierta en prisión preventiva por 30 días, como medida justamente preventiva, mientras continúa analizando el caso. Una persona, seguramente más encolerizada por las imágenes que habiendo leído y comprendido el texto dirá, evidenciando no entender: “30 días nada más a semejante bestia?????”.

Y este comentario nos sirve como ejemplo de algo que interesa destacar y que es la inconformidad del público con las penas y la demanda de mayores castigos. Algunos ejemplos son: “Cadena perpetua le tendrían que dar”, “Porque 5 días?? Y en suspenso???” , “Mano dura para estas basuras no se merecen nada!!!!”, “3 años por intento de femicidio?? Festejamos cualquier cosa”, “A esta gente hay que darle muerte o castración”.

Una cuestión interesante de destacar es la diferente valoración del trabajo del MPF que realizan hombres y mujeres. Los comentarios de las mujeres tienden a ser positivos, a agradecer, felicitar, más allá de que también realicen críticas como considerar bajas las penas conseguidas o pedir actuar con mayor celeridad. En cambio, entre los hombres se observan (además de algunos del estilo señalados) otros que apuntan a cierta deslegitimación que parecería no ser sólo del trabajo del MPD sino de la lucha contra la violencia de género.

Por ejemplo ante una publicación que da cuenta de la agresión de un hombre a dos mujeres (6/1), aparecen las siguientes reacciones: “¿Lesbofobia? Dejen de inventar palabras”, “A mi muchas veces me han dicho cosas y acá estoy. No me morí ni me afectó. Cada vez más hipersensibles todos”.

Otra publicación, que lleva el título “Lo detuvieron por hostigar a su ex pareja y tenía un arsenal de armas de fuego” (12/5) es contundente respecto a las diferentes valoraciones y preocupaciones de hombres y mujeres:

H: “Que la hostigue es una cosa, la otra, las armas son casi antigüedades y están declaradas con su tarjeta de consumo de munición...”

M: “Yo denuncié, allanaron, encontraron armas, municiones, etc. y está libre... a veces pienso que está libre porque todavía estoy viva...”

H: “En las fotos se ven todas las credenciales y las tarjetas de consumo de munición”.

M: “Y luego lo liberan hasta un juicio?? Cómo es la cosa porque después siempre terminan matando”

La diferencia es evidente. Por un lado, la reacción es exponer el haber denunciado y el sentir que el agresor “está libre porque todavía estoy viva”, es la indignación por sentir que quien representa una amenaza pueda continuar en libertad. Por el otro el eje está puesto en que la posesión de las armas sería reglamentaria.

Una vez más tiene sentido preguntarse cual es el motivo para publicar las armas con las balas, que además no hacen al caso judicial, más allá de que lógicamente representen un mayor peligro para la mujer. Insisto con recordar que Instagram, Facebook, no son el expediente judicial, son redes sociales. Hay fotos de los objetos utilizados que en realidad son fotos de la foto que consta en el expediente. Y descripciones como “la tomó de los

brazos, le mordió el brazo izquierdo, luego de lo cual la tomó del cuello con ambas manos y le apretó la tráquea, impidiéndole la respiración”, que parecen extraídas del mismo lugar.

En el otro extremo de publicar fotos del expediente, o del agresor exhibido desde distintos ángulos casi como un botín, se encuentran publicaciones donde se utilizan imágenes genéricas, como la mano de una mujer extendida queriendo protegerse de un ataque (16/1, 7/2). No es entonces la publicación de una foto con un texto complementario, sino un texto que interesa comunicar y una foto genérica para cumplir con el requisito de la red social.

[1] <https://www.unicef.org/es/end-violence/ciberacoso-que-es-y-como-detenerlo>

[2] http://cyborganthropology.com/Digital_Ethnography#:~:text=And%20just%20as%20a%20traditional,and%20recording%20the%2

[3] Día y mes de la publicación en Instagram. Los comentarios de las personas fueron extraídos de Instagram y de las mismas publicaciones en Facebook.

Conclusiones

Al comenzar mencionábamos que lo sucede en las redes sociales, en el mundo virtual, tiene consecuencias en el orden de “lo real”, y en la imposibilidad de establecer tal distinción. Y de ahí la necesidad y la pertinencia de las etnografías digitales. Por si aun quedara alguna duda, piénsese en los casos de difusión de imágenes íntimas en contextos de violencia de género. “En menos de 24 horas desde la denuncia, allanan e impiden la difusión de imágenes íntimas no consentidas en un caso de violencia de género” (3/6). En dicho procedimiento se secuestraron justamente “dispositivos informáticos que el hombre tenía en su poder -computadora, cámara de fotos y un celular- por medio de los cuales extorsionaba”.

Decíamos que las redes son prácticas sociales que comunican, distribuyen/contagian y producen prácticas del sentir. Hemos visto distintas publicaciones donde el MPD comunica sus logros vinculados a causas en contexto de violencia de género y como la foto de un agresor puede despertar comentarios violentos que a su vez generan otros. Es interesante un ejemplo que muestra como se continúa una misma clasificación: “Lacras como estas no deberían andar sueltas” e inmediatamente “A estas lacras hay que matarlos”. Se observó además agradecimiento, indignación, miedo, tristeza, ira, pedido de justicia, etc.

Decíamos que la Justicia ya no habla sólo a través de sus fallos, sino también a través de sus redes en las que inclusive da el nombre y apellido de los imputados. Tan es así que comparte fotos de los expedientes y en algún caso hasta convoca a potenciales testigos: “Ataque homofóbico en Palermo: buscan testigos y revisan cámaras” (2/10).

No se mencionó antes pero no se puede dejar de señalar que si bien en líneas generales, lógicamente, no existen fotos de las víctimas y sus lesiones, si existen publicaciones donde se presentan ese tipo de fotos y en ambos casos se trata de hombres víctimas de ataque homofóbicos (17/2, 2/10).

Señalamos la diferencia entre la imagen como “dato visual” y como “experiencia visual”, entre el hombre que en la foto de un arma destaca la supuesta legitimidad de portarla del acusado de violencia de género y la mujer que al ver la misma foto comparte el haber denunciado y el sentir que su agresor está libre porque ella aún está viva.

Hemos visto como Estado y Sociedad civil a partir de las redes del Ministerio Público Fiscal “encuentran en las sensibilidades un punto nodal de su articulación, tensión y reproducción (Scribano, A. y D’hers V., 2018, p. 12”. Sin embargo no podemos dejar de señalar una vez más que el MPF representa a una parte de la causa judicial, a una parte del Estado, y que hay otra que es representada por el Ministerio Público de la Defensa y que tiene también sus objetivos institucionales. En un contexto donde “los procesos para obtener la verdad se alejan de los procedimientos científicos tradicionales y se mueven hacia lógicas articuladas en torno a la sensibilidad y la emotividad” (Scribano, 2017b, p. 69) no se debe perder de vista que en última instancia es el Juzgado, en un expediente, quien en base a la contienda entre MPF y MPD, resuelve cada uno de los conflictos que hemos visto. Es ahí donde debe definirse quien es culpable.

Podemos preguntarnos entonces si la sola presencia del MPF en el escenario no puede generar ciertas expectativas desmedidas, generar confusiones, e inclusive violencia entre las personas que leen sus publicaciones.

Fotos y videos de la Policía en el momento en que ingresa a barrios marginales a detener a una persona, filmaciones áreas mediante drones, son algunos elementos que de algún modo “espectacularizan” la cuestión, en escenas que parecen sacadas de programas de televisión y que generan al menos la duda de que sean el tipo de publicación que más puedan contribuir a la lucha contra la violencia de género.

Bibliografía

De Sena, A. y Lisdero, P. (2015). “*Etnografía Virtual: aportes para su discusión y diseño en Caminos cualitativos. Aportes para la investigación en ciencias sociales*” (p. 71-100), Buenos Aires: CICCUS, Imago Mundi.

Scribano, A. (2013) “Sociología de los cuerpos/emociones” en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N° 10, pp. 93-113.

Scribano, A. (2015). “*Comienzo del Siglo XXI y Ciencias Sociales: Un rompecabezas posible*”. Polis [En línea], 41 | 2015, Publicado el 20 septiembre 2015. URL: <http://journals.openedition.org/polis/11005>

Scribano, A. (2017a). Instaimagen: mirar tocando para sentir. Dossier: “*Las razones y las Emociones de las imágenes*”. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 16, n. 47, p.46-55, ago. 2017.

Scribano, A. (2017b). “*Drones: una manera de ver*”. BCSR, vol. 7, n.º 2, pp. 65-77, jul. 2017.

Scribano, A. (2020). “*La guerra de las curvas: pandemia, sensibilidades y estructuración social*”, Universidade Federal do Espírito Santo, Simbiótica, vol. 7, n. 1, jun. 2020.

Scribano, A. y De Sena A. (2019). “*Los programas sociales como mecanismos de “represión desapercibida” en Argentina (2007-2019). Un análisis desde las políticas de las sensibilidades*” (p. 27-45), Polis, vol.18, n. 53, Santiago, ago. 2019.

Scribano, A. y D’hers, V. (2018). Presentación. Dossier: “*Las sensibilidades sociales hoy. Sociología de los cuerpos/emociones en el sur global*” (p. 11-15). Revista Controversias y concurrencias latinoamericanas, vol. 10, 2018.

Scribano, A. y Lisdero, P. (2018). “*Experiencia visual e Investigación Social: hacia una crítica de la economía política*” (p. 165-181). Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Quito, vol. 3, n. 9, mar. 2018.

Varis, P. (2014). “*Digital ethnography*”, Tilburg University, Tilburg Papers in Culture Studies; n. 104.

Palabras clave

redes sociales - políticas de las sensibilidades - violencia de género - pandemia - delito

Resumen de la ponencia

A partir del reconocimiento de dos grandes tradiciones de estudio de la dimensión sensible de la sociedad, cimentadas en lo interpretativo por un lado, y lo afectivo por el otro; se expone la posibilidad de construir un estudio relacional de las emociones desde la sociología que combine el uso de tres categorías epistemológicas que involucren ambas tradiciones propuestas, la percepción, la experiencia y la expresión sensible, así como la condición energética del contexto de estudio.

La aplicación del modelo propuesto se centra en el municipio de Ecatepec de Morelos, México, esto hace necesario introducir categorías históricas, debido a la centralidad que esta disciplina tiene en la exploración del territorio, permitiendo una apertura para abordar los límites y alcances de las observaciones de lo sensible, reconociendo la posibilidad de hacerlo de manera interna o externa, estrategia para la cual el contexto termina por ser central.

De esta manera, se presentan una serie de conclusiones que permiten dar cuenta de un estudio sociológico relacional, exploratorio y situado de la dimensión sensible del municipio de Ecatepec de Morelos, México, a la vez que se incorporan reflexiones sobre los alcances, límites, complementariedades y sobre posiciones en la observación de las emociones desde la sociología en dicho lugar.

Introducción

Mediante la construcción de una propuesta teórica relacional inserta en la sociología de las emociones que intenta sintetizar las tradiciones interpretativas y afectivas de estudio de lo sensible, se responde la pregunta de investigación ¿Cómo inciden las diferencias y similitudes entre originarios y vecindados en las ‘intensidades’, los *emotions works* y las ‘comunidades emocionales’ en el Ecatepec actual?

La presente investigación se encuentra inmersa en el denominado giro afectivo de las ciencias sociales, el cual tiene como objetivo fundamental, estudiar fenómenos sociales desde una dimensión central en su sensibilidad (López, 2019; Scribano, 2012), “lo que nos interesa es la vinculación humana a través de las emociones como un problema sociológico central” (García y Sabido, 2014; 21).

Se puede entender este punto de partida de la sociología como un llamado a centrar lo sensible en toda su amplitud, desde lo fisiológico hasta lo simbólico como objeto de estudio de cualquier fenómeno social (Enciso y Lara, 2014), ya que "los giros afectivos invitan a un enfoque transdisciplinario de la teoría y el método que necesariamente invita a la experimentación para capturar el co-funcionamiento cambiante de lo político, lo económico y lo cultural, replanteando lo emocional como un cambio en el despliegue de la capacidad afectiva" (Clough y Halley 2007, 3)1.

Dicho interés por centrar a la emociones en el estudio de la sociología, adquirió relevancia en los estudios sociológicos a partir de la séptima década del siglo pasado, pero abrevando a su vez de las indagaciones que se habían hecho en la disciplina sobre lo sensible en los estudios clásicos de la misma, donde si bien ello era tangencial, estaba presente (Scribano, 2012; Turner, 2007; Illouz, 2007).

La teoría que significó el punto de partida contemporáneo de la sociología de lo sensible, fue la propuesta de Arlie Hochschild expuesta en su artículo *The sociology of feeling and emotions: selected possibilities* del año 1975 (Hochschild, 1975; Flam, 2014), en el cual no sólo se hace un llamado a centrar las emociones en el estudio de lo social, sino que se intenta justificar un marco referencial que lo consiga al proponer la teoría del ‘yo sensible’ como punto de partida.

En tanto el objeto de investigación sobre el cual se planteó llevar a cabo una indagación de la dimensión sensible (López, 2019), fue el municipio de Ecatepec de Morelos, México, y al observar las condiciones propias del mismo en la literatura revisada sobre lo sensible, en la cual se sugiere obtener las categorías a partir de la unidad de análisis (Solana, 2020; Flam, 2015), fue necesario agregar una dimensión histórica al estudio sociológico de las emociones en el mismo.

De esta manera, la distinción entre ‘originarios’ y ‘avecindados’ resultó central para diseñar el estudio del municipio de Ecatepec (Mejía, 2019), “en el caso del municipio de Ecatepec, nos encontramos dos territorios claramente diferenciados, como lo comentamos en el capítulo anterior, el territorio perteneciente a los pueblos originarios y el territorio, donde se instaló mayoritariamente la población que llegó a urbanizar el municipio a partir de la segunda mitad del siglo XX” (Mejía, 2015; 149), es por ello que se incluyeron a la reflexión sociológica los aportes que desde la historia cultural de las emociones se han hecho al giro afectivo (Stearns y Stearns, 1985; Reddy, 2001; Rosenwein, 2006 y 2016), en especial la teoría de las ‘comunidades emocionales’.

Dicha posición teórica dentro de la historia abrevó en un primer momento, como para la sociología, de una episteme construccionista en la manera cómo se justifica el estudio de las emociones (Biess y Gross, 2014), se observa entonces una similitud epistemológica en la manera de estudiar emociones entre la posición de la historia cultural (Stearns y Stearns, 1985; Rosenwein, 2016; Flam, 2014; Bjerg, 2019; Elias, 2015; Burke, 2006) y la teoría del yo sensible de la sociología de las emociones (Hochschild, 1975).

En este artículo de investigación se presenta una indagación general sobre la condición propia del fenómeno emoción y sus estudios de inicio desde el construccionismo cultural; posteriormente se justifica una posición sociológica relacional y su operacionalización a nivel metodológico en el municipio de Ecatepec de Morelos; para acabar por exponer una síntesis del conocimiento nuevo que se obtuvo en la indagación.

1 Traducción propia.

Desarrollo

Al reconocer que los aportes de la historia cultural de las emociones y el inicio de la sociología de lo sensible comparten un cariz construccionista cultural, pues estas se conocen debido a las “experiencias que las han originado y a las expresiones que las han generado” (López, 2019; 11), ambas teorías pertenecen a una tradición de estudio de lo sensible humanista o interpretativa.

Por humanista me refiero a una academia cuyos compromisos epistemológicos dictan la confianza en el método interpretativo. Por método interpretativo me refiero a cualquier método que intente explorar el significado, la intención o las dimensiones significativas del lenguaje, el texto o la acción. Los humanistas no persiguen la explicación de los fenómenos personales como mecanismos, cadenas de causa-efecto o algoritmos; el supuesto es que las personas son flexibles, en un grado muy significativo, y que su flexibilidad se logra mediante la reflexión y se manifiesta en un comportamiento intencional llamado acción (Reddy, 2014; 41).²

Pero esta tradición de estudio de las emociones no es la única que se encuentra inserta hoy en día en el giro afectivo, ya para la década de 1990 a dicha posición epistemológica se le incluyó una noción fisiológica que le acercó posiciones cercanas a las teorías evolutivas, la neurociencias y los aportes del *affect* (Cedillo, García y Sabido, 2016; Wheterell, 1996), trayendo como consecuencia que las llamadas ciencias duras se incluyeran al giro afectivo, conformando la tradición afectiva.

Me refiero a las líneas de investigación derivadas de la psicología experimental, por un lado, y de la neurofisiología, por otro, cuya unión ha sido posible gracias a las tecnologías de imagen cerebral y otros avances metodológicos. En estos campos relacionados, ahora es posible estudiar fenómenos clásicos de la psicología experimental como los efectos de preparación, el efecto *Stroop*, la carga cognitiva, la percepción subliminal y la automaticidad mientras se mapean las activaciones cerebrales de los participantes (Reddy, 2014; 41-42).³

De esta manera se puede afirmar que el estudio de las emociones ha sido abordado por dos grandes tradiciones de conocimiento insertan en las distintas disciplinas, de las que que abrevan las teorías insertas en el giro afectivo (Reddy, 2014; Turner, 2009), la tradición interpretativa y la tradición afectiva, ello es posible porque el fenómeno sensibilidad, emoción, afecto, sentimiento, etc.⁴, aunque ontológicamente es uno mismo, es conocido a partir de diferentes alcances y límites epistemológicos.

Puede parecer bastante extraño que un subcampo dedicado al estudio de las emociones tenga dificultades para definir su tema. Generalmente las emociones son definidas en términos de otros conceptos como ‘sentimientos’ y ‘afecto’ que estos mismos definen en términos de cada uno. Este problema definitorio está relacionado con los temas no resueltos que examino abajo, pero mucho del problema está relacionado con el hecho de que las emociones operan en diferentes niveles de realidad -biológico y neurológico, conductual, cultural, estructural y situacional- y dependiendo de qué aspecto de la emoción es relevante para el investigador, una definición emergerá. Por ejemplo, si los aspectos neurológicos de la emoción son enfatizados, entonces las emociones son la excitación de los sistemas corporales; si la cultura es la precisada, entonces, las reglas y vocabularios de las emociones son vistas como centrales; si los aspectos cognitivos de la emoción son vistos como centrales, entonces los sentimientos conscientes a lo largo de un conjunto de dimensiones serán parte de la definición” (Turner, 2009; 341).⁵

Si bien, ya se dijo que las emociones para teorías sociológicas como la del ‘yo sensible’ se conocen y gestionan a partir de la consciencia individual de las mismas (Hochschild, 1975 y 1979), lo cual permite experimentarlas y expresarlas a partir de reconocerles su cariz interpretativo, tal como ocurre con los aportes de la historia cultural de las emociones.

También cabe decir que estos mismos postulados teóricos de la teoría del ‘yo sensible’ y las ‘comunidades emocionales’ para la historia cultural de las emociones reconocen, aunque no desarrollan ni incorporan a su propuesta, una dimensión afectiva o no consciente del conocimiento de la emoción (Hochschild, 1983; Rosenwein, 2006).

Las teorías revisadas en el construccionismo cultural reconocen una posibilidad de diálogo con el naturalismo fisiológico, para Rosenwein (2016), “algunos neurocientíficos piensan que las emociones son tanto un proceso de ‘arriba-abajo’ (en cuyo caso dependen del trabajo cognitivo) como de ‘abajo-arriba’ (en cuyo caso están conectadas con la pre cognición y las respuestas biológicas automáticas). Esta opinión sugiere que la socialización afecta la emoción gracias a que ayuda a determinar lo que ella es -y lo que no es-” (Rosenwein, 2016; 15)6, como para Hochschild (1983).

La emoción, por lo tanto, es nuestra experiencia del cuerpo leída como una acción potencial. Dado que el cuerpo se prepara para la acción de manera fisiológica, la emoción implica un proceso biológico. Por lo tanto, cuando nosotros gestionamos una emoción, estamos parcialmente manejando una disposición corporal para una acción anticipada, sea consciente o inconsciente, es esto por lo que el *emotion work* es ‘trabajo’ y por lo cual la enajenación de una emoción es enajenación de algo de importancia o peso (Hochschild, 1983; 229-230).7

En sentido contrario ocurre una situación similar, pues si se revisan con cuidado los postulados de las teorías del *affect*, las neurociencias y evolutivas, se acaba por reconocer que dicha dimensión de conocimiento de lo sensible, también se modifica dentro de los contextos culturales (Massumi, 1995; Turner, 2007), como menciona García Andrade en su estudio para sustentar una sociología de las emociones desde las neurociencias del año 2019, “la sociedad se observa en dos momentos del proceso emocional: en la percepción y en la experiencia” (García Andrade, 2019; 62).

Massumi también reconoce algo similar en los inicios de la teoría del *affect*, pues dicha afectividad sensible no consciente “no absorbe pulsos o estimulaciones discretas. Esta se llena de contextos. Se llena de voluntades y cogniciones que no son nada si no son situadas. La intensidad es asocial, pero no es pre social -esta *incluye*8 elementos sociales, pero mezclados con elementos pertenecientes a otros niveles de funcionamiento, y combinándolos de acuerdo a diferentes lógicas” (Massumi, 1995; 90-91).9

El estudio de las emociones como central para la sociología aparece entonces, al reconocer un doble condicionamiento o relacionalidad en la posibilidad epistemológica de conocer el fenómeno sensibilidad, si por un lado cabe incorporar a la sociología los aportes de los enfoques fisiológicos de lo emocional en torno a que la comunicación sensible puede ocurrir más allá de la consciencia del actor (Reddy, 2001; Battezzatti, 2021).

Pues las emociones implican un lenguaje que trasciende la verbalidad simbólica, estas implican un “caso mucho más fuerte de la primera lengua, la de las emociones que se comunican, especialmente porque los simios no tienen el equipo psíquico para el lenguaje auditivo, pero tienen la habilidad de leer visualmente las emociones y la capacidad de usar el lenguaje siempre que tengan un medio no verbal para expresarse” (Turner, 2007; 36)10

Por el otro cabe establecer un engarce en sentido contrario, el hecho de que los seres humanos comuniquemos emociones más allá de ser conscientes de que lo hacemos, se contrarresta con la cuestión de que al hacerlas conscientes no sólo somos capaces de cambiarlas en su representación simbólica, sino también potencialmente, en su fisiología, la gestión consciente de las emociones no sólo cambia lo verbal, también puede lo fisiológico (Le Pierre, 2004; González-Grandón, 2013), a veces estas modificaciones también ocurren por cambios en la posición del actor en la situación social, factores ambientales o incluso por cuestiones como la alimentación, todo ello permitido por el reconocimiento de la plástica neuronal como la habilidad más cultural de nuestro sistema nervioso.

El fenómeno de la plasticidad neuronal, demostrado a nivel fisiológico y cuya importancia conceptual no cesa de ir en aumento, impide concebir el cerebro como un objeto inmutable. Si a nivel macroscópico la anatomía permanece aparentemente inalterable, las conexiones celulares están siempre sometidas, al menos potencialmente, al cambio. Si somos rigurosos con este postulado debemos admitir que, si algo es válido para un cerebro hoy, no tiene por qué serlo el año que viene” (García de Frutos, 2011; 664).

Es por ello que, el reconocimiento de este doble complemento sensible en la manera de conocer emociones en sociedad permite construir como necesario un enfoque relacional de estudio de lo sensible, aquí se propone que la sensibilidad se conoce a grandes rasgos en tres dimensiones relacionales de conocimiento: la percepción, la experiencia, y la expresión.

Para operacionalizar estas tres dimensiones epistemológicas de un mismo fenómeno ontológico se hace uso de tres categorías teóricas de análisis, la intensidad que da cuenta de la percepción, esta “es calificable como un estado emocional, y este estado es estático-temporal y ruidosamente narrativo” (Massumi, 1995; 86)11, el *emotion work* que da cuenta de la experiencia, “me refiero al acto de tratar de cambiar en grado o cualidad una emoción o sentimiento” (Hochschild, 1979; 561)12, y la comunidad emocional que da cuenta de la expresión sensible colectiva, “grupos -usualmente pero no siempre grupos sociales- que tienen sus propios valores particulares, modos de sentir y vías para expresar esos sentimientos. Como las ‘comunidades de discurso’ pueden estar muy cercanas en sus prácticas con otras comunidades emocionales en su tiempo, o pueden ser bastante únicas y marginales. No son ‘entidades delimitadas’. En efecto, el investigador puede definir las bastante ampliamente” (Rosenwein, 2016; posición 312-320).13

Pero entonces cabe preguntarse, ¿Cómo estudiar estas tres epistemes de la emoción de manera coordinada y conjunta y qué es posible ver en de cada una de ellas?, para ello se propone hacer uso de la situación o contexto como recurso heurístico para la investigación, ya que “los sentimientos adquieren su significado y su carácter total sólo en relación con un tiempo y un lugar del mundo específicos” (Hochschild, 2008: posición 2237).

En estos es posible observar las tres dimensiones epistemológicas propuestas de manera similar, se tratan de un “caso intermedio entre la institución y la interacción, la situación social que supondría una serie de elementos históricos y naturales compartidos, que colocan a los individuos en igualdad de circunstancias” (García Andrade, 2019; 43), es por ello que además de la percepción dentro de la tradición afectiva, para el caso de la tradición interpretativa se distingue entre experiencia y expresión, pues aunque ambas son construidas, para la sociología, una alude al agente y otra a la estructura.

Esta sociología situada o contextual de estudio de lo sensible, que por lo mismo se presenta como relacional, permite en ese sentido, articular las distintas dimensiones de lo emocional (Flam, 2015), es por ello que los vocablos o etiquetas para los sentimientos terminan por ser sinónimos, porque al estudiarlos de manera contextual, no sólo adquiere más importancia la relacionalidad de sus epistemes, sino que el contexto termina por definir las posibles hipótesis.

Como reconoce Flam (2015), “en principio, las emociones tienen una dimensión física, cognitiva y expresiva (Kuzmics). Aunque de estas tres, no todas son accesibles o visibles para un externo -dejando espacio para una interpretación-, es posible y necesario centrarse en estas dimensiones, interpretando y contextualizado las emociones para desarrollar o refinar las tesis específicas” (Flam, 2015; 4).14

A nivel metodológico las emociones pueden ser vistas de manera interna, en el caso de las epistemes que implican una doble hermenéutica, en la experiencia y expresión (Bericat, 2002), a la cuales se les observa su intensidad, valoración, vocabulario y frecuencia (Reddy, 2001); o externa desde una hermenéutica aliena en el caso de la percepción (Massumi, 1995), donde lo que se comunica no es consciente por quien lo hace y sólo es posible observar el movimiento del actor sin que este sea consciente de que se le observa (Labanyi, 2010).

A su vez, cabe reconocer la lógica energética de los contextos al costado de los actores, la cual puede ser colectiva o individual, o EE o dramática (Bericat, 2002; Collins, 2009), para Collins (2009) “no serviría de nada que definiésemos las emociones de tal modo que sólo pudiéramos hablar de las más dramáticas y turbulentas. Como quiera que lo llamemos hemos de poder hablar también de los tonos emocionales duraderos, incluso de los que son tan leves y serenos que nos pasan desapercibidos” (Collins, 2009; 147).

Si el contexto adquiere una importancia relevante en la posibilidad de observar la tres epistemes consideras de lo sensible en los actores, así como la condición energética propia del espacio y tiempo compartido, cabe preguntare ¿Cómo estudiar la dimensión sensible del municipio de Ecatepec de Morelos?, para ello cabe adentrarse en los estudios de emociones que se han hecho sobre Ecatepec.

No existen estudios sobre emociones que se hayan hecho de manera central en el municipio de Ecatepec de Morelos, y en general existen estudios muy diversos sobre el mismo (Bassols y Espinosa 2011; Belarmino, 2016; Mejía, 2015 y 2019; Hernández Monroy, 2016; Araiza y Martínez, 2016; Cruz Ramírez, 2015; Olivera Castro, 2010), entre estos, únicamente son distintos los que abordan alguna situación de violencia (Araiza y Martínez, 2016), pero no son mayoritarios.

Aunque lo que sí comparten todos los estudios revisados son alusiones al proceso histórico de poblamiento en el territorio a partir de la segunda mitad del siglo pasado para explicar la actualidad del espacio, distinción sobre la cual se retoma la diferencia entre situaciones asociadas a ‘originarios’ y ‘avecindados’ como posibles dos comunidades emocionales diferenciadas (Bassols y Espinosa, 2011; Olivera Martínez, 1994), a lo cuales se les añade como objetivo auxiliar explorar el miedo y estigma en Ecatepec (Goffman, 1970; Ahmed, 2015; Massumi, 2010).

En esta perspectiva se llevó a cabo un estudio exploratorio (Calderón, 2009), que se justifica al ser el primer estudio sobre la dimensión sensible de Ecatepec de manera central, y comparativo (Ragin, 1987) que presenta ejemplos y no busca la saturación en la obtención de datos, entre seis escenarios de estudio, tres de ellos asociados a las poblaciones de originarios: San Pedro Xalostoc, San Cristóbal Ecatepec y Santa María Chiconautla y tres relacionados con poblaciones de vecindados: la fábrica SERINYCO S.A. de C.V., la Central de Abastos y el centro comercial 'Las Américas'.

En cada uno de estos seis escenarios se hizo uso de tres técnicas de investigación: una auto etnografía en cada uno, así como 24 entrevistas-observaciones, 4 por cada escenario elegidas por relatos cruzados (Pujadas, 1992) y centralidad en la situación (Collins, 2009), estas consistieron en una descripción externa, respaldada donde se pudo por medios visuales (Harper 2002; Esteban, 2004), a fin de obtener los movimientos no conscientes del actor, a la par, se aplicó una guía de entrevista de 31 preguntas, después de hacerles presenciar sus movimientos corporales descritos o video grabados en la situación, dividida en tres segmentos: 1) variables sociológicas generales (preguntas 1-7), 2) percepción, experiencia y expresión sensibles situadas (preguntas 8-23), 3) diagnósticos emocionales socio-históricos (preguntas 24-31).

A partir de la obtención de los datos sensibles se construyeron tipologías a ser interpretadas y presentadas de maneras cualitativa y cuantitativamente sin representatividad estadística (Terpe, 2015), pues el uso de metodologías internas y externas combinadas permite apreciar las diferencias y similitudes en una misma situación entre intensidades, *emotions works* y comunidades emocionales.

1“Una tradición de investigación proporciona un conjunto de directrices para el desarrollo de teorías específicas. Parte de esas directrices para el desarrollo constituyen una ontología que especifica, de manera general, los tipos de entidades fundamentales que existen en el dominio o dominios dentro de los cuales se insertan las tradiciones de investigación. La función de las teorías específicas dentro de la tradición de investigación es explicar todos los problemas empíricos en el dominio "reduciéndolos" a la ontología de la tradición investigadora” (Laudan, 1977: 79). (Traducción propia).

2Traducción propia.

3Traducción propia.

4“Términos afectivos, como pasión, sentimiento, ánimo, emoción sensación, los cuales no son tan específicos, pues son en realidad intercambiables, a veces como sinónimos y otras no, tal y como se usa normalmente en el lenguaje cotidiano, donde a veces decimos ‘sensación’ y otras ‘emoción’, y nunca nos equivocamos, quienes se equivocan son los científicos que las clasifican” (Fernández, 2000; 14).

5Traducción propia.

6Traducción propia.

7Traducción propia.

8Resaltado en el original.

9Traducción propia.

10Traducción propia.

11Traducción propia.

12Traducción propia.

13Traducción propia.

14Traducción propia.

Conclusiones

Después de llevar a cabo el trabajo de campo se presenta una síntesis de los hallazgos, conclusiones y asuntos pendientes asociados a los escenarios de investigación de originarios y vecindados en el municipio de Ecatepec de Morelos, considerando sus percepciones, experiencias, expresiones y energía de contexto, ello permite comparar las situaciones de estudio.

En el caso de San Pedro Xalostoc, se trata de un pueblo donde las emociones están definidas por su temprana industrialización, así como por los conflictos religiosos y políticos (Flores, 2013; García Arenas, 2010) que estructuran la celebración de la fiesta patronal (Durkheim, 2007) y el uso compartido del territorio común (Alcántara, 2020), se trata de un contexto eminentemente cruzado por emociones dramáticas (Collins, 2009).

El pueblo de San Cristóbal Ecatepec, se encuentra condicionado en su sensibilidad por el hecho de ser la capital política del municipio (Mejía, 2015; Musacchio y Granados, 1999), ello lo define territorialmente (Alcántara, 2020) en la páctica de su fiesta patronal (Durkheim, 2007), aquí también los datos sensibles aportan emociones dramáticas (Collins, 2009) de manera mayoritaria.

El caso de Santa María Chiconautla implica reconocer a la autonomía y la tardía urbanización (Ontiveros, 2012; Cortés, 2017) como criterios definidores de su sensibilidad, el territorio (Alcántara, 2020), también se estructura por su fiesta patronal (Durkheim, 2007), aunque aquí las emociones dramáticas (Collins, 2009) no se presentan

sólo de manera mayoritaria como en los dos escenarios anteriores, sino unánime.

De esta manera, se puede concluir que en todos los escenarios de originarios ocurren sensibilidades cruzadas por la religión como estructurante de la emocionalidad en el uso corporal del territorio, sensaciones colectivas, que trascienden de lo mayoritario a lo unánime conforme la posición geográfica del pueblo los aleja de la conurbación del valle de México.

Entrando a los espacios de *avecindados*, se ha de decir que la fábrica SERINYCO S.A. de C.V. refiere emociones vinculadas a la productividad (Belarmino, 2016) e industrialización (Cruz Ramírez, 2015), cruzada por sentimientos ligados al trabajo (Hochschild, 1983; Marx, 1975), aquí los datos sensibles más bien aportan emociones leves (Collins, 2009).

Para la Central de Abastos de Ecatepec existe una definición emocional vinculada a la comercialización (Cruz Ramírez, 2015) y el consumo (Vázquez, 2015), cruzada por emociones ligadas a la confianza y la justicia (Fukuyama, 1996; Lawler, 2001), los datos obtenidos también dan cuenta de emociones leves (Collins, 2009) como en el escenario anterior.

En Plaza Las Américas, a diferencia de lo referido en la literatura de los centros comerciales, asociados al consumo simbólico (Olivera Castro, 2010) y espectáculo (Debord, 1992), emociones ligadas *alvitrineo* (Jacquin, 2007; Hernández Espinosa, 2012), tres de los cuatros informantes dan cuenta de un consumo de bienes que se parece más al de la Central de Abastos basado sólo en la confianza de obtener un bien de uso, no en la expectativa de ofertarse para intercambiar experiencias con otras personas, lo que sí es común al resto de los espacios de *avecindados* son las emociones leves (Collins, 2009) encontradas en el contexto.

De esta manera, se puede concluir que en todos los escenarios de *avecindados* ocurren sensibilidades definidas como leves, dando pie a una mayor diversidad en las percepciones, experiencias y expresiones sensibles encontradas en los mismos, así como a una mayor autonomía personal y frecuencia en la gestión de las mismas para cambiarlas.

Ello queda en evidencia cuando se contrastan dos narrativas asociadas a las trayectorias corporales, la primera del escenario de Santa María Chiconautla, un pueblo originario, a diferencia de la experiencia *corpo emocional* de una informante en el caso de la fábrica SERINYCO S.A. de C.V., en el primer caso, las alusiones *corpo emocionales* del informante dan cuenta de su cuerpo coordinado con la intensidad emocional colectiva al cargar una figura religiosa.

Pues fíjate que lo que es el señor Santiago, de lo que yo tengo conocimiento, es una de las más grandes imágenes de latinoamérica, ya que es un caballo tamaño normal, y una persona también de tamaño normal, esa imagen tenía 20 o más años que no se sacaba en nuestra procesión, ahorita ya se reparó, intervinimos ahí con gente del pueblo para la reparación, pues es bonito, porque mucha gente ya quería ver esa imagen afuera, y gracias a dios ya pudimos sacarla, pues es bonito, porque mucha gente nos felicitó, que qué bueno que ya se sacó esa imagen, que están a gusto, les fascinó ver que la imagen ya estuviera de nuevo en la procesión (Informante 11 -hombre adulto-, Entrevista 12; 2021).

A diferencia del segundo ejemplo referido, donde la trayectoria *corpo emocional* de quien narra su vivencia sensible en su día de trabajo, alude más bien a su condición corporal autónoma, sin que exista una coordinación inminente con el resto de cuerpos u objetos con los que trabaja, si bien ello sí ocurre con los objetos materiales, las etiquetas emocionales más bien hacen alusiones a su corporalidad, no a la coordinación de esta con otras personas u objetos.

Pues sí, sí podría hacerla, es una descripción como de estrés, luego de apresurarse y a veces como tratar de concentrarte en estar haciendo las cosas bien, en estar moviéndote, en estar moviendo tus dedos, o tronándote los dedos, ese tipo de cosas, esas son las que se pueden presentar a veces aquí, estoy a veces sentada, a veces sí estoy subiendo, bajando, yendo para allá, yendo para acá, en constante movimiento, a veces puedo estar completamente sentada casi todo el día (Informante 13 -mujer joven-, Entrevista 13; 2022).

Es por ello que es posible concluir como hallazgo exploratorio que sí existen dos grandes comunidades emocionales en el municipio de Ecatepec de Morelos, en la distinción energética del contexto y las variables asociadas a la percepción, experiencia y expresión sensible de los actores, asociadas estas a las poblaciones de originarios y *avecindados*, aunque esto no implica decir que no existan tránsitos de personas entre una comunidad y otra, o comunidades emocionales más pequeñas insertas dentro de estas dos iniciales, pues dichas comunidades no son excluyentes desde la potencial participación en ellas.

Esto se observa en el caso de informantes como el 10 (hombre de 28 años) y la 12 (mujer de 38 años), quienes no son originarios del pueblo en el que participan (San María Chiconáutla), pero se sienten parte de él al formar parte del fiesta patronal, lo que también se observa en el caso de las auto etnografías llevadas cabo por el investigador, en todos los escenarios sin problemas se experimentaron sensaciones de distanciamiento, propiciadas y permitidas por la condición del contexto.

En el caso de las condiciones asociadas al miedo, estigma e inseguridad en el municipio de Ecatepec de Morelos, si bien el municipio ya no se encuentra dentro de los diez primeros lugares de percepción de inseguridad según la Encuesta de Inseguridad Pública Urbana del Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI, 2020; INEGI, 2020a; INEGI, 2020b; INEGI, 2020c; INEGI, 2021; INEGI, 2021a; INEGI 2021b; INEGI 2021c; INEGI 2022; INEGI 2022a; INEGI 2022b), como a finales de 2019.

Se puede concluir que la condición propia de dichas emociones (Goffman, 1970; Ahmed, 2015; Massumi, 2010), implica que continúen siendo sentidas por la mayoría de quienes viven en el territorio, ya sea de manera potencial o concreta, real en ambos casos, no resulta relevante establecer una distinción entre la probabilidad de un posible acto de violencia o discriminación, pues aunque esta se reduzca, las emociones asociadas a él, miedo, estigma o inseguridad, sí están presentes en Ecatepec de manera mayoritaria.

Se observa que el contexto o situación sensible se erige como lugar idóneo para observar la sensibilidad en todas las dimensiones de conocimiento propuestas, pues al ser la sensibilidad un fenómeno que va de lo biológico a lo cultural y de lo cultural a lo biológico, su investigación es interna y externa a la vez, ello abre la posibilidad de sustentar el estudio de la dimensión sensible (López, 2019) de cualquier fenómeno sociológico como un subcampo más de la sociología, asunto que queda pendiente profundizar.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2015). *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, New York.
- Alcántara Ceballos, Yussel (2020). Memoria y Patrimonio desde el Giro Afectivo, UNAM, Ciudad de México.
- Araiza, Erika; Martínez, Roberto (2016). “Hacer de la calle un museo de la calle. El grafiti y sus actores en una colonia popular de Ecatepec, Estado de México” en *Desacatos*, No. 51, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- Bassols Ricárdez, Mario; Espinosa Castillo, Maribel (2011). “Construcción social del espacio urbano: Ecatepec y Nezahualcoyotl. Dos gigantes del oriente”, en *Polis*, Vol. 7, No. 2, UAM Iztapalapa, Ciudad de México.
- Battezzatti, Santiago (2021). “Cuando la palabra se entrelaza con el movimiento: no es sólo cuerpo a cuerpo”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, No. 36, Año 13, Argentina, pp. 70-78.
- Belarmino Fernández, Jorge (2016). San Ecatepec de los obreros, Fundación para el Fortalecimiento de los Gobiernos Locales A.C. y Para Leer en Libertad A.C., Ciudad de México.
- Bericat Alastuey, Eduardo (2002). «¿Sienten las sociedades? Emociones individuales, sociales y colectivas», P. Fernández y N. Ramos (Coords.), *Corazones inteligentes*, Barcelona, Kairos, pp. 121-144.
- Biess, Frank and Daniel M. Gross (2014). *Science and emotions after 1945. A Transatlantic perspective*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Bjerg, María (2019). “Una genealogía de la historia de las emociones”, en *Quinto Sol*, Vol. 23, No. 1, Universidad Nacional de la Pampa, Argentina, pp. 1-16.
- Burke, Peter (2006). *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona.
- Calderón, Carlos (2009). “Capítulo 3. Tipos de estudio” en Salinas P. y Cárdenas M., *Métodos de Investigación Social*, Segunda Edición, Quito, Editorial Quipus, CIESPAL.
- Cedillo Hernández, Priscila; García Andrade, Adriana; Sabido Ramos, Olga (2016). “Afectividad y emociones”, en Alcántara, Eva; Moreno, Hortensia (2016). *Conceptos clave en los estudios de género*, Volumen I, PUEG-UNAM, Ciudad de México.
- Clough, Patricia; Halley, Jean (eds) (2007). *The Affective Turn, Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham.
- Collins, Randall (2009). *Cadenas de Rituales de Interacción*. Anthropos, Barcelona.
- Durkheim, Emile (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofon, Ciudad de México.
- Cortés González, Diana Selene (2017). Caso agrario del ejido «Santa María Chiconautla», Ecatepec de Morelos en controversia con PEMEX, Tesis para obtener el título de licenciado en derecho, Facultad de Derecho-UNAM, Ciudad de México.
- Cruz Ramírez, Miguel (2015). Central de Abasto del municipio de Ecatepec Estado de México. Área de influencia, FFyL-UNAM, Ciudad de México.
- Debord, Guy (1992). *La Societé du Spectacle*, Éditions Gallimard, Paris.

- Elias, Norbert (2015) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Enciso Domínguez, Giazú y Lara Alí (2014). “Emociones y ciencias sociales en el siglo XX, la precuela del giro afectivo”, en *Athenea Digital*, vol. 14, núm. 1, pp. 263-288, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Esteban, Mari Luz (2004). *Antropología del cuerpo, Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Fernández Christlieb, Pablo (2000). *La Afectividad Colectiva*, Taurus, Ciudad de México.
- Flam, Helena. “The Transatlantic Element in the Sociology of Emotions”, en Biess, Frank and Daniel M. Gross (2014), en *Science and emotions after 1945. A Transatlantic perspective*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Flam, Helena; Doerr, Nicole (2015). “Visuals and emotions in social movements”, en Flam, Helena; Kleres Jochen (2015). *Methods of exploring emotions*, Routledge, New York.
- Flores Cabañas, Belem Susana (2013). *La fiesta patronal del pueblo San Pedro Xalostoc: eje de la identidad de los pobladores*, tesis para obtener el grado de Licenciado en Sociología, FCPyS-UNAM, Ciudad de México.
- Fukuyama, Francis (1996). *Confianza. Las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*, Atlántida, Buenos Aires.
- García Andrade, Adriana y Olga Sabido (comp.). (2014) *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, UAM-A y CONACyT, Ciudad de México.
- García Andrade, Adriana (2019). «Neurociencia de las emociones: la sociedad vista desde el individuo. Una aproximación a la vinculación sociología-neurociencia», en *Sociológica*, No. 96, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, pp. 39-71.
- García Arenas, Rita (2010). *Historia local de San Pedro Xalostoc. 1920-1970*, tesis para optar por el título de Licenciada en Historia, ENAH-INAH-SEP, Ciudad de México.
- García de Frutos, Héctor (2011). “Neurociencias y psicoanálisis: consideraciones epistemológicas para una dialéctica posible sobre la subjetividad”, en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Vol. 31, No. 112, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, pp. 661-678.
- Goffman, Erving (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- González-Grandon, Ximena (2013) «La auto-producción de la subjetividad: autopoiesis y cognición de alto nivel», en Razeto P.; Ramos, R (2013). «Autopoiesis un concepto vivo», en *Colección Ciencias Estructurales*, Universitat Nueva Civilización, Santiago, pp. 95-118.
- Harper, Douglas (2012). *Visual Sociology*, Routledge, Abingdon.
- Hernández Espinosa, Rafael (2012). *Entre el anonimato y la exposición: interacción, desigualdad y orden social en los centros comerciales de la Ciudad de México*, CIESAS, Ciudad de México.
- Hernández Monroy, Mónica (2016). *Comunidad y Seguridad Pública: Una aproximación sociológica desde el análisis de los linchamientos como hecho social en Ecatepec: 2010-2015*, FCPyS-UNAM, Ciudad de México.
- Hochschild, Arlie (1975). “The Sociology of Feelings and Emotions: Selected possibilities”, en *Sociological Inquiry*, Vol. 45: pp. 280-307, Blackwell Publishing, Oxford.
- Hochschild, Arlie (1979). “Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 4, University of Chicago Press, Chicago.
- Hochschild, Arlie (1983). *The Managed Heart. Commercialization of human feeling*, University of California Press, Berkeley.
- Hochschild, Arlie (2008). *La mercantilización de la vida íntima, apuntes de la casa y el trabajo*, Katz, Madrid.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidades congeladas, las emociones en el capitalismo*, Katz, Buenos Aires.
- INEGI (2020). *Comunicado de Prensa No. 013/20 sobre la ‘Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana (Diciembre 2019)’*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2020a). *Comunicado de Prensa No. 153/20 sobre la ‘Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana (Marzo 2020)’*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2020b). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana. ENSU tercer trimestre 2020. Principales resultados. Septiembre 2020*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2020c). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana. ENSU cuarto trimestre 2020. Principales resultados. Diciembre 2020*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2021). *Comunicado de Prensa No. 013/21 sobre la ‘Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana (Marzo 2021)’*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2021a). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana. ENSU segundo trimestre 2021. Principales resultados. Junio 2021*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2021b). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana. ENSU tercer trimestre 2021. Principales resultados. Septiembre 2021*, INEGI, Aguascalientes.

- INEGI (2021c). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana. ENSU cuarto trimestre 2021. Principales resultados. Diciembre 2021*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2022). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana. ENSU primer trimestre 2022. Principales resultados. Marzo 2022*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2022a). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana. ENSU segundo trimestre 2022. Principales resultados. Junio 2022*, INEGI, Aguascalientes.
- INEGI (2022b). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana. ENSU tercer trimestre 2022. Principales resultados. Septiembre 2022*, INEGI, Aguascalientes.
- Jacquin, Céline (2007). “El conjunto habitacional Las Américas, un laboratorio para la edificación de una sociedad”, en *Alteridades*, Vol. 17, No. 34, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, Ciudad de México, pp. 57-73.
- Labanyi, Jo (2010). «Doing things, emotions, affect and materiality», en *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11:3-4, pp. 223-233.
- LaPierre, Aline (2004). “A Neuroscience Book Review (with a primer of terms and concepts)”, en *The usa body psychotherapy journal*, Vol. 3. No. 2. The United States Association for Body Psychotherapy, New York, pp. 5-18.
- Laudan, Larry (1977). *Progress and its problems. Toward a Theory of Scientific Growth*, University of California Press, London.
- López Sánchez, Oliva (2019). *Extravíos del alma mexicana. Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos*, UNAM-FES Iztacala, Tlalnepantla de Baz.
- Marx, Karl (1975). *El capital*, Siglo XXI, Ciudad de México
- Massumi, Brian (1995). «The Autonomy of Affect», en *Cultural Critique*, No. 31, University of Minnesota, Minneapolis, pp. 83-109.
- Massumi, Brian (2010). «The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat», en -Gregg, Melissa y Seigworth, Gregory (2010). *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Mejía Hernández, Ismael (2015). *Territorio, poblamiento y sentidos de pertenencia en Ecatepec de Morelos 1930-2014*, El Colegio Mexiquense A.C., Zinacantepec.
- Mejía Hernández, Ismael (2019). *Pueblos originarios en la periferia metropolitana de la Ciudad de México, sus procesos de continuidad y cambio. Santo Tomás Chiconautla y San Pablo Tecalco*, El Colegio Mexiquense A.C., Zinacantepec.
- Musacchio, Humberto; Granados, Luis Fernando (1999). *Diccionario enciclopédico del Estado de México*, Hoja Casa Editorial, Ciudad de México.
- Lawler Edward J. (2001). “An affect theory of social exchange”, en *American Journal of Sociology*, Año 107, No. 2, University of Chicago, Chicago, pp. 321-352.
- López Sánchez, Oliva (2019). *Extravíos del alma mexicana. Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos*, UNAM-FES Iztacala, Tlalnepantla de Baz.
- Olivera Castro, Guillermo (2010). *Centro comercial las Américas: apropiación simbólica y construcción de la identidad*, ENAH, Ciudad de México.
- Olivera Martínez, Patricia (1994). *Proceso de urbanización en Ecatepec: industrialización y políticas urbanas*, Facultad de Arquitectura-UNAM, Ciudad de México.
- Ontiveros Valdés, Constanza (2012). *Las andanzas de Santiago en la Nueva España y la imagen del indio: Santa María Chiconautla*, tesis profesional para obtener el título en maestra en historia del arte, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Ciudad de México.
- Pujadas-Muñoz, Juan José (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Ragin, Charles (1987). *The Comparative Method. Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, University of California Press, London.
- Reddy, William M. (2014) “Humanists and the Experimental Study of Emotion”, en Biess, Frank and Daniel M. Gross (2014). *Science and emotions after 1945. A Transatlantic perspective*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Reddy, William (2001). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosenwein, Barbara (2006). *Emotional communities in the early middle eages*, Cornell University Press, New York.
- Rosenwein, Barbara (2016). *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Camdrige University Press, Cambridge (edición para kindle).
- Scribano, Adrián (2012). “Sociología de los cuerpos/emociones”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. No. 10, Año 4, Buenos Aires.

- Stearns, Peter; Stearns, Carol (1985). "Emotionology: Clarifyng the History of Emotions and Emotional Standards", en *The Americal Historical Review*, Vol. 90, No. 4, Oxford University Press, American Historical Association, Oxford, pp. 813-836.
- Solana, Mariela (2020). "Afectos y emociones. ¿una distinción útil?", en *Revista Diferencia(s)*, No. 10, pp. 29-40.
- Terpe, Sylvia (2015). "Triangulation as data integration in emotion research", en Flam, Helena; Kleres -Jochen (2015). *Methods of exploring emotions*, Routledge, New York.
- Turner, Jonathan y Jan Stets (2005). *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Turner, Jonathan H. (2007). *Human emotions. A sociological theory*, Routledge, New York.
- Turner, Jonathan (2009). "The sociology of emotions: Basic Theoretical Arguments", en *Emotion review*, No. 4, University of California, Riverside, pp. 340-354.
- Vázquez Olguín, Germán (2015). *El sistema de economía global y sus impactos en la reestructuración socio-económica y territorial: El caso del municipio de Ecatepec*, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.
- Wetherell, Margaret (1996). "Linguistic repertoires and literary criticism. New Directions for a Social Psychology of Gender", en Gergen, Mary; Davis, Sara (eds) *Toward a New Psychology of Gender: A Reader*, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 149-170.
- Wetherell, Margaret (2012). *Affect and emotion. A New social science understanding*, SAGE Publications, Londres.

Palabras clave

Ecatepec, sensibilidad, contexto.

Resumen de la ponencia

O presente trabalho tem por objetivo compreender as novas dinâmicas de relações gendradas que surgiram no período da pandemia, ampliando um contexto de vulnerabilidade social, com maior exposição do corpo das mulheres, tornando-as mais suscetíveis a situações de precariedade financeira, emocional e física. Desse modo, a partir de uma pesquisa qualitativa, aplicada remotamente com alunas do campus UFMA de São Bernardo/MA, serão apresentados falas e depoimentos que elucidam o processo de precarização da vida, vivência do luto e sofrimento em decorrência da pandemia do vírus SARS-CoV-2. Essas questões fazem parte do cotidiano de universitárias que, residindo nessa cidade localizada na região Leste do Maranhão – marcada pela escassez de acesso a emprego e renda antes mesmo da presença do vírus – como mães e, em alguns casos, únicas responsáveis pela subsistência de suas famílias, se veem obrigadas a trabalhar em setores informais – realidade presente em muitos municípios maranhenses –ou tendo que recorrer a algum auxílio estudantil. Ademais, esse cenário aprofundou o esgotamento devido a dupla carga de trabalho dessas mulheres, que possuem atividades tanto fora de casa e são as principais responsáveis dos afazeres domésticos. Neste trabalho, e durante toda a pesquisa, buscou-se um diálogo com autores para compreender essas questões, encarando os dilemas vivenciados por essas mulheres, mães, chefes de família, universitárias e trabalhadoras informais em um contexto em que a falta do básico leva-nos a indagar se, após a surgimento do vírus, ainda mais vidas deixaram de se tornar passíveis de luto (BUTLER, 2018). Cabe a nós depararmos-nos com a seguinte questão: “Há modos diferentes de falar do humano quando a existência humana é posta em ameaça”? (DAS, 2020). Palavras-chave: Luto; Precariedade; SARS-CoV-2; Sofrimento.

Introducción

A pandemia da covid-19 provocou uma transformação nas relações e interação entre os indivíduos, levando, com o passar do tempo, ao surgimento de novas formas de comunicação e interação entre as pessoas. Nesse contexto, a internet desenvolve uma função relevante para essa nova realidade, quando o isolamento social se torna necessário para a preservação da vida, permitindo a continuidade das rotinas de trabalho de parte da população. Todavia, manter as rotinas frente à disseminação do vírus, adaptando o trabalho para o espaço da casa, não é uma realidade para a maioria dos brasileiros que não podem realizar seus trabalhos de modo remoto. Além disso, há uma sobrecarga de trabalho feminino e a dedicação a uma dupla/ tripla jornada de trabalho por parte das mulheres, em especial, as que são chefes de família e que tem a obrigação de proverem seus lares. Na tentativa de compreender os efeitos do coronavírus na vida das maranhenses do Baixo Parnaíba, foram traçados os pressupostos de desenvolvimento da pesquisa que serve de base para este artigo.

Em virtude da pandemia do vírus SARS-CoV-2, optou-se por desenvolver o contato com as sujeitas da pesquisa de modo virtual, seguindo as medidas de segurança e a suspensão das aulas presenciais[1]. Dessa forma, elegeu-se para a realização dos encontros virtuais a plataforma do *google meet*. Em contextos de crise, pensar novas estratégias de pesquisa torna-se imperativo, e a internet surge como uma ferramenta muito valiosa, sendo esta utilizada como um recurso para “superar” os desafios advindos com a COVID 19. Com suspensão de todas as atividades acadêmicas e pesquisa de forma presencial, os pesquisadores e pesquisadoras foram levados a se reinventar, realizando as atividades, agora, sob o formato online.

No primeiro encontro, logo após a suspensão dos encontros presenciais, já no formato online, a coordenadora do projeto professora Dr(a). Amanda Gomes Pereira, fez as colocações de como se daria a continuidade da pesquisa. A professora ressaltou que todas as reuniões do projeto seriam desenvolvidas no formato online, tanto por meio de reuniões ou através de diálogos estabelecidos pelo aplicativo WhatsApp ou por correio eletrônico (e-mail)[1]. No que se refere a continuidade das atividades e a coleta de dados, essas ocorreriam de modo remoto, por meio de aplicativos e plataformas digitais. Além disso, foi feito um aprimoramento no questionário, elaborado e utilizado durante a fase quantitativa em etapas anteriores.

Com o intuito de aprofundar os dados e compreender a nova “realidade” propiciada pela pandemia, tendo em vista a necessidade de nos adaptarmos a esta nova realidade social, foram buscadas novas maneiras para a permanência no campo, agora na modalidade virtual. Como ressalta o antropólogo Daniel Miller (2020), mesmo

em uma realidade como a imposta pela pandemia – em que o isolamento social nos impede de realizar nossos trabalhos de campos etnográficos, invisibilizando sofrimentos generalizados, porém percebidos de modos particulares –, “é realmente possível conduzir uma etnografia tão original, significativa e perspicaz quanto qualquer outra”[2].

Contudo, para superar os desafios, a internet demonstrou ter um papel crucial como ferramenta indispensável para o desenvolvimento de pesquisas, coleta de dados, além de estar presente na mediação de práticas educativas em todos os níveis da educação, da básica ao ensino superior.

Nota-se, segundo a citação acima, que a pandemia do Covid-19, nos submete a uma “nova” realidade em que relações de trabalho, de estudos e pesquisa sofrem um processo de migração para um novo formato. O formato virtual torna-se, nesta realidade, o “novo normal”, tendo os pesquisadores e todos os setores de serviços e pesquisas que se adequem as novas dinâmicas impostas pelas medidas sanitárias.

Com a pandemia do novo coronavírus, a continuação da pesquisa ganhou outros rumos e olhares, pois teve de ser repensada. Além disso, a pandemia nos fez repensar as problemáticas do projeto inicial, redirecionando o objetivo inicial de pensar a vulnerabilidade dos corpos subalternos e o a realidade de mulheres que constroem suas vidas no interior do Maranhão, mesmo convivendo com adversidades em decorrência do descaso histórico com relação aos serviços públicos. Como habitar esses espaços de precariedade de serviços de saúde, saneamento básico e acesso a água potável em tempos de isolamento social e crescente desigualdade social? Os efeitos da pandemia ampliaram a percepção e as consequências da desigualdade.

Segundo Colasante e Pereira: “a partir da pandemia as condições de trabalho das mulheres passaram por transformações gerando maior sobrecarga” (2021. p. 205-206). As autoras destacam ainda que a um maior desgaste das mulheres entrevistadas durante a pesquisa, decorrente da carga horária de trabalho excessiva e exaustiva, uma vez que além de trabalhar fora elas ainda são responsáveis por realizar o trabalho doméstico, na sua residência. Uma realidade presente em quase todo país, se reproduz sem questionamentos em cidades de pequeno porte, como São Bernardo/MA – com seus cerca de 28 mil habitantes – em que as desigualdades de gênero se manifestam principalmente no âmbito privado. Essas mulheres, sujeitas a essas relações desiguais, em sua maioria, se definem como negras e pardas e possuem renda em torno de um salário mínimo – semelhante à renda média da cidade, em torno de um salário e meio. Isso proporciona um desgaste tanto físico quanto psicológico dessas mulheres, além dos problemas desenvolvidos por causa da Covid-19, tais como o medo de ir ao hospital, incertezas sobre o futuro e a familiaridade quase que diária com o luto e perdas.

Em sua obra intitulada, *A cruel pedagogia do vírus*, o autor Boaventura de Sousa Santos, aborda alguns pontos sobre a COVID-19, destacando como a pandemia mudou as relações sociais e expôs as relações desiguais que marcam o capitalismo. Em seu texto, percebe-se que os principais grupos afetados com a pandemia são aqueles que residem nas *comunidades marginalizadas*[1], e, por isso, não contam com o amparo do Estado ou políticas públicas capazes de mitigar os efeitos de medidas sanitárias pensadas para o Norte global e que não se adequam aos contextos sociais do Sul da pandemia. A autora Veena Das, por sua vez, sublinha que se as medidas foram eficazes para conter o vírus em Wuhan, foco inicial da doença, entretanto, em assentamentos urbanos precários na Índia: “a implementação do *lockdown* sem a infraestrutura necessária gerou dificuldades em massa que estamos ainda por avaliar (DAS, 2020, p. 5).

Apesar das restrições impactaram o cotidiano das comunidades marginalizadas de modo diferenciado, há o intrigante caso do estado do Maranhão que, apesar de concentrar os municípios com menores IDHM (Índice de Desenvolvimento Humano do Município), apresentou baixos índices de mortalidade por 100 mil habitantes. Marajá do Sena, cidade localizada no estado, que em 2008 ganhou o título de município mais pobre do Brasil, apesar dessa triste realidade, é um dos municípios em que menos morreu pessoas por causa da COVID-19[2]. Esses dados nos levam a considerar diferentes nuances, até o momento não apontadas. Algumas reflexões podem ser levantadas a respeito desse enigma, presente nos dados relacionados a pandemia em Marajá do Sena/MA – onde 86% das casas não possui banheiro e nem água encanada. A falta de infraestrutura no município representa um fato intrigante, visto que a higiene pessoal é importantíssima para a não proliferação do vírus. Água filtrada, seja para a higienização pessoal ou para a consumo próprio, representa um dos bens básicos e necessários, principalmente no contexto atual.

Os pontos aqui levantados compõem o pano de fundo para pensarmos a pandemia no estado do Maranhão e, em particular, nas regiões das imediações do Delta das Américas e Baixo Parnaíba Maranhense, tendo como ponto focal da pesquisa as vivências de mulheres, estudantes e beneficiárias de programas sociais e/ou bolsas estudantis, em sua maioria, mães e chefes de família. O intuito é descrever os sentidos da pandemia e consequências cotidianas da COVID 19 que levaram ao compartilhamento do luto e sofrimento social.

[1] Termo utilizado por Veena Das (2020) em seu texto “Encarando a Covid-19: meu lugar sem esperança e desespero”, in. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020 – pp. 1-8.

[2] Dados presentes na reportagem <https://piaui.folha.uol.com.br/o-enigma-do-maranhao/>, acessado em 10 de junho de 2021.

[1] No que tange aos diálogos através do e-mail, decidiu-se por usar o e-mail institucional para a construção desses diálogos quanto necessário.

[2] Transcrição de fala ministrada e registrada no Vídeo original disponível em: <https://youtu.be/NSiTrYB-oso>

[1] Instrução Normativa Nº 02/2020, Pró-Reitoria de Ensino (PROEN), Universidade Federal do Maranhão - Estabelece os procedimentos para organização e operacionalização do retorno do Calendário Acadêmico referente ao período 2020.1 no que tange ao cronograma de oferta de componentes curriculares dos Projetos Pedagógicos dos Cursos de Graduação, por meio de Ensino Remoto Emergencial e Híbrido (EREH) na Universidade Federal do Maranhão em função da pandemia do COVID-19 e dá outras providências.

Desarrollo

1. As consequências da COVID-19 no Leste Maranhense: pensando as desigualdades de gênero e étnico-raciais no contexto da pandemia

O Estado do Maranhão, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD), possui o pior percentual de analfabetismo do país, 16,6% da população do estado[1]. Dentro desse percentual, estão mulheres que interromperam os estudos devido à gravidez precoce e o casamento na adolescência. Com relação a essa triste realidade, infelizmente: “O Brasil ocupa o quarto lugar no mundo em números absolutos de mulheres casadas até os 15 anos. São 877 mil mulheres com idades entre 20 e 24 anos que se casaram na infância, segundo a Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher (PNAD)”[2]. Segundo dados dessa pesquisa, o estado do Maranhão novamente ocupa o primeiro lugar do ranking em casamento infantil no país. Esse quadro interfere no projeto de vida dessas mulheres, que possuem um campo de possibilidades e de experiências bem mais restrito do que os homens. As possibilidades dadas a elas de acessarem as universidades e carreiras profissionais se tornam mínimas e ainda se perpetua a percepção de que essas estão destinadas ao serviço doméstico, precário, informal e, muitas vezes, mal remunerado ou não remunerado.

A pandemia agravou a situação de vulnerabilidade e invisibilização das mulheres maranhenses que desde jovens se veem enredadas em relações conjugais pautadas em um modelo patriarcal. Uma das características fundamentais no processo de empoderamento feminino passa pelas práticas de visibilização da causa e da luta das minorias étnicas e de gênero que se contrapõem aos discursos homogeneizantes acerca de seus gêneros e corporeidades. Os silêncios seculares que submetem as mulheres aos espaços domésticos, deslocadas dos espaços públicos de decisão, impedem a formação de agendas que promovam a equidade de gênero em diferentes regiões do país (FERREIRA, 2007, p.158). "A socialização tradicional impõe às mulheres que abdicuem de certos prazeres e que fiquem confinadas a certos ambientes (CARDOSO, 1985, p.16). Sair do confinamento que lhes é imposto social e politicamente produz incômodos aos homens; pois, sentindo-se “ameaçados”, tentam coibir os avanços das mulheres através de diferentes formas de violência" (FERREIRA, 2007, p.159).

O município de São Bernardo tem como estimativa populacional em torno de 28 mil habitantes, sendo que desses apenas 5,1% estão ocupados em trabalhos formais, ganhando em média 1 salário mínimo e meio. Por outro lado, o percentual da população que ganha até meio salário mínimo é de 53%. Segundo dados do último Censo, como destacam Pereira e Colsante (2020), 11,1% tem tratamento de esgoto adequado (IBGE, 2017). Com relação ao abastecimento de água, o atendimento é ofertado de maneira parcial pela Caema (Companhia de Saneamento Ambiental do Maranhão). No perímetro urbano, 56% da população tem acesso ao sistema de água encanada, um número muito abaixo do desejável. A situação se agrava quando buscamos os dados da região campesina, em que apenas 47% da população possui acesso satisfatório através de poços coletivos e individuais[4].

O Maranhão foi o primeiro Estado a decretar *lockdown*, porém até mesmo as medidas adotadas para conter o agravamento do vírus acabaram por colocar os trabalhadores formais, e principalmente os informais, na linha de frente do COVID-19.

Essa é a realidade enfrentada por trabalhadoras e trabalhadores que se veem no meio de duas escolhas, morrer de fome ficando em casa para proteger sua família ou trabalhar correndo o risco de morrer por causa do vírus. Nesse cenário, se percebe que, em muitos casos, trabalhadoras, chefes de família e mães que vivem com receio de se expor e expor sua família ao vírus, não tem a escolha de não se exporem, uma vez que a necessidade de alimentar seus filhos e filhas tornou-se uma questão de urgente. Essas mulheres se encontram no meio dessas duas e mais difíceis escolhas.

Esse pode ser o pensamento das pessoas que residem no município de Marajá do Sena, e também em São Bernardo, em que apenas 2% da população tem empregos formais e 98% da população tem trabalhos informais – situação não muito distinta de São Bernardo/ MA, como apresentamos anteriormente a partir dos dados do IBGE e IPEA.

As desigualdades vivenciadas por mãe/mulheres no município de São Bernardo e cidades vizinhas, que adentraram no ensino superior, são múltiplas, tendo em vista que muitas dessas mulheres enfrentam inúmeros desafios e dificuldades tanto de cunho financeiro quanto acadêmico durante todo processo de sua graduação. Esses problemas incidem diretamente em suas escolhas de permanência no ensino superior. O fato de muitas dessas estudantes serem mães de família e as principais – quando não única – provedoras de suas famílias, o sonho da formatura como uma etapa importante para ingresso em uma carreira se constrói a partir de inúmeros empecilhos. Nesse aspecto, é importante destacar as dificuldades enfrentadas por elas na conciliação entre trabalho doméstico[5], trabalho fora de casa e vida acadêmica. As tarefas domésticas são naturalizadas como sendo “dever” das mulheres.

O espaço doméstico é naturalizado como sendo responsabilidade da mulher, sendo este trabalho doméstico percebido como feminino, não sendo compreendido como outros trabalhos realizados fora de casa, sendo naturalizado até mesmo pelas próprias mulheres. Nota-se que “o lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas” (RIBEIRO, 2017, p. 71). Assim, compreende-se que o lugar e as relações estabelecidas por essas mulheres permitem a elas um olhar diferenciado sobre essas relações, entretanto, elas não necessariamente são críticas ao lugar que ocupam na trama de poderes engendradas no espaço doméstico.

Algumas dessas estudantes recebem bolsas e auxílios, possibilitando que essas dediquem um maior tempo aos seus estudos. Porém, essa não é uma realidade de todas as estudantes mães da Universidade Federal do Maranhão. O valor de algumas bolsas chega a 400 reais – valor considerável razoável, pensando na realidade de São Bernardo em que a média de ganho das pessoas é de até meio salário mínimo. Entretanto, com o aumento considerável dos alimentos tidos como fundamentais para a alimentação dos brasileiros, como a carne bovina[7], e outros alimentos, fica difícil a manutenção da vida de maneira digna. Esse valor proveniente do auxílio apenas dá para comprar parte do necessário para sua subsistência e da sua família.

Percebe-se que os auxílios exercem uma grande relevância, sobretudo pensando a continuidade destas mulheres no espaço acadêmico, haja visto que apesar do valor ser razoável torna-se fundamental, pois permite que elas dediquem maior tempo aos seus estudos. As mulheres se veem obrigadas a se expor frente ao vírus, vistos que em muitos casos elas são as provedoras, sendo delas a responsabilidade de colocar a “comida na mesa”. Como as autoras destacam, o valor da diária é de R\$ 35,00, bem abaixo da gratificação que um trabalho tão exaustivo merece.

Nota-se que existe um grupo e classe cujas dinâmicas de poder os tonam ainda mais vulneráveis, especialmente em momentos de crise econômica e sanitária. Não há uma gama de alternativas destinadas a essas mulheres. Mesmo para mulheres que trabalham de forma online, sempre são elas que fazem o trabalho doméstico em casa, acumulando uma dupla jornada de trabalho. O trabalho doméstico realizado em casa por mulheres não é “trabalho remunerado”, sendo considerado “dever” ou visto por elas como forma de demonstração de afeto por seus filhos, filhas e companheiros. Contudo, como destaca Silvia Federici (2004: 167) “Estado privou-as da condição fundamental de sua integridade física e psicológica, degradando a maternidade à condição de trabalho forçado, além de confinar as mulheres à atividade reprodutiva de um modo desconhecido por sociedades anteriores”.

A pandemia criou meios propícios para o aumento de casos de violência[8], vulnerabilidades e desigualdades contra a mulher durante a quarentena. Com o isolamento social, as mulheres se viram confinadas dentro de suas próprias casas, estando, dessa forma, mais propensas a sofrerem violência doméstica. Dessa maneira, como se encontram mais dependentes financeiramente[9] dos seus companheiros, a exposição do corpo da mulher perante todas essas relações, acaba sendo mais uma violência somada ao silenciamento.

Com a pandemia, veio o silenciamento das mulheres que historicamente sempre foram silenciadas e excluídas de locais em que lutavam por seus direitos. Por isso a urgência de propormos projetos de pesquisa e ações de extensão que contribuam para a reflexão das formas de exclusão e opressão que contribuem para a perpetuação das desigualdades de gênero.

A pesquisa buscou compreender essas novas relações que surgiram durante a pandemia, criando novas vulnerabilidades sociais e a exposição do corpo feminino, ampliando os tipos de violências físicas e simbólicas, vivenciadas pelas mulheres tanto nos espaços públicos

Conclusões

O projeto se iniciou de forma presencial, porém com a pandemia teve de ser realocado para a forma online, propiciando assim a continuidade da pesquisa na modalidade remota, sendo a utilização de questionário e grupos focais os recursos acessados para a continuidade dos trabalhos. No decorrer da pesquisa, constatou-se as desigualdades nas relações de gênero, sobretudo nas tarefas de casa que acabam ficando a cargo da mulher – além da maior exposição da mulher ao vírus, já que na região são elas em grande parte as responsáveis pela economia da casa.

No decorrer da pandemia, criou-se sentimento de incerteza em virtude da pandemia, principalmente no que se refere a procurar um hospital, causando medo, como destacado na fala de Bárbara, uma das participantes do grupo focal. Somado a isso, existem as incertezas sobre a continuação dos estudos, marcada por desigualdades socioeconômicas relacionadas aos índices de evasão que impactam os projetos de vida dessas mulheres, diminuindo campo de possibilidades[1]. Nota-se que a pandemia além de agravar às desigualdades de gênero, ampliou a vulnerabilidade dessas mulheres, gerando incertezas sobre o futuro de suas vidas e de seus familiares.

Com o desenvolvimento do projeto, concluiu-se que, a vulnerabilidade dos corpos femininos, tanto nas relações dentro como fora de casa, proporcionada pela desigualdade de gênero e social, se tornaram ainda mais claras com a COVID-19. A pandemia expôs a verdadeira face do capitalismo, impactando a vida de grupos minoritários, localizados em *comunidades marginalizadas*. Mesmo as medidas de isolamento social privilegiam determinados grupos, e foram pensadas para eles, não estando de acordo com a realidade da maior parte das pessoas que não possuem acesso a serviço básicos como água potável, encanada e rede de saneamento básico. Mulheres, enquanto chefes de família, se veem obrigadas a exposição ao vírus, uma realidade muito diferente dos “chefes/patrões” delas que podem trabalhar e acompanhar tudo no conforto de suas residências, através do acesso a uma internet de qualidade, sem precisar se expor ou ter qualquer contato com outras pessoas. A elas cabe a difícil tarefa de escolher entre lutar para garantir o sustento diário de suas famílias ou se isolar e manter segura sua vida e de seus filhos e filhas. Uma luta diária pela (re)existência, com práticas cotidianas de

resistência.

Bibliografia

BUTLER, Judith. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARDOSO, Ruth. Prefácio. In: PERSPECTIVAS antropológicas da mulher. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. v. 4.

COLASANTE, Tatiana; PEREIRA, Amanda Gomes. Gestão da vida e da morte no contexto da COVID 19 no Brasil. Revista M. – issn 2525-3050 Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 198-213, jan./jun.2021.

DAS, Veena. Encarando a Covid-19: meu lugar sem esperança e desespero. In. DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020 – pp. 1-8.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Ed. Elefante, 2017.

FERREIRA, Mary. As caetanas vão a? luta: feminismo e políticas públicas no Maranhão. São Luís: EDUFMA; Grupo de Mulheres da Ilha, 2007.

LINS, Beatriz Accioy; PARREIRAS, Carolina. FREITAS, Eliane Tânia. Estratégias para pensar o digital. Cadernos de Campo (São Paulo, online) | vol, 29, n.2 | p.1-10. USP 2020.

MILLER, Daniel. Notas sobre a pandemia: como conduzir a pandemia durante o isolamento. Texto em: https://blogdolabemus.com/wp-content/uploads/2020/05/Miller_Como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-convertido.pdf, acessado no dia 03 de setembro de 2021.

PEREIRA, Amanda Gomes; COLASANTE, Tatiana. A luta de mulheres no interior do interior do Maranhão. Le Monde Diplomatique Brasil, 27 de novembro de 2020.

VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose Antropologia das sociedades complexas. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1994.

Palabras clave

Luto; Precariedade; SARS-CoV-2; Sofrimento.

Resumen de la ponencia

o objetivo central deste trabalho está posto no exercício de uma aproximação conceitual entre a *esfera erótica* de Max Weber (1864-1920) e o conceito de *capital erótico* como pensado por Eva Illouz e Dana Kaplan (2020). Pretendo cotejar as distintas construções teóricas para tirar delas pontos de contato e tensão, atentando para o elemento contextual de suas confecções e para o desenvolvimento de uma dimensão afetiva autônoma durante todo o século XX. O trabalho aqui desenvolvido se insere em um projeto de mais longo alcance que tem como uma de suas finalidades inventariar as formas e os usos do raciocínio sociológico aplicado a compreensão do amor enquanto fenômeno social, procura-se apresentar as mudanças na constituição de ideias, conceitos e teorias como parte de um processo de transformações históricas pelas quais passaram as relações humanas, estendendo a reflexividade também para a elaboração do trabalho sociológico enquanto resposta aos dilemas apresentados no mundo tardo-moderno.

Introducción

O amante se sabe implantado no cerne do verdadeiramente vivo, daquilo que é para sempre inacessível a todo esforço da razão; ele se sabe completamente solto das frias mãos esqueléticas das ordens racionais, bem como da mesmice do cotidiano.[1]

A multifacetada e complexa obra de Max Weber (1864-1920) continua oferecendo guarida aos sociólogos com um manancial de conceitos, teorizações e problematizações que enriquecem o nosso diagnóstico do tempo presente. Um tema ainda pouco explorado nesta seara de investigação é o do amor, em especial, a ideia de esfera erótica e suas implicações para a teoria do conflito dos valores e da racionalização do mundo. A esse respeito, nada melhor que evocar uma passagem do próprio autor:

O amor experiente do homem maduro está para o entusiasmo passional do jovem assim como a seriedade mortal da erótica do intelectualismo está para o amor cortês de cavalaria: intelectualizada, essa erótica vem reafirmar, só que agora de modo reflexivo, justamente o lado natural da esfera sexual como potência criadora corporificada (WEBER, 2016, p.391-392, negrito nosso).

A potência criadora e corporificada do sexo constitui valores amorais e princípios que legitimam a experiência humana em sua própria circunscrição social, neste sentido, a racionalização desta esfera potencializa a experiência extracotidiana e permite uma espécie de redenção intramundana. Mas essa emergência de uma *ordem da vida* autorreferente – e intimamente ligada ao corpo – produziu uma série de ciladas que foram sendo catalogadas pela sociologia durante o último século (GIDDENS, 1993). A emergência da virtualização dos afetos, dos aplicativos de relacionamento e das novas formas de *amor à distância* constituem um lócus privilegiado para o estudo das contradições sociais resultantes da secularização dos amores tardo-modernos.

Este trabalho tem como principal objetivo resgatar o conceito de *esfera erótica* para pensarmos nas *transformações da intimidade* no século XXI, atentando para as relações entre os afetos nas redes sociais e colocando à prova a ideia de capital sexual como pensada por Eva Illouz e Dana Kaplan.

Para desenvolver tal empreitada faremos o seguinte percurso: abordaremos a concepção de esfera erótica como proposta na *Consideração Intermediária* levando em conta sua função analítica dentro da teoria das Rejeições Religiosas de Mundo e suas Direções (WEBER, 2016); e, na sequência, será a vez de apresentar a teoria do capital sexual de Illouz e Kaplan (2020), também valorizando seu legado interpretativo e a relevância desta obra para as reinterpretações da teoria dos capitais aplicada a esfera sexual.

[1] Essa passagem do subcapítulo da esfera erótica foi aquela que mais me impactou na primeira leitura do texto de Weber (WEBER, 2016, p.391). Fiquei completamente boquiaberto com a ideia de que se pensasse no erotismo como uma forma de libertação do inexorável processo de racionalização do mundo lá pelos primeiros anos do século XX. Foi essa passagem, inclusive, que me instigou a desenvolver um projeto de pesquisa sobre a erótica, seu contexto de confecção e a função das Rejeições Religiosas do Mundo – subtítulo da *Consideração Intermediária* – para com o concerto geral da Ética Econômica das Religiões Mundiais (EERM), o grande projeto de estudos empírico-históricos da sociologia weberiana.

1. A esfera erótica em seu enquadramento teórico e conceitual

Quem conhece a obra de Max Weber para além da *Ética Protestante* e alguns capítulos de *Economia e Sociedade* encontra, quando se apropria da “Consideração Intermediária”, um texto bem diferente do usual, pois Weber é conhecido por um estilo de escrita que lembra o “juridiquês” nominalista típico dos manuais classificatórios tão comuns naquele período germinal do pensamento sociológico. A esfera erótica é carregada de passagens poéticas, cheias de insights e referências históricas no próprio corpo do texto[1] que surpreendem o leitor acostumado a “caçar” passagens deste tipo em centenas de páginas pouco inspiradoras.

A *Consideração Intermediária* é um texto *sui generis* que apresenta uma teoria que tem como principal objetivo escrutinar os pontos de conflito do tipo ideal da ética da fraternidade[2] com os diferentes subsistemas sociais autorreferenciados e legitimados por si mesmos, são eles: esfera econômica, esfera política, esfera intelectual, esfera doméstica esfera erótica e esfera estética. As quatro primeiras são esferas de valor racionais – quer seja formal ou materialmente – e as duas últimas são as esferas que resguardam certa irracionalidade, somando-se a esta dupla do gozo (sexual e estético) àquela destinada ao júbilo sagrado, pois a religião também carrega sua dose de irracionalidade com o misticismo e a magia e pode, por isso, dar sentido a existência do homem no mundo.

No contexto geral da obra de Max Weber a “Teoria das Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções” adquire paulatinamente relevância para o projeto da *Ética Econômica das Religiões Mundiais* (EERM), saindo de um mero esboço em *Religiöse Gemeinschaften* – capítulo V de *Economia e Sociedade* – para o centro do principal conjunto de estudos histórico comparativo de Weber, como uma espécie de subsídio teórico intermediário cuja função seria ilustrar os tipos de tensão possíveis entre as religiões mundiais “eticizadas” e as diferentes ordens mundanas mais ou menos autonomizadas e legitimadas conforme o grau de racionalidade da sociedade correspondente. Portanto, o texto não promete uma construção detalhada das esferas, mas, isso sim, entendê-las em suas contradições para com o fenômeno religioso, destacando em que sentido o processo de secularização intensifica as lutas entre cada uma das esferas e a religião.

Após esse pequeno excerto sobre a “biografia da obra”, podemos observar mais detidamente o conflito entre ética da fraternidade religiosa e esfera de valor aplicada especialmente ao caso da erótica:

A retirada do conjunto dos conteúdos da existência humana para fora do ciclo orgânico da existência camponesa e o crescente enriquecimento da vida com conteúdo culturais, fossem intelectuais ou de outro gênero, dotados de valor supraindividual, ao separar o que era conteúdo da vida do que era meramente um dado da natureza, atuaram simultaneamente no sentido de reforçar a posição especial do erotismo. Ele foi alçado à esfera do gozo consciente (o gozo no sentido mais sublime da palavra). Não obstante isso e precisamente por causa disso, o erotismo, em contraste com os mecanismos de racionalização, deu-se a ver como uma porta que se abre para o cerne mais irracional e por isso mais real da vida (WEBER, 2016, p.388).

A parte final é a que mais me chama a atenção sempre que passo os olhos por sob esta passagem do texto: “abrir uma porta para o cerne mais irracional” e, por isso mesmo, o mais real da vida, significa quase o mesmo que dizer que os pares realidade e racionalidade são antinômicos. A experiência do real é caótica e irracional, enquanto que as tentativas de racionalizá-lo caem sempre sob os auspícios de uma sensação de falsidade ficcional. Quão mais apartado do ciclo orgânico da existência vai se tornando o Homem, mais intensa é a sua necessidade de experimentar uma espécie de redenção intramundana através da experiência sexual e, por sua vez, quão mais importante vai se tornando a sexualidade, mais intelectualizada e culturalmente sublimada vai se elaborando essa experiência, do naturalismo ingênuo camponês até os laboriosos artificios do hedonismo sexual.

Esse é o movimento que Weber pretende desenvolver durante seu percurso analítico, primeiro abordando as origens ocidentais do erótica até o diagnóstico do tempo presente, isto é, das relações homoeróticas do mancebo ateniense até as tensões irreconciliáveis entre o asceta vocacional e o sensualista sem coração. É isso que o quadro abaixo tentar sumarizar de modo descritivo e esquemático:

Fase de Desenvolvimento	Período	Objeto	Atividade	Intensificação sexual
Grécia pré-clássica	Romantismo de Cavalaria	Mulher (como bem material)	Rapto de Mulheres	Heterossexual
Grécia clássica	Helenismo	<u>Eromenos</u> (Jovem ateniense)	Pederastia	Homossexual
Idade Média	Trovadorismo	A Dama (mulher do outro)	Julgamento pelo olhar	Heterossexual
Idade Moderna	Renascença	Camarada	Retorno a brutalidade masculina	Homossexual
Idade Contemporânea (Ancient Regime)	Cultura dos Salões	A Dama	Conversação intersexual	Heterossexual
Idade Contemporânea (período presente)	Embate intenso entre religião e erótica	Asceta Vocacional	Competição entre valores	Heterossexual ⁵

Fonte: Retirado de (PEDRON, 2021.c)

Da Grécia pré-clássica, onde a mulher era praticamente um objeto de conquista semelhante a qualquer outra riqueza material, até a cultura dos salões, duas dezenas de séculos se passaram e, no entanto, as tendências de desenvolvimento seguiram uma certa lógica de evolução[4], ainda que se acomodem a uma série de descontinuidades dentro do modelo construído pelo autor. A intensificação da erótica intelectualmente – conversação intersexual, troca de olhares e sedução – sempre está associada a figura da mulher, em especial da *Dama* como mediadora das etapas de desenvolvimento do erotismo; por sua vez, o homoerotismo é tratado como uma espécie de *brutalização*[5] dos afetos, tendo em vista que o autor identificava-o com uma masculinização das condutas sexuais.

Ainda que tenha os seus limites, o modelo permanece interessante quando tratamos de observar que o desenvolvimento erótico conjuga a intelectualização das condutas com a expansão irrestrita da extracotidianidade, ou seja, com o aspecto mais irracional e, por isso, mais poderoso da experiência erótica. A dimensão extraordinária do fenômeno canaliza a experiência da paixão como uma forma de comunhão experimentada como unificação completa: uma “comunidade que é sentida como um pleno tornar-se um [*volle Einswerdung*], uma vertigem no “tu”, uma comunidade tão intensa que só pode só se explica “simbolicamente”: como *sacramento*” (WEBER, 2016, p.391).

A intelectualização como espécie de racionalização subjetiva, prática e imoral é encarnada em uma *atitude* que permite aos amantes alcançarem essa intensa sensação que se assemelha ao êxtase orgiástico de algumas religiões ancestrais. Esse é exatamente o motivo para o conflito maior entre a religião ética de salvação e a sexualidade intelectualizada, ambas concorrem por dar sentido a experiência humana, entretanto, a salvação proporcionada pelo erotismo acontece no aqui e no agora, de maneira individual e imoral; enquanto que a salvação das religiões éticas tem como finalidade o futuro paraíso eterno. Por isso, a religião rejeita a sexualidade e só permite a sua existência se regulamentada por um código matrimonial estrito que, no caso mais radical, tratava de (re)naturalizar o sexo para conduzi-lo ao único objetivo que seria aceitável ao protestante puritano: a procriação da espécie.

Uma das boas críticas que a religiosidade eticamente determinada aponta para essa forma de experimentação da salvação individual está posta na pretensa unificação completa dos amantes, pois para a ética da fraternidade esse sentimento não passaria de um gozo sofisticado de si mesmo no outro, “uma violação da alma do parceiro menos brutal” (WEBER, 2016, p.392) porque não seria sentida como dominação, mas sim vivenciada como paixão irresistível. Aqui reside a sombra da dominação que parece estar dissimulada pelas poderosas sensações estimuladas pelo romantismo primaveril, portanto, uma forma de salvação e libertação que pode acabar se tornando uma prisão ainda mais rigorosa, porque firmemente estabelecida sobre a dependência emocional das partes[6].

A solução que Weber parece oferecer para este terrível imbróglio, entre uma sexualidade completamente castrada e “naturalizada” pela religião e o tratamento do amante como um mero meio para se obter o orgasmo desejado, seria o retorno ao matrimônio, dado que:

De um ponto de vista puramente intramundano, somente a junção do matrimônio com a ideia de responsabilidade ética recíproca – uma categoria da relação que é heterogênea a esfera puramente erótica – poderia contribuir com o sentimento de que pode haver algo de singular e sublime nas modulações por que passa o sentimento amoroso consciente de sua responsabilidade no percurso orgânica da vida em todas as suas nuances: “até o pianíssimo da velhice”, com crédito mútuo e débito mútuo (no sentido de Goethe). Raras vezes a vida o concede puro: aquele a quem for concedido, que fale de fortuna e graça do destino – mas não: de “mérito” próprio. (WEBER, 2016, p.393-394).

Então, somente o matrimônio livremente regulamentado pelas partes é que poderia garantir algum valor a relação sexual para além do malfadado naturalismo religiosamente determinado e também do efêmero encontro sexual. Mas isso não é resultado de um esforço de qualquer uma das partes ao qual se possa atribuir deméritos e virtudes; a bem da verdade, apenas a chancela da fortuna e da destinação típica dos casos de afinidade eletiva é que permitiriam a sorte de um amor tranquilo. Uma resposta completamente diferente daquela dada pelos movimentos eróticos que proclamavam a substituição das antigas e inautênticas formas de experiência dos relacionamentos pelo amor livremente constituído e experimentado sob outras formas de organização social que não as do capitalismo moderno[7].

2. O Capital Sexual de Eva Illouz e Dana Kaplan

Um dos potentes da modernidade é o da separação daquelas circunscrições sociais nas quais residiam os vínculos familiares, as relações íntimas e a autenticidade plena dos indivíduos, das dimensões consideradas impessoais, mundanas, seculares, ou seja, *a separação entre o público e o privado*. Os relacionamentos familiares e amorosos serviriam como espécies de equilibradores da racionalidade instrumental, oferecendo um alívio frente ao cálculo mecânico e egoísta do mundo moderno.

Desta distinção binária surge outra, pois se o sexo era algo íntimo e interno ao relacionamento de duas pessoas no seu âmbito privado, qualquer tentativa de torná-lo público ou mercantil seria visto como nefasto para aqueles que se envolviam nessa prática, portanto, surge desta conjuntura objetivo/cognitiva uma distinção entre o sexo que era considerado bom e aquele que era ruim: o primeiro era o matrimônio eticamente regulamentado e o segundo era aquele que se fazia na rua (ou nos bordéis) em troca de dinheiro. A *negociação da intimidade* (ZELIZER, 2011) foi colocada sob suspeita, sendo que tanto o trabalho doméstico quanto o sexual deveriam ser considerados dádivas isentas de qualquer vínculo com as trocas mercantis; deste modo, o trabalho de reprodução feito pelas mulheres continuou sendo desvalorizado – tratado como obrigação ética e entrega mais humana – servindo perfeitamente ao processo de acumulação capitalista.

Esse arranjo no qual os homens descansavam suas existências nas esferas da vida desinteressadas foi sendo progressivamente substituído por uma distinção menos antagonista entre sexo bom ou mau, desta forma, a prostituição no final século XIX passou a ser tratada como algo positivo, uma descarga de energia pulsional e até, como denunciou Simmel[1], uma forma de manutenção da estrutura de estratificação instituída durante aquele século. A frugalidade e o moralismo sexual puritano foram aos poucos cedendo lugar as novas e antigas formas de experimentação dos sentidos, iniciando-se uma nova era de consumo estendido também para o âmbito privado e, conseqüentemente, um espaço no qual poderiam se desenvolver formas de aquisição e conservação dos recursos sexuais. É deste cenário que depreende a constituição dos tipos abaixo tabulados:

Tipologia dos capitais sexuais				
Capitais	Definição	Sujeito	Forma de Troca	Local
<i>Capital sexual por defeito</i>	Castidade sexual codificada para operar como capital nos mercados matrimoniais do século XVIII e XIX.	Gênero (Mulher)	Segurança e providência para as mulheres por castidade.	Casa, âmbito privado, familiar.
<i>Capital sexual como mais-valia do corpo</i>	Exploração mercantil do corpo (trabalho sexual e trabalho com o próprio prazer).	Classe (trabalhadora)	Dinheiro, desejo, bens de consumo erótico.	Consumo de produtos sexuais na casa e exploração do trabalho sexual em bordéis e na rua.
<i>Atrativo e êxito sexual</i>	Esfera social de valor e classificação independente, regras internas de comportamento.	Indivíduo (grupos de status)	Intercambio de sensualidade como capital social em círculos reduzidos.	Localidades urbanas, clubes, subculturas, festas e organizações universitárias.
<i>Capital sexual na modernidade tardia</i>	Sexo e sexualidade objetivados como estilo de vida, identidade, modos de comunicação pessoal.	Classe Média	Troca de sexo como capital humano, forma de distribuição desigual.	Campos sexuais passíveis de transbordamento para outras arenas da vida. (potencialmente em todos os lugares).

Fonte: elaborada a partir de (ILLOUZ; KAPLAN, 2021).

Do ponto de vista espaço/temporal o capital sexual por defeito seria o primeiro no processo histórico, estando

entre público e privado. A dessexualização da mulher, sua psicologização primeira e a medicamentização do seu corpo estão intimamente ligados com o processo de produção e acumulação capitalista, a reprodução social precisava democratizar as mulheres, oferecendo para cada homem sua esposa como garantia gratuita da reprodução da força de trabalho.

O segundo tipo de capital reflete uma mudança histórica ocorrida entre o final do século XIX e início do século XX, o erotismo recobra os sentidos e a necessidade de experimentação dos jogos do desejo vai ganhando autonomia sobre a pudica sexual vitoriana. Os grandes empresários fabris percebem que seria necessário “docilizar” os corpos dos seus empregados por meio de uma dominação que levasse em conta a sexualidade dos seus operários, o *freudismo* ganha destaque e passa a operar como um dos grandes motores de arranque dessa nova subjetividade.

Para que a sublimação fosse consumada os homens e as mulheres precisavam destinar parte de sua energia pulsional ao sexo – que deveria ser bem feito, pois assim eles trabalhariam melhor! –, anestesiando os componentes disruptivos da sexualidade e transformando o próprio corpo em uma superfície de consumo. Portanto, é muito mais do que apenas a mercantilização do trabalho sexual – que sempre existiu – ou o tráfico de produtos sexuais, é, isso sim, a constituição de formas e espaços legítimos para a socialização sexual, a construção social de um mercado consumidor adequado ao estímulo e exposição do desejo erótico.

O terceiro tipo é quase que o resultado lógico do desenvolvimento predecessor, pois se trata da consolidação dos espaços de sociabilidade abertos, agora, as novas – e velhas formas – de experimentação sexual. Os clubes, bares, casas de swing e tantas outras localidades vão aos poucos construindo redes de relações, separando-se em vários subgrupos e culturas próprias a experimentação da sexualidade, acompanhados pelas identidades que tornam-se cada vez mais descentralizadas, plásticas e reorganizadas em múltiplas camadas de sentido e prática. O gênero ganha conotação performática, fluida e transitória, adequando o mercado sexual as suas novas demandas e, também, incorporando as lógicas econômicas aos seus estatutos heterodoxos.

O quarto e último capital, ou melhor, a última forma de apresentação deste capital na tipologia e, portanto, sua expressão final no tempo presente, ocorre quando essas poses – já estabelecidas em mercados de trabalho e consumo e também constituídas em esferas autônomas e autorreferentes de expressão da sexualidade como performance individual, com um estilo de vida típico de grupos sociais intelectualizados – assumem uma função na luta pela conservação e reprodução de uma classe social que mantém-se insegura diante do novo arranjo econômico do neoliberalismo, em outras e melhores palavras:

O capital sexual tardo moderno descreve a distribuição desigual do sexo como capital humano. Algumas pessoas são mais propensas do que outras em obter autoestima a partir de sua vida sexual e também estão em melhor posição para utilizar seu capital sexual em sua vida profissional [...] Concluimos propondo que o capital sexual moderno tardio não está só configurado pelo capitalismo neoliberal, senão que legitima e ajuda também que este avance” (ILLOUZ; KAPLAN, 2021, ps.314-321, tradução nossa).

As autoras entendem não só que a sexualidade e o erotismo tenham sido mercantilizados, mas que também são utilizados como espaços de disputa e como formas de acumulação e conservação de poder simbólico. O sexo recreativo, o estilo de vida liberto dos constrangimentos sociais e mesmo os matrimônios constituem-se como formas legítimas de acumulação de capital sexual que pode ser intercambiado em outras esferas da vida, ou seja, servem junto com capital intelectual, social e econômico como critérios de distinção e troca válidos para um mundo no qual os jogos de poder se espriam até as raiais da existência mais reclusa, tiranizando com intimidades a vida pública e publicizando cada aspecto da vida privada. A grande novidade da perspectiva das autoras se resume ao abaixo ilustrado:

O capital sexual moderno é uma forma autogerida e auto derivada da autoridade da classe média. As relações de classe se reproduzem mediante interações cotidianas – especialmente as que tem lugar no trabalho. Tradicionalmente a autoridade e o privilégio social da classe média foram estabelecidos e reproduzidos dentro dos entornos profissionais. Contudo, a questão agora é o que constitui a autoridade da classe média, já que cada vez menos membros da classe média realizam carreiras profissionais estáveis e gozam de segurança laboral. Em outras palavras, quando o emprego é tão precário, os sujeitos da classe média ficam com pouco mais do que suas próprias capacidades afetivas inatas e, no nosso caso, relacionadas com o sexo, para restabelecer sua autoridade (ILLOUZ; KAPLAN, 2021, ps.924-932, tradução nossa).

Por isso, o capital sexual torna-se tão importante para as camadas médias, pois é através dele – e cada vez mais dele – que elas podem resgatar sua autoridade perdida cujos capitais intelectuais e sociais não podem mais recompor. Desta forma, Illouz e Kaplan assumem um conceito de capital erótico que tem historicidade e que acaba espelhando uma teoria que se pretende explicar o declínio de estabilidade e segurança das classes médias ocidentais. A expressão dos afetos e emoções passa a ser um grande capital, porque, no fundo, é o corpo que sobra para ser manipulado, valorizado e intercambiado em tal cenário de total trituração da estrutura de estratificação social e dos seus mecanismos de reprodução social.

[1] Em um artigo ainda no ano de 1892, Georg Simmel (2006) denunciava o uso da prostituição como forma de manutenção dos longos períodos de noivado que os burgueses aristocratas alemães contraiam enquanto estavam expostos ao processos de formação profissional, tendo em vista que muitos destes jovens só alcançariam a autonomia financeira após a admissão no serviço público ou no setor privado por volta dos trinta anos. Sobrava,

portanto, a prostituição como forma de descarga sexual e experimentação da sexualidade.

[1] Em *Economia e Sociedade* o texto teórico é sempre acompanhado por alguns exemplos históricos e discussões mais contextuais que aparecem segundo algumas edições em letra menores, como se fossem notas adicionais aos tipos ideais ali expostos em fontes maiores.

[2] A ética da fraternidade é um tipo ideal contraditório, pois se refere mais ao tipo de ética do catolicismo e de outras religiões culturais do que o protestantismo, embora também seja usado para sintetizar a religiosidade ética puritana e luterana. O próprio Weber afirma que o puritanismo não seria uma ética da fraternidade completa, pois ensina a salvação individual e não coletiva, flertando, certas vezes, com um utilitarismo que pouco dialoga com o espírito da fraternidade de uma coletividade religiosa.

[3] Não é que a homossexualidade não ocorria no período do asceta vocacional (ou nos outros supracitados), é que ela não é tomada – por Weber – como direção determinante da experiência erótica no específico período descrito.

[4] O conceito de evolucionismo, pela carga negativa que ganhou na sociologia, foi substituído pelo termo *developmental*, cuja feia tradução para o português – *desenvolvimental* – dialoga muito pouco com qualquer tradição do pensamento social. A ideia proposta é a de um desenvolvimento sem valoração normativa ou necessidade de etapas, uma evolução de um certo quadro em uma direção prevista ou não, sem um fim teleológico e passível de toda sorte de desvios promovidos pelo contexto histórico mais amplo.

[5] Um claro limite do pensamento weberiano quando deixou de tratar da homossexualidade como direção passível de intensificação intelectual no erotismo. Contudo, quando olhamos para o quadro geral de contribuições de seus colegas – Sombart e Simmel, por exemplo – não vemos nenhuma menção ao homoerotismo, o que demonstra que Weber estava bem longe do atraso de perspectiva levando em conta o período histórico em que viveu.

[6] Uma boa aproximação poderia ser feita entre a problemática da codependência em Giddens (1993) e essa concepção de dominação do companheiro menos brutal de Weber. Enquanto o segundo acredita que exista uma possibilidade de democracia emocional, o primeiro aponta para a insustentável e paradoxal leveza do ser. Nesse sentido, Bourdieu e sua visão do *amor fati* conversam muito melhor com os dilemas do erotismo em Weber do que o otimismo de Giddens e Beck.

[7] Otto Gross associou sua crítica ao processo de subjetivação dado na socialização primária familiar à crítica do Estado capitalista de cunho marxiano, especialmente depois da 1ª Guerra Mundial, com uma teoria da formação da psique que se amparava em Freud para propor uma revolução sexual como primeiro passo para a transformação social (PEDRON, 2021.c.).

Conclusões

Poderíamos afirmar que o capital sexual por defeito dialoga com a última “fase” de intensificação da esfera erótica de Max Weber, pois a tensão entre o ascetismo vocacional e o hedonismo erótico impelia a ética da fraternidade para um renaturalização da sexualidade cultivada, uma deliberada ênfase no naturalismo que inclusive Sombart (1958) denunciava como o fim do período luxuoso que os déspotas esclarecidos haviam financiado graças ao déficit público[1]. Neste período, é a ausência de sexo que era premiada, tendo em vista que a castidade era um bem supremo cuja destinação matrimonial para a reprodução coroava como o *summum bonum* da tradicional pudica burguesa.

Aliás, um ponto de contraste bem aparente se coloca no papel da religião que, na tipologia dos capitais de Illouz e Kaplan, parece residir apenas durante a formação “negativa” do recurso relacional, pois o desenvolvimento do estudos sobre psicologia e sexualidade foram pivôs de uma mudança intensa na forma como trabalhadores, empregadores, médicos e representantes do Estado viam o sexo na vida individual. O moralista religioso foi substituído pelo médico – coisa que Max Weber já observara em uma desconhecida nota de rodapé da *Ética Protestante* (WEBER, 2021, p.216 n.216) – e a libido passou a ser tratada como objeto de manipulação, haja vista que se tornara um problema de saúde importante para a exploração do trabalho.

Este balanço final conecta a origem de minhas preocupações ao estado final, operando uma aproximação entre a reflexão pioneira sobre o erotismo empreendida por Weber junto àquela destinada a compreender as relações amorosas em um mundo cada vez mais mercantilizável e, portanto, passível de *calculabilidade* extrema, como no caso dos aplicativos de relacionamento e seus algoritmos que classificam e selecionam parceiros segundo o “gosto” identificado como sendo do usuários. Mesmo assim, a fórmula do amor permanece socialmente imbricada – como bem demonstrou Maria Chaves Jardim (2019) – e, por isso, passível de compreensão nos marcos de uma análise sociológica que prima pela dimensão da ação social e simbolicamente situada.

Neste sentido, a concepção de capital sexual possui uma dimensão analítica interessante, pois permite tanto que compreendamos esse desenvolvimento do amor de atributo desimportante – como nas primeiras etapas da esfera erótica – até tornar-se fundamento de valores específicos, recurso relacional que permite aos diferente atores de uma sociedade uma melhor vinculação as estruturas de reprodução social e, mais propriamente, como o fator chave na estratégia de consagração social de uma classe média empobrecida dos seus capitais simbólicos pelo neoliberalismo triunfante.

Por fim, a aproximação com a obra de Max Weber, no meu entender, facilita uma compreensão histórica de mais longa data deste processo e, também, oferece outro modelo analítico para reinterpretar o capital sexual que não apenas o bourdiesiano. Portanto, a combinação, contraposição e utilização destas abstrações teóricas para o estabelecimento de um diagnóstico de tempo presente parece ser uma ótima pedida para investigações futuras.

[1] Uma passagem esclarecedora a esse respeito foi levantada da pena de Lavoisier por Werner Sombart da seguinte maneira: “250 milhões se gastam em artigos de consumo para as pessoas e 10 milhões, no tocante aos cavalos (anualmente). Que recursos se aplicavam para liquidar 260 milhões? [...] Cerca de 20 milhões produzidos pelas indústrias de exportação e comércio, 140 milhões são pago com ajuda da dívida pública e salários, e 100 milhões procedem das rendas territoriais e dos benefícios de homens de negócio (de empresas exteriores) que em Paris irão fazer suas compras (1958, pp.51-52, tradução nossa).

Bibliografia

GIDDENS, Anthony. A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. São Paulo, SP: UNESP, 1993.

ILLOUZ, Eva; KAPLAN, Dana. El capital sexual em la modernidad tardía. Traducción Vicente Merlo Lillo. Barcelona: Herder Editorial, 2021. Ebook

JARDIM, Maria Chaves. Para além da fórmula do amor: amor romântico como elemento central na construção do mercado do afeto via aplicativos. *Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política (UFSC)*. v.18, n.43, 2019.

PEDRON, Caio César. A Gênese Social do Contexto de Emergência da Esfera Erótica Weberiana. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, p.210. 2019.a.

PEDRON, Caio César. Otto Gross, Max Weber e a erótica livre: salvação intramundana ou revolução sexual? Em Tese (Florianópolis), v. 18, p. 420-440, 2021.c.

SIMMEL, *Georg*. Filosofia do amor. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.

SOMBART, Werner. *Lujo y Capitalismo*. Guilherme Davalos Editor, 1958.

WEBER, Max. Parte I - Religiões Mundiais - uma Introdução. In: WEBER, Max. *Ética Econômica das Religiões Mundiais: Ensaios comparados de sociologia da religião*. Vozes, 2016.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*. Tradução Tomas da Costa. Editora Vozes, 2020.

ZELIZER, Viviana A. Rotman. *A negociação da intimidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

Palabras clave

Esfera Erótica; Capital Sexual; Sociologia do Amor.

As emoções do poder político em “O Príncipe” de Nicolau Maquiavel

Natália Cristina Granato ¹

I - Secretaria de Estado da Educação do Paraná.

Resumen de la ponencia

O objetivo do presente trabalho é demonstrar como se associam algumas recomendações de Nicolau Maquiavel a Lorenzo de Médici em “O Príncipe” em relação às produções sociológicas de Norbert Elias e Erving Goffman, pensando o poder político como um emaranhado de emoções, atravessadas de disputas, intrigas, jogos sociais e aparências. No primeiro momento, relacionaremos as emoções do poder político em “O Príncipe” com a sociologia de Norbert Elias, sabendo-se que essa obra se configura em um manual típico do processo civilizador, no qual a palavra “deveis” ordena as questões que se referem ao controle das emoções, associada à unificação e centralização do Estado, tendo como o principal objetivo a manutenção do poder do príncipe, amado e venerado pelos súditos. O príncipe em Maquiavel controla suas ações e desconfia dos seus súditos, observando e vigiando as condutas, lendo os jogos de poder e calculando as boas e más ações que fará no seu reino para obter as emoções de medo e amor por parte dos súditos em relação à sua pessoa. Na segunda parte do trabalho, dialogaremos com a obra de Erving Goffman no que diz respeito à manutenção das fachadas, a expressividade dos atores, a impressão que eles tentam causar em relação aos outros, as formas de manipulação da impressão através da postura corporal e emocional com a obra “O Príncipe”. Nela, Maquiavel sustenta que não necessariamente há a correspondência entre o que os príncipes (agentes) são com o que aparentam ser (fachada). Sua imagem ou fachada leva em consideração as expectativas que os súditos possuem em relação ao seu personagem, evitando-se que ele seja desprezado e odiado e empenhando-se em ser reconhecido pela ponderação, grandeza e energia. Tal manipulação de impressão é possível através do controle das emoções e ações do príncipe e seus cálculos estabelecidos nos jogos rituais, que permitam que ele seja amado e temido pelos seus súditos. Para a análise das emoções do poder político em O Príncipe, a literatura sociológica utilizada corresponde à obra “O Processo Civilizador”, de Norbert Elias, juntamente com “A Representação do eu na vida cotidiana” e “Ritual de interação: Ensaio sobre o comportamento face a face”, ambos de autoria de Erving Goffman.

Introducción

Neste trabalho, pretende-se demonstrar como se associam algumas recomendações de Nicolau Maquiavel a Lorenzo de Médici em O Príncipe (1513) em relação às produções sociológicas de Norbert Elias e Erving Goffman, pensando o poder político como um emaranhado de emoções, atravessadas de disputas, intrigas, jogos sociais e aparências.

O poder para Norbert Elias é relacional, envolvido por múltiplas lutas entre agentes e grupos em relações de força, prestígio e legitimidade, nas quais ocorrem regulações de conduta, de pulsões e emoções. Tal concepção de poder é resultado de uma análise do longo processo civilizador nas sociedades ocidentais, realizado nas suas obras sobre sociologia histórica.

Por sua vez, o poder não foi um objeto de atenção exclusiva feita pela sociologia de Erving Goffman, interessado em outras questões que envolvem a interação social, a representação que o indivíduo exerce na vida cotidiana em relação aos demais membros da sociedade, a regulação das ações e afetos feitas pelos indivíduos levando em consideração as expectativas que os outros possuem em relação ao que ele apresenta de imagem (fachadas, máscaras), as técnicas de manipulação da identidade pessoal que os indivíduos desenvolvem tendo em vista a leitura que os outros irão fazer de si mesmo, as suas auto-imagens, intenções e propósitos desenvolvidas nas diversas interações sociais. Assim, entendemos o poder como parte integrante das interações sociais nas quais as mesmas dinâmicas apresentadas por Goffman se aplicam nas relações entre os indivíduos e a sociedade.

Na obra “O Príncipe”, de Nicolau Maquiavel, o poder é apresentado na teia de relações humanas, que envolvem emoções e sentimentos bons e maus, distinguindo-se de obras que tratam o poder em relação a características sagradas ou religiosas. A natureza do homem é perversa segundo Maquiavel, e isto refletirá nas relações políticas. Pretendemos analisar as ideias Maquiavel sob a ótica da Sociologia das Emoções, tendo como base as obras de Norbert Elias e Erving Goffman.

Desarrollo

Publicado em 1513, “O Príncipe” é o “primeiro manual clássico sobre a política na corte absolutista” (ELIAS, 1994, p.290), no qual Maquiavel aconselha Lorenzo de Médici sobre como ele deve proceder politicamente, regulando suas condutas para ser bem-sucedido (ou seja, manter-se no poder e garantir a unidade do território como objetivo a ser alcançado). É uma obra do século XVI que justifica a “razão de Estado” do absolutismo em ascensão, parte de um conjunto de manuais aristocráticos que ditam aos membros da corte “as necessidades práticas da vida social”, nos quais o “deveis” é uma expressão recorrente (ELIAS, 1994, p.291). Os modos de conduta recomendados são associados à regulação e ao controle das emoções. Com a complexificação das sociedades produzida pelo longo processo civilizador, “o aparato sociogênico de autocontrole individual torna-se também mais diferenciado, complexo e estável” (ELIAS, 1994, p.197). Tal autocontrole está relacionado à monopolização da força física, à centralização e à estabilização da sociedade.

Esses pontos são cruciais para Nicolau Maquiavel, para quem a unificação e centralização do Estado são os objetivos principais a serem alcançados pelo príncipe e necessidades sociais, sendo os meios para alcançá-los envolvidos nas relações mundanas, podendo o príncipe praticar más ações e crueldades justificadas pelo fim último de seu reinado (a centralização e unificação do Estado). Elias (1994, p.292) observa que os manuais de corte do período recomendavam condutas consideradas amorais pelos observadores burgueses, tendo a religião um papel diminuído em tal processo. Em diversas passagens de “O Príncipe” a mesma lógica se confirma. Em uma delas, Maquiavel aconselha Lorenzo de Médici a remeter-se ao exemplo bem-sucedido de Agatóceles Siciliano, que tornou-se rei de Siracusa no período da Antiguidade Clássica. Em uma manhã, reuniu o povo e o Senado em praça pública para deliberação de assuntos pertinentes à República romana e deu sinal para os seus soldados assassinarem “todos os senadores e as pessoas mais ricas do povo” (MAQUIAVEL, 2008, p.38). Depois de tal carnificina, manteve seu principado sem controvérsias civis, garantiu seu povo em relativa segurança, defendeu-se de inimigos externos e seus súditos não conspiraram contra ele. Maquiavel denomina suas ações de crueldades bem-empregadas, pois foram úteis aos súditos e à manutenção de seu principado. Quando um príncipe toma um estado, deve examinar as ofensas que precisa fazer e perpetuá-las tendo como objetivo a manutenção de seu poder, mesmo que para isto tenha que praticar crueldades, desumanidades, malvezas e traições, não havendo lugar para a fé, a piedade e a religião.

Norbert Elias relaciona a formação do Estado moderno como uma etapa do processo civilizador. Na medida em que as sociedades contam com estados que monopolizam e estabilizam a força física, o “comportamento e a constituição afetiva das pessoas mudam” (ELIAS, 1994, p.198), sendo os mesmos protegidos contra os ataques súbitos exteriores e violências físicas contra a sua própria vida, forçando-se também a reprimir em si impulsos emocionais para atacar fisicamente outras pessoas. As cadeias de ações que ligam os indivíduos uns aos outros está interligada com a complexificação da divisão de funções e dependência mútua que os apertam em teias de interdependências mútuas.

A obra “O Príncipe” também remete às emoções que interligam os membros da corte com a estabilização da sociedade proporcionada pelo desenvolvimento do aparelho estatal. Maquiavel refere-se aos sentimentos que os súditos alimentam em relação aos seus príncipes depois que os mesmos garantem para eles a segurança e os livram de perigos internos (aniquilando aqueles poderosos que possuem inveja das qualidades do príncipe) e externos (garantindo a estabilidade do Estado), passando o príncipe a ser venerado pelo povo, possuindo também poder, segurança, honra e felicidade (MAQUIAVEL, 2008, p.26).

Elias defende a ideia de que ocorre uma mudança civilizadora no comportamento dos indivíduos no processo de formação e consolidação do Estado, ocorrendo a “moderação de emoções espontâneas, o controle dos sentimentos, a ampliação do espaço mental” (ELIAS, 1994, p.198) no qual os indivíduos levam em conta além do presente, o passado e o futuro, ligando os fatos em cadeias de causa e efeito. As passagens em que Maquiavel argumenta que o príncipe deve avaliar quais ações deve fazer, mobilizando meios para atingir fins vão ao encontro desta ideia sustentada por Elias.

Há uma mudança no aparato psicogênico e sociogênico dos príncipes e dos súditos com a monopolização da força física proporcionada pelo aparato estatal. Elias defende que antes do Estado, a violência era uma ocorrência recorrente e inescapável, sendo as cadeias de dependência entre os indivíduos de baixa extensão e a moderação das pulsões e afetos desnecessários, visto que a violência extrema, o ódio na destruição dos hostis e a paixão sem limites faziam parte da personalidade dos cavaleiros nobres. Com a monopolização da força física e a concentração de armamentos e exércitos sob o mando de uma única autoridade, “a ameaça física ao indivíduo lentamente se despersonaliza” (ELIAS, 1994, p.199). Maquiavel, observando a política do seu tempo (correspondente a uma fase do processo civilizador de formação e consolidação do Estado moderno), também defende a utilização de exércitos fortes e coesos sob a autoridade do príncipe, vital para a manutenção da unidade estatal pois, sem armas próprias, nenhum principado estará seguro. Tal exército não deverá ser composto por capitães mercenários, sendo os mesmos não-confiáveis, ambiciosos, opressores e desobedientes ante ao príncipe. O exército, nesse sentido, deve ser domado pelo príncipe, tendo como consequência o abrandamento das emoções.

Conforme o já mencionado, “O Príncipe” faz parte de uma série de manuais produzidos ao longo do processo civilizador, no qual a palavra *deveis* é recorrente, demonstrando a modelação das pulsões, sentimentos e formas de conduta. O príncipe Lorenzo de Médici deveria conhecer os segredos da boa conduta e boa direção do Estado, e Maquiavel propõe-se a ensiná-lo ao longo de 26 capítulos. No capítulo 3, “Dos principados mistos”, Maquiavel argumenta que cada vez em que acontece uma mudança de poder, o príncipe deve desconfiar dos poderosos que se beneficiavam do principado antigo, tomando os poderosos como inimigos. O novo príncipe só

vencerá as dificuldades iniciais com virtú, fortuna e força próprias, sem depender dos demais, aniquilando todos aqueles que possuem inveja de suas qualidades. Percebemos que o príncipe deve regular sua conduta para ser bem-sucedido, observando a conduta de quem o cerca, lendo os jogos de poder explícitos e implícitos, admitindo que os homens agem por emoções e sentimentos como a ambição, a inveja, a desconfiança, a manipulação, entre outras. Para se manter no poder, o príncipe deve se situar no jogo da corte e agir como uma raposa ante às armadilhas e um leão para amedrontar os lobos (MAQUIAVEL, 2008, p.84). Neste momento em que ocorre uma intensificação das teias de interdependência que ligam o rei em relação à nobreza, no qual a espada foi substituída pela intriga e pelos conflitos, através da pressão, do controle e da força que as pessoas passaram a exercer umas sobre as outras (ELIAS, 1994, p.225).

O sucesso social do indivíduo de corte na etapa do processo civilizador que corresponde à formação do Estado depende da reflexão contínua, da capacidade de previsão e cálculo, do autocontrole, da regulação das próprias emoções e do conhecimento do terreno onde as ações se desenrolam (ELIAS, 1994, p.226). Em Maquiavel, o príncipe calcula as suas ações boas e más, conhecendo as redes de ações e a natureza dos homens, estabelecendo uma expectativa dos sentimentos que os súditos possuem em relação à sua pessoa. É recomendável que o príncipe realize ações que o façam temível ante aos homens, que terão medo de sua autoridade e dificilmente o ofenderão, ao contrário de realizar práticas que o faça ser amado pelos súditos, que possivelmente irão ofender ao príncipe ante à natureza perversa dos homens e mais facilmente romperão o vínculo de amor e reconhecimento entre ambas partes (MAQUIAVEL, 2008, p.80).

As emoções do poder político em “O Príncipe” relacionadas à obra de Erving Goffman

A conduta do príncipe é definida em relação ao que as outras pessoas enxergarão a respeito dele e às expectativas que as mesmas possuem em relação ao príncipe. Nesse sentido, a obra de Erving Goffman nos convida a uma reflexão sobre a imagem e as ações que as pessoas exercem na vida cotidiana. Na vida de corte, as relações sociais se dão a partir da vigilância, do atendimento de expectativas e da manutenção das fachadas que as pessoas atribuem a si em relação aos demais membros da sociedade. O indivíduo age expressando a si mesmo, e os outros terão de ser impressionados por ele (GOFFMAN, 2004, p.12), ou seja, terão de acreditar no personagem que o mesmo representa, reconhecendo nele os atributos que o mesmo aparenta possuir, percebendo que “as coisas são o que parecem ser” (GOFFMAN, 2004, p.25). Para Maquiavel, o príncipe deve manter as aparências ante aos súditos, mas o mesmo deve saber separar o mundo real (como se vive) do mundo ideal (como se deveria viver), tendo em vista que o idealismo e a bondade podem levá-lo à ruína, dado que as pessoas que cercam o príncipe não serem boas. É necessário não ser bom em várias ocasiões, desde que erga seu principado dando-lhe estabilidade e segurança. Tendo como fim este objetivo, o príncipe pode e deve ser cruel. No entanto, não é desejável que o príncipe transmita a imagem de impiedoso e mal para os seus súditos, e precisa manter uma fachada, o “equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação” (GOFFMAN, 2004, p.29). O príncipe precisa representar com sucesso um personagem, utilizando-se de técnicas de manipulação da impressão ante aos expectadores, que também controlam sua representação. A fachada construída pelo príncipe refere-se ao fato de que mesmo que ele seja cruel, deve passar a imagem de piedoso aos seus súditos. A aparência e a arte de manipulação da impressão em relação aos súditos são mais importantes do que as características, qualidades e defeitos que o príncipe possui de fato. Ele deve parecer clemente, fiel, humano, íntegro e religioso, mas suas ações reais exigirão que muitas vezes aja contra a fé, a caridade, a humanidade e a religião, sabendo entrar no mal, se necessário.

Segundo Goffman, as instituições ficam comprometidas toda vez que o indivíduo representa o seu papel, pois as formas de legitimidade das mesmas são postas à prova, bem como sua reputação, cabendo ao indivíduo não desapontar as unidades sociais envolvidas na interação (GOFFMAN, 2004, p.223). O príncipe, enquanto encarnação do próprio Estado, deve representar aos súditos um papel de possuidor de qualidades relacionadas ao bem e principalmente à religião, porque geralmente os homens julgam as coisas pelos olhos (aparência), pois “todos vêem aquilo que parece, mas poucos sentem o que és, e estes poucos não ousam opor-se à opinião da maioria, que tem, para defendê-la, a majestade do estado (...) porque o vulgo está sempre voltado para as aparências (...)” (MAQUIAVEL, 2008, p.85-86). Maquiavel cita um príncipe que prega idealmente a paz e a lealdade sendo inimigo de ambas na prática real, pois se agisse conforme ambas, não teria a reputação e o Estado sob o seu comando. Goffman reflete sobre a representação do indivíduo como ator “um atormentado fabricante de impressões envolvido na tarefa demasiado humana de encenar uma representação (GOFFMAN, 2004, p.230-231) e a representação do indivíduo como personagem “tipicamente uma figura admirável, cujo espírito, força e outras excelentes qualidades a representação tinha por finalidade evocar” (GOFFMAN, 2004, p.231). Nesse sentido, o príncipe representaria principalmente um personagem, pois necessita transmitir boas impressões aos súditos, evocando suas qualidades aparentes, não permitindo que sua fachada fosse quebrada pelos poucos que conseguem sentir e saber que as aparências das coisas não correspondem à essência e à realidade das coisas, e por práticas suas que sejam incompatíveis com a sua fachada. Como a manutenção da fachada em Goffman é relacional, os súditos terão a expectativa de que o príncipe atue de acordo com a fachada que ele os apresenta. Para manter a fachada, é necessária a demonstração de respeito próprio, postura corporal e emocional, dignidade, etc (GOFFMAN, 2012, p.18). Para Maquiavel, o príncipe deve evitar as coisas que o tornam odioso e desprezível, como ser usurpador das coisas e das mulheres dos súditos e apresentar-se como “inconstante, leviano, efeminado, pusilânime e irresoluto” (MAQUIAVEL, 2008, p.87). A fachada social é um empréstimo da sociedade à pessoa, se ela não se comportar de uma forma digna dela, a mesma será retirada desta pessoa. Para Goffman (2012, p.18) “esperamos que um membro de qualquer grupo tenha respeito próprio, (...) que ele mantenha um padrão de consideração, (...) que ele realize certos esforços para resguardar os sentimentos e a

fachada dos outros presentes”. O príncipe deve empenhar-se para que suas ações sejam reconhecidas com grandeza, ânimo, ponderação e energia, firmando suas decisões como irrevogáveis e mantendo suas decisões (MAQUIAVEL, 2008, p.87). Um príncipe é um representante de uma instituição (o Estado) que deve zelar pela manutenção de sua fachada e controlar suas emoções e ações, mantendo respeito próprio e correspondendo às expectativas dos demais envolvidos na representação em relação à sua pessoa. Caso o príncipe demonstre um comportamento incompatível com as expectativas que a sociedade espera dele, sua fachada desmoronará, bem como as dos seus súditos, que só o amarão se o mesmo agir de forma adequada.

Erving Goffman também enfatiza que as nossas emoções funcionam como jogadas e se encaixam em um jogo ritual, “que lida honrada ou desonradamente, diplomaticamente ou não, com as contingências dos juízos na situação” (GOFFMAN, 2012, p.37). Paralelamente à discussão sobre O Príncipe e suas emoções, percebemos que ele está emaranhado em um jogo ritual, no qual o nobre age de acordo com as expectativas que os súditos possuem dele, ponderando sempre os seus pensamentos e ações na relação com outros poderosos em um jogo social em que não cometa excessos de confiança ou desconfiança. Para Maquiavel, o ideal a ser alcançado pela imagem do príncipe é ser amado e temido pelos seus súditos. No entanto, se o mesmo não conseguir combinar tais características, é melhor ser temido do que amado. Em muitas situações, o príncipe necessita agir sem honra, amor e diplomacia, visto que os homens são “ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar (...)” (MAQUIAVEL, 2008, p.80). O príncipe necessita, portanto, de calcular as jogadas e ações que precisa fazer, tendo em vista às expectativas dos demais, vistos ora com confiança, ora com desconfiança, principalmente esta última, dada à natureza perversa dos seres humanos para Nicolau Maquiavel.

Conclusões

Neste trabalho, relacionamos as emoções do poder político em “O Príncipe” com a sociologia de Norbert Elias, sabendo-se que essa obra se configura em um manual típico do processo civilizador, no qual a palavra “deveis” ordena as questões que se referem ao controle das emoções, associada à unificação e centralização do Estado, tendo como o principal objetivo a manutenção do poder do príncipe, amado e venerado pelos súditos. O príncipe em Maquiavel controla suas ações e desconfia dos seus súditos, observando e vigiando as condutas, lendo os jogos de poder e calculando as boas e más ações que fará no seu reino para obter as emoções de medo e amor por parte dos súditos em relação à sua pessoa.

Também analisamos a obra de Erving Goffman no que diz respeito à manutenção das fachadas, a expressividade dos atores, a impressão que eles tentam causar em relação aos outros, as formas de manipulação da impressão através da postura corporal e emocional. Esses pontos da teoria sociológica das fachadas relacionam-se diretamente com a obra “O Príncipe”. Nela, Maquiavel sustenta que não necessariamente há a correspondência entre o que os príncipes (agentes) são com o que aparentam ser (fachada). Sua imagem ou fachada leva em consideração as expectativas que os súditos possuem em relação ao seu personagem, evitando-se que ele seja desprezado e odiado e empenhando-se em ser reconhecido pela ponderação, grandeza e energia. Tal manipulação de impressão é possível através do controle das emoções e ações do príncipe e seus cálculos estabelecidos nos jogos rituais, que permitam que ele seja amado e temido pelos seus súditos.

Bibliografia

- ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. Volume 2: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- GOFFMAN, Erving. A Representação do eu na vida cotidiana. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GOFFMAN, Erving. Ritual de interação: Ensaio sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Palavras chave

Emoções; Poder Político; Nicolau Maquiavel; Erving Goffman; O Príncipe.

Resumen de la ponencia

O Neoliberalismo e a Dimensão das Emoções no Processo de Empresarização no Trabalho Docente

A intensificação do processo de empresarização com o neoliberalismo expandiu a lógica do capital para todas as esferas que constituem o indivíduo. Nesse sentido, a ideia de empresa não se restringe ao campo material e ao subjetivo, pois ela alcança, inclusive, a dimensão das emoções, produzindo não somente necessidades, mas, sensibilidades que caracterizam uma nova configuração do capitalismo, bem como o fortalecimento desse modo de produção nas relações sociais. Com esse pressuposto, o presente trabalho pretende discutir o avanço do processo de empresarização sobre as emoções, a fim de perceber esta dimensão como um forte mecanismo para a consolidação desse processo nas organizações e no indivíduo. Para isso, o trabalho docente tem sido considerado o campo de investigação, e a metodologia referente à observação participante tem sido utilizada. Os resultados parciais apontam para a consolidação de uma lógica na qual até mesmo as emoções passam a ser produzidas.

Introducción

Os fenômenos sociais que caracterizam as relações modernas têm na intensificação da força de trabalho e na produção de capital e de necessidades difundidas nas organizações as principais dimensões para a definição do ser humano. Nesse âmbito, o modo de produção capitalista, ressignificado pela doutrina neoliberal, produz não somente subjetividades, mas sensibilidades considerando o indivíduo o próprio capital.

Na análise sobre os momentos relevantes que intensificaram a força do Capitalismo ou que indicaram a possibilidade de crise desse sistema, Dardot e Laval (2016) entendem que oscilações econômicas que ameaçaram terminar com esse modo de produção acabaram por fazê-lo criar mecanismos ainda mais fortes para o seu ressurgimento, fundados, sobretudo, no alcance da lógica econômica às dimensões subjetivas que caracterizam o indivíduo (DARDOT; LAVAL, 2016). Nesse contexto, o neoliberalismo significa uma estratégia de fortalecimento do capitalismo, na qual até mesmo as sensibilidades tornam-se objeto de produção dessa estrutura social. Para os autores, a racionalidade desse regime está em “*criar um novo conjunto de regras que definem não apenas um outro regime de acumulação, mas também, mais amplamente, outra sociedade*”, a partir de uma mudança antropológica fundamentada nos pressupostos neoliberais (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 24), na qual “*cada indivíduo deve ser inserido profissionalmente num quadro de trabalho que lhe garanta independência e dignidade. [...] cada indivíduo deve funcionar como uma pequena empresa*” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 127).

Nessa dinâmica, a empresa é caracterizada como um conjunto de mecanismos que ampliam a lógica do capital para todas as dimensões humanas, produzindo, inclusive, sensibilidades.

Conforme Rodrigues (2013, p. 30), a empresa “*produz a maneira de viver de nossa sociedade*”, na qual até mesmo organizações que não eram orientadas por essa ideia passam a adotar os procedimentos que ela direciona, expandindo essa como o modelo universal de organização social (RODRIGUES, 2013).

De acordo com Solé (2008), a empresa é a força organizadora do mundo moderno, uma vez que praticamente todas as relações sociais possuem alguma ligação com essa organização. Nesse sentido, a ideia de empresa significa uma referência singular à compreensão da sociedade, já que está interiorizada pelos aspectos subjetivos do indivíduo e, também, por suas sensibilidades. Solé também defende que tal ideia está associada a uma dimensão antropológica, uma vez que ela cria um novo sujeito em relação à sua formação humana e às suas práticas sociais, caracterizando um processo que ele chama de empresarização (RODRIGUES; CARVALHO, 2019).

Conforme Rodrigues (2013), o processo de empresarização consiste em uma combinação de mecanismos organizacionais, os quais são fortalecidos por um discurso que, de modo contínuo, orienta as práticas sociais e consolida a ideia de empresa nas relações, naturalizando a relevância desse modelo de organização para a sociedade (RODRIGUES, 2013). O autor reconhece o processo de empresarização como um conjunto de técnicas que, sob diferentes abordagens, incluindo a dimensão subjetiva dos indivíduos, estrutura a ideia de empresa na sociedade moderna (RODRIGUES, 2013). Nesse contexto, a empresarização desenha, além de

modos de pensar e agir, modos de sentir, produzindo sensibilidades segundo os fundamentos neoliberais que ela fortalece.

As emoções correspondem, desse modo, a uma dimensão com a qual tal processo é potencializado, tornando-se um mecanismo das sensibilidades para a formação de um sujeito-empresa.

Para Hochschild (1979), as emoções constituem uma dimensão orgânica e interacional do indivíduo. Na primeira abordagem, as experiências sociais não mediam a ação, pois elas pertencem à esfera do impulso e do instinto humano. São fatores biológicos que orientam a ação e neles não há conflito. Na segunda perspectiva, a interacional, as emoções correspondem ao que o sujeito pensa e faz sobre o que sente. A ação é orientada por regras, conflitos, e é a interação social que afeta, produz e reproduz as emoções (HOCHSCHILD, 1979; SCRIBANO, 2022). Neste sentido, as emoções são consideradas uma dimensão a ser racionalizada e gerida segundo um contexto de reconfiguração das sensibilidades.

Na análise de Scribano (2013), *“el/los cuerpo(s) – al igual que la emoción- al ser considerado el resultado de la articulación de diversos/plurales espacios/procesos involucra en su concreciones contingentes e indeterminadas múltiples determinaciones de lo concreto[i]”* (SCRIBANO, 2013, p. 92). O autor argumenta que as emoções e os corpos são centrais para compreender as relações sociais, e percebe na administração das sensibilidades o reflexo e a produção de um contexto de dominação e resistência, em um mundo de globalização e de produção de capital, que desenvolve processos de sensibilidades e produz essa esfera.

No que concerne ao trabalho docente, é possível observar que o avanço do processo de empresarização manifesta-se em mecanismos cujos critérios baseiam-se na ideia de empresa como referência para a organização e para o indivíduo. Nesse contexto, as emoções tornam-se um mecanismo de sustentação desse processo, considerando a dimensão das sensibilidades para o fortalecimento da lógica vigente.

Com base no exposto, o presente trabalho dedica-se a compreender a relação entre o neoliberalismo e a dimensão das emoções como um mecanismo do processo de empresarização, a fim de identificar uma estrutura social em que as emoções passam a ser produzidas.

Desarrollo

O Processo de Empresarização e o Neoliberalismo

Como referido anteriormente, o processo de empresarização corresponde ao avanço de práticas empresariais e da ideia de empresa nas organizações modernas e no indivíduo (RODRIGUES, 2013). Intensificado por fundamentos neoliberais, tal processo põe em evidência a empresa, e todos os seus pressupostos, para as relações sociais, estruturadas especialmente no âmbito do trabalho.

A empresa, definida por Abraham (apud CARVALHO; RODRIGUES, 2019) como uma instituição das sociedades modernas a qual produz modos de pensar e agir nos indivíduos bem como orienta seus comportamentos, constitui um modelo de referência para essas organizações (CARVALHO; RODRIGUES, 2019). Abraham propõe uma associação entre os traços que caracterizam a centralidade da empresa como instituição social, os quais estão baseados no individualismo, na propriedade privada, na ideia de escassez, de inovação, de racionalidade e burocracia, entendendo, sobretudo, que a empresa estabelece hábitos coletivos que passam a ser naturalizados pelo indivíduo segundo a lógica que ela institui (RODRIGUES, 2013).

Solé (2008) observa que a ideia de empresa relaciona-se à perspectiva de felicidade, de satisfação das necessidades de consumo, as quais são constantemente produzidas na sociedade, e pontua que o mundo é organizado por e para a empresa. Na concepção do autor, a empresa é uma condição, presente no cotidiano e articulada por diferentes meios, que define o mundo moderno, e o momento de globalização do mundo, nesse sentido, contribui para o fortalecimento dessa condição. No entanto, apesar de todo o seu avanço nas organizações, a empresa não corresponde a um único modelo de sociedade, e pode extinguir-se a qualquer momento (SOLÉ, 2008).

Partindo da generalização da forma empresa, Rodrigues (2013) entende o processo de empresarização como um fenômeno social total, uma vez que este fenômeno manifesta-se mundialmente e em todos os campos sociais, sob práticas e discursos acerca da modernização, da racionalidade, da eficiência, sendo a empresa considerada uma referência para as relações sociais. Para o autor, o processo de empresarização é pluridimensional, já que é constituído por diferentes mecanismos que atuam tanto no âmbito objetivo das organizações quanto no aspecto subjetivo dos indivíduos, de modo a legitimar a empresa como uma condição para as relações sociais. Nesse sentido, o âmbito do discurso constitui uma estratégia subjetiva com a qual a lógica da empresa é naturalizada e fortalecida nas organizações e no indivíduo (RODRIGUES, 2013).

A partir desse contexto torna-se possível reconhecer a dimensão das sensibilidades como um recurso no qual a ideia de empresa se consolida. As emoções passam a significar, desse modo, um mecanismo para a centralidade do indivíduo em detrimento da percepção de suas condições sociais, sendo produzidas sob a lógica do processo em foco.

A Dimensão das Emoções na Sociologia

Os estudos sociológicos sobre o tema das emoções remontam às décadas de 70 e 80 quando, na Europa, autores como Theodore Kemper (2006) e Arlie Hochschild (1979) consideraram de forma mais profunda esta dimensão para elaboração de análises sociais.

Kemper (2006) discute as emoções a partir de uma perspectiva em que as esferas de poder e *status* operam e orientam comportamentos. Conforme o autor, as emoções derivam do resultado das interações sociais, da interdependência humana nas quais poder e *status* são fatores que subjazem o campo da interação. Para compreender e desenvolver estudos contemporâneos acerca das emoções, Kemper (2006) constrói a Teoria do Poder-*Status* das Emoções.

Na análise de Kemper (2006), foi no contexto da Segunda Guerra Mundial que estratégias de liderança guiaram as relações sociais e constituíram um campo em que as sensibilidades puderam ser analisadas em termos de poder e *status*. Nas definições dessas dimensões, o autor conclui que *"ter poder em uma relação é ser capaz de coagir os outros a fazerem o que você quer que eles façam mesmo quando eles não querem fazê-lo. Quando a confiança é obtida, ela é involuntária"* [i] (KEMPER, 2006, p. 89).

No que concerne à definição do *status*, Kemper (2006) salienta que nesta dimensão a adesão à confiança é voluntária, sem o exercício da coerção. A interação social é baseada em práticas de aceitação, suporte, respeito, amor e benefícios voluntários obtidos entre os envolvidos. O *status* corresponde, de modo geral, à posição de estima que o indivíduo tem pelo outro. É importante salientar que, em sua análise, Kemper (2006) observa que a dimensão do *status* possui diferentes níveis, considerando pequenos e grandes grupos, e que há, dessa forma, membros que são centrais, ou seja, que recebem mais benefícios e atenção, e outros que são periféricos. Nesse sentido, a dimensão do *status* forma um padrão que estrutura as relações.

Com base nesses conceitos, o autor desenvolve sua teoria, analisando e classificando as emoções segundo as interações fundamentadas nas dimensões de poder e *status* que se estabelecem.

Para Hochschild (1979), as emoções são compreendidas em termos de gestão dos sentimentos e do trabalho de adequação desses sentimentos ao contexto do qual eles resultam. O trabalho emocional, proposto pela autora, condiz com a perspectiva de racionalização dessa dimensão subjetiva a partir de regras socialmente estabelecidas.

A partir da concepção em torno da gestão das emoções, Hochschild (1979) propõe o conceito de trabalho emocional, o qual corresponde à capacidade de o indivíduo gerir sua emoção, capacidade associada ao controle que inibe ou estimula condutas relativas ao ambiente em que o sujeito está inserido, quer dizer, o trabalho emocional refere-se ao processo de o indivíduo tornar-se ciente de suas emoções e, com isso, tentar controlar e alterar seus sentimentos. Demonstrar tristeza em um velório, e, alegria em uma festa, são exemplos desse trabalho, que está condicionado a regras sociais que sugerem e orientam determinados comportamentos (HOCHSCHILD, 1979).

Com base na perspectiva do trabalho emocional e considerando o contexto de produção de capital, Hochschild (1979) entende que o trabalho emocional corresponde ao ato de evocar ou suprimir sentimentos. Para a autora, *"podemos falar, então, de dois tipos amplos de trabalho emocional: evocação, em que o foco cognitivo está em um sentimento desejado que está inicialmente ausente, e a supressão, em que o foco cognitivo está em um sentimento indesejado que está inicialmente presente"* [ii] (HOCHSCHILD, 1979).

A análise de Hochschild (1979), assim como a de Kemper (2006) e dos autores aqui considerados, percebe as emoções sob um ponto de vista interacional e estrutural e indica um processo de conscientização sobre essa subjetividade. Bericat (2016) bem observa que os estudos dessa autora conseguiram captar que as emoções, ao serem identificadas, podem ser manipuladas dentro de aspectos políticos, ideológicos, culturais, e, ainda, podem ser produzidas (BERICAT, 2016, p. 497). As emoções estão, desse modo, associadas à dinâmica de gestão dos sentimentos, sinalizando uma forma de produção característica do mundo moderno e do fenômeno da empresarização.

No que concerne a referências latino-americanas e contemporâneas sobre o tema das emoções na Sociologia, é possível identificar os estudos de autores como Adrian Scribano, Pedro Lisdero, Diego Quattrini e de autoras como Gabriela Vergara e Victoria D'Hers. Além desses, os estudos de Bericat, realizados na Espanha, também são recentes e contemplam a esfera das emoções nas análises sociais.

As pesquisas de Scribano (2009; 2010; 2013; 2014) consideram a dimensão das emoções em uma relação com outras perspectivas, como o corpo, os sentidos, o movimento, a pele, as energias, a arte, e em um processo de expropriação de energias e produção de sensibilidadesb os quais elas podem ser analisadas. O autor percebe que desde os estudos clássicos da Sociologia, as emoções, embora não tenham sido abordadas como um objeto demarcado por este campo, crítica feita similarmente por outros autores, como Bericat (2016), estão associadas a questões como a política dos corpos, o disciplinamento, o controle, a observação, como Foucault (1987) apontava, em um processo caracterizado tanto pelas nascentes formas de dominação quanto pela interiorização da lógica de mercado emergente. O corpo, com o início do capitalismo, constitui, então, um padrão de autocontrole e autorrepressão no qual o dualismo entre o prêmio e o castigo orienta a ação. Analisando o avanço desse modo de produção, Scribano (2010) discute as formas como a economia política subverte o indivíduo, uma vez que ela não trata de uma nova ordem, mas fundamenta novas configurações sociais em que o prazer individual, a competição, o consumo, a felicidade e o dinheiro passam a estar associados em um nível subjetivo e de moralidade dessas relações. Nesse contexto, como salienta o autor, o sujeito outro é tomado como objeto de alegria, e o prazer individual desculpabiliza uma realidade em que a expropriação das energias corporais se manifesta, também, na expropriação das subjetividades (SCRIBANO, 2010). Este ponto anuncia um mecanismo crucial para a configuração capitalista, uma vez que por meio das sensibilidades o sujeito é colocado em um nível de individualidade cujo reflexo mais latente é a neutralização do contexto social de exploração.

Scribano (2009), ao enfatizar o capitalismo em relação às emoções, entende que essa estrutura social produz formas variáveis de manter-se em dinâmicas de reprodução, tendo na extração meios para isso. Nesse sentido, o capitalismo extrai desde elementos da natureza e das formas de vida até as subjetividades e as sensibilidades do indivíduo. Na discussão apresentada pelo autor, o capitalismo se apropria das energias corporais como forma de dominação e compõe um aparato de dispositivos para a regulação das sensações, em um processo no qual as emoções são reguladas por meio de mecanismos repressivos e de contextos de expulsão dos corpos. As sensibilidades são, nessa estrutura social, um meio de equilíbrio entre a tensão da realidade e os corpos que a experienciam. O autor argumenta que o capitalismo modula as sensibilidades, reprime as potencialidades e constitui um processo de expropriação das emoções, ou seja, a extração das energias ocorre, também, no âmbito das sensibilidades (SCRIBANO, 2009). Ainda, esse modo de produção estrutura dispositivos de regulação das sensações, visto que não há um distanciamento entre a política econômica e os corpos, e isso caracteriza uma aceitação de padrões de dominação que pertence ao nível das sensibilidades. Nessa observação, a política dos corpos é reforçada por uma política das emoções, a qual não somente regula as sensações, mas, também, constrói essa dimensão (SCRIBANO, 2010).

Dialogando com as teorias das emoções, Bericat (2016), entende estas emoções como um fenômeno social que permite explicar outros, pois elas são parte constituinte de todos os acontecimentos sociais e estão no contexto da vida social. Na análise do autor, as emoções constituem dispositivos para comportamentos adaptativos, e possuem elementos fisiológicos, neurológicos e cognitivos. Além disso, são relacionais, mas possuem um caráter individual e correspondem a um sistema motivacional que tem um valor positivo ou negativo. As emoções são induzidas por eventos interpessoais e são estados subjetivos que fazem o sujeito se sentir bem ou mal, e o que sentimos, segundo o autor, depende do conteúdo e do resultado da interação (BERICAT, 2016). Para Bericat (2016), *“as emoções constituem a manifestação corporal da importância que um evento no mundo natural ou social tem para o sujeito”*[i] (BERICAT, 2016, p. 493).

Lisdero e Quattrini (2020) ao discutirem processos de sociabilidade a partir do campo do trabalho, e considerando a dimensão dos corpos e das emoções como condições para a expansão do capitalismo ocidental, salientam que as relações estabelecidas nesse espaço requerem também sensibilidades expressadas pelo corpo a fim de gerarem saldos de âmbito emocional. Na análise dos autores, e citando as contribuições dos estudos de Bericat (2000), o trabalho de administrar essas emoções segundo estratégias de mercado causa um desgaste moral, promovido por estados emocionais fictícios e pela extração da personalidade do indivíduo, que incorpora modos de dominação social e que entra em conflito consigo próprio, em um processo de autoestranhamento (LISDERO; QUATTRINI, 2020). Desse modo, a contradição do indivíduo à estrutura que o condiciona volta-se a ele próprio.

A partir das teorias abordadas, é possível reconhecer o âmbito das emoções em um processo que, intensificado pelo neoliberalismo, materializa a lógica da empresa no indivíduo, produzindo subjetividades e sensibilidades segundo os pressupostos que tal modelo estabelece.

O Processo de Empresarização e as Emoções no Trabalho Docente

No que concerne ao trabalho docente, o processo de empresarização é caracterizado pela forte influência de critérios econômicos nas práticas cotidianas desse trabalho, as quais são manifestadas sob a justificativa de acompanhar a modernidade, o avanço tecnológico e a qualidade da área. Desse modo, a crença na ideia de empresa estabelece esse modelo como regra e norma de conduta na organização e no indivíduo.

Para Rodrigues e Carvalho (2019):

De acordo com Solé, buscando a perpetuação dessas organizações e na falta de um outro modelo organizacional, a empresa, apoiada em pressupostos de eficácia, qualidade, resultados e perpetuação, tem se firmado como o modelo de todas as atividades humanas. Nesse sentido, não é raro encontrar organizações que, orientadas pelo modelo empresarial, passam a adotar características que anteriormente eram exclusivas das empresas. Por exemplo, hoje em dia, as organizações usam a linguagem, os métodos, as ferramentas das empresas, além disso, estão sujeitas à concorrência e buscam o benefício econômico (SOLÉ, 2004, apud RODRIGUES; CARVALHO, 2006).

Sob a orientação da ideia de empresa como referência, a organização adota mecanismos que reforçam essa ideia estabelecendo sua exclusividade como um padrão social. Nesse cenário, princípios como o da concorrência, identificada por Dardot e Laval (2016) e por Rodrigues e Carvalho (2006) como característica da lógica de empresa, materializa-se nas relações sociais em diferentes níveis de abordagem.

Laval (2019) reconhece que tal princípio é estimulado entre as escolas, considerando a concorrência existente não somente no que diz respeito à competição entre escola particular e escola pública, mas entre as próprias escolas públicas (LAVAL, 2019). A concorrência manifesta-se inclusive entre as organizações da mesma esfera social, estando disseminada entre as iguais e as diferentes relações sociais. Para o autor, esse é um dos exemplos que demonstra o efeito da empresarização na Educação, cujas implicações recaem, sobre o trabalho docente e o sujeito professor (LAVAL, 2019). Outro exemplo condiz com o uso de plataformas digitais, que denota a busca pela modernização do trabalho realizado. Laval (2019), ao abordar as tendências reformistas na área da Educação, argumenta que *“a noção de “modernização” - vaga, mas de boa receptividade - é o fio condutor de uma retórica de combate diante da qual o espírito crítico parece capitular”* (LAVAL, 2019, p. 195).

Quanto a essa modernização, Laval (2019) entende:

O termo “modernização” não é tão neutro quanto os defensores da reforma gostariam que acreditássemos. Em primeiro lugar, lembramos que, no vocabulário das ciências sociais dos anos 1960, “modernizar” significava converter as sociedades ou setores ainda tradicionais da sociedade à modernidade, arrasando costumes, eliminando modos de ser e fazer que não admitiam a primazia da eficiência e da racionalidade. Em sentido mais estrito, porém, o verbo “modernizar” também significa buscar mais eficiência nas organizações e instituições, a fim de equiparar sua produtividade - supondo-se que o termo tenha um sentido universal - à das empresas privadas de melhor desempenho (LAVAL, 2019, p. 195, 196).

Desse modo, formas de controle tornam-se, também, características desse processo. Tal critério não é exercido somente com a utilização de plataformas, mas, inclusive, com a instalação de ponto-eletrônico, cujo fim assemelha-se à sensação de vigilância que ele institui, traço característico da lógica empresarial.

Foucault (1987), ao identificar procedimentos organizacionais para a formação de uma sociedade disciplinar, considerando tanto a disciplina dos corpos quanto a das mentes dos sujeitos, e cuja vigilância exercida em uma prisão serve de referência para a ordem estabelecida, pontua:

Esse espaço fechado, recortado, vigiado em todos os seus pontos, onde os indivíduos estão inseridos num lugar fixo, onde os menores movimentos são controlados, onde todos os acontecimentos são registrados, onde um trabalho ininterrupto de escrita liga o centro e a periferia, onde o poder é exercido sem divisão, segundo uma figura hierárquica contínua, onde cada indivíduo é constantemente localizado, examinado e distribuído entre os vivos, os doentes e os mortos - isso tudo constitui um modelo compacto do dispositivo disciplinar (FOUCAULT, 2004, p. 163)

No cenário do trabalho docente, observa-se que, além dos mecanismos centrados na vigilância, no controle, na modernidade, na tecnologia, aspectos subjetivos também naturalizam a ideia de empresa nesse contexto. A linguagem sinaliza, desse modo, um processo de construção de aportes para a consolidação da ideia de empresa no trabalho realizado e no indivíduo professor.

Laval (2019) identifica na substituição de termos discursivos um processo de produção de subjetividades que naturalizam a empresa como norma. Alguns desses termos e suas substituições, na análise do autor, são: conhecimento, que passa a ser designado por competência; emancipação política, substituído por eficiência produtiva; desenvolvimento pessoal, trocado por inserção profissional; conteúdos apropriados, convertido para exigências do universo econômico (LAVAL, 2019, p. 23 e p. 24).

Juntamente a esses pressupostos, a esfera das sensibilidades também constitui um mecanismo que naturaliza o processo em voga. Em um contexto de expropriação de energias corporais e subjetivas, as emoções são apropriadas e produzidas para a manutenção das formas de consolidação desse processo. Por meio de mecanismos que atribuem ao sujeito professor o trabalho de gestão de suas emoções, tal dimensão caracteriza um processo em que o neoliberalismo totaliza o campo econômico no sujeito.

Pagés et al. (1993), ao analisarem as esferas e as estratégias que constituíam as relações sociais presentes em uma empresa, salientam que, com os fatores econômico, político e ideológico, o elemento psicológico, relativo às estruturas mentais inconscientes dos trabalhadores (PAGÉS et al., 1993, p. 15), também significa uma dimensão das práticas de trabalho, nas quais as relações de poder são evidenciadas.

Na análise proposta, os autores identificam processos de contradições que estão subjacentes à origem da empresa e que a mantêm como um sistema de relações entre organização e indivíduo. A mediação, desse modo, corresponde a um mecanismo que visa evitar conflitos. Nas palavras dos autores:

A mediação é, pois, um processo que transforma uma contradição subjacente entre os trabalhadores e a organização (1) em uma contradição interna às políticas da organização. (2) Ela absorve os termos da contradição original, transformando-os, permite evitar que esta chegue a explodir em conflito, antecipa-se a eles fazendo a organização assumir um conflito em potencial com seus trabalhadores, para o qual a organização tem uma solução pronta. Agindo assim, ela integra o trabalhador à organização, a seus objetivos específicos, bem como às relações de produção capitalista sobre as quais ela está fundamentada (PAGÉS et al., 1993, p. 26).

Na lógica da empresa, conforme sugerem estes autores, o aspecto psicológico constitui uma dimensão para a qual é necessário trabalhar de forma preventiva à possibilidade de um conflito coletivo. Nesse sentido, a mediação tem a função de silenciar as contradições dos indivíduos, fazendo com que estes absorvam regras e princípios de modo que possam aplicá-las a partir de uma iniciativa individual (PAGÉS et al., 1993, p. 28).

Com isso, é possível reconhecer que as emoções constituem um mecanismo de conversão da realidade social do trabalho docente para o trabalho emocional do indivíduo professor, em um processo de equilíbrio entre a realidade e a sensibilidade que o corpo manifesta, reprime e produz.

Conclusões

A emergência do neoliberalismo como uma doutrina social e econômica que se expande para a produção de uma mudança antropológica na sociedade, considerando diferentes esferas da vida para a produção de capital, corresponde à tentativa de ressurgimento do modo de produção capitalista, cuja lógica dessa produção é

intensificada nas relações sociais, especialmente no campo do trabalho.

Dardot e Laval (2016), refletindo sobre os movimentos centrados em prol da redefinição do Liberalismo, organizados tanto na França quanto na Alemanha, por volta de 1938, dentre os quais está o Colóquio Walter Lippmann, fundamental para a articulação entre os novos liberais e a formulação de suas novas teorias, salientam o posicionamento destes teóricos na busca pelo estabelecimento de uma nova ordem social e econômica que recuperasse o capitalismo, afetado negativamente por contextos de guerra (DARDOT; LAVAL, 2016). Para os pensadores integrantes desse Colóquio, no processo de transformação da lógica capitalista, novas bases deveriam ser construídas para a manutenção deste sistema, uma vez que, até então, seus princípios priorizavam somente o campo do trabalho e a não intervenção do Estado sobre as relações econômicas determinadas. Ampliar esse campo para outras esferas do indivíduo corresponderia à possibilidade de renascimento do capitalismo. Sendo assim, identificar os mecanismos que consolidariam o neoliberalismo como um novo modelo de sociedade deveria levar em conta elementos que promovessem as condições para o desenvolvimento dessa estrutura.

Nesse sentido, o processo de empresarização caracteriza a lógica econômica na totalidade do indivíduo, ampliando a ideia de empresa para todas as dimensões que o constituem. Desse modo, as emoções, um aspecto subjetivo e referente às sensibilidades, tornam-se um mecanismo com o qual tal processo será consolidado. No trabalho docente, a ideia de empresa, seja por meios materiais ou subjetivos, tem redefinido práticas sociais, determinando comportamentos e sensibilidades condizentes com a lógica em foco. Nesse contexto, as emoções parecem servir de suporte a uma realidade marcada por formas de expropriação e apropriação de energias e de sensibilidades, produzindo sujeitos representativos da ordem neoliberal e do processo que esta generaliza.

Bibliografia

Referências

- BERICAT, Eduardo. The sociology of emotions: Four decades of progress. *Current Sociology*. 64. 10.1177/0011392115588355. 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/279283025_The_sociology_of_emotions_Four_decades_of_progress. Acesso em 2021.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução: Mariana Echalar. 1. ed. Paris, France: Boitempo, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987. Disponível em Michel Foucault - Vigiar e Punir (pdf)(rev) (usp.br) Acesso em novembro de 2020.
- HOCHSCHILD, Arlie Russel. *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/227049>. Acesso em 2021.
- KEMPER, T.D. (2006). Power and Status and the Power-Status Theory of Emotions. In: Stets, J.E., Turner, J.H. (eds) *Handbook of the Sociology of Emotions*. *Handbooks of Sociology and Social Research*. Springer: Boston, MA. https://doi.org/10.1007/978-0-387-30715-2_5.
- LAVAL, C. *A Escola não é uma empresa: o neo-liberalismo em ataque ao ensino público*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- LISDERO, Pedro; QUATTRINI, Diego. Trabajo y Sensibilidades: un análisis de la gestión de los cuerpos y las emociones en algunos espacios de trabajo. *Revista NORUS/UFPEl*, 2020b. *Revista Novos Rumos Sociológicos* | vol. 8, nº 13, 2020. Disponível em: [file:///C:/Users/debor/Downloads/TRABAJO_Y_SENSIBILIDADES_UN_ANALISIS_DE_LA_GESTION%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/debor/Downloads/TRABAJO_Y_SENSIBILIDADES_UN_ANALISIS_DE_LA_GESTION%20(1).pdf). Acesso em setembro de 2021.
- RODRIGUES, M. da S. *O novo ministério da verdade: o discurso de VEJA sobre o campo do Ensino Superior e a consolidação da empresa no Brasil*. Orientadora: Rosimeri Carvalho da Silva. 2013. 410 f. Tese (Doutorado em Administração) – Programa de PósGraduação em Administração, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.
- RODRIGUES, M. S.; SILVA, R. C. da. Empresarização e modernidade: a ideia de empresa no centro do mundo. *Revista Brasileira de Estudos Organizacionais*, v. 6, n. 1, p. 40-76, abr. 2019a. Disponível em: <https://rbeo.emnuvens.com.br/rbeo/article/view/147/pdf>. Acesso em: 16 jun. 2019.
- SCRIBANO, Adrian. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? *A Modo de Epílogo*. 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/245032847_Por_que_una_mirada_sociologica_de_los_cuerpos_y_las_emociones_A Acesso em set./2022.
- SCRIBANO, Adrian. *Cuerpo, Emociones y Teoría Social Clásica. Hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones*. 2010. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/354794104_Cuerpo_Emociones_y_Teoria_Social_Clasica_Hacia_una_sociologia_del_c Acesso em agosto/2022.
- SCRIBANO, Adrian. *Sociología de los cuerpos/emociones*. 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/63182232/Sociolog%C3%ADa_de_los_cuerpos_emociones. Acesso em maio de 2022.
- SOLÉ, A. *A Empresarização do Mundo*. (Traduzido). Paris: Le Cherche Midi, 2008.
-

Palabras clave

Palavras-chave: Empresarização – Neoliberalismo - Emoções – Sociologia – Sensibilidades

TEJIDOS CORPORALES EN EL TERRITORIO DEL IMAGINARIO COLECTIVO DE LAS MUJERES CHILPANCINGUEÑAS ENTORNO AL DERECHO A LA CIUDAD.

Diana Gissel Arrieta Vargas ¹

1 - Universidad Autónoma de Guerrero.

Resumen de la ponencia

En los últimos años los estudios acerca del Derecho a la Ciudad entorno a las Mujeres han tomado un gran interés y sobre todo importancia en el ámbito de las ciencias sociales, y sobre todo a los estudios de la mujer y del propio feminismo. Principalmente por el derecho de las mujeres a la ciudad que se busca demandar el descuido de las mujeres en la planificación de las ciudades y el territorio desde la seguridad, movilidad, el derecho a piso, ambientes seguros como el reconocimiento de las mujeres y hombres desde su condición de interseccionalidad. Se debe de pensar que las ciudades se han diseñado en la razón y condición de las necesidades de los hombres, como de la planeación de los intereses del poder, olvidando que dentro de estas viven mujeres, infantes y personas mayores. Sin embargo no existe un reconocimiento, cuidado y seguridad de las diversidades sociales que existen dentro de ella, principalmente de las mujeres que habitan. La problemática transcurre entorno a los tejidos territoriales donde los imaginarios colectivos de las mujeres están presentes en el espacio urbano, dentro de estos espacios existen desigualdades sociales muy diferentes como es el derecho a la vida, la seguridad, la movilidad y a la vida, se debe tomar en cuenta que esté es un territorio de gran desigualdad y que marca al cuerpo como territorio. Porque los tránsitos urbanos llenan al cuerpo de emociones y memorias presentes en el cotidiano de la ciudad de Chilpancingo, estos son producto de funciones y roles construidos por la sociedad a la que se pertenece, en ella está inmersa la violencia, inseguridad, discriminaciones y desigualdades, las cuales van construyendo la sociedad y los imaginarios sociales colectivos, que han ido petrificando el espacio urbano como el mismo cuerpo. Lo cual nos conlleva a preguntarnos ¿Cuáles son los factores que conllevan a la percepción de inseguridad en las mujeres?. El texto que se desarrolla tiene como objetivo principal de esta investigación se analizar los tejidos territoriales y corporales de las mujeres entorno al tránsito por la ciudad de Chilpancingo. En el cual caemos en el supuesto en que el habitar la ciudad de las mujeres chilpancingueñas reconfigura la expresión territorial del cuerpo femenino a partir de transitar el espacio urbano, mediante la articulación de las redes de cuidado y la cotidianidad de su desplazamiento por ella.

Introducción

En los últimos años los estudios acerca del Derecho a la Ciudad entorno a las Mujeres han tomado un gran interés y sobre todo importancia en el ámbito de las ciencias sociales, y sobre todo a los estudios de la mujer y del propio feminismo. Principalmente por el derecho de las mujeres a la ciudad que se busca demandar el descuido de las mujeres en la planificación de las ciudades y el territorio desde la seguridad, movilidad, el derecho a piso, ambientes seguros como el reconocimiento de las mujeres y hombres desde su condición de interseccionalidad; esta planificación de las ciudades se deben a un modelo androcéntrico que ha subordinado a las mujeres.

La problemática se discute entorno a los tejidos territoriales donde los imaginarios colectivos de las mujeres que viven el espacio urbano y la ciudad, dentro de estos espacios existen desigualdades sociales muy diferentes como es el derecho a la vida, la seguridad. En el transitar cotidiano de la ciudad de Chilpancingo, de las cuales son producto de funciones y roles construidos por la sociedad a la que se pertenece, en la que está inmersa por violencia, inseguridad, discriminaciones y desigualdades, las cuales construyen la sociedad y los imaginarios sociales colectivos, que han ido petrificando el espacio urbano. Lo cual nos conlleva a preguntarnos ¿Cuáles son los factores que conllevan a la percepción de inseguridad en las mujeres? ¿Las mujeres en verdad tienen movilidad?.

Las ciudades se han diseñado en la razón y condición de las necesidades de los hombres, como de la planeación de los intereses del poder, olvidando que dentro de estas viven mujeres, infantes y personas mayores. Sin embargo no existe el reconocimiento, cuidado y seguridad de las diversidades sociales que existen dentro de ella, principalmente de las mujeres que habitan dentro de ella. Por lo tanto a ciudad no es un territorio neutral, en ella confluyen problemáticas sociales que han dejado huellas en cada habitante del territorio, principalmente en las mujeres Chilpancingueñas.

En la Ciudad de Chilpancingo entro a la iniciativa de Spotlight la cual esta iniciativa busca eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas en el mundo. La cual presenta la atención de prevenir y erradicar las tasas de feminicidio así como las violencias de género, como las formas de discriminación en el espacio público como privado; lo cual concierne el ámbito urbano. Por lo tanto la Iniciativa Spotlight en México

va en línea con la política exterior multilateral que el Gobierno de México lleva a cabo, sometiendo sus políticas públicas a estándares internacionales para garantizar el avance hacia la igualdad de género, la seguridad y la paz para las mexicanas y los mexicanos. Este tipo de iniciativas en coadyuvan en conjunto con las instituciones federales, estatales y municipales buscan hacer efectivo el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia. Pero deja de cierto modo a un lado las experiencias y vivencias de las mujeres que habitan la ciudad de Chilpancingo olvidándose de la cultura machista muy arraigada y la subordinación marcada en la población femenil.

Como lo posiciona Pilar Alberti (1994) que existen dos discursos oficiales para hablar de las mujeres en las políticas públicas, pero principalmente de las mujeres indígenas, el primero avoca al discurso de la unidad global, donde ellas deben reconquistar su propio espacio apoyadas por hombres y mujeres partiendo de los intereses globales; el segundo retoma al discurso de la conciencia de género, donde se retoma a mujeres indígenas líderes como Andrea Flores en la que dice que es necesario romper con cada parte de la comunidad para reestructurarla en su integridad.

El texto que se desarrolla tiene como objetivo principal de esta investigación se analizar los tejidos territoriales de las mujeres entorno al tránsito por la ciudad de Chilpancingo. Lo cual caemos en el supuesto en que el habitar la ciudad de las mujeres chilpancingueñas reconfigura la expresión territorial del cuerpo femenino a partir de transitar el espacio urbano, mediante la articulación de las redes de cuidado y la cotidianidad de su desplazamiento por ella.

Desarrollo

Crenado tejidos urbanos en las mujeres Chilpancingueñas

Ante la emergencia del contexto social, local, estatal, nacional y mundial la pandemia de SARS-CoV-2 mostro un panorama social de desigualdad y precarización de los espacios urbanos conforme al cuidado y la visibilización de las violencias de género en el ámbito público y privado, y un aumento de las violencias de género.

A Sumimos como un eje principal el territorio es de importancia esta escala socio espacial e indispensable para los estudios sociales como comunitarios; por lo tanto el territorio es aquel espacio de superficie terrestre, que fluctúan interacciones sociales, económicas, políticas, culturales, donde los actores sociales se posicionan sobre una determinada área, es decir son las interacciones del espacio geográfico dadas en un territorio específico, las cuales son trasladadas a lo que se conoce como territorialidad, que es, la conducta adoptada por un individuo o grupo para tomar posesión de una área ejerciendo relaciones de control, manipulación y de poder, este debe ser mirado desde su interior, para poder definirlo, estableciéndose por lo tanto un adentro y un afuera, independientemente del tamaño del grupo social que ejerza ese control. Por lo tanto, para Giménez (2005) dice que se entiende por territorio el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos... el territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos de poder.

Si bien ese poder es la comprensión de todo aquello que nos constituye, nos dota a su vez, de un poder de lucha teórica y política contra las formas en las que se da el sometimiento, bien lo diría Butler, que es un poder es productivo que forma parte del sujeto en tanto es derivado de este. La norma nos sujeta volviéndose parte de nuestra subjetividad. Por lo tanto el regula el género es la forma de poder más amplia que con el resto de aparatos normalizadores. Es importante considerar y destacar la importancia de la dimensión psíquica del poder social en la formación del sujeto, al delimitar de los espacios, interno y externo, propuesta que puede ser considerada como fundamento teórico para entender el funcionamiento del poder, en la producción de las identidades (2015-16), ya que esté nos da la pauta para dar conciencia a los espacios de inseguridad en los que transitan las mujeres en la ciudad y desde sus identidades esté está entre tejido.

Ante el posicionamiento de Butler entorno al poder podemos distinguir que las mujeres en la ciudad están construidas por mecanismos de poder que subordinan los procesos de libertad, decisión de las mujeres, de cierto modo las mujeres se generan redes comunitarias y de ayuda las cuales notan la voz de ellas en forma organizativa. Por lo tanto se empiezan a gestar actos reformativos donde los actos de las mujeres hablen, en un formato de dar la voz de ellas posicionándolas con elementos de codificación que es el propio lenguaje. Al mismo tiempo la autora traspone que el poder performativo de los discursos de género reside, entre otras cosas, en que ellos producen mujeres y hombres como personas definidas por la diferencia, aunque los comportamientos, las cualidades, los atributos y las imágenes de sí misma. Sin embargo en esto se enlaza las violencias contra las mujeres como aquella que está vinculada a las relaciones de poder basadas en el género. De acuerdo con Ana Falú, la violencia contra las mujeres se basa en el orden de género imperante y se sustenta en pautas culturales profundamente arraigadas, construidas socialmente: es el ejercicio de poder de un sexo sobre el otro.

A partir de esto tomamos en cuenta que la ciudad para Lefebvre es aquella obra que unifica lenguajes, códigos y tejidos sociales comunes, donde se convierte en un producto; la comunidad se desvanece, el vecindario se desmorona (1972; 85). Entonces se puede decir que la ciudad y su derecho se ve convertido en un derecho colectivo de todas las personas que habitan, acceden y usan la ciudad e implica, además del derecho al uso de aquello que ya existe, los derechos a definir y crear los que tendría que existir en los entornos urbanos para dar satisfacción a las necesidades requeridas para llevar una vida digna y plena en dichos espacios bien lo comento David Harvey (2012).

Si bien en la ciudad de Chilpancingo las mujeres, mestizas, indígenas y comunitarias han vivido la desigualdad de la ciudad, ya que cuarta los derechos de ella a vivir una ciudad segura y libre está lejos de ser garantizado en su experiencia cotidiana. Aun con los esfuerzos a favor de la protección contra todas las formas de violencia de género que se han instaurado dentro de las estructuras institucionales, la ciudad ha permanecido formas de discriminación, inseguridad y violencia por motivos de sexo, edad y origen étnico. Si bien aquí se enraíza lo que Alda Facio y Lorena Fries(2005), que sustenta esté apartado donde el patriarcado se mantiene y reproduce en sus distintas manifestaciones históricas, a través de múltiples y variadas instituciones. Ellas lo posicionan como intuición patriarcal aquella práctica, relación u organización que a la par de otras instituciones operan como pilares estrechamente ligados entre sí en la transmisión de la desigualdad entre los sexos y en la convalidación de la discriminación entre las mujeres, pero que contribuye al mantenimiento del sistema de género y la reproducción de los mecanismos de dominación masculina que oprime a todas las mujeres.

Sin embargo la ciudad deviene el espacio urbano donde el autor Lefevbre (2013) lo define como aquella simultaneidad, encuentros, convergencias de comunicaciones e informaciones, conocimientos y reconocimiento así como confrontación de diferencias (también ideológicas y políticas). En estas ciudad debe existir la relevancia y el poder que se le da a la noción del cuidado que es una necesidad vital y parte del fundamento del sistema económico, y que se sitúa en el centro de las producciones sociales de las mujeres, pero principalmente como esté sostén de la vida y el entramado social y económico; de la vida misma. Porque ante la violencia que existe las mujeres cuidan la ciudad, cuidan sus redes de apoyo y a las otro, formando así lazos comunitarios y de protección, que luchan constantemente por una vida libre de violencia, por ciudades cuidadoras.

Metodología

Para el estudio de los tejidos territoriales de los imaginarios colectivos de las mujeres Chilpancingueñas se parte de la realidad observada (la observación a partir del contacto e interacción con los sujetos), considerando aquellos supuestos tanto empíricos (la experiencia que he tenido) como subjetivos, que van de la mano con las propuestas teóricas como metodológicas, para así vincular y describir los procesos que tienen ellas.

En esta investigación se planteó la necesidad de dividirlo en dos momentos: el primero se realizó revisión crítica de los principales aportes relacionados con el cuerpo, las representaciones sociales y la movilidad territorial en jóvenes chilpancingueñas; las cuales son ciudadanas, comunitarias e indígenas. Con la finalidad de enfatizar los cambios en los escenarios sociales y corporales de las jóvenes indígenas para identificar la reconfiguración corpórea. Se hizo énfasis en el cuerpo como territorio principal de las representaciones sociales geográficas.

La segunda etapa de la investigación que se lleva a cabo es de corte cualitativo; se desarrolló con el método etnográfico, puesto que éste permitió describir y analizar las ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas de grupos, culturas y comunidades. Incluso es demasiado amplio como para abarcar la historia, la geografía y los subsistemas socioeconómico, educativo, político y cultural de un sistema social (rituales, símbolos, funciones sociales, parentesco, migraciones, redes, entre otros).

Dentro de las metodologías a que se utiliza en esté trabajo de investigación son las auto etnografías y la contra cartografías, en el primer caso nos ayudan a entender las disrupciones en las formas tradicionales de hacer investigación, está reivindica los saberes y subjetividades, pone un posicionamiento político y de investigación situada, enfatiza el peso político del dolor, la confusión, la incertidumbre y demás emociones, está metodología rompe los silencios. Está permite que el texto se enriquezca a partir de la interacción entre el sujeto que estudia y el objeto de estudio; la autoetnografía nace justamente allí donde se difuminan los límites entre ambas entidades. Cuando esto se consigue, la autoetnografía se convierte en una extraordinaria herramienta de diálogo entre el universo etic y el emic. (Fernandez Gutierrez, & Elisa Alegre-Agís, 2019)

Dado el carácter de la problemática que se analiza, se usa ciertas técnicas de recolección de datos que son idóneas para indagar las percepciones y representaciones que se tienen del cuerpo conforme a sus experiencias territoriales.

También se realizaron una serie de entrevistas semiestructuradas que sirvieron para identificar las percepciones que tienen de ellas mismas y sus aspiraciones. Ésta ayudó a identificar la nueva identidad construida, la manera en que se arreglan ahora y cómo se han ido modificando para poder representar, mediante el cuerpo, su nueva expresión territorial. La entrevista fue pertinente porque se aplicó en un ambiente con mayor intimidad que el que se podría obtener en un grupo de discusión, además se obtiene información más detallada de lo que pasa conforme a la reconfiguración del cuerpo. Taylor y Bogan (1992) entienden la entrevista como un conjunto de reiterados encuentros cara a cara entre el entrevistador y sus informantes, dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que los informantes tienen respecto a sus vidas, experiencias o situaciones.

La estrategia de cartografía corporal ayuda a que “los participantes expresen y narren a partir de las marcas, las estéticas y las partes de su propio cuerpo, las historias, vivencias, experiencias y sentidos que ellas tienen” (Arizaga & Guerrero, 2013, p. 33).

Para Alfonso Lans la técnica de Cartografía del cuerpo se trata de trazar el contorno del cuerpo del paciente en un papelógrafo y que este pueda en él realizar un mapa singular en función de las múltiples resonancias que le provoque tal imagen. El paciente puede allí dividir el cuerpo a su antojo, escribir, pintar. en fin, trazar un mapa de intensidades que se mueven en su proceso de subjetividad. (Malaga, 2017)

Esta técnica ayudó a comprender cómo conciben su cuerpo y la ciudad como expresión territorial mediante la representación del dibujo. Las jóvenes hacen un croquis de su vida cotidiana conforme a su rutina ciudadana diaria, con el fin de saber cuáles son los puntos que más frecuentan y los recorridos como trabajo-escuela, trabajo-casa-escuela que nos permiten dilucidar el tiempo que dedican al transitar, la movilidad por la ciudad y el uso del tiempo en la vida cotidiana de las mujeres Chilpancingueñas como identificar los puntos de seguridad

e inseguridad en ella, para así visibilizar la vida cotidiana de las mujeres se ven afectadas por las desigualdades de género que se inscriben en el espacio público.

Para fraseando a lo que comentaba la Vizcarra Bordi (2019) entorno a las metodologías que apelan a la subjetividad, que estos métodos existen relaciones entre el sujeto y objeto, las cuales son íntimas, pero al mismo tiempo colectivas porque se contienden en procesos históricos-geopolíticos y en ambientes o ámbitos culturales y socialmente contruidos. Y que desde la antropología Feminista, la subjetividad aparece en el mismo espacio etnográfico como un acto total que implica cuerpo, mente, razón, sentimientos, afectaciones y emociones de manera insoluble como una práctica del reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder, que no implica que exista una fragmentación del sujeto ni de su muerte en el mundo de las relaciones de poder.

El universo de la muestra está constituido por mujeres entre 18 y 40 que radican en Chilpancingo; Mestizas, Me'phaa, Na Savi, Ñomndaa y Nahua.

LOS TEJIDOS URBANOS.

Hablar de las mujeres que habitan la ciudad de Chilpancingo es nombrar los espacios compartidos que se labran y entretienen a partir de las reflexiones, vivencias y sobre todo de la diversidad de experiencias de las mujeres Mestizas, Me'phaa, Na Savi, Ñomndaa y Nahua. Es centrar a la mujer en los aspectos de la vida y la agenda pública, darles esa voz que se les ha negado para plasmar sus vivencias y decir que son mujeres que han sido subordinadas y violentadas por los procesos de colonización. Tejer los espacios urbanos es auto anunciar a ellas, en representación de las y los subalternos, es construir posibilidades que avoquen a sus experiencias desde su reconocimiento de sus derechos e identidad. Relacionando a esto va con la crítica que hace la autora Chandra Tlapade, en su texto Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial, donde menciona; que las mujeres deben ser abordadas desde su contexto y las diferencias que hay en ellas, porque hablas de las mujeres es pensar que tienen igualdad en todos los ámbitos, pero es al mismo tiempo olvidarnos de sus particularidades como mujeres mestizas, indígenas o comunitarias, sino de reconocerlas y posicionarlas como sujeto y sobre todo caracterizándola a ellas como un grupo singular en base a la opresión que tienen en común de la que son sujeto y que son víctimas de la violencia masculina, víctimas del proceso colonial, desarrollo económico que las conlleva a tener una posición como de objetos.

Para A, es importante nombrar a la mujer, ponerla en el centro de las problemáticas, como identificar y visibilizar la vulnerabilidad que tienen las mujeres mestizas, comunitarias e indígenas en la ciudad.

A?Mh, por supuesto que sí, porque todas las mujeres tienen voz y voto en participar y exigir lo que les conviene. (C, 17 años, estudiante de bachillerato, Mestiza, 2021)

El ideal de A nos muestra que dentro de su imaginario social de las mujeres que habitan la ciudad levanta la voz y exigen sus derechos como ciudadanas, sobre todo seguridad y habitar en calidad. Pero la realidad es otra, donde se les ha negado. Por lo tanto se va a entender al ideal como un sistema de exigencia, que apunta a los condicionamientos sociales y creencias que todas las personas, mujeres y hombres valen en seres humanos igualmente diferentes e igualmente semejantes, tanto dentro de cada uno de estos dos grandes colectivos humanos, como entre el colectivo de hombres y el de mujeres. (Facio & Fries, 2005)

Nos da un sentido al entender que las ciudades no son espacios neutros que garanticen igualdad para todas las mujeres; por lo que refleja y reproduce las desigualdades; de género, de clase, origen étnico, edad, nacionalidad, orientación sexual, y su interseccionalidad. La desigualdad de género en la ciudad es una forma de violencia que tiene poca visibilidad en la esfera pública, y es poco reconocida. Es por esto que nos parece necesario mantener un espacio de debate para generar la reflexión y sensibilizar, nos permita avanzar en la igualdad de las mujeres en las ciudades y lograr una vida libre de violencias.

Sin embargo podemos mencionar que para A, es importante tomar en cuenta que el cuidado dentro de la ciudad no existe, si planteamos el hecho que en ella no existe una norma, institución que garantice un cuidado, seguridad y libertad en la movilidad ciudadana de las mujeres, sino que existen normas patriarcales, subversivas que están muy interiorizadas en los imaginarios de la población que deviene desde la colonización y que vulneran a las mujeres, mestizas, comunitarias e indígenas. Como bien lo comenta García Santos y Jiménez Castañeda, que las mujeres indígenas, comunitarias, mestizas, indígenas buscan resignificar su contexto, experiencias, producciones, culturales, los cuales las unen la lucha por la descolonización y la despatriarcalización para lograr la superación del capitalismo y al sistema colonial que se instaura en la época de la conquista, lo cual aún norma la sociedad, para construir una nueva relación con la naturaleza...si bien la responsabilidad del Estado de encargarse de los trabajos de cuidado, así como el reconocimiento y retribución de todas las formas de trabajo y todas las prácticas económicas colectivas e intercambios que las mujeres y los pueblos han generado.

A?No, es muy buena, porque la seguridad no me da confianza porque las policías no me cuidan y me da sensación de desconfianza. (C, 17 años, estudiante de bachillerato, Mestiza, 2021)

Ante esto se vincula lo que la Cristina Carrasco y Carmen Díaz que nos manifiesta que estas prácticas se ven encaminadas al sistema dominante globalizado que ejerce su poder a través de la violencia y la legitimación; por lo cual se ponga por construir sistemas que ponga la sostenibilidad de la vida en el centro y que se requiera tiempo de cuidado. También nos pone en manifiesto que las mujeres generan vínculos de autonomía, respeto y cuidado, lo cual deviene el velar por las otras, como bien lo nombraría García de los Santos. Nos da a entender que al no tener nociones de cuidado dentro del espacio urbano, las ciudades han sido contruidas y gestionadas desde una perspectiva masculina, en la que no se consideran las necesidades específicas de las mujeres.

Podemos entender que la dimensión horizontal del parentesco retomamos lo que dice González (2011) en ella se tejen, establecen redes entre los miembros de distintos hogares o grupos domésticos, por un lado es importante entender que el cuidado en la ciudad está muy ligada por los lazos de parentesco y amistad, ya que son tejidos fundamentales entre las mujeres, pero también entre los padres, que de cierto modo se ve un reforzamiento del parentesco mediante la circulación de ayuda no solo en lo referente al ámbito doméstico, sino también en cuestionen que van más allá del mismo, que es el público, la movilidad y la ciudad.

Conclusiones

En conclusión se necesita posicionar a la mujer en el centro de los diálogos teóricos reflexivos entorno a las experiencias vividas en el espacio urbano y el pensar la ciudad desde un pensamiento crítico de colonial, donde se centre el “Yo” y los “otros”, desde un reconocimiento situado. Porque los procesos de violencia e inseguridad afecta a las mujeres por los procesos patriarcales y misóginos que han existido desde la colonización. Como bien lo dice Sepulveda, *Los españoles no eran los únicos europeos que maltrataban a los indígenas. Los franceses e ingleses que promulgaban la Leyenda Negra también participaban de una conquista violenta de las Américas que tomó lugar no solamente en el campo de batalla, sino también en el cuerpo de la mujer, por lo que la violencia contra la mujer indígena sirvió como un recurso retórico para detener la Conquista, paralelo a los argumentos que el fraile dominico utilizó en el famoso debate de Valladolid analizado anteriormente.* Por lo que debemos poner a la mujer es importante poner visible a la mujer.

Ante esto pone a reflexionar que as ciudades no son espacios neutros que garanticen igualdad para todas y todos, si no que se reflejan y reproducen las desigualdades: de género, de clase, origen étnico, edad, nacionalidad, orientación sexual, y su interseccionalidad. La desigualdad de género en la ciudad es una forma de violencia que tiene poca visibilidad en la esfera pública, y es poco reconocida. Es necesario generar reflexión y un intercambio que permita avanzar en la igualdad de las mujeres en las ciudades y lograr una vida libre de violencias, dejando a un lado victimizar a la mujer comunitaria, indígena y mestiza, para ponerla como sujeto de derechos y sujeto que acciona en la vida comunitaria organizativa de su contexto regional, comunitario, ciudadano o local.

Bibliografía

Alberti Manzanares Pilar (S/F). “Donde quiera que me paro, soy yo” Mujeres indígenas desde una perspectiva de género.

Butler Judith (2015-16). Género, Identidad y performatividad.

Butler Judith (2015). Las identidades del sujeto opaco

Carrasco Bengoa y Diaz Corral (2017). Economía Feminista desafíos, propuestas, alianzas.

Chakravorty Spivack (2003). ¿Puede hablar el subalterno?

Durán, María-Ángeles (2011). El trabajo del cuidado en América Latina y España, Documento de Trabajo N° 54, Madrid, Fundación Carolina. Recuperado de <http://digital.csic.es/handle/10261/101062>

Alda Facio & Fries Lorena (2005). Feminismos, Género y Patriarcado.

Giménez, Gilberto (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural, Trayectorias, Vol.(VII), 8-24., México: Universidad de Colima.

García Santos y JIMENEZ CASTAÑEDA (2019). Aportes del feminismo indígena decolonial al buen vivir: Un acercamiento de estudio en México.

González Angeles Liviana Roxana (2015). El comadrazgo y la circulación de ayuda entre grupos domésticos de Cuauhtepic, Morelos (México)

Harvey, David (2012). Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana. Madrid, Akal.

Lefebvre, H. (1968). La vida cotidiana en el mundo moderno, Madrid, España: Alianza Editorial.

Lefebvre, H. (1972). El derecho a la ciudad, Barcelona, España: Península. Lefebvre, H. (2013). La Producción del espacio, Madrid, España: Entrelíneas.

Reguillo, R. (2000). La clandestina centralidad de la vida cotidiana, En La vida cotidiana y su espacio-temporalidad, ed. Alicia Lindón. Barcelona: Anthropos.

Taylor.(2004) Imaginarios Sociales Modernos. Barcelona: Paidós

Tlpade Mohanty Chandra (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial.

Vizcarra Bordi Ivonne (2019). Género y Cultura de Maíz: en la lucha por definir otra soberanía alimentar.

R. Abrahamson Hannah (S/N). en la tinta del vencedor: la representación de la mujer indígena en las crónicas de indias de Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las casas.

Palabras clave

Tejidos territoriales, Cuerpo, Derecho a la Ciudad

Las visualizaciones de los humillados. Aproximaciones interdisciplinarias a los negativos 35mm de los Hermanos Mayo

Diana Hernández Castillo ¹

1 - Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa.

Resumen de la ponencia

En esta ponencia nos proponemos analizar, de una manera descriptiva, los negativos 35mm de los Hermanos Mayo (fotógrafos españoles exiliados en México) que retrataron una marcha LGBTTTIQ+ acaecida en el Monumento a la Revolución en la Ciudad de México. Además, también investigaremos otros negativos que muestran la detención de un grupo de homosexuales, una mujer indígena que vendía productos en la vía pública, un hombre mestizo, así como la exhibición de turistas estadounidenses. Estos cinco sucesos acontecieron durante 1970 y 1980 en diferentes lugares de la Ciudad de México. De este modo, mediante un cruce entre la interseccionalidad (raza, orientación sexual y vejez/juventud) y la cultura visual, nuestro objetivo primordial es demostrar, interdisciplinariamente, la pertinencia de la sociología de los cuerpos y las emociones para abordar nuevos objetos de estudio en la disciplina histórica. Con este marco teórico-metodológico podremos responder a través de qué estereotipos y representaciones *pensaron* y *concibieron* los Mayo a los actores sociales a fotografiar. ¿Por qué retratarlos a ellos y no a otros? Y lo que fue fotografiado, ¿acaso eran individuos, o ni siquiera fueron considerados como seres humanos, susceptibles de ser excluidos y marginados? Dicho lo anterior, nuestra hipótesis intentará verificar si una cámara fotográfica, manipulada por sus propietarios, se convierte en un instrumento que desencadena uno o varios procesos de humillación al capturar/retratar lo que ellos consideraron como *cosas y otros humillables*. Si tenemos en cuenta que en el archivo de los Mayo estos negativos están resguardados con las siguientes categorías: “hippies mugrosos”, “marías” y “maricones y esas cosas”; ahí está operando una interseccionalidad que pervive una desigualdad y una opresión que humilla, estigmatiza y margina. Ahora bien, con la descripción que realizaremos de los negativos, determinaremos aquellos gestos que, si los analizamos dentro de la cultura visual, reflejan diversas emociones: desafío, tristeza, orgullo, felicidad, melancolía e incluso indiferencia. Siguiendo este hilo conductor, dichas gestualidades clarifican las posiciones visualizadoras, y jerarquizadas, de estos actores sociales al ser fotografiados. Por tanto, nuestras principales conclusiones reflexionan acerca de las desigualdades, y opresiones, que han vivido *históricamente* algunos grupos sociales hasta la actualidad. Inclusive, los negativos 35mm nos invitan a analizar estas problemáticas, como objetos de estudio, donde podemos examinar *visualmente* diversos procesos de humillación a lo largo del tiempo.

Introducción

Los Hermanos Mayo, Francisco Souza (1911-1949), Cándido Souza (1922-1984), Julio Souza (1917-2008), Faustino del Castillo (1913-1996) y Pablo del Castillo (1922-2019), de nacionalidad española e ideología republicana, llegaron a México en 1939 (véase General de la Nación, 1994). Durante su estadía en este país se dedicaron a retratar al México contemporáneo. En este sentido, algunas problemáticas reflejadas en sus fotografías se han examinado en la disciplina histórica: los braceros (véase Monroy, 2016: 188-192) así como algunos comerciantes en la Ciudad de México (Hernández, 2021). Pero, en el acervo de fotografías tomadas por estos hermanos encontramos que no todos los individuos retratados son migrantes ni vendedores y/o consumidores. Algunos son manifestantes, otros se encuentran encarcelados. De esta manera, descubrimos que los Mayo retrataron, catalogaron y condenaron a estos actores sociales por sus prácticas, acciones y orientación sexual.

Cabe señalar que en la disciplina histórica, las fotografías pueden ser imágenes primordiales que complementan una investigación. Sin embargo, también son documentos y objetos de estudio (véase Hernández y Tolosa, 2011: s/p) que nos *invitan* a reconstruir y analizar diversos acontecimientos socio-históricos. Dicho lo anterior, tanto las fotografías como los negativos 35mm exigen ser estudiados de manera interdisciplinaria en las ciencias sociales y las humanidades, puesto que no sólo muestran la culminación de ciertos procesos históricos, políticos, sociales, económicos y culturales, *hacen* o *son* parte de dichos procesos. Por ello, para efectos del presente trabajo, nos preguntamos ¿qué nos dicen los negativos 35mm acerca de las representaciones de la ciudadanía, así como de los actores sociales que habitan precariamente los márgenes de una nación, ciudad y/o frontera? Para responder estas preguntas es pertinente advertir que las fotografías son “instrumentos que se inscriben en una práctica y están contruidos a partir de postulados y necesidades específicos”. Por lo tanto, reflejan “visiones particulares de la historia” (Hernández, 2017: 11-13). Siguiendo este hilo conductor, ¿qué sucede cuando en dichas visiones se van acumulando *históricamente* categorías que pueden otorgar identidades, estereotipos, discriminación y violencia a los agentes sociales?, ¿qué efecto tienen en las *visiones actuales*? De regreso a las

fotografías, ¿cómo podemos rastrear las representaciones latentes en las diferenciaciones sociales que se construyen visualmente? (Hernández, 2005: 18 y 26). Recapitulando, los negativos 35mm nos ayudan a reflexionar, y repensar, algunas de las categorías sociales actuales que poseen un raigambre histórico. Inclusive, nos permiten entender diversos conceptos como la humillación y las emociones. De este modo, para hacer este trabajo, no era suficiente realizar un estudio de historia social o cultural. Necesitábamos adentrarnos en los estudios interdisciplinarios, específicamente el cruce entre estudios de género, la sociología de las emociones y la historia del México contemporáneo.

Desarrollo

La pertinencia de la interseccionalidad en las humanidades y la necesidad de teorizar la humillación en la disciplina histórica

Esta investigación apela a varios nexos o cruces, entre la interseccionalidad, la historia y la sociología. Al respecto, la interseccionalidad, según Alison Symington y María Caterina La Barbera, es una “categoría analítica” que aborda el cruce entre raza, etnia, nacionalidad, estrato socioeconómico, estatus social y “localización geográfica”. Dicha categoría posibilita comprender los factores que desencadenan diversos tipos de opresión y de discriminación. Además, para completar este tipo de análisis, es pertinente apoyarse en ciertos contextos histórico-sociales, así como en ciertas experiencias, *vividas* por algunos sectores sociales (Symington, 2004: 1-3; La Barbera, 2017: 191) que fueron reprimidos y encarcelados durante la segunda mitad del siglo XX en México.

Para este trabajo elegimos una serie de once negativos 35mm que detallan la estadía en la prisión, la exhibición, así como una protesta, de varias personas que formaron parte de diversos sectores sociales que hasta ahora han sufrido discriminación, vejaciones, racismo, clasismo, diferentes tipos de violencias e invisibilidades: como la comunidad indígena, la comunidad LGBTQ+ y la comunidad extranjera. Ahora bien, en el archivo histórico donde se encuentran resguardados estos negativos, hallaremos que dicha documentación está resguardada bajo las siguientes categorías: “hippies mugrosos”, “marías” y “maricones y esas cosas”. El uso de estos *nombres* nos indica que ahí está operando una interseccionalidad que pervive una desigualdad y una opresión que humilla, estigmatiza y margina. Ello nos traslada al pensamiento de los Mayo. Si tenían ideologías muy específicas, ¿por qué fueron a la prisión a fotografiar a indígenas?, ¿por qué acudieron a una protesta homosexual si concebían a esta comunidad como lo *no humano*?, ¿por qué retrataron turistas estadounidenses? Debemos tener en cuenta que los Hermanos Mayo, al retratar y posteriormente guardar los negativos con esas categorías para humillarlos, iniciaron un proceso donde estos agentes sociales experimentaron “alguna forma de ridículo, desprecio u otro trato degradante a manos de otros” (Elshout et. al., 2017: 1582). Así, con su cámara, las personas fotografiadas tuvieron diversas reacciones emocionales donde se pudieron sentir degradadas, derribadas o expuestas (Elshout et. al., 2017: 1582). Pero, cabe preguntarnos, ante tales situaciones humillantes, ¿cuáles son las audiencias presentes además de los Hermanos Mayo? (Elshout et. al., 2017: 1592). Inclusive, antes de resguardar las fotografías, ¿a quiénes deseaban mostrar esos retratos con esos nombres?

En este trabajo observaremos que habrá dos tipos de posiciones visualizadoras totalmente opuestas: la evitación y el sentirse pequeño que aparece como una “consecuencia conductual de la humillación” (Elshout et. al., 2017: 1592). Por otro lado, la humillación detona otras respuestas emocionales como el orgullo y la necesidad de mostrarse que se vuelca en el sostenimiento de la mirada y, en algunos casos, se vuelve desafiante. Pensamos que el mecanismo que desencadena esta segunda respuesta se relaciona con el uso de una cámara fotográfica que inicia un proceso de humillación, el cual se ve frustrado ante dichas emociones. Ahora bien, creemos que uno de los factores que clarifican estas posiciones es el gesto que, capturado en fotografías, se convierte en un documento archivado (Ugarte, 1989: 162), en una fuente histórica. En este sentido, “el gesto pertenece a la Historia [...] como *manifestación y representación*” de diversos fenómenos que se van construyendo como la lucha por los derechos, la tolerancia y la inclusión (Ugarte, 1989: 162).

Antes de continuar con esta investigación cabe señalar que, para efectos del presente trabajo, realizamos una descripción detallada de cada negativo para una mayor comprensión de nuestro objeto de estudio.

Los Hermanos Mayo y los miembros de la comunidad LGBTQ+

El primer negativo que hemos elegido muestra una serie de individuos masculinos que miran fijamente a la cámara de los Mayo con un gesto endurecido y enojado. Uno de ellos sostiene una pancarta garigoleada cuyo lema es “falocracia estatal = a represión homosexual” con letras mayúsculas. El segundo negativo retrata a un individuo que tiene un gesto más relajado (pero serio) y sostiene otra pancarta que denuncia “la represión al lesbianismo la ejerce el machismo producto del capitalismo”, también en mayúsculas. Por último, el tercer negativo retrata a dos personas que evitan mirar a la cámara y, el acto de voltearse, bajan la vista. Sin embargo, sus pancartas permanecen inmóviles y sus rostros molestos. Su consigna dice “no somos enfermos ni criminales”, igual en mayúsculas. Cabe destacar que en este negativo las palabras “no”, “ni” y “enfermos” son de mayor tamaño, como si fuera un intento por visibilizar las invisibilidades y borraduras otorgadas por otros sectores sociales, políticos y estatales a esta comunidad.

Como puede advertirse, esta primera secuencia de tres negativos forma parte de una serie de fotografías tomadas en una protesta por parte de la comunidad homosexual en el Monumento a la Revolución de la Ciudad de México. Cabe destacar que los Hermanos Mayo, además de ser exiliados españoles, fueron izquierdistas (Hernández, 2021: 36) y quizá por ello simpatizaron ideológicamente con los integrantes de esta marcha. Aunque no por ello dejaron de observarlos, y retratarlos, como *otros humillables* a partir de una serie de elementos donde operó una interseccionalidad que pervivió una desigualdad, así como una opresión que los humilló, estigmatizó y marginó. De este modo, nuestro primer análisis interseccional en los Hermanos Mayo

tiene su eje central en la categoría designada por los fotógrafos para este sector: la homosexualidad. Y esta homosexualidad interseca con el mestizaje, la nacionalidad mexicana, la juventud (la moda y la edad se puede observar en los integrantes de dicha marcha) y el espacio urbano del siglo XX. Asimismo, dicho análisis interseccional nos invita a reflexionar qué es lo que define a las homosexualidades para los Mayo. Ellos poseen una mirada fotográfica atravesada por la previa humillación estatal que habían sufrido los actores sociales de esta marcha que los reprimió, sobajó y degradó (Mendible, 2005: s/p). Por consiguiente, las emociones latentes en los negativos son ira, enojo y seriedad. Así, los fotógrafos fueron espectadores de una humillación que condicionó su mirada, la cual "está de acuerdo en que el acto es degradante" (Mendible, 2005: s/p). Por lo tanto, si ya habían sido humillados previamente, estos "cuerpos socialmente inferiorizados pueden ser objeto rutinario de trato deshumanizante y violencia" (Mendible, 2005: s/p), un proceso con tendencia a exacerbarse. Ahora bien, en esta secuencia de negativos observamos que la mirada se sostiene. Inclusive, en algunos casos *ve fijamente*. Por otro lado, otros actores sociales evitan mirar a la cámara, pero muestran sus consignas. De esta manera, son estos gestos endurecidos, serios y molestos los que posicionan a estos actores sociales cuya representación (o representaciones), insertos en una lógica de diferenciación sociocultural, se va construyendo visualmente (Hernández, 2005: 18 y 26).

Para nuestra segunda secuencia de negativos encontramos un grupo de jóvenes ataviados según la moda de finales de los 70s e inicios de los 80s. En la primera imagen observamos a cuatro jóvenes que, cuando advierten la presencia de la cámara fotográfica de los Mayo, posan. Ya sea con sus brazos, la inclinación de su cuerpo y cabeza, así como el movimiento de sus piernas y pies, ellos se muestran ante la cámara con rostros relajados y sonrientes. Por otro lado, la segunda imagen revela a un joven que se encuentra en cuclillas y mira a la cámara con un gesto tierno y sereno. Finalmente, la tercera imagen nos deja apreciar a un joven que se ha desvestido para mostrar su cuerpo atlético ataviado con un leotardo. Él no mira a la cámara porque desvía su mirada, una mirada provocadora derivada de la semi-desnudez de su cuerpo. Ahora bien, esta segunda secuencia de negativos, en realidad, muestra el encarcelamiento de un grupo de homosexuales. Aunque no poseen lemas ni consignas, creemos que al advertir la cámara fotográfica se comunicaron *posicionalmente*. Y, a pesar de que fueron nombrados de manera humillante por los fotógrafos como cosas y maricones, éstos se mostraron con orgullo y con un sostenimiento de la mirada que denotó la pulsión de emociones diversas que nada, al parecer, tienen que ver con el enojo y la ira. Algunos sonrieron y posaron de manera desafiante. Otros cambiaron su postura totalmente, o se despojaron de su vestimenta, para que retrataran sus cuerpos y caras. Así, nuestro segundo análisis interseccional en los Hermanos Mayo continúa teniendo su eje central en las categorías otorgadas por los Mayo a estos negativos: maricones y cosas. Este eje también interseca con el mestizaje, la nacionalidad mexicana, la juventud y la cárcel. De este modo podemos comprender cómo la mirada de los Mayo, al tomar las fotografías, se ve deformada por las categorías peyorativas que sobajan y reducen a cosas a estas personas, a algo *no humano*. Sin embargo, la respuesta emocional de nuestros actores sociales remite a la euforia, el mostrarse con orgullo, así como el sostenimiento y/o evitación de la mirada. Pero esta evitación no es causada por *el sentirse intimidado o insignificante* ante la cámara, es parte de la misma pose. No obstante, la humillación está latente en el momento que fueron fotografiados para catalogarlos como cosas sin valor y/o degradadas. Si tenemos en cuenta que las emociones, en determinados contextos históricos, se asocian con lo femenino, en este caso hablaríamos de una feminidad en los homosexuales, más natural que cultural, ante los ojos de los Mayo. Para ellos, esas emociones se vuelven irracionales, corpóreas, incontrolables y peligrosas. Por consiguiente, se salen de control y es necesario contenerlas (Mendible, 2005: s/p). ¿Dónde? No basta la prisión, es necesario reprimirlos y humillarlos en otros *lugares* que pervivan esa desigualdad. Así, en estos negativos apreciamos cómo "la humillación se convierte en un acto de feminización" (Mendible, 2005: s/p) la cual desembocó en nuevas categorías peyorativas que estigmatizaron y marginaron. Cabría reflexionar acerca de las categorías (usadas por los Mayo) que aún siguen latentes en nuestra cotidianidad y que encasillan, violentan y discriminan a estos actores sociales. Y en segundo lugar se podría examinar cómo, si son agredidos estos actores, ellos reaccionan emocionalmente.

El problema indígena, mestizo y extranjero en México *visto* por los exiliados españoles

En los dos análisis interseccionales previos destacamos la nacionalidad mexicana. Como vimos anteriormente, los Mayo eran españoles exiliados en México y poseían una mirada racista ante los hippies y los indígenas. Para efectos de la presente investigación, examinaremos, en primer lugar, a los hippies. La primera imagen de nuestra tercera secuencia muestra a una mujer sentada con los ojos semicerrados a causa del consumo de algún estupefaciente, por ello se encuentra totalmente desorientada. Posteriormente, el segundo negativo es, a su vez, una pequeña secuencia de "hippies" que cruzan una avenida de la Ciudad de México luciendo y viendo fijamente la cámara en cada fotografía. Otros, por el contrario, les dan la espalda. Ambas imágenes dejan entrever la diversidad y variedad de emociones: ya sea desde la necesidad de mostrarse de una manera desafiante o bien, demostrando una total indiferencia. Y nos preguntamos ¿caso podrían estas posturas afianzar los prejuicios y las categorías de los fotógrafos españoles? Siguiendo este hilo conductor, nuestro tercer análisis interseccional tiene su eje principal en la categoría otorgada por los Mayo: "hippies mugrosos". Y dicha categoría se ve intersecada por la raza blanca, la nacionalidad estadounidense, la juventud y la Ciudad de México.

Anteriormente analizamos una serie de negativos que ilustraban cómo la desnudez, y la exposición, en los homosexuales los convirtieron en *cosas* vivas que poseían una vulnerabilidad femenina (Mendible, 2005: s/p). Pero hay otros factores que hacen que estos individuos sean objeto de humillación y los liga (o une) a un universo de *lo estigmatizable/rechazable* en los Hermanos Mayo. Creemos que continúa siendo la juventud. A ello se suma la raza, la vestimenta, el consumo de sustancias psicotrópicas, la desorientación y la apariencia. Si regresamos a nuestra tercera secuencia de negativos, en ella continuamos observando el sostenimiento de la

mirada, así como la exhibición de los cuerpos de los denominados hippies, ante la cámara de los Mayo. Queda por reflexionar si de verdad eran hippies o si, gracias a la serie de categorías y desigualdades presentes en el pensamiento de los fotógrafos, los definieron como tal. Como si ser hippie fuera sinónimo de suciedad, extravagancia, drogadicción, entre otros elementos que los posicionaron en una lógica de humillación. Por otro lado, ¿cuáles fueron las emociones de los individuos retratados? Además de la mujer que está totalmente bajo los efectos de los psicotrópicos, y la indiferencia de algunos de los hombres fotografiados, otros poseen un gesto serio que pareciera cuestionar a los Mayo. ¿Estaríamos ante una respuesta emocional desafiante y/o retadora nuevamente?, ¿podría ser ira o enojo? o ¿acaso siempre son las mismas respuestas emocionales?

De esta manera entramos a nuestra última sección de negativos, relacionados con el problema indígena y mestizo de personas heterosexuales. Cada negativo posee una secuencia de dos fotografías. Dicho lo anterior, en el primer negativo observamos dos fotografías de una mujer indígena que, por vender productos en un espacio urbano, fue detenida y encarcelada. La primera imagen nos deja ver que ella tiene la vista baja, pero cuando advierte la presencia de los fotógrafos, y esto es ya la segunda imagen, sostiene una mirada que ve fijamente la cámara de los Mayo con un rostro que muestra serenidad e indiferencia. Por otro lado, la última secuencia retrata a un hombre tras las rejas. Pero este individuo sostiene la mirada en ambos negativos. De igual manera, es una mirada apacible (aunque tras las rejas) y se convierte en una *mirada aprisionada*. Ahora bien, las gestualidades y posiciones de ambos actores sociales arrojan, en una primera *observación*, resignación y espera, más no enojo, ira, desconcierto o sorpresa. A pesar de que fueron considerados como seres humanos, los Hermanos Mayo los catalogaron como personas peligrosas que debían estar bajo control. ¿Cómo? Nuevamente el cruce interseccional nos permite clarificar cómo los fotógrafos los (re)clasificaron como individuos humillables. Por ello, el eje medular de este análisis es la heterosexualidad y se ve intersecada por la edad madura, lo indígena designado como "marías", el mestizaje y la Ciudad de México.

En dicho análisis también nos interesa cuestionarnos cuál es la distinción hecha por los Mayo hacia los indígenas y los mestizos heterosexuales en el México contemporáneo. Incluso si hubo, o no, una gradación (de mayor a menor) entre los mismos mestizos debido a su orientación sexual. Pensamos que, al ser estos fotógrafos exiliados, pronto adoptaron la jerga coloquial para designar a estas mujeres como "marías" despectivamente. Dicho lenguaje fue utilizado para humillarlas. Pero también para aglutinarlas dentro de un imaginario socio-histórico citadino que ubica el deber-ser del indígena en la urbe mexicana: como vendedores ambulantes, como mendigos en la calle, o como empleadas domésticas.

Conclusiones

Mediante un cruce entre la interseccionalidad (raza, orientación sexual y vejez/juventud) y la cultura visual, nuestro objetivo primordial en este trabajo fue demostrar interdisciplinariamente la pertinencia de la sociología de los cuerpos y las emociones para abordar nuevos objetos de estudio en la disciplina histórica. Con este marco teórico-metodológico, intentamos responder a través de qué estereotipos, representaciones y categorías *pensaron* y *concibieron* los Mayo a los actores sociales que fotografiaron. ¿Por qué retratarlos a ellos y no a otros? Como pudimos observar, lo que fue fotografiado muchas veces estuvo muy lejos de ser considerado como seres humanos. En el pensamiento de los fotógrafos eran cosas indeseables, lo que provocó que fueran susceptibles de ser excluidos y marginados. Siguiendo este hilo conductor, observamos diversas respuestas emocionales volcadas en varias gestualidades que, a su vez, ilustraron las posiciones visualizadoras, y jerarquizadas, de dichos actores sociales al ser fotografiados. Estas respuestas van desde el orgullo, el desafío, la ira, el enojo, la indiferencia y la desorientación. Queda por reflexionar cómo la interdisciplinariedad posibilita nuevas miradas a diversos objetos de estudio que han quedado relegados en la disciplina histórica. En algunos casos, estos actores sociales quedaron encasillados dentro de universos conceptuales totalmente homogéneos que, muchas veces, los invisibilizaron y generalizaron. O, por otro lado, les otorgaron una borradura (o una pertenencia) difusa que los adjetivó y marginó.

Derivado de ello, podría examinarse *visualmente* cómo estos actores sociales lucharon por obtener una visibilidad en una sociedad que buscaba borrarlos u oprimirlos y humillarlos. En este sentido, sería conveniente analizar con qué estrategias podríamos estudiar algunos procesos sociales (como el turismo, las protestas LGBTIQ+, así como la presencia indígena en el espacio urbano) que se vieron convertidos, o reducidos, a una humillación. Y, por consiguiente, examinar cómo la raza, el género y las emociones se fueron estereotipando, encasillando, mostrando y desarrollando a través de una conversión atrapada y/o condicionada por dicha humillación.

Así, nuestras principales conclusiones reflexionan acerca de esas desigualdades, y opresiones, experimentadas por estos grupos sociales que han llegado a sufrir discriminación y violencia por otros sectores sociales que los han negado y vulnerado mediante un discurso de odio (*Tus derechos*, Justicia TV) no sólo *de manera histórica*, sino actual. Finalmente, advertimos que los negativos 35mm nos invitan no sólo a analizarlos, también a examinarlos sociológica y *visualmente* inmersos en diversos procesos de humillación. Esta es sólo una aproximación que puede permitirnos comprender algunas de las problemáticas sociales latentes en nuestro presente.

Bibliografía

Archivos.

Archivo General de la Nación México (AGNM), Colección Fotográfica Hermanos Mayo. Sección Concentrados I. Caja HMCN-1311-a Homosexuales.; Caja HMA 1580-A maricones y esas cosas.; Caja HMCN-1303-1 Hippies.; Caja HM/CN1/1581-A. Expediente/Legajo: ARCH 3, cajón 5, microfotografía, 1971.

Bibliografía.

“Tus derechos”, *Justicia TV*. Disponible en <https://www.justiciatv.mx/programa/tus-derechos>

Elshout, M. (et. al). (2017). “Conceptualising humiliation”, en *Cognition and Emotion*, 31 (8), 1581-1594. La traducción es mía.

General de la Nación, A. (1994). Archivo fotográfico Hermanos Mayo. Cédula descriptiva. *Boletín Del Archivo General De La Nación*, 4(02), 245-246. Recuperado a partir de <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/1040>

Hernández Castillo, D. (2021). “Hemeroteca Nacional de México (HNM), Ratas para el hambre, 1956. Fondo Contemporáneo. Revistas Nacionales, Materia Geográfica: México. Política y gobierno. Publicaciones periódicas”. *Revista Historia para Todos*, 14, pp. 36-40. Recuperado a partir de <https://revistahistoriaparatodos.wordpress.com/2022/01/08/revista-historia-para-todos-no-14-ano-7-diciembre-2021/>

Hernández Fuentes, M. (et. al.). (2017). *El campo de la historiografía. Inducción*, México, DCSH Posgrado en Historiografía UAM-A.

Hernández Ríos, M. y G. Tolosa Sánchez. (2011). “La imagen fotográfica como documento de lo perdurable: el discurso visual de las instantáneas de los Hermanos Mayo”. *Revista Digital CENIDIAP*, 18, 2011, s/p. Recuperado a partir de <http://discursovisual.net/dvweb18/agora/agoriostolosa.htm#>

Hernández, F. (2005). “¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura visual?”. *Educação & Realidade*, 30 (2), 9-34. Recuperado a partir de <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/12413>

La Barbera, M. C. (2017). “Interseccionalidad”. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 12, 191-198.

Mendible, M. (2005). “Visualizing Abjection: Gender, Power and the Culture of Humiliation”. *Gender Forum*, 11. Recuperado a partir de https://www.researchgate.net/publication/256497385_Visualizing_Abjection_Gender_Power_and_the_Culture_of_Humiliation
La traducción es mía.

Monroy Nars, R. (2006). “A ojo de pájaro: los trasterrados vistos por sí mismos”. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 6 (11), 188-192. Recuperado a partir de <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/692>

Symington, A. (2004). “Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica”. *Derechos de las mujeres y cambio económico*, 9, 1-8.

Ugarte Blanco, J. (1989). “Aproximación metodológica a la Historia de los gestos”. *Liño: Revista Anual de Historia del Arte*, 8, 161-170. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=72673>

Palabras clave

Humillación; Negativos 35 mm; Estudios históricos y sociología de las emociones.

Resumen de la ponencia

O âmbito digital, pulsante e dinâmico, adquire importância e funcionalidade na contemporaneidade, principalmente com a pandemia da Covid-19, sendo utilizado para a interação, divulgação e mobilização, como é identificado na análise da Comunidade do Timbó. Uma comunidade periférica localizada na zona sul da cidade de João Pessoa – Paraíba – Brasil, situada em uma área de potencial valorização imobiliária que fomenta reconfigurações urbanas e morais-emotivas nos modos dos moradores experienciarem o local comum de vivência, que se configura como lugar de pertencimento. Este trabalho se debruça sobre o Timbó através das interconexões entre práticas, narrativas, códigos morais e vivências emotivas no âmbito presencial e digital, com o objetivo de compreender como a comunidade é produzida enquanto lugar, um mundo comum de compartilhamento a partir de onde o morador reconhece a si e ao outro e experiencia a cidade. A reflexão é desenvolvida com base no mapeamento dos perfis nas redes sociais, o *Instagram*, vinculadas ao universo de pesquisa, analisando a forma como a Comunidade do Timbó é construída e apreendida pela e na cidade.

Introducción

A reflexão proposta baseia-se nos resultados preliminares do projeto de pesquisa Lugares no Lugar: Pertença, códigos de moralidade e disputas na Comunidade do Timbó, em desenvolvimento no curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. A proposta é trabalhar a Comunidade do Timbó, universo de pesquisa, a partir dos diversos e polivalentes lugares que a constituem, que às vezes se aproximam enquanto comuns ou se distanciam e disputam territórios, sendo configurados pela pertença, por fronteiras e por projetos individuais e coletivos. É uma discussão teórico-metodológica apoiada na Antropologia das Emoções, com o objetivo de compreender, durante o contexto de pandemia (2020-2022), a relação entre o digital, a cidade e as construções morais-emotivas.

O diálogo entre as emoções, o urbano e o digital fomenta a reflexão, partindo da compreensão de um espaço urbano, a Comunidade do Timbó, e sua fabricação enquanto lugar através do digital. Este, por sua vez, é abordado como um âmbito contínuo das trocas intersubjetivas no presencial, sendo uma instância que possibilita imersões emotivas e mores, podendo ser tanto campo de mediação quanto de criação de vínculos e relações. É a partir do digital, com recorte aqui para a rede social *Instagram*, que se propõe discutir o Timbó, uma comunidade periférica localizada no bairro dos Bancários, zona sul da cidade de João Pessoa-PB-BR.

É proposta, assim, uma forma de pensar uma comunidade em relação com a cidade que integra e a partir de onde a vivência sem deter-se ao trabalho de campo presencial, baseado em relações face a face. A investigação se debruça em incursões no digital para pensar o espaço urbano construído e experienciado pelos atores que criam e compartilham sentidos não somente presencialmente, visto a inserção e a importância cada vez maior do digital no cotidiano das pessoas, promovendo diversos modos de elaborar e se relacionar na e com a cidade. A continuidade e interconexão entre o presencial e o digital é uma das nuances que perpassam a contemporaneidade, em que o uso da tecnologia possibilita novas oportunidades para entender as formas de urbanidade, a cidade, os atores urbanos e as suas imersões emotivas no mundo.

A reflexão da Comunidade do Timbó, deste modo, está relacionada ao contexto urbano no qual se insere, de modo que trabalhá-la a partir da noção de lugar (Koury, 2003; Tamasso, 2012; Tuan, 1983), de sua construção por meio da relação entre agentes sociais com o local, reque atentar às temporalidades que configuram o universo de pesquisa, uma vez que se apoia na lógica da construção processual do lugar - empenhado por moradores, frequentadores, prefeitura municipal e mídia local. Este trabalho se restringe a pensar a comunidade durante o período de pandemia, principalmente de junho de 2020 a setembro de 2022, acompanhando jovens moradores que agenciam no *Instagram* para produzir e divulgar práticas e narrativas próprias, de sujeitos de dentro (Magnani, 2002), que pertencem ao Timbó.

Desarrollo

Situando o universo de pesquisa

Trabalhar com a Comunidade do Timbó a partir da noção de lugar, de sua construção através da relação entre agentes sociais com o local, reque atentar às temporalidades que configuram o universo de pesquisa. Esta

atenção possibilita compreender o Timbó, histórico e socialmente, na paisagem urbana da cidade, debruçando-se sobre as suas singularidades. Bem como ponderar a expansão e urbanização da capital paraibana sob a ótica da comunidade, que teve sua constituição e desenvolvimento ligada ao período de intenso crescimento da cidade.

A ocupação do Vale do Rio Timbó, que posteriormente se constituirá na Comunidade do Timbó, remota ao final dos anos de 1970, década em que a cidade passa por uma expansão do núcleo urbano, planejada em dois eixos: o leste e o sul, sendo a zona sul onde situa-se o Timbó. É uma zona criada através do planejamento urbano, com o objetivo de contemplar a população mais pobre na demanda por habitação (Lavieri & Lavieri, 1992), que se tornava cada vez mais presente com a chegada de levas de migrantes (Koury, 2018). A expansão do desenho urbano foi impulsionada por um ideal de modernização que se desenvolveu no âmbito local e nacional, realizado mediante a construção de conjuntos habitacionais que integrou a política de habitação e ordenamento da estrutura da cidade.

A consolidação dos conjuntos na zona sul configura um novo tipo de ocupação, é uma área projetada como periférica por está geograficamente longe do centro, resultando em grandes deslocamentos. Os espaços ermos, neste contexto, a margem do planejamento urbano são apreendidos pela pobreza sem casa, fomentando o surgimento dos aglomerados subnormais como alternativa para se estabelecer na cidade e/ou conseguir uma casa própria. O surgimento da ocupação do Vale do Rio Timbó ocorre nessas circunstâncias, assentando em um espaço vazio, deixado de lado pelo planejamento urbano da cidade. Espaço ermo que possuiu um papel importante para a construção dos conjuntos habitacionais da zona sul, servindo como local para a retirada de matéria prima na construção civil, como o saibro. A ocupação, no entanto, logrou de diferentes encargos e compreensões da função do espaço do Vale do Rio Timbó, sendo primeiro visto pela administração pública da cidade como ocupação irregular e somente no início da década de 1980 se consolidando como comunidade, o que promoveu tensões, conflitos e estratégias de permanência em torno do local.

A produção da Comunidade do Timbó se dá a partir da luta pela moradia e permanência no lugar, onde as estratégias de resistência se baseiam em ações comunitárias que fortaleceram a luta e colaboraram para a constituição da comunidade que, em seu primeiro momento de implantação, se estabeleceu como um lugar precário e de risco ambiental. Durante seu desenvolvimento passa por diversas transformações urbanas até chegar a sua configuração atual, se constituindo em uma área que a princípio foi planejada como parte da periferação da cidade, ao apreender a população pobre e menos abastada, mas que passa por um processo de valorização imobiliária que se inicia no final dos anos de 1990 e se intensifica durante as duas primeiras décadas dos anos 2000 (Pontes, 2020).

Um elemento importante a ser pontuado no processo de consolidação e desenvolvimento da comunidade são as relações de solidariedade, baseadas em vínculos afetivos estreitos, significativo na forma da sociabilidade produzida e exercida. A Comunidade do Timbó se constitui enquanto lugar de moradia e de pertencimento (KOURY, 2017), onde residem pessoas de origem interiorana que chegaram ao local por meio de redes homofílicas (Marques & Bichir, 2011), e com uma bagagem de experiências afetivas baseadas em vínculos relacionais estreitos, de forte solidariedade e conflito. A pessoalidade emerge como um elemento fundamental para a configuração da sociabilidade produzida e praticada no Timbó, sendo identificada a partir de suas instâncias: o sistema de nominação, a circulação de crianças, a fofoca e o fiado.

Neste lugar de moradia e vivência são desenvolvidas formas de sociabilidade, uma cultura emotiva (Koury, 2018) e códigos morais, nos quais os moradores pensam a si mesmos como seres relacionais e buscam adentrar na cidade (Pontes, 2021). Do e no Timbó produzem modos de viver a capital paraibana, tecidos a partir das margens, da luta pela permanência e consolidação da comunidade e sua integração à cidade oficial, planejada. É devido ao agenciamento dos moradores em torno da reivindicação pela urbanização da comunidade e resolução dos problemas sanitários e ambientais que a comunidade alcança a configuração urbana que possui atualmente. Os moradores se organizam para a melhoria do lugar de pertencimento, buscando o direito de moradia digna e acesso a serviços urbanos através da participação nos Orçamentos Participativos do Município para pressionar o setor público.

A organização e reivindicação dos moradores contribui para compreender a construção do Timbó enquanto lugar de moradia e pertencimento, com a resistência para permanecer e o agenciamento para urbanizar. Esse processo se desenvolve no contexto de crescente valorização imobiliária da zona sul, com ênfase para o bairro dos Bancários e os espaços circunvizinhos, nas primeiras décadas deste século. O que torna possível pressupor que a urbanização integra os interesses do planejamento da cidade, contribuindo para a valorização do conjunto de bairros próximo. Mas o cenário de precariedade na comunidade, anterior às obras de urbanização, propiciou a criação de um imaginário negativo sobre o local, comumente apontado como sujo, vulnerável e potencialmente violento (Soares, 2009; Pita, 2012), com a associação entre pobreza e perigoso.

A segregação espacial e socioeconômica da Comunidade do Timbó, conformada no bairro dos Bancários (Soares, 2009), com a fabricação de estigmas sobre o local e os moradores, não desaparece ou enfraquece com a integração da comunidade ao planejamento urbano de uma cidade ordenada. Mas essa nova configuração fomenta a produção de estratégias corriqueiras dos moradores para a preservação da face (Goffman, 2012), apreendendo o Timbó como um lugar tranquilo, de vínculos estreitos e duradouros, de pessoas de bem e trabalhadoras. A diferenciação entre o passado e o presente emerge como um elemento significativo na narrativa dos moradores nas elaborações de si, do outro e do lugar.

Lugar que é produzido na dimensão relacional, nas trocas intersubjetivas no e com o local, neste caso situado geograficamente a partir de onde os sujeitos constroem relações de reciprocidade na luta pela permanência, de amizade e constituição da vizinhança, de pertencimento através do qual afeiçoa modos de ser e estar no mundo. É na formação de um sentimento de pertença que o lugar é constituído, pois é mediante o pertencimento que são

concebidas formas de enraizamento, de fazer parte e, conseqüentemente, de composição de fronteiras simbólicas, da tensão que envolve a ambivalência do gostar e desgostar do grupo e do lugar que integra, exercita e fabrica cotidianamente.

O sentimento de pertencimento é basilar para a construção e o entendimento do Timbó como lugar, é fomentado pelos moradores na transformação do espaço em um ambiente inteiramente familiar, onde experiencia um tipo de envolvimento que serve como uma dimensão para o sujeito apreender a si e ao outro. Assim, a Comunidade do Timbó enquanto lugar possui um significado individual e coletivo que configura o viver cotidiano, expressando os conflitos, as solidariedades e as tensões presentes no viver e na criação da identidade. A pertença contribui para a composição de uma cultura emotiva que caracteriza o lugar, pois refere-se às formas de continuidade, a criação de práticas comuns e ao exercício de trocas emocionais. A cultura emotiva permite que indivíduos vivenciem e partilhem um lugar comum, se apresenta como recheada de elementos de predisposição ao outro relacional e seu conteúdo possui sentidos morais que são experienciados pelos sujeitos como especificidade do pertencer (Koury, 2017, p. 11).

O lugar é produzido pelos atores sociais, não somente aqueles que são moradores, como também por frequentadores, pelos de fora - não pertencentes -, pela mídia local e pela administração pública da cidade, por exemplo. Visões de mundo, ideologias (BOUDON, 1989) e projetos (VELHO, 2003) estão em negociação e disputa na construção de lugares, o que pode apontar para diversas formas de produção mergulhadas em moralidades específicas. A reflexão é tecida na relação dos lugares criados por cada grupo, que por vezes se aproximam ou distanciam em formas de acordos ou disputas quanto à composição de um lugar Timbó, que é resultado desses diversos projetos de lugares em relação.

Lugares que são inicialmente identificados e acompanhados pelas plataformas digitais, apontam para o agenciamento de atores e coletividades contextualizadas que configuram maneiras de apreender e elaborar um mundo de conhecimento comum, acessando múltiplos sentidos sobre a realidade e o viver no Timbó. Estamos refletindo sobre um lugar que é construído processualmente, na relação entre diversos grupos, situado social, histórica e geograficamente.

O lugar Timbó a partir do digital

Na contemporaneidade, em que estamos cada vez mais interconectados, novas formas de experienciar são construídas a partir do uso das redes sociais para criar ou desenvolver relações e vinculações com indivíduos, grupos e lugares. As novas tecnologias comunicacionais em rede estão presentes nos vários âmbitos das relações sociais e sites, potencializando novas experiências, mentalidades e práticas (SANTOS, 2018). O digital, assim, é pensado como uma dimensão onde a ação se processa, não como mero cenário, mas como parte constitutiva do recorte analítico, sendo através dele que se debruça a busca por compreender como a Comunidade do Timbó é construída como lugar a partir de diversos grupos que usam as redes sociais e os sites para fabricar uma representação sobre o Timbó.

O lugar Timbó apreende lugares diversos que são representados, praticados e divulgados no âmbito digital, sendo lugares de ação, de encontros, de afinidades e de projetos, aceitos ou não pelo conjunto de moradores da comunidade, que disputam a produção de um lugar comum, um Timbó baseado em uma dimensão moral-emotiva própria de cada grupo que negocia e disputa em torno da representação de um lugar Timbó. A noção de lugar Timbó vem sendo trabalhada enquanto uma identificação ampla dos grupos em relação ao mundo comum configurado por uma dada cultura emotiva que caracteriza as relações na e da Comunidade do Timbó, de modo que esta noção indica os modos como a comunidade é construída e representada por moradores e não moradores nas redes sociais, com ênfase aqui para o Instagram.

Os perfis no Instagram, utilizadas pelos grupos em acompanhamento, expressam os lugares produzidos e em manutenção, informam gramáticas e códigos morais-emotivos em relação na conformação de um nós comunitário, um lugar. O conjunto de publicações online apresentam ajustamento de lugares, isto é, de práticas, narrativas e projetos permeados por moralidades específicas nas expressões de um lugar Timbó, que é trabalhado a partir do digital enquanto uma continuidade do presencial, com os dois âmbitos sendo compreendidos como constituidores das vivências contemporâneas. A consideração da interconexão entre o digital e o presencial é imprescindível na compreensão do lugar Timbó como um mundo comum de compartilhamento que elucida modos de viver.

O Instagram é apreendido como ferramenta analítica por permitir o acompanhamento de ações e discursos no Timbó, produzido pelos sujeitos, moradores ou não. São produções corriqueiras que apresentam formas de viver a/na comunidade, com uma produção que é processual ao indicar o elemento temporal das postagens e interações neste campo fluido. O material é produzido pelos administradores, o que atenta para um procedimento de escolha das imagens, elaboração textual e definição de hashtags e marcações que são disponibilizadas ao público através do perfil, que conta com a interação via comentários nestas postagens. São fabricações próprias dos grupos envolvidos com a administração dos perfis, divulgando um material vinculado à Comunidade do Timbó que contribui para formar imaginários específicos da comunidade mediante os modos de representá-la.

Os grupos que compõem este estudo são de moradores, atores específicos que, em sua maioria, são jovens que ocupam as redes sociais acompanhadas, principalmente em relação ao Instagram. São juventudes (Pais, 2003) que agenciam a frente dos perfis, como administradores, logo, como os atores que planejam, criam e publicam as postagens que servem de apoio à nossa análise. Fornecem uma maneira de construir o lugar com base em moralidades próprias das visões de mundo, de modos de viver e sentir a comunidade e a cidade. Esta verificação não exclui a agência de outras experiências além das juvenis, com presença entre os seguidores, interagindo nas publicações seja para parabenizar ou se queixar das práticas e discursos.

As juventudes como mais atuantes no digital, até o momento da análise, podem está ligado à questão do acesso aos aparelhos tecnológicos, ao conhecimento naturalizado sobre o uso de smartphones, computadores ou tablet pelo crescimento acompanhado das inovações tecnológicas, mesmo sem necessariamente uma aproximação imediata a esses instrumentos. O que pode ser intuído é o elemento do acesso aos aparelhos tecnológicos e a internet como condições para ingressar nas plataformas digitais, de modo que os atores presentes nesse âmbito possuem os meios materiais e o maior ou menor uso pode relacionar-se ao tempo disposto no dia para estar interagindo no digital. Aqueles que não detém recursos materiais estão fora desse âmbito, o que aponta para uma instância potencialmente exclusiva que apesar de disponibilizar plataformas e aplicativos gratuitos, o uso está condicionado a determinados bens. Com essa perspectiva em consideração, tem-se ciência que os grupos aqui acompanhados lançam mão dos elementos requeridos para ingressar e estar no digital.

Os perfis no Instagram mapeados e acompanhados são administrados por jovens moradores e possuem acesso público ao conteúdo produzido. São perfis classificados como contas públicas, em que qualquer usuário pode visualizar as postagens mesmo sem seguir o perfil. As contas acompanhadas para o desenvolvimento desta reflexão são classificadas como principais por produzir e divulgar conteúdo que se debruça exclusivamente sobre ações, situações e narrativas em torno da comunidade, o que possibilita o acompanhamento das práticas corriqueiras e a identificação das gramáticas morais e emotivas. São elas: o Meu Timbó, que busca representar o Timbó de maneira geral, o AJA Comunidade, que retrata os membros da Associação Juventude em Ação, o Jovens Solidários, que apreende um grupo de jovens que realizam iniciativas solidárias, o Batalha do Timbó, que aborda um evento de Hip Hop com artistas locais e da cena, o Futebol Amador do Timbó, que apresenta os jogos e campeonatos da comunidade, e o Passinho do Timbó, que divulga o evento de dança.

São perfis que produzem e divulgam eventos, ações e situações na comunidade, indicando o agenciamento dos grupos em torno de parcerias ou de distanciamentos na fabricação do lugar Timbó a partir dos projetos de cada grupo. Os perfis, deste modo, apresentam lugares em expressão, onde acontecimentos na comunidade ganham destaque para além dela. É o que podemos considerar como construção de dentro, desempenhada por grupos que possuem um vínculo afetivo com o Timbó e buscam (re)produzir o lugar com base nos projetos e códigos morais emotivos do seu grupo. Realizando um balanço de como a comunidade vem sendo representada por esses grupos no conjunto de perfis é possível identificar quatro categorias que sistematizam as práticas e as narrativas: a solidariedade, o lazer, a arte e a cidadania.

A solidariedade é discernida nas ações de distribuição de cestas básicas e kits de proteção conta a Covid-19 (Jovens Solidários, Meu Timbó e AJA Comunidade), na partilha de alimentos da agricultura familiar (apoio da AJA Comunidade), na ação de doação de cestas básicas por sujeitos de fora que vão ao Timbó realizar a ação (divulgado pelo Meu Timbó), na campanha de ajuda aos moradores em situação de crise de saúde ou econômica (Meu Timbó), e na ação de corte de cabelo gratuito (Batalha do Timbó). São práticas que se pautam em iniciativas solidárias dos jovens moradores, que se organizam e divulgam as campanhas e os pedidos nos perfis ou apoiam a ações de outros.

Desempenhadas de modo individual ou coletivo, com parceria entre os grupos que administram os perfis acompanhados, as iniciativas solidárias despontam como elemento principal de divulgação, sendo significativo como forma de representar as práticas em torno do Timbó. As negociações em busca de parcerias, comum de ser identificado nos perfis analisados, contribui para a produção de uma representação homogênea, uma vez que apresenta os assentamentos em torno do lugar. A proximidade e parceria entre os grupos de jovens moradores para o planejamento e a realização de práticas solidárias acaba concebendo um conjunto de publicações semelhantes, assentadas em projetos comuns para o Timbó.

O lazer é reconhecido na promoção de gincanas (AJA Comunidade), a organização de festas (Meu Timbó), os jogos de futebol (Futebol Amados do Timbó) e os encontros para prática de dança (Passinho do Timbó). A organização e realização desses eventos são divulgados nos perfis para convidar principalmente os moradores, mas também não moradores, a participarem e, assim, apoiar e fomentar as ações desses grupos em busca de modos de entretenimento na e para a comunidade. São eventos que comumente ocorrem na quadra esportiva, o espaço aberto utilizado pela população para ocasiões em que muitas pessoas podem se reunir, exceto no caso dos jogos de futebol, que ocorrem no campo situado nas redondezas do Timbó.

A quadra, por sinal, é o maior espaço aberto com teto para proteger de raios solares ou da chuva, podendo ser utilizado em qualquer horário e por isso é amplamente procurado, sendo necessário marcar horário com antecedência junta à Associação Comunitária dos Moradores do Vale do Timbó. A busca pela quadra é um elemento a parte que configura tensões relacionais e, por vezes, desentendimentos entre os grupos quanto a horários e usos do local. Cabe indicar aqui o seu amplo uso entre diversos grupos da comunidade, comportando o exercício de uma polivalência de lugares na quadra.

Ações sistematizadas como lazer podem também se enquadrar como artísticas, integrando a categoria arte, como os eventos de dança do passinho brega funk, de modo que certas práticas não se apresentam como fixas em uma categoria sistemática, mas como mais próxima de uma classificação. A arte, por exemplo, enquadra as oficinas de grafite (AJA Comunidade e Meu Timbó), o quadro talentos do Timbó (Meu Timbó), o jornalzinho do Timbó (Meu Timbó), a batalha de rap (Batalha do Timbó) e as gravações de videoclipes na comunidade. São ações e eventos que buscam trabalhar as potencialidades artísticas dos moradores, construída como um agenciamento político dos grupos de jovens na produção de um lugar Timbó.

A arte é apreendida como fomentador da transformação social, como instrumento para mobilização e lazer no cotidiano. As qualidades artísticas evidenciadas e divulgadas nos perfis fortalecem uma imagem do lugar Timbó em negociação, onde a arte é apreendida como um elemento que se faz presente no cotidiano dos moradores, contrastando com um imaginário de que comunidades são locais de perigo, de violência, de pobreza, entre outros

estereótipos que perpassam as populações historicamente em condição de desigualdade (Naiff & Naiff, 2005). Busca-se difundir os artísticas locais, que dança, rimam, escrevem poema ou poesia, fotografam e desenham, bem como enquadrar as ruas e espaços da comunidade nas produções audiovisuais dos grupos de Rap do Timbó e da cidade.

A relação entre arte e política surge como um modo de desnaturalizar maneiras de pensar o contexto em que os atores estão inseridos, fornecendo apoio e possibilidades, principalmente, aos jovens moradores, público alvo que se envolve com os eventos e as ações de fomento da arte no cotidiano. Nessa direção também se aproxima as ações de exercício da cidadania, que compõe a última categoria classificatória do balanço reflexivo do material publicado nos perfis acompanhados no Instagram. Entre elas estão a distribuição de kits escolares para as crianças e os adolescentes (AJA Comunidade), as denúncias pela falta de coleta de lixo (Meu Timbó), a busca por programas jornalísticos televisivos para melhorar a infraestrutura de locais da comunidade (Meu Timbó) e as reivindicações por melhorias na Unidade Básica de Saúde do Timbó II (Meu Timbó).

Os grupos se organizam em prol de melhorias e serviços urbanos básicos, que são escassos ou não chegam de maneira efetiva na comunidade, proporcionando aos moradores uma vivência às margens, tendo que agenciar corriqueiramente na luta por condições dignas de viver na cidade. Os perfis no Instagram proporcionam mais uma forma de pressionar as autoridades locais para a resolução dos problemas de equipamentos e serviços urbanos, marcando a conta da prefeitura municipal, dos programas jornalísticos, das emissoras de televisão e dos apresentadores de jornais mais conhecidos, conciliando as publicações de denúncia com a divulgação das ações nos arredores da comunidade, como o bloqueio de ruas e avenidas que conectam as zonas leste e sul via Timbó.

Os perfis, assim, surgem como um instrumento complementar utilizados pelos jovens para a construção de um lugar de pertencimento e de busca por melhorias, acionando elementos para representar o lugar de moradia, que configura modos de fazer, sentir e viver a e na Comunidade do Timbó. O material apresenta construções de dentro, isto é, daqueles que constituem a comunidade e se sente parte do lugar, agenciando para a produção de um Timbó próprio, embasado em códigos morais e emotivos dos quais compartilha. A construção de um lugar Timbó, ao que pode ser acompanhado, é elabora com negociações, mas também tensões, com os grupos de jovens moradores tecendo parcerias, mas também fabricações próprias na organização, divulgação e realização de ações e eventos na comunidade, criando um modo de representação que por vezes, na rede social, está apoiada em aspectos homogêneos por enfatizar os assentamentos em torno do lugar.

Conclusões

Com importância e funcionalidade cada vez maior na contemporaneidade, o digital é utilizado com diferentes e diversas intenções, seja para a interação, lazer, divulgação, mobilização e reivindicação, consumo, notícia falsas, propagação de discursos de ódio, difamações e outros, sendo um âmbito pulsante e contraditório. É uma instância de comunicação com o outro relacional, de trocas simbólicas e materiais, de alcance local, regional, nacional e internacional, mas que nos usos em relação a Comunidade do Timbó, parecem ter sentidos eminentemente locais, seja na configuração da forma de sociabilidade no e do lugar ou nos modos como a cidade apreende e expressa este lugar.

O conteúdo produzido pelos grupos que agenciam no jogo relacional de construção de um lugar Timbó e divulgado nas plataformas digitais em análise, apresentam códigos de moralidades que perpassam maneiras de fabricar e representar a comunidade. Além dos agentes que historicamente elaboram registros sobre as comunidades, como a mídia e a gestão municipal, e contribuem para imaginários sociais, muitas vezes negativos associados à pobreza, vulnerabilidade, criminalidade e violência, as narrativas e práticas autorais dos moradores ganham espaço no digital. As experiências de auto representação colaboram para complexificar os sentidos produzidos sobre o Timbó, fomentando negociações na relação entre os lugares polivalentes que buscam espaço na produção de um lugar Timbó.

O agenciamento dos jovens em torno dos perfis em análise, portanto, busca ressignificar o estigma socioespacial em que o lugar onde moram, concebido como perigoso, violento e sujo. Os jovens moradores se mobilizam na utilização e divulgação de códigos próprios, cotidianos, que são configurados pelos modos de viver na comunidade. Assim, o lugar Timbó é apreendido, construído e apresentado como um lugar de pertencimento, relacionado com práticas, entre outras, solidárias, lúdicas, artísticas e cidadãs.

Bibliografia

- ARAÚJO, Mateus Augusto de (2014). *O urbano na produção da favela do Timbó – João Pessoa: Regularizar os espaços para valorizar a cidade*. Dissertação. São Paulo: PPGAH/USP.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri (2004). *O Espaço Urbano: Novos escritos sobre a cidade*. São Paulo: Contexto.
- GOFFMAN, Erving (1981). *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC.
- HANNERZ, Ulf (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, p. 7-39.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (2003). O local enquanto elemento intrínseco da pertença. In: Cláudia Leitão. (Org.). *Gestão Cultural - significados e dilemas na contemporaneidade*. Fortaleza: Banco do Nordeste, p. 75-87.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (2017). *Etnografias Urbanas sobre Pertença e Medos na Cidade. Estudos em Antropologia das Emoções*. Coleção Cadernos do GREM n. 11. Recife: Bagaço, João Pessoa: Edições

GREM.

LAVIERI, João Beto; LAVIERI, Maria Beatriz Ferreira (1992). *Evolução da estrutura urbana recente de João Pessoa – 1960/1986*. Textos UFPB/NDIHR, n. 29, p. 01-67.

MAGNANI, José Guilherme Cantor (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49.

MARQUES, Eduardo; BICHIR, Renata (2011). Redes de apoio social no Rio de Janeiro e em São Paulo. *Novos Estudos*, n. 90, pp.65-83.

NAIFF, Luciene Alves Miguez; NAIFF, Denis Giovani Monteiro (2005). A favela e seus moradores: culpados ou vítimas? Representações sociais em tempos de violência. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 5, n. 2, p. 107-119.

PAIS, José Machado (2003). *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

PITA, Ana Luiza Rodrigues (2012). *Segregação urbana e organização socioespacial: Um estudo da Comunidade do Timbó, em João Pessoa – PB*. Mestrado. João Pessoa: PPGAU/UFPB.

PONTES, Williane Juvêncio (2020). *Emoções e Sociabilidade Urbana: Uma etnografia sobre a Comunidade do Timbó, João Pessoa-PB*. Dissertação. João Pessoa: PPGA/UFPB.

PONTES, Williane Juvêncio (2021). *Transformando o espaço em lugar: Uma etnografia sobre a Comunidade do Timbó, João Pessoa – PB*. Recife: Edições GREM-GREI.

SOARES, Cristiane Leal Rodrigues (2009). *A violência da segregação. Uma etnografia da Comunidade do Timbó localizada no bairro dos Bancários em João Pessoa/PB*. Mestrado. João Pessoa: PPGS/UFPB.

TAMASO, Izabela (2012). Etnografando os sentidos do lugar: pintando, declamando e cantando a cidade de Goiás. In: Izabela Tamaso; Manuel Ferreira Lima Filho (Orgs). *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA, p. 219-244.

TUAN, Yi-Fu (1983). *Espaço e lugar: A perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL.

VELHO, Gilberto (1981). Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas. In: __. *Individualismo e Cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Palabras clave

Lugar; Comunidade do Timbó; Digital

Pautas teórico-metodológicas para la formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología en Cuba: retos desde la dimensión emocional.

Dayana Rosa Sotomayor Casalis¹ ; Silvia Colunga Santos² ; Georgina Amayuela Mora¹

1 - Universidad de Camagüey. 2 - Universidad de Ciencias Médicas de Camagüey.

Resumen de la ponencia

En los momentos actuales se hace necesaria la difusión de conocimientos y los espacios de debates respecto a los estudios del cuerpo y las emociones desde los aportes de la ciencia sociológica y otras ciencias sociales afines. Se reconoce el reto de construir y promover un pensamiento crítico, que cuestione la producción y reproducción de prácticas corpóreas y emocionales de individuos, comunidades y sociedades. La Sociología del cuerpo y las emociones en América Latina ha emergido como un campo significativo de investigación, que aporta una nueva perspectiva sobre la construcción de la cotidianidad y la violencia, cuestiones ancestrales que presentan particularidades en el actual escenario socio-histórico. La dinámica, complejidad y heterogeneidad de los procesos sociales que tienen lugar en los países de la región, hoy se agudizan por el impacto de la pandemia de la Covid-19 y generan grandes desafíos. Ello motiva a la autora de esta ponencia a connotar la dimensión emocional y sus nexos intrínsecos con el cuerpo, en una investigación que integra desde una mirada interdisciplinaria a la Pedagogía y a la Sociología. El estudio, que forma parte de una tesis doctoral en desarrollo, aporta entre sus principales resultados: la identificación de problemáticas asociadas a la producción y reproducción de las emociones de los estudiantes de Sociología de la modalidad semipresencial de la Universidad de Camagüey; y algunas pautas teórico-metodológicas para la formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología en Cuba. Se utilizaron métodos del nivel teórico como el análisis-síntesis e inducción-deducción para el acercamiento al tema de las emociones y las competencias socioemocionales. Del nivel empírico se utilizó el análisis documental sobre la base legal que legitima la formación del estudiante de Sociología en Cuba; se aplicó una encuesta y entrevistas grupales a estudiantes y docentes. Se empleó el método estadístico para el procesamiento de los datos obtenidos de la encuesta. Se utilizó la triangulación para garantizar mayor objetividad en el análisis de los resultados del diagnóstico y la identificación de potencialidades y dificultades a considerar en la investigación. Esta ponencia tiene como propósito esencial: identificar algunas pautas teórico-metodológicas para la formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología en Cuba, con énfasis en la dimensión emocional. Palabras clave: pautas teórico-metodológicas, competencia resolución de conflictos, dimensión emocional.

Introducción

En los momentos actuales se hace necesaria la difusión de conocimientos y los espacios de debates respecto a los estudios del cuerpo y las emociones desde los aportes de la ciencia sociológica y otras ciencias sociales afines. Se reconoce el reto de construir y promover un pensamiento crítico, que cuestione la producción y reproducción de prácticas corpóreas y emocionales de individuos, comunidades y sociedades. En este propósito deviene un elemento clave la Sociología de los cuerpos y las emociones. Es criterio de varios autores que la Sociología de los cuerpos y las emociones en América Latina ha emergido en los últimos tiempos como un campo significativo de investigación (Ariza, 2020; Sabido, 2011), que centra su interés en la dimensión emocional y afectiva de la vida social. Sin embargo, se reconocen algunas limitaciones en sus inicios, asociadas a determinado nivel de disensión e inestabilidad interna: se exhibe un notable avance en las investigaciones del cuerpo, en detrimento de los estudios acerca de las emociones. Ello se considera un reflejo de las concepciones de los precursores de este campo en Latinoamérica. También se identifica como otra falencia en los estudios iniciales sobre las emociones que con frecuencia se subsumen como parte de las indagaciones del cuerpo y/o la afectividad. Aunque es posible reconocer en los estudios sociológicos del cuerpo los aportes del marxismo, el posestructuralismo, la fenomenología y la filosofía; ello contrasta con la ausencia de una postura teórica mayoritaria acerca de las emociones: “El aún más incipiente abordaje sociológico per se de las emociones en nuestra región, diverso, ecléctico y poco sistemático, no exhibe una filiación analítica predominante” (Ariza, 2020, p.9). Es posible sustentar la pertinencia de considerar la dimensión emocional en la investigación social: a partir de los vínculos entre los procesos de estructuración social y las emociones; las bases afectivas de la cohesión; el rol importante en el orden y el conflicto. El potencial que implica la dimensión afectiva para la comprensión de la realidad social (Ariza, 2020). (...) resulta inconcebible un actor social cuyo universo simbólico esté exclusivamente compuesto de ideas o cogniciones. En este universo podemos encontrar también valores. Y en este universo también encontramos, sin duda, emociones. Emociones que son reflejo, condición y substrato último de toda reflexividad humana y social. Tanto la descripción como la explicación y comprensión sociológica de la realidad será incompleta, por tanto falsa, si no se incorpora al actor sentiente en los juegos humanos de interactividad e

intercomunicación (Bericat, 2000, p. 145). Con el transcurso de los años tiene lugar la institucionalización de la Sociología del cuerpo y las emociones en la región, la cual aporta una nueva perspectiva sobre problemáticas, tales como: la construcción de la cotidianidad, violencias sociales, género, migración, trabajo, afectividad y emociones. De una u otra manera, la dinámica, complejidad y heterogeneidad de los procesos sociales que tienen lugar en los países de Latinoamérica han impactado en estos temas que tradicionalmente han sido objeto de interés de la Sociología. Particularmente, la crisis ocasionada por la pandemia de la Covid-19 ha ejercido una significativa influencia en la aparición de nuevos desafíos y conflictos. Anticiparse, prevenir en lo posible y resolver los conflictos sociales son algunos de los principales retos que enfrentan los sociólogos cubanos para cumplir con su encargo social; sin embargo, el manejo de las emociones que subyacen en cada uno de los momentos y contextos diversos en los que interviene el sociólogo queda solapado, por lo cual debe ser preparado desde su proceso de formación. Las emociones cumplen una relevante función, en tanto su adecuado control puede favorecer las relaciones sociales; particularmente ante conflictos de todo tipo. Los sociólogos tienen la función de analizar e interpretar la realidad social desde sus múltiples dimensiones: política, social, económica y emocional. Ante esa realidad social dinámica y cambiante se presentan situaciones y conflictos de manera frecuente y naturaleza diversa; razón por la se connota la necesidad de un sociólogo que no sólo comprenda las teorías que sustentan tales interpretaciones, sino que también sea capaz de identificar la dimensión emocional de los conflictos, su origen y posibles alternativas de solución. Lo anterior motiva a las autoras de este trabajo a connotar la dimensión emocional y sus nexos intrínsecos con el cuerpo, en una investigación que integra desde una mirada interdisciplinaria a la Sociología y a la Pedagogía. Esta ponencia tiene como propósito esencial: identificar algunas pautas teórico-metodológicas para la formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología en Cuba, con énfasis en la dimensión emocional.

Desarrollo

Métodos

La revisión de obras de diferentes autores latinoamericanos acerca de la dimensión emocional desde la mirada de la Sociología de los cuerpos y las emociones, permitió a las autoras la valoración de categorías esenciales, como: emociones, problema, conflicto y sus tipologías, resolución de conflictos, entre otras. Los métodos teóricos empleados hicieron viables las consideraciones y generalizaciones para identificar algunas pautas teórico-metodológicas que sustentan la formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología, con énfasis en la dimensión emocional. Del nivel empírico se utilizó el análisis documental sobre la base legal que legitima la formación de los estudiantes de la carrera Sociología en Cuba. Se examinaron documentos como el Modelo del Profesional y los planes de estudio D y E, programas de disciplinas y asignaturas, con la finalidad de establecer los postulados que respaldan el proceso formativo de dichos alumnos. También se aplicó una encuesta y se desarrollaron entrevistas grupales con docentes y estudiantes, las que proporcionaron información acerca de las vías para la formación de la competencia resolución de conflictos. Para la ejecución de ambas técnicas se determinó una muestra de 10 docentes y 18 estudiantes. Estos últimos corresponden a los grupos de tercero a sexto años de la carrera Sociología de la Universidad "Ignacio Agramonte y Loynaz", de Camagüey. Se empleó el método estadístico para el procesamiento de los datos obtenidos de la encuesta. Se utilizó la triangulación para garantizar mayor objetividad en el análisis de los resultados del diagnóstico y la identificación de potencialidades y dificultades a considerar en la investigación. Resultados Respecto a las principales insuficiencias relacionadas con la producción y reproducción de las emociones de los estudiantes de Sociología en la Universidad de Camagüey, a través de la triangulación de los diferentes métodos y técnicas empleados se obtuvo que: - Existen carencias vinculadas con el conocimiento de conceptos claves tales como: emociones, conflictos, resolución de conflictos, relación entre emociones y conflictos, consenso y estrategias de afrontamiento. La generalidad de los estudiantes valoran que es "medio" (38,9%), "bajo" (22,2%) o "muy bajo" (22,2%) el conocimiento que poseen acerca de las emociones; los conflictos sociales e interpersonales y su resolución. - En entrevistas grupales desarrolladas con estudiantes y docentes de la carrera de Sociología se reconoció la necesidad de la formación de conocimientos, habilidades, actitudes y valores que, de forma integrada contribuyan a la resolución de los diversos conflictos, en particular los asociados al desempeño de los sociólogos en tiempos de pandemia y pos-pandemia. Los estudiantes y docentes resaltaron la carestía de precisiones teóricas y metodológicas que corresponden al qué y cómo de la formación de estos componentes de la competencia resolución de conflictos. - Los planes de estudio, programas de disciplinas y asignaturas examinados se dirigen la mirada hacia elementos teóricos, epistemológicos y metodológicos como los primordiales para la formación científica del profesional de la Sociología, la integración de saberes acerca de la realidad social, y la experiencia investigativa como reto principal y punto de partida del aprendizaje. - La Sociología del cuerpo y las emociones no está incluida explícitamente en el currículum de la carrera. Aunque en el sistema de conocimientos de algunas asignaturas como Psicología Social y Sociología de la Prevención Social (en los planes de estudio D y E), se aborda el análisis e interpretación de fenómenos socio-psicológicos, el estudio de las actitudes en su función orientadora y reguladora de la estructura de la personalidad, y el tratamiento a conceptos asociados a la prevención social desde una perspectiva multidisciplinaria; todo ello se desarrolla en función de que el estudiante perciba su vínculo con la solución de problemas prácticos del desarrollo social, y no de la formación como individuo en sí para la vida; pues no se precisa cómo lograrlo y no se hace referencia a las emociones como respuestas complejas de las que es preciso tomar conciencia para regular su comportamiento a favor del bienestar social. Tampoco se connota en la investigación sociológica la importancia de la dimensión emocional y sus relaciones intrínsecas con el cuerpo. - Los docentes entrevistados le otorgan mayor preeminencia al dominio de aspectos de carácter teórico-metodológico como elementos esenciales en la formación del sociólogo. En sentido general, los entrevistados manifiestan que el adecuado conocimiento de los aspectos teórico-metodológicos asegura el

dominio de lo emocional. - El 100% de los docentes encuestados confieren importancia a la formación de la competencia resolución de conflictos en el estudiante de Sociología; no obstante, desconocen acerca de la existencia de estudios, tanto en el ámbito nacional como internacional, que centren la atención en la formación de competencias socioemocionales en dichos estudiantes. - El 70% de los docentes consultados mediante la encuesta evalúan de “medio” y “muy bajo” el nivel de preparación de los profesores de la carrera respecto a las competencias socioemocionales.- En las entrevistas grupales a estudiantes se evidenció la diversidad que caracteriza a las actitudes y reproducción de las emociones de los estudiantes de Sociología; entre ellas aquellas que denotan ciertos niveles de ansiedad e incertidumbre. Se aludió por los docentes a la responsabilidad de los educandos, la motivación por los temas que investigan y la disposición para el trabajo grupal y colaborativo; no obstante, se reconoció que presentan baja tolerancia a las críticas y señalamientos; a veces no logran controlar la impulsividad, al agredir verbal o extraverbalmente a otros estudiantes; y denotan pasividad ante situaciones de conflictos. - El análisis realizado a la base legal que legitima la formación de los estudiantes de Sociología en Cuba, específicamente el Modelo del profesional y los planes de estudios D (Ministerio de Educación Superior, 2008) y E (Ministerio de Educación Superior, 2018) permitió constatar que el currículo no está diseñado por competencias; y que se enfatiza en el desarrollo de habilidades en la concepción del modelo y de la formación académica de este profesional. - La competencia resolución de conflictos no se registra en los documentos rectores de la carrera Sociología como competencia a formar. Se encuentran expresiones afines en el objeto de trabajo, esferas, campo y modos de actuación; sin que ello signifique un vínculo directo a la estructura de esta competencia. Como resultado del análisis de la literatura acreditada sobre el tema, los documentos que norman el proceso formativo de la carrera, y las entrevistas grupales a docentes y estudiantes de Sociología de la Universidad "Ignacio Agramonte Loynaz", se identifican las siguientes pautas teórico-metodológicas orientadas a la formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología (Sotomayor y Aguila, 2022):

- La formación de la competencia constituye un proceso que abarca desde la detección del conflicto hasta la propuesta de alternativas posibles de solución e incluye etapas como: prevención, identificación, afrontamiento positivo y negociación.
- Es la actuación integral que abarca conocimientos, habilidades, actitudes y valores que se manifiestan de manera diversa en cada individuo, asociados al afrontamiento de los conflictos a través de la adecuada selección de estrategias para el manejo de las emociones propias y ajenas.
- Debe ser contextualizada al desempeño profesional del sociólogo con énfasis en la dimensión emocional y desde una perspectiva activa-interventora.
- La formación de la competencia debe ser guiada y planificada desde las disciplinas y asignaturas que componen el currículo. Debe tenerse en cuenta desde la dimensión emocional el aporte de la Sociología del cuerpo y las emociones para alcanzar una actuación integral de los estudiantes, orientada al desempeño idóneo y el mejoramiento continuo para la resolución de los conflictos.
- Se connota la gestión asertiva y creativa de los conflictos desde la autorregulación de las emociones negativas, la comunicación, el crecimiento personal y la utilización de estrategias coherentes a las situaciones emocionales y conflictos agudizados por la pandemia.
- Exige una descripción de la estructura conceptual de la competencia resolución de conflictos, contextualizada al actuar profesional del sociólogo en formación, que tenga en cuenta entre sus componentes:
 - Conocimientos (emociones, relación entre las emociones, el cuerpo y los conflictos; distinción entre los términos: problema y conflicto, definición de conflictos, tipos de conflictos y los que pueden resultar distintivos en el ejercicio profesional del sociólogo, consenso de grupo, estrategias de afrontamiento, mediación, vías de solución de conflictos, etcétera).
 - Habilidades (debe enfatizarse en las que faciliten la percepción de estados emocionales inadecuados, y a prevenir, gestionar y resolver los conflictos. Entre ellas se connotan las habilidades comunicativas como la escucha y el asertividad, la toma de decisiones, y otras más específicas del sociólogo como: pronosticar la evolución de los hechos y conflictos sociales; y proponer alternativas de solución creativas basadas en el consenso de los actores, el aprendizaje, el crecimiento personal y grupal, etcétera).
 - Actitudes (relacionadas con la prevención, manejo y resolución de los diversos conflictos. Debe connotarse aquellas que propicien la actitud proactiva, la aceptación a la diversidad, la tolerancia, la asimilación de críticas, la autorregulación y el manejo de las emociones, entre otras).
 - Valores (asociados fundamentalmente al sentido de identidad y compromiso profesional, político, social y ético, la objetividad científica, la honestidad, la sensibilidad ante las problemáticas sociales, la responsabilidad, el respeto por el espacio profesional e institucional, pensamiento crítico, creatividad, liderazgo y colaboración).

Discusión En los actuales tiempos de pandemias y pos-pandemias, la Sociología enfrenta el desafío de re-construir lo social desde una mirada crítica e interdisciplinar con las demás ciencias sociales. En esta trascendental encomienda desempeña un papel protagónico la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) que define las problemáticas esenciales objeto de interés, los retos y las metas estratégicas, a partir de las peculiaridades y prácticas de la región. La misión de la Sociología latinoamericana y caribeña actual radica en analizar e interpretar científicamente, desde las dimensiones política, social y económica, la realidad de la sociedad. Este contexto dinámico genera frecuentemente conflictos de diversa naturaleza, y connotan la necesidad de un sociólogo que no solo comprenda las teorías que respaldan esas explicaciones, sino que también reconozca, cuestione y realice aportes desde la dimensión emocional para la comprensión de los conflictos sociales, su origen y las posibles alternativas para resolverlos. Estudios recientes demuestran el desarrollo alcanzado por la Sociología de los cuerpos y las emociones y enfatizan en la importancia de la inserción de la dimensión emocional en la investigación social. Son variadas las investigaciones que exploran las relaciones entre las emociones y la violencia, el género, la migración, el trabajo, la interacción en las redes sociales, entre otras; que confluyen en connotar la naturaleza afectiva de toda interacción social; y también en la significación de las emociones para preservar el orden o generar conflictos (Ariza, 2020). Actualmente los planes de estudio que norman el proceso de formación de la carrera de Sociología en Cuba (Ministerio de Educación Superior, 2008, 2018) proporcionan al estudiante herramientas teórico-metodológicas que propician la identificación y explicación de los procesos sociales más significativos. Sin embargo, la dimensión emocional para la comprensión y resolución de los conflictos sociales continúa siendo un tema pendiente. Las autoras de esta

ponencia proponen integrar desde una mirada interdisciplinar la Sociología de los cuerpos y las emociones y la Pedagogía. Desde la Sociología de los cuerpos y las emociones resulta un aporte vital la perspectiva sociológica de las emociones y de su papel primordial en la acción y la vida social. Se coincide con Ariza (2020) en la pertinencia de incluir la dimensión emocional en la investigación social, basada en los nexos entre las emociones y la estructuración social, los fundamentos afectivos de la cohesión social, la connotación del rol de las emociones en el orden y el conflicto; así como en el potencial que implica la dimensión emocional para el conocimiento científico de la realidad social. Desde el campo de la Pedagogía, la investigación científica persigue el propósito de brindar contribuciones teórico-metodológicas para perfeccionar la práctica educativa y concebir conocimientos que tributen a las ciencias de la educación. En función de conformar los resultados científicos son imbricadas en un complejo proceso tanto las necesidades histórico-concretas como las del mismo investigador (Colunga, 2022). En el proceso de investigación doctoral que ocupa a las autoras de este trabajo, deviene objeto de atención la educación socioemocional, como proceso que contribuye al desarrollo integral del estudiante, desde los aspectos cognitivos y de crecimiento personal; y su finalidad orientada hacia la formación de competencias socioemocionales. Estas últimas brindan al estudiante conocimientos, habilidades, actitudes y valores para tomar conciencia, comprender, expresar y regular de forma adecuada los fenómenos afectivos (Bisquerra, 2016). Las autoras de esta ponencia connotan a la resolución de conflictos como una de las competencias socioemocionales que favorece en el estudiante de Sociología una apropiada intervención, a través de la articulación de diferentes saberes contextualizados y el manejo adecuado de las emociones propias y ajenas. En investigaciones desarrolladas por Sotomayor y Aguila (2021) se abordan aspectos esenciales acerca de la necesidad y la significación que posee la formación de la competencia resolución de conflictos en los estudiantes de Sociología. Esta competencia puede favorecer: una mejor gestión de los conflictos sociales e interpersonales, fomentar la capacidad para detectar problemas en los diversos contextos de actuación que demandan una solución o una decisión preventiva, a regular las emocionales ante conflictos que tienen lugar a diferentes escalas y esferas de la sociedad, entre otras. Todo ello requiere ser trabajado desde el entorno formativo, de manera dirigida y planificada, con énfasis en la dimensión emocional. El diseño del currículo de la carrera de Sociología en Cuba se basa en el desarrollo de habilidades; no obstante, de forma implícita en el Plan de Estudios E se hace alusión a la resolución de los problemas de la profesión mediante la investigación social, a tono con las condiciones generadas por la pandemia en los actuales momentos, las necesidades de la sociedad cubana y el desarrollo tecnológico (Ministerio de Educación Superior, 2018). Constituye uno de los encargos fundamentales de los sociólogos cubanos hoy ofrecer una mirada crítica sobre las dinámicas estructurales y funcionales de la sociedad cubana, en un contexto globalizado y de hegemonía del capital. También adquiere relevancia la función de promover estrategias y políticas de desarrollo social desde las instituciones gubernamentales y los diferentes actores sociales a nivel comunitario, empresarial, y organizacional (Ministerio de Educación Superior, 2018). Los desafíos que en tiempos de pandemia y post- pandemia encaran los sociólogos en la sociedad cubana, se complejizan de modo significativo ante el imperativo de anticiparse, prevenir en lo posible y resolver los conflictos sociales. Ello tiene lugar cuando desde el ámbito formativo se subsume la dimensión emocional y el manejo de las emociones como elementos claves para la resolución de los conflictos. El objetivo de identificar pautas teórico-metodológicas para formar la competencia resolución de conflictos en los estudiantes de Sociología llevó a las autoras a un análisis de la bibliografía especializada acerca de la formación de competencias. En cuanto al concepto de competencias desde el enfoque socioformativo, que se fundamenta en las contribuciones del pensamiento complejo y la formación de sujetos de pensamiento crítico, creatividad, liderazgo, colaboración, responsabilidad, respeto y emprendimiento social y empresarial (Tobón, 2013). Diversos son los estudios que en los últimos tiempos centran su atención en la educación socioemocional, las competencias socioemocionales y la competencia resolución de conflictos. Destacan las obras de: UNESCO (2020a, 2020b, 2022); Bisquerra (2009, 2016); Sotomayor y Aguila (2019, 2021, 2022); Padilla y López (2021); Mórtingo y Rincón (2018); Colunga y García (2016), Peribáñez (2016); entre otros. La educación socioemocional es un proceso formativo de carácter permanente, que persigue el desarrollo de competencias emocionales para preparar al estudiante para la vida e incrementar el bienestar social y personal. Hoy se enfatiza en la importancia de la educación socioemocional antes, durante y después del coronavirus y en la necesidad de ofrecer herramientas emocionales a la totalidad de la comunidad educativa; y sin embargo, la misma continúa ausente en el currículum de los diferentes niveles educativos (UNESCO, 2020b). Por su parte, las competencias socioemocionales, como objetivo de la educación socioemocional, son definidas por Bisquerra (2009) como aquellas que promueven las buenas relaciones con otras personas y el manejo de las emociones en contextos sociales y la prevención y solución de conflictos, entre otras. Esta última constituye piedra angular de la presente investigación y se especifica por este investigador como: (...) capacidad para identificar, anticiparse o afrontar resolutivamente conflictos sociales y problemas interpersonales. Implica identificar situaciones que requieren una solución o decisión preventiva y evaluar riesgos, barreras y recursos. Afrontar los conflictos de forma positiva, aportando soluciones informadas y constructivas. Implica capacidad de negociación considerando la perspectiva y los sentimientos de los demás (Bisquerra, 2009, p. 5). Se coincide con este autor respecto a que la resolución de conflictos es una competencia socioemocional y básica para la vida; no obstante, se valora que el término "capacidad" resulta limitado cuando se trata de una competencia desde la perspectiva socioformativa. Esta incluye los conocimientos, habilidades, actitudes y valores como saberes integrados, en este caso en las actuaciones integrales de los estudiantes de Sociología. Desde la perspectiva de Vinyamata (2015) "la ausencia de paz y de armonía son constantes en la vida de las personas y de las sociedades" (p.10), de lo cual se deduce que los conflictos surgen con frecuencia. Tales condiciones se agudizaron en tiempos de pandemia ante el distanciamiento físico, la pérdida del empleo, la muerte de familiares y amigos, la clausura de instituciones educativas, entre otras, y han generado un alto nivel de estrés y ansiedad social. Son muy diversas las conceptualizaciones acerca del conflicto. Se concuerda con Monzonís (2015), quien plantea que el conflicto es inherente a las relaciones humanas y la convivencia, y

deviene en el motor de la existencia. El conflicto se asocia a una incompatibilidad en la actuación de las personas o antagonismo de intereses, cogniciones u objetivos entre individuos, grupos, naciones y/o consigo mismo. También se identifica como una oportunidad para el crecimiento y el aprendizaje personal y profesional (Padilla y López, 2021). El conflicto puede resultar positivo o negativo según los métodos que se empleen en la gestión de las tensiones y de la convivencia, relacionados con la manera de comprender la vida y el mundo (Vinyamata, 2015). Desde la mirada de las autoras de esta ponencia, se puede influir en el desarrollo de la sociedad, siempre que el individuo mantenga una actitud pacífica, una comunicación asertiva, y regule las emociones y los sentimientos. Todo ello puede favorecer su crecimiento personal. Sin embargo, la resolución adecuada de los conflictos implica conocimientos y habilidades que no se precisan con claridad para el estudiante de Sociología en la bibliografía que aborda el tema. De Souza (2012) clasifica los conflictos en sociales e interpersonales, atendiendo al criterio de diferentes autores. Desde su punto de vista, el conflicto social tiene lugar por la oposición entre grupos o entre los miembros de un grupo por motivos de competencia, poder o status social. Se concuerda con que el conflicto puede facilitar la cohesión y el fortalecimiento del grupo y que puede funcionar como un motor impulsor de la transformación de la realidad social. Los conflictos interpersonales surgen en cualquier esfera de la realidad social, donde tienen lugar las relaciones sociales y de ahí su gran diversidad (de géneros, laborales, familiares, de vecinos, educativos, amorosos, entre amigos). De acuerdo con esta propia autora, existe una relación estrecha entre los conflictos y el bienestar emocional, pues el modo en que se solucionen los primeros influye en el segundo y viceversa. Las autoras de este trabajo connotan el estudio de la dimensión emocional para la adecuada resolución de los conflictos desde el proceso formativo de los estudiantes de Sociología. Se enfatiza en la necesidad de profundizar en las vías y herramientas emocionales para afrontar los conflictos. Las actitudes, reacciones emocionales y sentimientos ante una similar situación conflictiva pueden variar de un individuo a otro. En la bibliografía revisada se aluden como respuestas más frecuentes ante un conflicto: la agresividad, la pasividad, la negociación y la cooperación. Prevenir, manejar y resolver el conflicto se connotan como actitudes clave que median en las decisiones del sujeto desde los momentos iniciales del conflicto. La decisión consciente de resolverlo influye en el cambio de actitud. La resolución de conflictos, de acuerdo con el criterio de diversos autores, se relaciona con la toma de decisiones, la comunicación asertiva, la escucha activa, el manejo de las emociones, el trabajo en equipo, entre otras. Los involucrados deciden si pueden o desean resolver el conflicto entre ellos o si precisan de la intervención de un tercero. Monzonís (2015) plantea entre las técnicas más empleadas para resolver los conflictos de forma positiva: la negociación, la mediación y el consenso de grupo. En la resolución de conflictos intervienen procesos complejos a nivel social e interpersonal. Desde la perspectiva de las competencias socioemocionales se enfatiza en la necesidad de que el estudiante de Sociología se apropie de un importante sistema de saberes para tomar conciencia, comprender, expresar y regular adecuadamente los fenómenos afectivos, que de manera integrada favorezcan la resolución de conflictos. El proceso de formación del estudiante de Sociología en Cuba, como tendencia, ha connotado la adquisición de conocimientos y habilidades fundamentales para dar solución a los problemas profesionales. Los modelos formativos diseñados en función de los contenidos, han alcanzado una secuencia y diferenciación apropiadas de ciclos básicos y profesionales, orientados a asegurar la asimilación de los modos de actuación profesional. Sin embargo, la formación de la competencia resolución de conflictos, con énfasis en la dimensión emocional o afectiva para la comprensión integral y crítica de la realidad social no ha sido valorada hasta el momento como objetivo indispensable del proceso formativo del sociólogo. Como resultado principal de esta ponencia, se evidencian limitaciones en el orden teórico y metodológico para la formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología en Cuba y se exponen pautas que conduzcan el accionar de docentes y estudiantes para alcanzar este propósito.

Conclusiones

Se evidencian insuficiencias en la producción y reproducción de las prácticas corpóreas y emocionales de los estudiantes de Sociología ante los conflictos. No se explicitan en los planes de estudio de la carrera de Sociología en Cuba las competencias socioemocionales a desarrollar ni se reconoce particularmente a la competencia resolución de conflictos. A partir de la triangulación de métodos y técnicas se evidencian falencias teórico-metodológicas que limitan la formación de la competencia resolución de conflictos en los estudiantes de Sociología para la comprensión integral y crítica de la realidad social. Se carece de una descripción de la estructura conceptual de dicha competencia contextualizada al actuar del estudiante de Sociología, que integre las particularidades que deben connotarse desde la dimensión emocional. Para alcanzar el propósito de formar a un estudiante de Sociología capaz de resolver los conflictos en los diferentes contextos con autonomía, independencia cognoscitiva, actitud ética y transformadora, es preciso intencionarlo desde la dimensión emocional en su proceso de formación en la universidad, en consonancia con la integración de conocimientos, habilidades, actitudes, y valores que le posibiliten desplegar su trabajo con pensamiento crítico e idoneidad. Resulta innegable la necesidad de formar la resolución de conflictos como competencia socioemocional en los estudiantes de Sociología, en correspondencia con las demandas de sus modos de actuación profesional en tiempos de pandemia y post-pandemia y desde la perspectiva de la Sociología de los cuerpos y las emociones.

Bibliografía

Ariza, M. (2020). Introducción. La apuesta por la inclusión de la dimensión emocional en la investigación social. *Las emociones en la vida social: miradas sociológicas*, 7-18. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales. ISBN 9786073030427 Bericat Alastuey, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers, Revista de sociología* 62, 145 -176. DOI: 10.5565/rev/papers/v62n0.1070 Bisquerra Alzina, R. (2016). 10 ideas clave. Educación emocional. Barcelona:

Graó. Disponible en: <https://www.casadellibro.com/libro-10-ideas-clave/.../3038834> Bisquerra, R. (2009). Psicopedagogía de las emociones. Madrid: Síntesis. Colunga Santos, S., & García Ruiz, J. (2016, mayo-agosto). Intervención educativa para desarrollar competencias socioemocionales en la formación académica. En *Humanidades Médicas*, 16 (2), 317-335. Recuperado de: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1727-81202016000200010 Colunga Santos, S. (2022). Pautas para la delimitación y empleo de los resultados científicos en la investigación educativa. *Humanidades Médicas*, 22(2), 23-33. Centro para el Desarrollo de las Ciencias Sociales y Humanísticas en Salud. ISSN 1727-8120 De Souza, L. (2012). Competencias emocionales y resolución de conflictos interpersonales en el aula. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado a partir de <https://www.eumed.net/tesisdoctorales/2012/lisb/ficha.htm> Ministerio de Educación Superior. (2008). Plan de Estudio "D". Carrera Sociología. La Habana: Universidad de La Habana. Ministerio de Educación Superior. (2018). Plan de Estudio "E". Carrera Sociología. La Habana: Universidad de La Habana. Monzonís, N. (2015). La Educación Física como elemento de mejora de la Competencia Social Ciudadana. Investigación-acción en torno a la aplicación de un programa de intervención y resolución de conflictos desde el área de Educación Física. Barcelona: Universidad de Barcelona. Recuperado a partir de <https://www.tesisenred.net/handle/10803/370837> Mórtigo, A., & Rincón, D. (2018). Desarrollo de competencias emocionales en el aula de clase: estrategia para la resolución de conflictos. *Revista Boletín Redipe*, 7(2), 104-113. Recuperado a partir de <https://revista.redipe.org/index.php/1/article/view/432> Padilla, Y., & López, M. (2021). Formación de la competencia solución de conflictos escolares en estudiantes de la carrera Licenciatura en Educación Primaria. *Transformación*, 17(2), 245-256. Recuperado a partir de <https://revistas.reduc.edu.cu/index.php/transformacion/article/view/e3541> Peribáñez, M. (2016). Educación Emocional 3.0. In J. L. Soler, L. Aparicio, E. E. O. Díaz, & A. Rodríguez. *Inteligencia Emocional y Bienestar II. Reflexiones, experiencias profesionales e investigaciones* (pp. 140-155). Zaragoza: Ediciones Universidad de San Jorge. Recuperado a partir de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=655308> Sabido, O. (2011). El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América Latina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente. *Sociológica* 26 (74), 33-78. Sotomayor Casalís, D.R. & Aguila Carralero, A. (2019). Formación de la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología de la modalidad semipresencial. (Tesis de Maestría). Camagüey: Universidad de Camagüey. Sotomayor, D.R., & Aguila, A. (2021). Estrategia pedagógica para formar la competencia resolución de conflictos en estudiantes de Sociología. *Mendive, Revista de Educación*, 19(1), 67-85. Recuperado a partir de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S181576962021000100067&lng=es&nrm=i so Sotomayor Casalís, D.R., y Aguila Carralero, A. (2022). Competencia resolución de conflictos: pautas teórico-metodológicas para su formación en estudiantes de Sociología. *Mendive, Revista de Educación*, 20(1), 69-82. Recuperado a partir de <https://mendive.upr.edu.cu/index.php/MendiveUPR/article/view/2661> Tobón, S. (2013). Formación integral y competencias: pensamiento complejo, currículo, didáctica y evaluación. Bogotá: Ecoe. Recuperado a partir de <http://www.ecoediciones.com/wpcontent/uploads/2016/08/Formacionintegral-y-competencias.pdf> UNESCO. (2020a). Promoción del bienestar socioemocional de los niños y los jóvenes durante la crisis. Recuperado a partir de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/UNESCO>. (2020b). UNESCO: la educación emocional, clave para la enseñanza-aprendizaje en tiempos de coronavirus. Recuperado a partir de <https://www.educaweb.com/noticia/2020/05/27/educacion-emocional-clave-ensenanza-aprendizaje-tiempos-coronavirus-19205/> UNESCO. (2022). Estudio sobre habilidades socioemocionales del ERCE. Empatía, apertura a la diversidad y autorregulación escolar de los estudiantes cubanos de 6° grado. Recuperado a partir de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/> Vinyamata, E. (2015). *Conflictología*. (U. d. Granada, Ed.) Paz y Conflictos, 8(1), 9-24. Recuperado a partir de <https://www.redalyc.org/pdf/2050/205039638001.pdf>

Palabras clave

Competencia resolución de conflictos, estudiantes de Sociología, dimensión emocional. Competência de resolução de conflitos, estudantes de sociologia, dimensão emocional. Conflict resolution competence, sociology students, emotional dimention.

Resumen de la ponencia

La pandemia del COVID-19 junto a las medidas de «distanciamiento social» y los protocolos sanitarios implementados para frenar la transmisión del virus tuvieron como efecto la parálisis de la vida colectiva, consecuencia de ello fueron las modificaciones forzosas a las ceremonias fúnebres. A partir del análisis de los funerales llevados a cabo durante la crisis sanitaria y de los testimonios recabados de familiares de personas fallecidas por COVID-19 en el primer año de la pandemia, este trabajo se propone esclarecer las afectaciones emocionales producto de los cambios en los rituales funerarios con un enfoque a la ausencia de corporalidades en el escenario fúnebre; asimismo, se abordan sus causas enmarcadas por una situación definida por el miedo a contagiarse.

Introducción

A lo largo de la historia eventos de amplio contagio como la reciente pandemia de COVID-19 han tenido la capacidad de interrumpir la vida colectiva de manera indefinida gracias a su capacidad de transmisión. Por sí mismo el suceder de los contagios se interpone a la reproducción de la sociedad, a los intercambios materiales y simbólicos, después de todo, las enfermedades epidémicas suelen tener como resultado el fallecimiento de aquellos miembros afectados que, previo advenimiento de la enfermedad, daban forma y continuidad a la sociedad. Con el fin de evitar pérdidas humanas, las sociedades se ven obligadas a transformar las formas de relacionarse y las prácticas sociales convencionales, entre ellas el despliegue culturalmente adecuado de los rituales funerarios.

Estos cambios pueden ser temporales o definitivos, también pueden responder al desarrollo de las circunstancias o atender a las recomendaciones y regulaciones de instituciones estatales, como aquellas emitidas por las instituciones de salud y gobiernos contemporáneos. Independientemente de su origen y alcance, la sustracción de la vida colectiva se ve motivada principalmente por una emoción: el miedo. Esta emoción fue determinante no sólo a la hora de aceptar las intervenciones sobre la aplicación adecuada de los funerales, así como el tratamiento y disposición final del cadáver de las víctimas del COVID-19; su papel fue crucial a la hora de modificar las relaciones entre los vivos y los difuntos, pues el miedo al cuerpo del otro, la preocupación de contagiarse o ser contagiado o la incertidumbre respecto a la extensión de la violencia de la epidemia, erigieron barreras al contacto con los otros, evidenciadas en la ausencia de los distintos cuerpos en el escenario funeral.

La regulación institucional de estos miedos a partir la aplicación de las restricciones al tratamiento funerario del difunto y a las reuniones multitudinarias, lejos de constituir una solución a la problemática experimentación de la muerte, terminó por patentar esa ausencia corporal en tres sentidos: la falta del cadáver como referente afectivo; la imposibilidad de asistir al funeral para comprobar el deceso del ser querido y participar de manera presencial de los rituales; finalmente la restricción a la reunión en un mismo espacio se interpone a la asistencia de otros cuerpos vivientes, compañeros, amigos, familiares lejanos, incluidos músicos y plañideras donde los halla, quienes acompañan a los deudos, co-participan del dolor, es decir, cumplen un papel en el intercambio emocional al sostener afectiva y ritualmente al superviviente.

La experiencia de los familiares de personas víctimas del COVID-19 sugiere que la ausencia de estas corporalidades durante las ceremonias funerarias se interpone al procesamiento esperado de la muerte: a la brevedad de los entierros y cremaciones se suma la falta de la interacción ritual, que imposibilita patentar, a través de la reunión, tanto la pérdida de uno de los miembros del grupo como la finalización del periodo de duelo social. Así, para terminar de entender esta ausencia de los tres cuerpos, en las páginas siguientes se la localizará como una manifestación de la liminalidad, un estado de transición, marginalidad y ambigüedad que para salir de él requiere, además de los rituales culturalmente adecuados, de la presencia de otras corporalidades para ratificar, acompañar y sostener afectivamente al deudo en su pasaje simbólico. Es decir, para que las prácticas funerarias logren su eficiencia simbólica no sólo es necesario seguir al pie de la letra las exigencias rituales, asimismo es necesaria la presencia de los otros para aliviar las aflicciones, el dolor de la pérdida.

Desarrollo

Distanciamiento social y transgresión funeraria

El arribo del virus COVID-19 al interior de las fronteras de México motivó la emisión de una serie de recomendaciones y medidas preventivas por parte del gobierno para evitar su transmisión. Estas estrategias se sintetizan en la noción de «distanciamiento social» plasmada en el “Acuerdo por el que se establecen las medidas preventivas que se deberán implementar para la mitigación y control de los riesgos para la salud que implica la enfermedad por el virus SARS- CoV2 (COVID-19).” (Diario Oficial de la Federación, 2020, 24 de marzo). En este acuerdo se establecieron varios puntos para regular la vida colectiva: la asistencia a espacios concurridos fue restringida; se suspendieron las actividades no esenciales; se recomendaron medidas de higiene básica y de “sana distancia” para evitar el contacto físico entre las personas.

Adicionalmente, el Gobierno de México, en conjunto con la Secretaría de Salud, publicaron la “Guía de manejo de cadáveres por COVID-19 SARS-COV2 en México” (2020, 5 de abril). Aquí se puntualiza, entre otras cosas, la importancia de restringir a los familiares el contacto con el cuerpo del difunto, la manipulación apropiada del cadáver (en el sentido de procurar el trato digno del cuerpo y las precauciones necesarias al tratarlo), la correcta aplicación de las normas de bioseguridad (limpieza, higiene y uso de equipo de protección persona) y las recomendaciones referidas al destino del cuerpo. Éste apartado estipula lo siguiente:

La disposición final del cadáver será lo más pronto posible, preferiblemente mediante cremación; de no ser posible, se practicará la inhumación en sepultura o bóveda. Si el destino final es entierro este se da en las condiciones habituales. Las cenizas pueden ser objeto de manipulación sin que supongan ningún riesgo (p. 6).

Si bien la cremación no era un acto obligatorio, durante los primeros meses de la pandemia de COVID-19 se convirtió en el método predilecto para disponer del cuerpo del difunto, esto incluso cuando poco después de difundir esa guía se publicó una nueva versión donde se rectificaba esta sugerencia. Para evitar la posible desaparición de miles de cuerpos de personas sin identificar resguardados en las fosas comunes y morgues del Estado, y en adecuación a la Ley General de Víctimas, esta nueva versión señala que: “La disposición final del cadáver será de forma inmediata mediante cremación o inhumación, según disponibilidad, *solo para los cuerpos identificados y reclamados*, respetando siempre que sea posible la decisión de los familiares más próximos” (Gobierno de México y Secretaria de Salud, 2020, 21 de abril). Se agregaron una serie de requisitos para la disposición final del cuerpo como su plena identificación, que éste debía haber sido reclamado por los familiares y que no hubiera fallecido en circunstancias violentas o fuera parte de una investigación judicial.

Estas observaciones no evitaron la proliferación de las cremaciones y tan sólo unas semanas después de la declaración de emergencia sanitaria se reportaba un posicionamiento del 98% de incineraciones frente a un 2% de inhumaciones, cuando en el periodo anterior a la pandemia las despedidas fúnebres consistían en un 60% de cremaciones y un 40% de entierros, según datos de la Asociación de Propietarios de Funerarias y Embalsamadores de CDMX (en Pradilla y Ángel, 2020, 1 de mayo) La situación se tornó crítica. La falta de herramientas para asegurar ya no tanto el principio de inmediatez de la disposición del cadáver como el resguardo de los cuerpos que se acumulaban rápidamente, propició una serie de prácticas que en circunstancias convencionales serían impensables pero en los puntos más álgidos de la pandemia fueron asumidos como necesarios.

Los rituales funerarios se vieron afectados en su realización y en sus significados culturales. Alrededor del mundo hubo casos en los que la búsqueda por asegurar ese principio de inmediatez condujo a métodos de transgresión funeraria: en algunas ciudades de la India las piras funerarias iluminaron el cielo día y noche, los cuerpos eran quemados tan pronto como les era posible, interponiéndose al elaborado despliegue de los rituales hindúes necesarios para asegurar la reencarnación del alma (El Financiero, 2021, 26 de abril); en China es costumbre enterrar al difunto y levantar una tumba para venerar a los muertos, sin embargo, en las áreas afectadas por el COVID-19 como lo fue Wuhan, epicentro de la pandemia, el gobierno ordenó la incineración de las víctimas del virus, entregando a cada familia de deudos una urna con las cenizas del muerto (Whyke, Lopez- Mugica, Chen, 2021); en Guayaquil, Ecuador, las autoridades no se daban abasto para recoger los cadáveres y podían permanecer descomponiéndose durante días al interior de sus casas, en muchos casos los familiares por temor a contagiarse los abandonaban en las calles, a la espera de ser depositados en una fosa común (Animal Político, 2020, 29 de diciembre). En México ocurrió un caso similar: al colapso de los hornos se agregó el abandono de cuerpos en los hospitales, a pesar de que muchos de ellos estaban plenamente identificados, los familiares no iban a reclamarlos; bajo estas circunstancias el destino de al menos 751 personas fue la fosa común en el año de 2020, un 71% más que el año previo a la crisis sanitaria. (Crail, 2021, 13 de Octubre).

Junto a la suspensión de las actividades colectivas, la violencia del contagio interrumpe el despliegue adecuado de los símbolos que sostienen la vida en común. Entre esos símbolos se encuentran aquellos relacionados con la dignidad de la muerte. La noción cultural de la dignidad del cadáver, asegurada a través de la aplicación adecuada de las prácticas rituales, sucumbe no por decisiones basadas en la arbitrariedad sino por los intentos de supervivencia individuales o colectivos. El deudo en situaciones convencionales no suele abandonar el cuerpo de sus seres queridos a la suerte, en tales circunstancias busca por todos los medios a su disposición dar un entierro digno, apropiado según sus códigos morales y culturales; es cuando su propia vida y la de sus pares está en riesgo, tanto o más que la continuidad de estos códigos y la de la sociedad misma, que puede plantearse el abandono de toda exigencia ritual junto al cuerpo de su familiar. El miedo al contagio se encuentra en el centro del desmantelamiento de los significados y solidaridades básicas, engendra la «ausencia de los cuerpos» como proclama del «distanciamiento social» en los tiempos de la crisis sanitaria.

Miedo y corporalidades aisladas

El miedo tradicionalmente se piensa como una experiencia individual que responde a preocupaciones psicológicas, por ende, está limitado a la persona que lo experimenta. El miedo vincula una respuesta de carácter corporal a un peligro o amenaza percibida como inminente. Esa respuesta es principalmente fisiológica, sin embargo también se manifiesta a través del desplazamiento del cuerpo, como puede ser la huida o los intentos por defenderse en situaciones de peligro. Pese a ello, no deja de ser una emoción susceptible al análisis sociológico: “aunque como emoción nace de una percepción derivada de una experiencia personal determinada, sociológicamente se arraiga en un tipo específico de estructuras sociales, modos de vida y marcos de significación” (Olvera Serrano y Sabido Ramos, 2007, p. 123) Las cosas a las que se teme suelen formar parte de un repertorio colectivo que alimenta las angustias y miedos de los miembros de una sociedad, de un momento histórico o se presentan durante una crisis como la del COVID-19, haciendo tambalear toda seguridad previamente confeccionada.

El miedo moviliza ciertos tipos de acciones mientras se evitan otras; motiva cierto tipo de decisiones y define los modos de relacionarse con los demás. Desde una perspectiva institucional hay una intención por regular los miedos, ya sea al intentar fincar los objetos de temor, sea por medio de la reducción del peligro o ya sea por medio de la estimulación de esos miedos. Si bien las medidas de «distanciamiento social» y los protocolos sanitarios implementados para tratar el cuerpo de los difuntos infectados tenían por objetivo frenar el contagio, para lograr ser efectiva esta intervención tuvo que apuntalar entre la población el miedo al contacto con los otros, produciendo barreras no sólo con transeúntes o «extraños», también entre amigos y familiares, independientemente de si se cohabitaba con ellos o no.

Los protocolos aplicados en el funeral, como la restricción a las reuniones multitudinarias en las funerarias y la aceleración de los velorios, además de constituir regulaciones a la vida colectiva en medio de la crisis, afianzaron ese miedo al contagio. El éxito del «distanciamiento social» reside en estimular el miedo al contacto con el otro, cadáver, deudo o posibles asistentes del funeral; se trata de regular las relaciones sociales a través del encauce de las emociones como medio para interponerse a la propagación letal del virus.

El miedo al contagio restringe los contactos corporales, esto se traduce en formas de ser y relacionarse que prescinden, en la medida de lo posible, de la cercanía física como de la socio-afectiva. Esta falta de contacto, evidenciada en la ausencia de los cuerpos durante el funeral, propició la percepción de no estar llevando a cabo los ritos funerales adecuadamente, así como la experimentación de sensaciones de desolación, abandono y culpa. El funeral se definió por modos de relacionarse a través de la ausencia debido al miedo extendido a contagiarse, enfermarse y fallecer, pero la falta de contacto con el otro tuvo consecuencias simbólicas afectivas, principalmente para los deudos tras la celebración de estas ceremonias sumarias. Esta problemática queda manifiesta por medio del análisis de las ausencias corporales en el funeral, constituidas por: la falta del cuerpo del difunto; la imposibilidad de estar presente durante la despedida final del difunto; y la ausencia de acompañantes en el proceso de duelo.

La ausencia del cadáver

El destino del cuerpo del difunto fue particularmente angustiante para los deudos, tanto como pudo ser objeto de ambigüedad. No sólo porque muchas familias consideraron inadecuado, desde un punto de vista cultural, el tratamiento y disposición final del difunto, sino porque, dadas las circunstancias de la muerte, les fue imposible asegurar si la persona que enterraban o las cenizas recibidas correspondían realmente a su familiar. Según las recomendaciones sanitarias los ataúdes debían permanecer sellados desde la recogida hasta el entierro o incineración de los restos, esto para evitar posibles riesgos a la salud; en otros casos, directamente se entregaban las cenizas a los familiares, sin darles la oportunidad de cuestionar esta decisión. Una mujer relata que tras seis días de haber fallecido su familiar le entregaron las cenizas: “ni siquiera estamos seguros que sea él. Entre tantas bolsas y cuerpos, ¿se van a asegurar que sea él?. Pero por ahora queremos llorarle.” (en Pradilla y Ángel, 2020, 1 de mayo) El proceso se experimentó con cierta incredulidad pues los deudos no tuvieron la oportunidad de comprobar si los restos recibidos eran los de su familiar.

Es habitual que se experimente una «profunda ambigüedad» respecto a la pérdida en casos de personas desaparecidas, soldados caídos en batalla, muertos cuyos cuerpos es imposible recuperar. Muchas personas perdieron el contacto con la víctima de coronavirus tras ser ingresada en los hospitales y sólo pudieron tener contacto con ellos tras la muerte, aunque debido a las circunstancias les era imposible reconocer al difunto, sentían como si su familiar hubiera desaparecido de repente, haciéndoles imposible asumir la realidad de la muerte.

Un joven de 28 años, S.P. comparte su experiencia: a finales del 2020 todos los residentes de su hogar enfermaron por COVID-19, tras un periodo de agonía su tía sucumbió al virus, horas más tarde las autoridades sanitarias recogieron su cuerpo; posteriormente su madre fue hospitalizada por la enfermedad; poco después el abuelo del joven comenzó a presentar síntomas graves de coronavirus, cuando empeoró otros familiares lo llevaron a las puertas del hospital donde falleció. La madre sobrevivió, pero no se le revelaría el deceso del señor hasta tiempo después, sus hijos y su esposo acordaron que la noticia podía afectar su recuperación. Tanto la tía como el abuelo de S.P. fueron cremados y tiempo después les enviaron a domicilio las cenizas de ambos. En ninguno de los dos casos pudo estar algún familiar presente durante el proceso de incineración pero ello no constituyó un obstáculo para tener por seguro el deceso de la tía, después de todo S.P. la acompañó en sus últimos momentos y vio como se le escapaba la vida. Respecto a su abuelo fue distinto y un aura de irrealidad envolvió su experiencia:

Yo me siento bien. Ya no tengo el virus. Pero no siento que haya podido hacer mi duelo porque he cuidado mucho de toda mi familia... Ha sido difícil adaptarse a la vida sin mi abuelo. Se hicieron muchas

remodelaciones en casa y trato de agarrar un poco de ritmo... Siento que mi abuelo es un recuerdo lejano, como si no hubiera existido, como si al llevarse al hospital se hubiera desvanecido. Me siento vacío. (Testimonio de S.P.)

Cuando revelaron a la madre el deceso del señor ella “lo tomó bastante bien”, pues a diferencia del momento en que la madre de mujer falleció, en esta ocasión no “se quebró” y en su lugar permaneció impassible. De acuerdo a un estudio realizado a 48 trabajadores en la primera línea de enfrentamiento contra el COVID-19 en Madrid, España, los familiares de las víctimas frecuentemente les solicitaban pruebas del deceso como fotos, efectos personales y detalles concretos del momento de la muerte para construir una narrativa lógica y coherente que les permitiera acceder a esa realidad de los hechos. (Hernández?Fernández y Meneses?Falcón, 2022.) La desaparición del otro, sin demora, sin rituales y sin pruebas, impide acceder al periodo de duelo, al deudo se le complica reconocer y asumir la pérdida del todo. De ahí la necesidad de objetos y narrativas que encarnen al difunto, le den peso a la pérdida y movilicen los afectos.

El deudo sin presencia.

Los funerales alojaron una concurrencia mínima, en ocasiones sólo asistía una persona para encargarse de los trámites y asegurarse de que el cuerpo fuera dispuesto de manera adecuada, el ritual funerario se convirtió en un trámite más. Quien sufrió de una pérdida muchas veces se vio obligado a permanecer lejos del cuerpo del difunto. Una joven del Estado de México A.N.D. perdió a su abuelo por el coronavirus; a pesar de tener una relación muy cercana con él no se presentó al funeral: “no pudimos ir porque teníamos que cuidar a mi abuela; sólo estuvieron mis tíos. Todo eso me afectó mucho, de hecho a toda la familia” (Testimonio A.N.D.). Además relata pesadillas frecuentes en las que veía como cremaban a su abuelo “yo lo veía y me daba mucho miedo ver como metían la caja a un horno”; toda la experiencia la marco:

He estado triste, he sentido la ausencia de mi abuelo... Cuando mi abuelo murió lo único que quise hacer fue marcarle por teléfono para decirle que tenía miedo. El había partido y jamás volvería y eso rompió mi corazón... Algunos días parecen tranquilos y la resignación me abraza para después alejarse y abandonarme llevándome a la tristeza y desconsuelo. (Testimonio de A.N.D.)

La imposibilidad de asistir al funeral para despedirse de un ser querido puede acarrear dificultades no sólo para aceptar la pérdida sino a la hora de elaborar emociones. Durante la pandemia fueron de uso frecuente las tecnologías digitales para transmitir en vivo los funerales pero no pudieron sortear esas afectaciones, en cambio quienes atendieron los servicios funerarios por estos medios tuvieron la sensación de no estar enterrando a un difunto, sentían la ceremonia como algo irreal, no podían ver ni creer que aquella persona había muerto (Mortazavi, Shahbazi, Alimohammadi y Shati, 2021). Esto sugiere la necesidad del deudo por participar, con su corporalidad y de manera activa, del ritual funerario, pues sólo así puede experimentar los cambios afectivos que el proceder de las ceremonias y sus símbolos aplican sobre él. La transmisión en vivo de las inhumaciones o cremaciones, alternativa recomendada por el gobierno México (Gobierno de México, 2020) pone al deudo como un espectador de eventos desarrollados través de una pantalla, en ellos no puede intervenir ni involucrar su propio cuerpo y afectos.

Concurrencia ausente y el periodo de liminalidad.

La falta de asistencia de diversos acompañantes esperados en el velorio como familiares, amigos y otros conocidos puede acarrear malos entendidos, tensiones, disputas y resentimientos. (González Bustamante y Ramírez Rosado, 2021.) Esto es porque el deudo espera encontrar en el otro un sostén afectivo, palabras de consuelo, el apoyo moral, la participación de los rituales y el intercambio emocional, o simplemente su presencia en el escenario funeral como medio para rendir tributo al difunto. Las videollamadas, los mensajes remotos y llamadas para presentar las condolencias a los deudos, aunque tengan buenas intenciones, no dejan de darle al deudo la sensación de que están ignorando la obligación moral de presentarse a las exequias, es decir, lejos de acercar a las personas, las herramientas digitales aislaron más a los dolientes durante la crisis sanitaria. Esta situación asemeja a la reclusión de los deudos en ciertas sociedades preindustriales, como entre los Olo Ngadju donde se considera la existencia de una “nube impura” alrededor del muerto, una que

ensucia todo lo que se relaciona con él, es decir, no sólo a las gentes y las cosas que han sufrido el contacto material, sino también todo lo que en la conciencia de los sobrevivientes está íntimamente ligado a la imagen del difunto. (Hertz, p. 30).

Las circunstancias sociales posibilitaron pensar al otro como una fuente de peligro, en mayor medida cuando se trataba del familiar de un difunto, sentían que era mejor estar a una «sana distancia» de ellos. El miedo, como emoción interpuesta a la interrelación entre distintas corporalidades, termina por definir la experiencia de la muerte, el aislamiento de los deudos y la eficiencia de las ceremonias mortuorias, aplazando la experimentación del duelo.

De acuerdo a Van Gennepe (2008), todo ritual de paso, como las iniciaciones o las ceremonias de muerte se constituyen de una estructura interna compuesta por: ritos de separación como el lavado del cuerpo, el transporte del cadáver o la quema de las pertenencias del difunto; ritos liminares realizados en el umbral, por ejemplo todas las prácticas realizadas en el periodo de duelo social, éste suele englobar el luto personal con el viaje del difunto al mundo de los muertos; y los ritos de agregación como las comidas conmemorativas o las segundas exequias, los actos de clausura definitiva del duelo. La liminaridad se define por ser una transición, una en la que el pasajero no pertenece ni a un estado ni a otro, esta como suspendido. Si la pandemia por sí misma despliega un

estado de liminaridad, los deudos estuvieron fuertemente involucrados en esta noción, suspendidos, por una parte, entre su imposibilidad de vivir y llevar a la práctica las exequias, por otra, entre la muerte del otro y su desorientación afectiva.

La participación de los otros en esta estructura ritual es indispensable al interior del escenario funerario: además de patentar la realidad del paso simbólico de los otros (la transformación de su estatuto social, como puede ser el abandono de la condición de deudo) y de verificar la adecuada realización de los rituales, se involucran activamente en este proceso, toman parte del dolor del doliente. Su cuerpo, como presencia en el espacio funerario sostiene afectivamente al deudo, presta oídos a sus aflicciones y con su boca consuela su dolor. Se integra a las prácticas rituales y con su presencia coacciona la participación del deudo en estos actos culturales. En contextos habituales el acompañante aparece no sólo en el funeral para hacer acto de presencia, puede, por ejemplo, apoyar en el transporte del féretro, constituirse hombro sobre el que llorar, su presencia se requiere también en los ritos de agregación, necesarios para patentar el retorno del deudo a la vida ordinaria, la salida del periodo de duelo social, la aceptación de la partida del difunto.

Un año después del fallecimiento de su abuelo, la familia de S.P. celebró un evento conmemorativo, contrataron a un padre para celebrar una misa dedicada a él y a un grupo de mariachis para cantar en su honor. Familiares y amigos que un año atrás se encontraban confinados tras las puertas de sus casas se reunieron por fin no alrededor de un cadáver ausente si no de una fiesta que encarnaba la memoria del difunto. Este acto de reunión y de memoria permitió a la familia de S.P. asumir del todo su partida, permitió también a la madre de S.P. la movilización de sus afectos y la manifestación de sus dolores.

Conclusiones

Además de cobrar la vida de miles de personas, la violencia del contagio afecta las estructuras simbólicas que sostienen la realización de prácticas colectivas como los ritos funerarios. La posibilidad de contagiarse interfiere en todo nivel de interacción social. La pandemia del COVID-19 hizo evidente los efectos emocionales de la alteración de esas interacciones, específicamente aquellas dadas al interior del escenario funeral.

Sin embargo el análisis de los funerales durante la crisis sanitaria de hecho reveló la dinámica afectiva-corporal (comúnmente pasada por alto) sobre la que convencionalmente se sostienen estas ceremonias. Abordar los funerales como un escenario de intercambios afectivos entre los cuerpos ayuda a comprender la necesidad de los rituales alrededor de los muertos; su importancia para los grupos humanos a la hora de preservarlos; el cómo es posible y de donde proviene la eficacia simbólica de estas prácticas.

De ahí que la ausencia de una de estas corporalidades esperadas sea tan problemática, pues en conjunto encuadran las ceremonias, tanto a nivel operativo como simbólico. En el cuerpo del otro se verifican los actos y las manifestaciones emocionales, se sostienen los afectos. Reflejados sobre la presencia del otro los dolores cobran *sentido*, es decir, dirección.

El principal obstáculo a esas relaciones naturalizadas y dadas por sentado al interior del funeral fue el miedo a contagiarse, traducido como un miedo al contacto del otro. Si bien en principio el pánico se propagó gracias a la expansión del COVID-19, el gobierno estimuló en la población el temor a contagiarse, de ahí las regulaciones a la vida colectiva sintetizadas en la noción de «distanciamiento social» para limitar, en la medida de lo posible, el incremento de los casos de coronavirus.

La estimulación de ese miedo al contacto con el otro propulsó las ausencias corporales en el funeral, teniendo como consecuencia la propagación de otras aflicciones: la sensación de incredulidad cuando no es posible acceder al cuerpo del difunto; la extensión indefinida del periodo de duelo en el sobreviviente que no participa de las exequias de su ser querido; las culpas y resentimientos dirigidas a quien no hace acto de presencia en el funeral.

Queda abierta la pregunta respecto a las prácticas rituales para tratar de aliviar el dolor de la pérdida surgidas en el contexto de esta pandemia, si es posible adoptar unos actos que no requieran de la presencia de los cuerpos en un mismo espacio. Es decir, ¿hasta qué punto las reuniones remotas logran ser eficaces a la hora de evocar al difunto y de aliviar el dolor de la pérdida?, ¿en qué medida los actos conmemorativos plasmados en las redes y cementerios virtuales pueden operar un cambio simbólico-afectivo en el deudo?

Bibliografía

Animal Político (2020, 29 de diciembre). “El periodista de Ecuador que escribió su último relato desde un hospital antes de morir por COVID”. Recuperado el 5 de marzo de 2022, de https://www.animalpolitico.com/bbc/periodista-covid-ecuador-historia-hospital-guayaquil/?fbclid=IwAR3TubO8Ac tFenU9LwYuTWFe2dEFcbmQXt-y-a7uV-PXVX_HuBt_5ighRNo.

Crail, A. (2021, 13 de diciembre). “Los olvidados del covid terminan en la fosa común”. *Gatopardo*, Recuperado el 12 de febrero de 2022, de <https://gatopardo.com/noticias-actuales/muertos-por-covid-en-mexico-fosa-comun-olvidados-desaparecidos/>.

Diario Oficial de la Federación (2020, 24 de marzo). “Acuerdo por el que se establecen las medidas preventivas que se deberán implementar para la mitigación y control de los riesgos para la salud que implica la enfermedad por el virus SARS- CoV2 (COVID-19).” Recuperado el 13 de abril de 2022, de https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5590339&fecha=24/03/2020#gsc.tab=0.

El Financiero (2021, 26 de abril). “«El virus nos devora como un monstruo»: el COVID abruma a los crematorios de la India”. Recuperado el 7 de abril de 2022,

https://www.elfinanciero.com.mx/mundo/2021/04/25/el-virus-nos-devora-como-un-monstruo-el-covid-abruma-a-los-crematorios-de-la-india/?fbclid=IwAR26tjR1BhWeB1ev_06rxEqrEuQXXJwPiF9rbCRqDKU6Th_1gKCow8dpJ0c.

Gobierno de México (2020). “Recomendaciones para familiares en duelo durante la pandemia de COVID-19”. Recuperado el 12 de marzo de 2022, de https://coronavirus.gob.mx/wp-content/uploads/2020/06/SaludMental_FamiliaresEnDuelo.pdf

Gobierno de México y Secretaria de Salud (2020, 5 de abril). “Guía de manejo de cadáveres por COVID-19 SARS-COV2 en México”. Recuperado el 12 de febrero de 2022, de https://coronavirus.gob.mx/wp-content/uploads/2020/04/Guia_Manejo_Cadaveres_COVID-19.pdf.

Gobierno de México y Secretaria de Salud (2020, 21 de abril). “Lineamientos de Manejo General y Masivo de Cadáveres por COVID-19 SARS-CoV-2) en México”. Recuperado el 20 de febrero de 2022, de https://coronavirus.gob.mx/wp-content/uploads/2020/04/Guia_Manejo_Cadaveres_COVID-19_21042020.pdf.

González Bustamante, A. N. y Ramírez Rosado, J. A. (2021). *Duelo por muerte de familiares con COVID-19: Análisis de vivencias con población adulta*. Tesis de licenciatura no publicada, Universidad de Guayaquil, Guayaquil, Ecuador.

Hernández-Fernández, C., & Meneses-Falcón, C. (2022). “I can't believe they are dead. Death and mourning in the absence of goodbyes during the COVID-19 pandemic”. *Health & social care in the community*, 30(4), e1220–e1232. Recuperado el 3 de mayo de 2022, de <https://doi.org/10.1111/hsc.13530>

Hertz, Robert. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.

Mortazavi, S. S., Shahbazi, N., Taban, M., Alimohammadi, A., & Shati, M. (2021). “Mourning During Corona: A Phenomenological Study of Grief Experience Among Close Relatives During COVID-19 Pandemics”. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 0(0), 1-22. Recuperado el 12 de abril de 2022, de <https://doi.org/10.1177/003022282111032736>.

Olvera Serrano, M. y Sabido Ramos, O. (2007). “Un marco de análisis de los miedos modernos: vejez enfermedad y muerte”. *Sociológica*, 22 (64), 119-149.

Pradilla, A. y Ángel, A. (2020, 1 de mayo). “«Te llevas el cuerpo de tu madre o se lo lleva el MP»: funerarias colapsan por COVID-19”. *Animal Político*. Recuperado el 10 de febrero de 2020, de <https://www.animalpolitico.com/2020/05/funerarias-colapsan-muertos-covid-19-imss/>.

Van Gennep, Arnold. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

Whyke, T.W., López-Múgica, J., & Chen, Z.T. (2021). “The Rite of Passage and Digital Mourning in Fang Fang’s Wuhan Diary”. *Global Media and China*, 6, 443-459.

Palabras clave

cuerpos, miedo, funerales

26 *Sociología de las Religiones*

El Grupo de Trabajo 26, *Sociología de las religiones*, recibió poco más de de 100 ponencias. La mayor parte de quienes enviaron y presentaron sus contribuciones provinieron de México y Brasil, también hubo presentaciones de Colombia y Chile, principalmente. Dichas participaciones se desarrollaron de manera presencial y virtual.

La convocatoria se recibió con un notable entusiasmo en la región, pudiéndose verificar en participaciones provenientes, no solo de distintos países, también de diversos centros de estudio. La presencia e interacción de investigadoras e investigadores ponentes de lengua portuguesa y española, enfatizaron la necesidad del compromiso sobre la comprensión y valoración de los esfuerzos académicos en general.

Entre los temas que más se abordaron se encuentran: (a) la discriminación religiosa, especialmente aquella vinculada con la discriminación racial; (b) la intersección entre política y creencias religiosas, principalmente la relación estado y religión, así como derechos, de manera particular, se abordó el papel del Estado laico; (c) la respuesta de algunas comunidades religiosas y espirituales frente a la pandemia por el virus SARS – COV – 2, y la consecuente reconfiguración de sus prácticas durante la emergencia sanitaria; d) también se abordaron temas relacionados con las creencias y prácticas religiosas desde su dimensión simbólica, manifestada en celebraciones o manifestaciones rituales; así como e) la relación entre religión y medio ambiente.

Las ponencias presentadas problematizan su objeto de estudio desde distintas disciplinas, posiciones teóricas, y estrategias metodológicas; principalmente, la antropología, la sociología, y la ciencia política, lo cuál contribuye a la discusión y reflexión sobre la complejidad de los fenómenos religiosos en las sociedades contemporáneas.

Se trató de un GT diverso en relación a la presencia de países, así como de género, de manera equitativa tanto hombres y hubo una participación diversa entre mujeres y hombres; de igual forma, se tuvo una importante presencia de jóvenes. Por lo mismo, en otra oportunidad, es muy importante que funcione de mejor manera el sistema híbrido, porque, por un lado, los jóvenes, que, por sus recursos, optan de participar por medios on line; y también al tratarse de países más lejanos en referencia al lugar del congreso.

Se dió una participación equilibrada entre la comunidad académica y de investigación, así como por parte de estudiantes de licenciatura, maestría, doctorado y posdoctorado.

En el ámbito sustantivo existe una continuidad de las temáticas abordadas en la mesa respecto a lo observado en ediciones anteriores. No obstante, las temáticas planteadas son lo suficientemente flexibles para incluir, además de nuevas perspectivas, temas sugerentes ligados a la realidad más inmediata y contemporánea.

En términos generales, pese a cualquier caracterización, consideramos relevante que el grupo GT sobre sociología de las religiones, esté presente en ALAS y sería interesante impulsar la participación de diversos ponentes que se presentan en los pre-ALAS; por lo que insistimos que es fundamental que el sistema híbrido es sea expedito y eficaz, y que las organizaciones académicas responsables velen por ello.

Distribución de temáticas de las ponencias

El grupo de trabajo tuvo como propósito general reflexionar en torno a los fenómenos religiosos de la región latinoamericana y caribeña, poniendo especial énfasis en las transformaciones sociales. En ese sentido, se propusieron una serie de líneas temáticas cuyo objetivo consiste en abordar los vínculos analíticos entre las expresiones religiosas y otros ámbitos de la organización social. Así pues, se delimitaron diez ejes: (a) Situaciones y dinámicas de la diversidad religiosa en América Latina y el Caribe; (b) Economía, consumo y religión; (c) Religión y pobreza; (d) Religión, política y activismo social; (e) Religión y medio ambiente; (f) La religión en lo público y privado; (g) Pluralismo religioso y vivencias como derechos (salud, salud reproductiva y diversidad sexual, educación); (h) crisis de religiones tradicionales y emergencia de nuevas religiones; (i) Religiones y pandemia; y (j) Religiones y género.

Las ponencias recibidas se ubican sobre todo en cinco de esos ejes; (a) Situaciones y dinámicas de la diversidad religiosa; (g) Pluralismo religioso y vivencias como derechos; (h) Crisis de las religiones tradicionales; (i) Religiones y pandemia; y (j) Religiones y género. Aunque se observa una multiplicidad de disciplinas y de perspectivas entre quienes trabajan estas líneas, las que conciernen a la diversidad religiosa, el pluralismo y las nuevas religiones se construyen sobre todo desde la antropología, mientras que el resto reúnen también reflexiones sociológicas, politológicas, y desde el derecho.

Se recibió una cantidad considerable de propuestas sobre el eje de Religiones y pandemia, lo cual es indicativo de la importancia de dicha coyuntura en el momento en que se abrió la convocatoria para participar.

Calidad de las ponencias

La calidad de las ponencias y el compromiso de quienes participaron en el congreso presentan un grado de heterogeneidad considerable. Algunas de las exposiciones se realizaron de manera estructurada, otras carecían de claridad analítica, conceptual, y argumental. Esta situación puede explicarse por cuatro razones; la primera, por la diversidad de las trayectorias académicas de quienes participaron del encuentro, así como de la etapa en la que se encuentran los trabajos de investigación que se presentaron. La segunda razón, porque no siempre es posible obtener una ponencia más amplia, debido a que muchas de estas ponencias tienen el propósito de ser publicado y se exige originalidad. La tercera razón, es el tiempo, ya que éste factor suele jugar en contra, siendo por lo regular, de hasta un máximo de 15 minutos, además de que en algunos horarios, sólo estaban presentes los ponentes. Cuarta razón, Algunas personas asistieron, presencial o virtualmente a más de una mesa de discusión, realizaron preguntas, y se mostraron abiertas al diálogo. Otras estuvieron ausentes la mayor parte del tiempo, y no formularon preguntas a quienes les precedieron o antecedieron. Es probable que ello se deba, en

parte, a las malas condiciones de conectividad de algunas de las personas participantes, así como a las barreras lingüísticas.

Así que, tanto las ponencias como las discusiones se vuelven desiguales. No obstante, vale la pena advertir que estas distinciones se también se expresaron en las jornadas de trabajo.

También hay que decir que la mesa tuvo el honor de contar con investigadoras e investigadores de amplia y probada trayectoria, lo que supuso un conjunto de ponencias de calidad que fueron expuestas con un cuidado detalle. Y a pesar del escaso tiempo con el que se contaba para las exposiciones, fue posible articular ricas discusiones en cada una de las jornadas del encuentro.

Coordinación.

- Adrián Cerón
- Mariana Molina
- Miguel Mancilla
- Rubén Torres
- Vanessa Reséndiz

Resumen de la ponencia

Señala Fernando Aínsa, que la visión utópica americana ha estado alimentada por el reconocimiento de una originalidad amalgamada por una fe inquebrantable en el destino, y con la capacidad para conciliar al hombre universal con el nacionalismo. América ha figurado, desde siempre, como el espacio propio para la utopía: el único momento en la historia donde las posibilidades de su realización han estado presentes de manera permanente, dadas las condiciones de miseria, marginación, injusticia que han prevalecido. Si fue la imaginación la que inventó a América, en las mentes europeas, su ser y desarrollo no pueden desprenderse de ella. Como lo sostuviera Alfonso Reyes, América fue, primero, una “región deseada antes de ser encontrada”, es decir, un presentimiento, un augurio, una señal anticipada, incluso como la vivieron los “vencidos” desde su encuentro con el otro. Octavio Paz sostuvo que “somos un capítulo de la historia de las utopías europeas”. El utopismo americano se ha sustentado en la imaginación fundadora, siendo capaz de crear una visión todavía en proceso de estructuración, formando parte fundamental de la filosofía americana: la Utopía como una forma dialéctica del pensar. La obra de Ellacuría se inscribe en la posibilidad de formular, desde los procesos histórico-sociales concretos latinoamericanos, un utopismo cristiano que atendería específicamente las exigencias del profetismo y las postulaciones de una visión del Reino de Dios. Su propuesta se distingue por el hecho de no obviar procesos culturales y espirituales que, a la larga, buscan conformar un sentido sobre la existencia que sea congruente con las exigencias de justicia, paz, libertad, ahí donde el profetismo resulta esencial para que la “utopía no se convierta en una evasión abstracta del compromiso histórico”. A fin de cuentas, y luego de reconocer que la Utopía como tal es irrealizable, estaría reconociendo su fuerza de “animadora de la acción concreta”, “efectora de realizaciones históricas” ya que, de otra manera no sería una utopía cristiana, como tampoco una “visión ideal del Reino”, sino una visión idealizada e ideologizada del mismo. Ellacuría verá que el profetismo recoge y expresa la interpelación histórico trascendente del Espíritu, “que hace presente ya la utopía ofrecida y la contrasta con los signos de los tiempos”. Nunca dejó de reconocer en América una “conciencia cristiana de liberación muy viva”, lo cual la coloca en la posición de ejercer un “fuerte profetismo teórico y práctico”. Habremos de analizar estos elementos del utopismo cristiano de Ellacuría, por los cuales merece figurar de mejor manera en la historia extraordinaria del Utopismo Hispanoamericano. Se verá que necesariamente, todo pensamiento utópico es emancipador, una posibilidad latente, lateral, presente en las sociedades americanas. Frente a las utopías de evasión, su propuesta fue de una utopía de reconstrucción.

Introducción

La propuesta profético-utópica, que Ignacio Ellacuría buscó formular para los pueblos latinoamericanos, se llegó a distinguir por el hecho de no obviar procesos culturales-espirituales que, a la larga, buscaran conformar un sentido sobre la existencia, congruente con exigencias de justicia, paz, libertad, ahí donde el profetismo resulta esencial para que la “utopía no se convierta en una evasión abstracta del compromiso histórico”. A fin de cuentas, y luego de reconocer que la utopía como tal es irrealizable, reconoció su fuerza “animadora de la acción concreta”, “efectora de realizaciones históricas” ya que, de otra manera, no sería una utopía cristiana, como tampoco una “visión ideal del Reino”, sino una visión idealizada e ideologizada del mismo. Para Ellacuría, el profetismo recoge y expresa la interpelación histórica trascendente del Espíritu “que hace presente ya la utopía ofrecida y la contrasta con los signos de los tiempos”. Nunca dejó de reconocer en América una “conciencia cristiana de liberación muy viva”, lo cual la coloca en la posición de ejercer un “fuerte profetismo teórico y práctico”.

Desarrollo

Enfoque teórico-metodológico. Teología de la liberación latinoamericana: el encuentro entre la historia y la religión

La teología de la liberación ha sido la sistematización teológica de los movimientos de izquierda del catolicismo a principios de la primera mitad de la década de 1960, en donde la revolución fue un elemento central, aunque un tanto diluido en la metáfora “liberación”, asumiendo la idea de que la tradición judío-cristiana es revolucionaria en sus orígenes. Señala Dussel (1976, p.30): “Fue hasta 1968 que el primer texto latinoamericano teológico comenzó a aparecer”, siendo él, por supuesto, uno de los primeros en realizarlo. La filosofía de la liberación partió principalmente de dos cuestiones, por un lado, de la situación de pobreza de gran parte de la

humanidad y, por otro, del deterioro ecológico, ambas causadas indudablemente por el sistema de producción capitalista:

Entre 1970 y 1980 América latina incrementa su deuda externa de 27 mil a 231 mil millones de dólares, que implicó un pago anual de intereses por 18 mil millones. La deuda odiosa era resultado de una relación establecida entre el Atlántico Norte y las nefastas dictaduras militares. Proféticamente, en este contexto irrumpían la Teología y la Filosofía de la Liberación como expresiones de un “cristianismo de liberación” (Löwry) que hacía frente a los dioses de la muerte, a los ídolos del capital y de la barbarie. (Martínez, 2011, p.78).

En su momento, Horacio Cerutti definió el sentido de la teología de la liberación latinoamericana, intenciones, condiciones y alcances, así como paradojas y encrucijadas, siendo el de la trascendencia el más difícil, señalando que

puede ser vista como un paso o etapa en el camino de los cristianos hacia su reconciliación con el mundo y la historia, nuestro mundo y nuestra historia, asumiendo sus culpas y criticándolas, en tanto ser cristiano implica cargar con una tradición de conquista y explotación en América, avanzando hacia un compromiso auténticamente revolucionario (Cerutti, 1992, p.113).

Desde ese momento inicial, quedó claro que las reflexiones que desarrollara esta teología iban a ser diferentes a las de la teología eurocentrista. No sólo El Vaticano iba a tener teólogos. Los latinoamericanos iban a iniciar un “nuevo descubrimiento” del continente (Dussel, 1976, p.31), mostrando sus verdaderos rostros de dominación, miseria, marginación, rostros de dolor, pero también de esperanza. Ir al conocimiento profundo de la “otredad” que la historia ha ido revelando como constitutiva de las comunidades latinoamericanas. Historia de los marginados de la historia, que sólo se puede interpretar a partir del “aquí” y el “ahora”. Proceso interpretativo que ya es, de entrada, teológico (Dussel, 1976, p.33), y que parte de la condición del dominado, de la víctima, el oprimido, los pobres, ya que ellos son los que entrarán “al futuro”, los que no se escuchan a sí mismos, sino el mensaje divino que llama y convoca hacia adelante, ahí donde Dussel retoma la parábola de los esclavos hebreos y el faraón. Por ello, considero que el destino de la Iglesia Occidental se encontraba en la perspectiva de una teología de la liberación latinoamericana. La nueva teología iba a partir del día a día de la historia, viendo en ello el único lugar donde Dios se revela. Es la misma que acompañará, y hará posible, los procesos de liberación, como será en el caso de Ellacuría.

Lo que ha caracterizado a estos intelectuales ha sido su extrema “densidad intelectual”, una dinámica de inteligencia y emoción, criticando el presente para plantear estrategias que cambien la realidad socio-económica dada, de forma que se conviertan en un proyecto salvífico de su referencia de la divinidad. Por ello, lo real es entendido como el lugar de la revolución que se comprende como anticipo del Reino de Dios “todavía en la historia”. La relación entre la realidad histórica con una absoluta y sagrada --señala Da Silva (2011, p.52)--

impone densas hermenéutica y producción de sentidos de la realidad. La historia es comprendida con un sentido, un fin último, que la ultrapasa y que la contiene. Ofreciendo, así una gran potencialidad de establecer el nomos, ofreciendo amparo utópico contra la desesperanza y, en última instancia, contra el caos.

Para los cristianos de izquierda “el humano posee una dignidad que se eleva al absoluto”. Dicha comprensión parte del acto de fe de que el absoluto se tornó histórico en la condición humana. Las utopías y esperanzas cristianas se relacionan con lo sagrado sin negar la historia y sus contingencias.

La utopía se presenta entonces como el momento privilegiado del encuentro de la historia con la religión. Ya no es suficiente con señalar que es el “no-lugar” sino que, hurgando en la etimología, se podría decir que su planteamiento remite al “lugar bueno”, al “lugar ideal”. Son los movimientos mesiánicos y milenaristas los que ofrecen oportunidades de análisis para dicho encuentro. Situada religiosamente, la utopía elabora una triple dinámica pasado-presente-futuro. Por un lado, el pasado es el tiempo mítico de las referencias fundamentales. El tiempo denso, cargado de significados. Mientras que el presente es el tiempo donde se sitúan los sujetos religiosos. Tiempo de la experiencia objetiva de la vida. Es en el presente que se da la memoria del pasado. Memoria ritualmente mantenida. Es donde se experimenta el futuro en el nivel de “sueños despiertos”. Se vive una realidad de manera anticipada, por tanto, precaria. Es el tiempo que está sobrepuesto para situarse entre el tiempo-ejemplo y el futuro. No posee la misma densidad mítica del pasado y está distante de las promesas. Por su parte, el futuro es el tiempo de las realizaciones. Es el buen lugar. Es el tiempo del milenio y del pos-milenio. En todo ello, la esperanza figura como “el lugar hermenéutico fundamental para la comprensión de ese sentimiento fomentador de una praxis y de una comprensión histórica y de la historia.” (Martínez, 2011, p.49). Utopía y esperanza se sitúan al nivel de los sentimientos y de la emoción humanas.

Análisis de la información. Una utopía para un continente desvalido: “bajar a los crucificados de la cruz”

Entre las consignas fértiles que Ellacuría llegó a sostener, declaraciones de lucha que pertenecían a todo un programa de acción y concientización, coherente, fundamentado (había sido discípulo de Xavier Zubiri, a quien ayudó en la edición de algunas de sus obras), encontramos: “Revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”; “sanar la civilización enferma”, “superar la civilización del capital”, “bajar a los crucificados de la cruz” (Tamayo, 2019).

Las obras de Ellacuría abarcaron los campos disciplinarios de la política, religión, derechos humanos, universidad, ciencias sociales, filosofía, teología, ética, filosofía política. Su pensamiento teológico fundamental puede referirse al “pueblo crucificado”; al trabajo por una civilización de la pobreza, superadora de

la civilización del capital, y la historización de Dios en la vida de sus testigos, como pudo reconocer el entrañable trabajo de Monseñor Óscar Arnulfo Romero (1917-1980), igualmente asesinado (“La misión de la Iglesia es identificarse con los pobres, así la Iglesia encuentra su salvación”), de quien recibiría extraordinarias lecciones de vida pastoral; de él tomó la espiritualidad y el compromiso liberador. Para Ellacuría, la teología representa el momento teórico de la praxis de la liberación; es una teología histórica “a partir del clamor de la injusticia”. Habrá de relacionar la teología con las ciencias sociales. La realidad histórica de los “pueblos crucificados” debe entenderse como el lugar hermenéutico y social de la teología. De esta manera, es como arriba a una teología posidealista, cuyo método es la historización de los conceptos teológicos, punto de partida la praxis histórica. Por ello, la teología de Ellacuría tiene un fuerte componente ético-profético.

Lo que ha buscado esta teología ha sido la denuncia de la “violencia estructural”, la “violencia de la civilización del capital, que mantiene a la inmensa mayoría de la humanidad en condiciones biológicas, culturales, sociales y políticas absolutamente inhumanas.” Esta sería la violencia fundamental que habría que erradicar. El problema es que, para ello, a veces, se recurre a la violencia misma. Ellacuría nunca estuvo de acuerdo con su uso, pero también reconoció que en, ocasiones, resultaba inevitable. El problema es determinar hasta qué punto es inevitable. Por ejemplo, se ha vuelto a la “violencia revolucionaria” inevitable. Frente a ello, Ellacuría abogó por el diálogo, la comprensión, hacer el menos mal posible a la sociedad, fortalecer sus anhelos de libertad desde las instituciones universitarias, por ejemplo. Buscar la paz por medio del diálogo y la negociación. Reconoció que en América Latina existían formas de rebeldía por todos lados: “reales, trabajosas, sufrientes, incluso martiriales, tanto en el seno de la Iglesia como en determinados movimientos sociales e incluso políticos”. Es en la rebeldía que hay semillas de esperanza “que darán algún fruto nuevo”. Semilla de la liberación. Mártires: muchos sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos que han muerto asesinados. El legado de una Iglesia que también ha dejado mucha lucha y mucha sangre fecunda a favor del pueblo sencillo.

El tema de la utopía y el profetismo, vinculado a la esperanza, fue de los últimos que Ellacuría pudo desarrollar. El texto fundamental “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica” es publicado el año de su muerte. En él piensa juntos el utopismo y la profecía como “fuerzas renovadoras y liberadoras”, aspecto singular en el pensamiento general sobre el utopismo hispanoamericano. Unidad donde la política y la religión se integran en un proyecto práctico de transformaciones sociales, por lo que la misma no puede pensarse si no es a partir de circunstancias histórico- concretas, “geo-socio-temporales”.

Ellacuría entendió que la “eternidad cristiana” sólo puede estar vinculada a la temporalidad, y a partir de que el Verbo se hizo Historia. Pero también consideró que el pensamiento utópico-profético es propio de sociedades que no han llegado al “envejecimiento”, vale decir, aquellas donde priva una existencia pragmática, egoísta, en las que ha ocurrido una “institucionalización, legalización, y ritualización del espíritu que renueva todas las cosas.” Habría lugares donde la utopía no ha pasado, no sólo no ha tenido lugar, como lo indica su etimología, sino que sigue mantenida viva en la medida en que la sustenta la esperanza, en que sigue siendo necesaria su “ideación” para el enfrentamiento de condiciones existenciales de vida empobrecidas. La utopía sigue teniendo sentido en lugares donde prevalece su posibilidad antes que su imposibilidad, siendo ello una forma de encarar el tiempo histórico. Utopía enraizada en la imaginación creadora del continente americano, y que cada región reclama para sí como un mejor mañana. El “esperanzar” se constituye para Ellacuría en la parte central de un futuro que se establece existencialmente como proyecto de lucha. Para el caso de América Latina, se trataría de un “futuro utópico de alcance universal” que sólo podría lograrse mediante el “ejercicio concreto de un profetismo histórico”. El “profetismo” como método, mientras que la utopía es “horizonte”. La utopía señala el sentido de una realización concreta, tomando en cuenta las condiciones sociohistóricas de una comunidad. En América Latina estaban presentes las condiciones para que el cristianismo renovara su profecía, o “prenuncio”, de la creación del “hombre nuevo, de la tierra nueva y el cielo nuevo”. Para Ellacuría (1989, p.144), la profecía es “presente de cara al futuro, es futuro de cara al presente.” El profetismo, en ese sentido, es “la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del Reino de Dios con una situación histórica determinada.” La utopía es historia y metahistoria: remite de cualquier manera a la historia, ya sea en forma de huida o a modo de realización.

Existen cinco tesis centrales de una “utopía cristiana” que Ellacuría (1989, p.144) apuntaló: 1) debe ser general e indefinida; 2) debe concretizarse en términos histórico-sociales; 3) está en relación con el reino de Dios; 4) el reino de Dios debe historizarse; 5) y este reino se operativiza mediante la puesta en marcha de una utopía concreta. La utopía cristiana debe equipararse con el “reino de Dios”, lo cual ha venido ocurriendo en la medida de su historización social concreta. Si no ha sido el reino de Dios, Ellacuría considera que ello ha ocurrido con la fe y el mensaje cristiano, el cual ha tenido lugar en el “corazón humano” y sus estructuras. Y consideró la forma en la cual podría mejorarse la concretización de esta utopía --en la medida en que ya ha sido anunciada en varios de los documentos bíblicos (el Antiguo Testamento, el sermón de la montaña, el discurso de la última cena, el Apocalipsis, la comunidad primitiva, los padres de la Iglesia, los grandes santos)--.

Para Ellacuría, es clara la relación necesaria establecida por el profetismo entre el reino de Dios y las realidades histórico-mundanas, como las llama, aun y cuando pertenezcan a dos ámbitos de la existencia diferentes. Bajo esta perspectiva, el Reino de Dios es una historia trascendente, o una trascendencia histórica, en paralelo con lo que es la vida y la persona de Jesús, pero de tal forma que es la historia la que lleva a la trascendencia, y porque la trascendencia de Dios se ha hecho historia desde el inicio de la creación. Esta contrastación resulta necesaria simplemente para determinar el estado en el que se encuentra la realidad histórica con relación a sus males, errores, limitaciones. Es el profetismo el que impone este ejercicio, y poder “preanunciar” el futuro e ir hacia él. Es el ideal del Reino de Dios el que hace posible, con la ayuda del profetismo, la concreción paulatina de la utopía cristiana, superando los límites y los males de todo presente. Para robustecer el planteamiento, Ellacuría

(1989, p.144) no duda en citar *in extenso* una de las frases menos comprendida y mutiladas del joven Marx con relación a la religión, ahí donde solo se destaca el que sea el “opio del pueblo”. La frase de la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho* dice: “La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu.” Acción que se hace historia en la línea de la negación y la superación (dialéctica), y no en la línea de la evasión. Ellacuría vio en este planteamiento el señalamiento de la protesta, la lucha, como acciones claras de una utopía histórica, específicamente cristiana.

Pero lo mismo vale en el sentido contrario, es decir, que el profetismo no sería nada sin la utopía cristiana. El profetismo vive de ella. Dicha utopía se alimenta de la “interpelación” que hace el Espíritu a través de la historia, pero en tanto que cristiana: “vive más del anuncio y de la promesa explícita e implícitamente expresadas en la revelación ya dada.” El carácter cristiano de esta utopía viene dado, en consecuencia, por la fe. Ellacuría destaca el carácter de lo realizable “asintóticamente” en un proceso permanente de aproximación, lo que implica mediaciones teóricas y prácticas que se toman de la “dimensión categorial de la historia”. Se trata de hacer histórica la trascendencia del reino.

Situándose dentro de los presupuestos esenciales de la teología de la liberación latinoamericana, Ellacuría vio en América Latina el lugar privilegiado del profetismo y la utopía. Consideró que en América se tenía una conciencia activa de protesta, una “conciencia cristiana de liberación muy viva”. Es el contraste entre la riqueza y el estado de miseria, injusticia, opresión, y explotación, lo que brinda la base objetiva para el desarrollo del profetismo teórico y práctico, y la utopía. Intento por romper sus cadenas, y construir un futuro distinto, no sólo para sí misma, sino para toda la humanidad. La búsqueda de un “orden distinto”. La Iglesia se convierte en un motor de transformaciones en la medida en que toma a los pobres como los que dinámicamente asumen la iniciativa de los cambios necesarios. Sólo la teología de la liberación podría ser un “profetismo eficaz para la animación de una nueva utopía histórica cristiana”. Ellacuría nunca vio que el capitalismo dominante en América Latina, ni siquiera la “pseudoutopía socialista”, fueran capaces de considerar la opción preferencial por los pobres, o la superación del dinamismo del capital y de las exigencias del orden internacional, ni tomar cuenta como sujeto primario de los procesos al pueblo dominado y oprimido. Más bien, buscó rescatar el activismo de los pobres, ya que en ellos se encuentra la “mayor presencia real del Jesús histórico y, por lo tanto, la mayor capacidad de salvación (liberación).” Son ellos los capaces de concretar la visión profético-utópica cristiana: incorporación espiritual de su pobreza tomando conciencia de lo injusto de su situación y de las posibilidades “y aun de la obligación real que tienen frente a la miseria y a la injusticia estructural.” Además que representan la mayoría de la población --más que los obreros--, y, por lo tanto, constituyen la liberación de todos los hombres: son ellos los que condicionan el “todo” de cada hombre. La liberación que hasta ahora ha ocurrido no ha sido precisamente de ese “todo” humano, ya que más bien se ha tratado del proceso de subdesarrollo y opresión de la mayoría de todos los hombres. A este proceso, Ellacuría le llama “marcha profética”, impulsada por una gran “esperanza”, uno de los “dinamismos más eficaces para salir de la tierra de opresión y caminar hacia la tierra de promisión.” Esta esperanza deriva de la aceptación de la promesa liberadora de Dios, “una promesa fundamental que lanza a un éxodo”, en el cual se conjugan propósitos y metahistóricas con seguridades transhistóricas. Son los pobres los portadores de esta esperanza y quienes pueden definir tareas llenas de sentido en un espacio en el que se definen nuevas formas de vida caracterizadas por dar la vida por los otros, de forma que esa entrega es un encontrarse en sí mismo; entrega que lleva a “vaciar de sí mismo para, tras el vaciamiento, reencontrarse de nuevo en la plenitud de lo que se es y de lo que se puede ser” (Ellacuría, 1989, p.158).

De igual manera, vio en la Iglesia dominante en América Latina una actitud antiprofética, una ausencia de carisma profético, donde sus funcionarios incluso lo contradicen, e incluso se constituyen como “antisigno”, como perseguidores del profetismo, favorecedores de las estructuras y fuerzas de dominación, siempre y cuando no pongan en “peligro las ventajas y los privilegios institucionales.” Una iglesia demasiado tolerante con la situación de injusticia estructural y de violencia institucionalizada; iglesia ciega y muda ante la responsabilidad por las injusticias. Iglesia que se ha “mundanizado” siguiendo las leyes del mercado y del modelo de vida capitalista, inmoral, explotador, depredador de las culturas; que se ha plegado al poder y a las instituciones que lo benefician, como forma de garantizar su propia institución. Al igual que otros intelectuales cristianos, criticó la dependencia ideológica (teológica) de la iglesia de América Latina con relación a las instituciones religiosas europeas, misma que no reconoce la diversidad cultural de los pueblos en los que se concentra la mayoría de católicos del mundo. Iglesia “apéndice de Europa”.

Asimismo, Ellacuría (1989, p.150) criticó las relaciones de interdependencia norte-sur, este-oeste, en un mundo globalizado que concentra la riqueza en pocas regiones del planeta, condenando al resto a una inaceptable pobreza. El ideal cristiano se contrapone a todo el antihumanismo que el capitalismo ha creado en la región, y a nivel internacional, ya que promueve encontrar la felicidad más en el dar que en el recibir; más en la solidaridad y en la comunidad que en el enfrentamiento y el individualismo; más en el desarrollo de la persona que en la acumulación de cosas; más en el punto de vista de los pobres que en el de los ricos y poderosos.

Todos estos elementos de denuncia desde el profetismo estructuran la visión utópica. Es un “no” que va generando el “sí” de la utopía, “en virtud de la promesa, que es el reino de Dios, ya presente entre los hombres, sobre todo desde la vida, muerte y resurrección de Jesús, que ha enviado su Espíritu para la renovación, a través de la muerte, de todos los hombres y de todas las cosas” (Ellacuría, 1989, p.155). Generar un universalismo no reductor, sino enriquecedor. A lo que se apunta es hacia “un comenzar de nuevo” un orden histórico, fundamentado en la potenciación y liberación de la vida humana. Hacer nuevas todas las cosas, “dado que lo antiguo no es aceptable”, sin que ello implique su eliminación total, ya que no es posible. El principio rector: el

que todos tengan vida y la tengan en abundancia. Grito utópico nacido de la profecía histórica.

Ellacuría entendió que el profetismo histórico latinoamericano se presenta como liberación, la cual es la engendradora de libertad. Libertad que se obtiene por un proceso de liberación. Libertades que se conquistan de manera histórica. “Liberación de” toda forma de opresión, y “liberación para” una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación, en donde la justicia resulta ser un elemento indispensable. La humanidad es la que debe ser libre en su conjunto, y no solamente para ciertos grupos o élites. Señala Ellacuría (1993, p.213) que “Liberación es un concepto que representa la esencia misma del lenguaje revelado, del don salvífico de Dios a los hombres”. Y rescata el sentido de esta noción desde el Antiguo y Nuevo Testamento. Se trata del centro del mensaje evangélico, cuyo tema es la fe cristiana y la “antropología revelada”. La liberación como una tarea histórica, socio-económica, la cual ha alterado el sentido de la “teología”, de forma que se pueda recuperar la novedad del mensaje cristiano de liberación. La Iglesia se ocupó de ello en el apartado de la doctrina o la enseñanza social; un apartado retirado de la reflexión teológica y de la praxis pastoral.

La liberación debe ser entendida como una interpelación de la realidad histórica a los hombres de fe. El clamor de los oprimidos remite a Dios y al mensaje de la revelación, “les obliga a releer la escritura para escrutar en ella lo que puede ofrecerse a los hombres y a los pueblos que claman por su liberación” (Ellacuría, 1993, p.215). La teología de la liberación ha sido la matriz creadora del nuevo concepto cristiano de liberación, la cual empieza a elaborarse, impulsada por el nuevo espíritu del Concilio Vaticano II, desde una relectura del Antiguo y Nuevo Testamento. Así, se ha tratado de responder, desde la palabra de Dios, a las exigencias de los más oprimidos. Ellacuría (1993, p.215) cita el maravilloso pasaje del *Éxodo*, en donde se encuentra la revelación que Moisés tuvo:

He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contras los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y me he bajado a liberarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa... El clamor de los israelitas ha llegado a mí, y he visto cómo los tiranizan los egipcios.

El hombre nuevo propuesto por la utopía cristiana está en contra del “hombre viejo dominante”, del cual habría que rechazar aspectos fundamentales para el sentido civilizatorio del continente americano, todavía vigentes. como su

radical inseguridad conducente a tomar medidas alocadas e irracionales de autodefensa, su insolidaridad con lo que le pasa al resto de la humanidad; su etnocentrismo junto con la absolutización e idolatrización de la nación-Estado como patria; su explotación y dominación directa o indirecta de los demás pueblos y de los recursos de esos pueblos; la superficialidad banal de su existencia y de los criterios con los cuales se eligen las formas de trabajo; la inmadurez en la búsqueda de la felicidad a través del placer, del entretenimiento disperso y de la diversión; la pretensión autosuficiente de constituirse en vanguardia elitista de la humanidad; la agresión permanente al medio compartido por los otros (Ellacuría, 1989, p.164).

Elementos promovidos sin duda por la “ideologización” del cristianismo llevado a cabo por el hombre “noroccidental” sobre el latinoamericano, generando un falso idealismo en el que incluso se ha “falsificado a Cristo”, convirtiéndolo en “cebo de una civilización no universalizable humanamente, pero que se busca exportar como modelo ideal de humanidad y de cristianismo”. Ellacuría abogaba por la vuelta al “realismo histórico del anuncio evangélico”, en donde debería deshacerse la conciliación de la riqueza material con la pobreza espiritual, para hacer una crítica severa a la primera como obstáculo en la constitución del “reino de Dios” en la tierra. Ellacuría estaba pensando, de manera importante, en la restitución de una relación, encontrada en los evangelios, entre el hombre y la riqueza, una forma de destituir la relación desigual con está, en la que aparece la relación dialéctica con la pobreza. Habría que pensar en una relación “totalmente nueva con el fenómeno de la riqueza, con el problema de la acumulación desigual”. Formular una nueva relación entre el hombre y la riqueza se encontraría en el centro de las formulaciones del hombre nuevo para América Latina.

Conclusiones

Ignacio Ellacuría ha formado parte de una potente generación de intelectuales cristianos de izquierda latinoamericanos, se podría decir, que ha favorecido el planteamiento de una utopía posible para los pueblos del continente, partiendo de su historia y condiciones socioeconómicas vigentes, particularmente desde la condición de dominados, oprimidos, explotados, empobrecidos y ahora sacrificados a una violencia irrefrenable en aras de una mayor concentración de la riqueza y el poder, para los cuales quiso proponer relaciones alternativas emanadas directamente de los textos bíblicos. Sus planteamientos no pueden desligarse de la negatividad de estos rasgos que se muestran en la ideologización religiosa, económica y política tal como la entendió para América Latina. El punto de partida para su confrontación fue realizar una “opción preferencial por los pobres”, como modo de combatir “la prioridad de la riqueza en la configuración del ser humano”. A fin de cuentas, su labor ha podido entenderse como un acompañamiento a los pobres en su proceso de anhelo de liberación. Lo que buscaba fue la superación de la pobreza por vía de la solidaridad. Pobreza que también se entiende en un sentido espiritual; proceso que no debe dejar fuera a ningún ser humano. Tareas que todavía quedan pendientes en la actual situación y reflexión de los pueblos de “nuestra América”.

Bibliografía

Cerutti, Horacio. (1992). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. FCE.

Da Silva Wellington Teodoro. (2011). “Cristianos brasileños entre esperanzas: revolución y salvación”, en *Esperanza y utopía. Ernest Bloch desde América Latina*, José Manuel Meneses y Luis Martínez Andrade (comps.). UAP.

Dussel, Enrique. (2021). “Siete hipótesis para una estética de la liberación”, en *Filosofía de la liberación y giro decolonial. Caminos a la transmodernidad*, Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez, Gustavo Heron Pérez Daniel (coords.). Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

----- (1976). *History and The Theology of Liberation. A Latin American perspective*. Orbis Books.

Ellacuría, Ignacio. (1990). “Quinto centenario de América Latina ¿Descubrimiento o encubrimiento?” *Revista Latinoamericana de Teología*, versión en línea en <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1128/1/RLT-1990-021-D.pdf>

----- (1989). “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología*, versión en línea file:///C:/Users/52656/Documents/LIBROS_PDF/ELLACURIA_UTOPIA.pdf

----- (1993). “Liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología*, versión en línea en <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1199/1/RLT-1993-030-A.pdf>

Martínez Andrade, Luis. (2011). “La portentosa eclosión del Principio Esperanza. Ernst Bloch y la liberación”, en *Esperanza y utopía. Ernest Bloch desde América Latina*, José Manuel Meneses y Luis Martínez Andrade (comps.). UAP.

Montero, Luis Miguel. (2002). “Así fue el asesinato del jesuita Ignacio Ellacuría: Los crímenes de El Salvador 30 años después”, *El cierre digital*, 06-05-2002, versión en línea en <https://elcierredigital.com/investigacion/43832646/asesinato-ignacio-ellacuria-el-salvador-30-anos-despues.html>

Tamayo, Juan José. (2019). “Ignacio Ellacuría: Filosofía de la realidad histórica y teología de la liberación”, *Religión Digital*, 16-11-2019, versión en línea en https://www.religiondigital.org/opinion/Ignacio-Ellacuria-Filosofia-historica-liberacion-teologia-asesinado-UCA_0_2177182263.html

Palabras clave

Teología de la liberación, utopismo cristiano, profetismo.

Liberation theology, Christian utopianism, prophecy.

Teologia da Libertação, utopia cristã, profecia

Resumen de la ponencia

Se aborda un análisis en relación con el derecho de la libertad religiosa, desde la normatividad internacional y nacional en el campo de estudio pertinente. Ante la emergencia sanitaria SARS-CoV2 (COVID-19) el derecho fundamental de la libertad religiosa se vio restringido en lo concerniente para salvaguardar la salud pública, es decir, se vio inmerso de limitar el derecho al ejercicio de culto. Por otra parte, se genera la recopilación de textos y posturas pertinentes a la religión predominante en México y en España, relacionadas con la pandemia COVID-19. Desde la pregunta de investigación ¿El cierre de templos es el fin de la libertad religiosa? Desde el contexto comparado entre México y España ante la pandemia COVID-19.

Introducción

El derecho a la libertad religiosa contempla el derecho a la libertad de conciencia, de religión o de convicciones, el alcance y las limitantes que tiene en el ordenamiento jurídico nacional e internacional a través de diferentes instrumentos como lo son: pactos, tratados, declaraciones y convenciones, respecto a la emergencia de salud pública, provocada por el COVID-19.

Ante los lamentables y notorios acontecimientos producidos por el COVID-19 en México, pues hasta este momento se encuentra en el 4to lugar con más fallecidos por la pandemia, según datos oficiales de la Universidad Johns Hopkins (2020). Por otra parte, España, se encuentra en el 2do lugar con mayor casos positivos y muertos. Sin embargo, las políticas públicas del Estado generaron cierto tipo de estrategias para disminuir la propagación de la pandemia, dentro de las cuales se encuentra la libertad religiosa ante su ejercicio de la libertad de culto y el cierre parcial de los templos religiosos.

De acuerdo Garland (1999) “La convicción religiosa y la sensibilidad humanitaria desempeñaban un papel crucial en su motivación y en su comprensión del proceso reformador” (p.29).

El hombre es por naturaleza un ser que vive en sociedad, regido por su propia normatividad efectúa normas en pro de las exigencias propias del tiempo, lugar y modo, por ello, se abordará desde ante la pandemia COVID-19.

Desde una distinción eminente en cuanto a la libertad de culto y la libertad religiosa, y como es que la libertad religiosa supera la adversidad de COVID-19 y su evolución ante los medios digitales, preservado la libertad de culto.

Siendo México y España países con mayoría católicos, conocer sus diferencias en cuanto a la toma de decisiones a la hora de salvaguardar la salud pública y preservar la libertad de culto, desde sus respectivos territorios.

Es necesario hacer referencia a los límites instruidos por ambos Estados en relación a la libertad religiosa, pues bien no es ilimitado, es decir, no es absoluto ni incondicionado.

Desarrollo

Libertad religiosa normatividad internacional México-España

La importancia que versa el derecho de la libertad religiosa es palpable, desde su concepción jurídica, contemplada en la normatividad internacional y nacional.

Desde el ámbito internacional el derecho a la libertad religiosa se encuentra en varios tratados, convenios y pactos, se retoma la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), la cual define al derecho de la libertad religiosa en su artículo 18 como:

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.” (Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948).

Sin embargo, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) en su artículo 18 repite el articulado, pero, introduce importantes cambios, en lo que corresponde a los límites del derecho a la libertad

religiosa y en materia de educación y religiosa de los hijos, siendo un derecho de sus padres.

Ningún derecho fundamental es ilimitado, genera una autonomía individual en cuanto al uso de este derecho, como lo señala la Corte Interamericana de los Derechos Humanos (2012), señala que: “La libertad religiosa permite que las personas conserven, cambien, profesen y divulguen su religión o sus creencias”, es decir, una autonomía personal en cuanto al uso del derecho de la libertad religiosa.

Las limitaciones prescritas se encuentran en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969) en su artículo 12 sobre la libertad de conciencia y de religión, menciona:

“La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias esta? sujeta u?nicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral pu?blicos o los derechos o libertades de los demás” (Derechos Humanos, 1969).

Pero, la misma Convención Americana sobre Derechos Humanos (1978) señala que: “La libertad de conciencia y religión por ningún caso podrá suspenderse, aun si fuere el caso de guerra, de peligro público o de otra emergencia que amenace la independencia o seguridad del Estado”, como narra el artículo 27, por ello no justifica la suspensión o cierre parcial a los lugares instituidos como culto público.

Por otra parte, se contempla el derecho a la libertad religiosa de manera activa, pasiva o neutra, lo anterior es señalado por la Observación General no 22 al artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos el cual menciona en su artículo 18 que “protege las creencias teístas, no teístas y ateas, así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia. Los términos "creencias" y "religión" deben entenderse en sentido amplio”. El artículo 18 “No se limita en su aplicación a las religiones tradicionales o a las religiones y creencias con características o prácticas institucionales análogas a las de las religiones tradicionales”.

Dentro de la normatividad internacional, las legislaciones contemplan u omiten diferentes aspectos, por lo que, a consideración propia, la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones (1981) es la correcta, pues en su artículo 6 menciona que “es la que contempla de forma más exhaustiva las libertades al derecho de pensamiento, conciencia y de religión”.

Por otra parte, en lo que corresponde a España en cuanto a la normatividad internacional, se puede señalar el Convenio Europeo de Derechos Humanos (1953) en su artículo 9, prácticamente igual al artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), sin embargo, el párrafo segundo tiene especial énfasis a las limitaciones.

Dentro de los estados cambiantes correspondientes a la libertad religiosa, se puede aludir a las palabras de Navarro Valls (1985):

La libertad religiosa tiende a configurarse no como un dato objetivable e inmutable, sino como un valor en vías de perenne realización que encuentra modalidades nuevas de explicitación al compa?s de la multiplicidad de agravios que, a la subjetividad de la conciencia humana, en su zona de máxima sensibilidad, puede conferírsele. (pp. 85-86)

Es por ello que tanto México como España en lo que corresponde al derecho a la libertad religiosa se puede aludir a lo siguiente: es un derecho universal, por su propia naturaleza en donde el ser humano busca relacionarse con lo divino. Además, se puede señalar que es un derecho intrínseco, es decir, desde la autonomía personal el ser humano es libre de influencias, libre de profesar su religión, ya sea de manera individual o social, abarcando así el derecho a la libertad de culto, salvo en los casos de las limitaciones prescritas por la ley, siendo las necesarias para la protección de los derechos y libertades fundamentales, mismas que velaran por el orden, la seguridad, la salud, derechos y libertades de los demás, como versa el ejemplo de esta investigación que concierne a la emergencia sanitaria COVID-19.

III. Libertad religiosa normatividad nacional México-España

La libertad religiosa en México se encuentra en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en los artículos 1, 3 y 24; donde reconoce y protege el respeto a la libertad religiosa.

El artículo 1 reconoce los derechos humanos a los mexicanos, donde queda prohibido cualquier tipo de discriminación, incluyendo la religiosa; el artículo 3, la educación será laica, es decir, ajena a cualquier doctrina religiosa; el artículo 24, la libertad de creencia individual o colectiva, positiva o negativa.

En comparación de España, se considera un estado laico gracias a la evolución de ser un estado confesional a un estado laico. En cambio, España basándose en la historia positiva-jurídica que posee la Constitución Política de la monarquía Española existe una gran inclinación hacia la religión católica desde sus inicios hasta el día de hoy, como menciona la constitución de Cádiz la cual señala: “La religio?n de la Nacio?n espan?ola es y sera? perpetuamente la cato?lica, aposto?lica, romana, u?nica verdadera. La Nacio?n la protege por leyes sabiasy justas, y prohi?be el ejercicio de cualquiera otra”. Generado un Estado confesional sin ninguna oportunidad de expresar la libertad religiosa y mucho menos la libertad de culto entre los ciudadanos.

Por el contrario, fue hasta la constitución de 1931 donde el estado se proclama aconfesional y laico proclamado por el artículo 3 “El Estado espan?ol no tiene religio?n oficial”. Y, por otra parte, el principio de laicidad el cual se contempla la separación Iglesia-Estado en la cual el estado español define a las religiones como asociaciones la cual versa en “Todas las confesiones religiosas sera?n consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial”.

Acerca del sometimiento por parte del Estado a las religiones en específico, la religión católica como dominante fue decisiva para poder fundar el derecho a la libertad de culto, libertad de conciencia y libertad religiosa. También establece la educación laica y la educación religiosa será inspeccionada por parte del estado; fue un

gran paso por parte del estado constitucional español la separación Iglesia-Estado generando una fractura de índole social y religioso. Él muy respetable político y escritor Manuel Azaña señala que en “España ha dejado de ser católica”.

España habría dado un gran paso con la separación Iglesia-Estado con el principio de laicidad impuesto por la constitución de 1931 que de cierta manera su objetivo principal es la regulación del *factor religioso* lo cual lo define Viladrich (2020) como:

Aquel conjunto de actividades, intereses y manifestaciones del ciudadano, en forma individual o asociada, y de las confesiones, como entes específicos, que, tendiendo a índole o finalidad religiosa, crean, modifican o extinguen relaciones intersubjetivas en el seno del ordenamiento jurídico español, constituye y, en consecuencia, como factor social que existe y opera en el ámbito jurídico de la sociedad civil y que ejerce en ella un influjo conformador importante y peculiar (p.182).

Además, como factor social, pero por acuerdos meramente de bienestar social entre el gobierno de España y el clero, se modifica la constitución, por lo que la actual constitución se olvida del estado laico o principio de laicidad de tipo positiva, volviendo a la figura de un estado aconfesional, el artículo 16.3 de la constitución española señala: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.

Generando así una serie de acuerdos de cooperación con el Estado español, como: iglesia católica, iglesias evangélicas, comunidades jurídicas y comunidades musulmanas.

Además, garantiza a los ciudadanos españoles la libertad religiosa, asegurándose de la cooperación de los poderes públicos y las confesiones religiosas especialmente la religión católica como es señalado por el artículo 16.1 de la constitución española y la Ley Orgánica 7/1980 en 1980.

Así mismo, el código de libertad religiosa contiene acuerdos entre el estado español y la santa sede y diferentes confesiones religiosas. La cual expresa de una manera contundente la relación entre Iglesia Católica y el reinado español, siendo así un estado aconfesional a diferencia del Estado mexicano con la separación iglesia-estado siendo un estado laico.

Además, tanto México como España contemplan en sus ordenamientos legislativos las diferentes facetas, esto como lo menciona Rafael Palomino (2020):

La libertad religiosa es un derecho de libertad en virtud del cual se reconoce a las personas una esfera de actuación libre de coacción e interferencias. Los derechos de libertad comprenden tanto la posibilidad de acción del titular, como la posibilidad de omisión (“tener, adoptar, no tener o cambiar”). De ahí que habitualmente se distinga una faceta positiva de una faceta negativa. (p.51).

Lo antes mencionado alude al texto de la (Suprema Corte de Justicia de la Nación, febrero 2007) donde versa la faceta interna como la faceta externa. Y por otra parte se ve en el Supremo Tribunal Español 117/1996.

Misma diferenciación ayuda a desbordar la pregunta inicial de investigación que es ¿El cierre de templos es el fin de la libertad religiosa? La cual se desarrollará en las conclusiones.

IV. Libertad religiosa en España durante la pandemia covid-19

La declaración del Estado de alarma en España da inicio el 13 de marzo de 2020 esto por motivo a la pandemia COVID-19 declarada por el presidente de Gobierno Pedro Sánchez. Y se cuenta con datos no muy certeros, que los primeros casos en el continente europeo fueron en Italia y Francia.

En el marco constitucional la Constitución Española (1978) prevé el estado de alarma en el artículo 116, con posterioridad el 14 de marzo fue publicado en el Boletín oficial del Estado Real Decreto 463/2020, declarándose estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19. Las medidas adoptadas fueron: confinamiento con sus respectivas excepciones, las limitaciones de la libertad de circulación de las personas, la autoridad competente, la duración, transporte, educación, cultura etc. En el ámbito de la expresión de culto también se hizo mención, aunque no de manera suspensiva.

En cuanto a las limitantes impuestas hacia la libertad religiosa como derecho fundamental se encuentra en la Ley Orgánica 7/1980 en su artículo 3.1

El ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa y de culto tiene como único límite la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia de la seguridad, de la salud y de la moralidad pública, elementos constitutivos del orden público protegido por la Ley en el ámbito de una sociedad democrática.

Por lo anterior, se justifica la aplicación de las limitantes a la libertad religiosa, siendo que la salud pública constituye un elemento esencial para el orden público. Dicha limitación al derecho fundamental de la libertad religiosa se encuentra en la sentencia del Tribunal Constitucional 120/1990 como se señala:

Ante los límites que la propia Constitución expresamente imponga al definir cada derecho o ante los que de manera mediata o indirecta de la misma se infieran al resultar justificados por la necesidad de preservar otros derechos constitucionalmente protegidos, puedan ceder los derechos fundamentales (SSTC 11/1981, fundamento jurídico 7.º; 2/1982, fundamento jurídico 5.º, 110/1984, fundamento jurídico 5.º), y de otra que, en todo caso, las limitaciones que se establezcan no pueden obstruir el derecho «más allá de lo razonable» (STC 53/1986, fundamento jurídico 3.º), de modo que todo acto o resolución que limite derechos fundamentales ha de asegurar que las medidas limitadoras sean

«necesarias para conseguir el fin perseguido» (SSTC 62/1982, fundamento jurídico 5.º; 13/1985, fundamento jurídico 2.º) y ha de atender a la «proporcionalidad entre el sacrificio del derecho y la situación en que se halla aquel a quien se le impone» (STC 37/1989, fundamento jurídico 7.º).

Aunado a lo anterior, el Real Decreto 463/2020, de 14 de marzo, por el que se declara el estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19, menciona “Las medidas que se contienen en el presente real decreto son las imprescindibles para hacer frente a la situación, resultan proporcionadas a la extrema gravedad de la misma y no suponen la suspensión de ningún derecho fundamental”. Cabe destacar que la suspensión no es lo mismo que restricción y es aquí donde versa la actividad regulatoria del derecho a la libertad religiosa.

En el mismo sentido, en cuanto a la limitación de la libertad de circulación contemplada en la Ley Orgánica 4/1981 la cual señala en su artículo señala las medidas de contención en relación con los lugares de culto y con las ceremonias civiles y religiosas

La asistencia a los lugares de culto y a las ceremonias civiles y religiosas, incluidas las fúnebres, se condicionan a la adopción de medidas organizativas consistentes en evitar aglomeraciones de personas, en función de las dimensiones y características de los lugares, de tal manera que se garantice a los asistentes la posibilidad de respetar la distancia entre ellos de, al menos, un metro.

Una vez terminada la declaración del Estado de alarma, a partir del 21 de junio comienza lo que denominaron “fase de escalada” la cual consistía de fase 0, 1, 2 y 3, esta última similar a la de México, la cual se denomina “nueva normalidad”. De la misma manera, la Conferencia Episcopal Española sigue dichos lineamientos.

Después publican la Orden SND/399/2020 en el artículo 9 señala los lugares de culto dentro de las flexibilizaciones de medidas de carácter social que menciona:

1. Se permitirá la asistencia a lugares de culto siempre que no se supere un tercio de su aforo y que se cumplan las medidas generales de seguridad e higiene establecidas por las autoridades sanitarias.
2. Si el aforo máximo no estuviera claramente determinado se podrá utilizar los siguientes estándares para su cálculo: a) Espacios con asientos individuales: una persona por asiento, debiendo respetarse, en todo caso, la distancia mínima de un metro. b) Espacios con bancos: una persona por cada metro lineal de banco.
- c) Espacios sin asientos: una persona por metro cuadrado de superficie reservada para los asistentes. d) Para dicho cómputo se tendrá en cuenta el espacio reservado para los asistentes excluyendo pasillos, vestíbulos, lugar de la presidencia y colaterales, patios y, si los hubiera, sanitarios.

Lo anterior, fue un estado evolutivo hasta llegar a la “nueva normalidad”, sin embargo, España siendo un estado aconfesional, es menester abundar en la respuesta que tuvo la religión católica ante dicho suceso.

Es por ello que la comisión ejecutiva de la Conferencia Episcopal Española de la Iglesia Católica, a través de su página web, sugirió algunas recomendaciones el 13 de marzo, como son:

Preocupación y responsabilidad, Caridad activa para no exponernos al contagio ni ser cauce del contagio a otro, medidas en relación a la catequesis, actividades formativas y celebración de la Iglesia, Unidos en la oración. Tiempo de creatividad espiritual y pastoral, Colaboración y revisión de criterios.

A partir de ello, los feligreses y el clero, optaron por la movilidad a medios electrónicos a través de redes sociales. Esto propiciando el ejercicio del culto respectivo en su ordenamiento religioso, que a fin resulta algo benéfico.

Además, la Secretaria General de la Conferencia Episcopal Española (2020) acorde a lo dispuesto por el Ministerio de Sanidad, genera las siguientes pautas compartidas por numerosas diócesis y por la Iglesia en España:

Conveniencia de retirar el agua bendita de las pilas que hay en las entradas de las iglesias y en otros lugares de devoción. Posibilidad de ofrecer en la celebración de la eucaristía otro gesto de paz distinto al habitual de abrazar o estrechar la mano a los que están próximos. Que las personas que distribuyen la comunión durante la eucaristía, se laven las manos antes y después de este momento. Que las muestras de devoción y afecto hacia las imágenes, tan propias de este tiempo de Cuaresma y en la próxima semana Santa, puedan ser sustituidas por otras como la inclinación o la reverencia, evitando el contacto físico con ellas, y facilitando una mayor rapidez que evite aglomeraciones.

El documento más completo para la “nueva normalidad” por parte de la Conferencia del Episcopado Español es el documento cuál lleva por nombre: “Medidas de prevención para la celebración del culto público en los templos católicos durante la desescalada de las medidas restrictivas en tiempo de pandemia” en la cual contempla la actuación de los templos de culto ante las diferentes “fases de escalada”, el aforo en los templos de culto y las medidas sanitarias pertinentes para su funcionamiento.

VI. Libertad religiosa en México durante la pandemia covid-19

Cabe mencionar que las restricciones hacia el derecho de la libertad religiosa están contempladas para salvaguardar el derecho a la salud, es decir, existen límites ante las restricciones impuestas tanto a los derechos como las libertades personales del ciudadano ante una emergencia sanitaria. Y es necesario aclarar, que en materia de salud los ordenamientos viables para realizarlos son: Consejo de Salubridad General, Secretaria de Salud Federal y los Gobernadores Estatales.

Siendo entonces, la libertad religiosa un derecho restringido ante la pandemia de COVID-19, en específico el derecho a ejercer la libertad religiosa a través del ejercicio de culto público, esto con el fin de salvaguardar el derecho a la salud.

En cuanto a la normatividad nacional de mayor peso, está la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, teniendo su base en el artículo 73 en la fracción XVI y los seccionales 1, 2 y 3. Respecto a lo que le compete al Consejo de Salubridad General, teniendo su normatividad en la Ley General de Salud, versa el artículo 17 en la fracción IX. Sin embargo, la misma Ley General de Salud prevee el suceso de COVID-19 en su artículo 152, el cual versa: “Las autoridades sanitarias podrán ordenar, por causas de epidemia, la clausura temporal de los locales o centros de reunión de cualquier índole”. Contemplando así los lugares de expresión religiosa en el ejercicio de su culto. Además, la Ley General de Salud en su título 10mo contempla las acciones extraordinarias en materia de salubridad general en sus artículos del 181-184.

La pandemia de COVID-19 fue notificada por primera vez en Wuhan, China, el 31 de diciembre de 2019 y que pronto se propagó a México a mediados de marzo del 2020, y finalmente fue declarado el brote de la enfermedad por parte de la Organización Mundial de la Salud el 11 de marzo del 2020. Mientras que algunos países obligaron al confinamiento, México a través de la Secretaría de Salud Federal uso la estrategia denominada “quédate en casa”, cerrando parcialmente comercios, zonas de recreación, templos religiosos, etc., cabe destacar que el cierre de los templos católicos en México no sucedía desde el año 1926 donde se suscitó la guerra cristera, en esta ocasión el 31 de marzo la Secretaría de Gobernación a través de la Dirección de Asociaciones Religiosas hace un atento llamado a todas las iglesias, asociaciones y agrupaciones religiosas del país, denotando lo siguiente:

En consonancia con esta exhortación, les invitamos a que su cooperación incluya también la suspensión, durante este tiempo, de todas las actividades que impliquen la congregación de personas de manera física y que se apoyen en las alternativas que hoy ofrecen los medios de comunicación tradicionales y las nuevas tecnologías (redes sociales incluidas) para realizar actos de interacción colectiva (Comunicado 034/2020).

Además, dentro de las exhortaciones emitidas se habla de: promover el resguardo domiciliario, la motivación a emigrar a medios digitales, la enfatización a transmitir información veraz respecto a la contingencia sanitaria, sin embargo, la exhortación a la suspensión del ejercicio de culto es de interés.

Cabe hacer mención sobre las restricciones emitidas por las autoridades de salud, ante la pandemia COVID 19, ya que estas restricciones se realizaron de manera física en los templos y cultos públicos, sin embargo, se realizó una adecuación por medios digitales.

Hablando de la transformación digital, se puede hablar de que la adecuación a medios digitales no solo fomenta la libertad religiosa, sino que, al no estar limitados en un espacio físico mediante un templo, el alcance de los diversos cultos religiosos se ve favorecido ante esta situación.

El posicionamiento de la religión católica sobre la pandemia da inicio el 27 de marzo del 2020, con la bendición *Urbi et urbi* proclamada por el romano pontífice Francisco en donde menciona: La tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto esas falsas y superfluas seguridades con las que habíamos construido nuestras agendas, nuestros proyectos, rutinas y prioridades. Desde ese momento la religión católica dio un giro y evoluciono a las nuevas tecnologías, por lo que señala Helland (2005) como religión en línea:

Es la que se refiere aquellas religiones que han privilegiado los sitios *web* no solo como fuentes de información de las iglesias y movimientos religiosos, sino también como espacios y medios donde ocurre la experimentación de lo religioso. Y así sigue viva la libertad de culto, en la evolución de los cultos a modalidad online (p. 1).

De la misma manera, el 16 de marzo el Consejo de Presidencia de la Conferencia Episcopal Mexicana realiza un Comunicado COVID-19 Emergencia Sanitaria, en donde asume como propias las indicaciones indicadas por el Gobierno Federal, por lo que pide la suspensión de actos litúrgicos o de culto en los templos y pide el cambio a modalidad online. Y a su vez genera una serie de acciones ante la pandemia que se deben de realizar en el rito religioso.

Ante tal situación, la iglesia católica realiza y realizó en su momento los actos de culto religioso, siguiendo las medidas de seguridad sanitaria planteada por las autoridades federales. Como es el ejemplo del Obispo Ramón Castro de Cuernavaca, Morelos el cual a partir del 19 de julio inicio el “rito eucarístico a través de un autocinema”. (Aciprensa, 2020, párr. 2).

Sin embargo, no todos los obispos de la iglesia católica asumieron dicha postura, como por ejemplo el Cardenal Juan Zandoval Iñiguez a través de diferentes videos difundidos en redes sociales señalo enfáticamente lo siguiente:

Los que armaron esta pandemia, que es un trabuco para la dominación de los pueblos, tienen obligados a los gobiernos a estarnos asustando. Todos los días ponte el cubrebocas, no salgas de tu casa, guarda la distancia. Están friegue y friegue todo el día y la gente se cree, manifestó en un video que circula en redes sociales.

Además, señala que: (...) “la pandemia es artificial, es producida, una persona Bill Gates la anuncio con mucho tiempo antes (...) lo crearon, pero tiene que ver seguramente la Organización Mundial de la Salud (OMS)”.

Sin embargo, el cardenal en mención no tuvo mucho eco ante su postura, el Episcopado mexicano, no emitió algún señalamiento ni tampoco alguna contradicción. Haciendo caso omiso al exhorto emitido por la Dirección de Asociaciones Religiosas “De manera especial, les pedimos evitar discursos o frases discriminatorias de cualquier tipo acerca del origen del coronavirus que no contribuyen a que la población tenga información oficial

y verificada que permita superar con éxito la actual pandemia”.

Fue a partir del 15 de mayo del 2020, cuando la Conferencia del Episcopado Mexicano publica los lineamientos generales para la reapertura al culto religioso en tiempo de pandemia. Y así la libertad religiosa en cuanto al ejercicio de la libertad de culto sigue practicándose.

Conclusiones

Se reconoce la restricción de la libertad religiosa donde el impedimento es las restricciones prescritas por la ley, y que, además, sean necesarias para proteger la salud, en nuestro campo de estudio se reconoce como limitación en el ejercicio la libertad de culto, no la libertad religiosa. Dada la necesidad de la medida restrictiva de confinamiento otorgada por autoridades federales ante la pandemia COVID-19.

De la misma manera es señalado por ambas normatividades la prescripción de que nadie ni por ningún motivo debe de ser discriminado por su religión, es decir, nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que atenten contra su libertad religiosa, salvo las restricciones previstas por las legislaciones. Aun cuando la conceptualización dada por las normas internacionales sea diferente a la norma nacional, la esencia de la libertad religiosa prevalece.

Dada la importancia de este fenómeno religioso, y su clara pertenencia en México y en España engendrada entre los ciudadanos y palpable en las costumbres de los mismos, la pandemia COVID-19 vino a agitar la actividad religiosa, no solo de la religión católica, pero en nuestro tema de investigación fue el señalado como culto religioso de mayor impacto.

Esa agitación en la actividad religiosa, generó dos posturas, una acorde a las medidas de seguridad planteadas por las autoridades federales y otra desfavorable en cuanto a las disposiciones, además de una clara incredulidad ante tal pandemia. Dada la importancia del tema con respecto a la influencia que tienen los ministros de culto sobre la población mexicana es de vital importancia su estudio. De primer momento el Romano Pontífice Francisco quien toma una postura de prevención de una manera humana y espiritual, de segundo momento las autoridades eclesiales en México asumen como propias las indicaciones indicadas por el Gobierno Federal.

Lo anterior generó incertidumbre, así como en el ámbito educativa, social y religioso en materia de estudio, pues la innovación de actos religiosos en su modalidad en línea era desconocido, y actos de suma importancia tuvieron que migrar a las plataformas digitales, se optó por el cierre total por parte de la religión católica de templos de culto público, generando así un desapego.

A partir del estudio de investigación realizado, ante la pregunta ¿El cierre de templos es el fin de la libertad religiosa? La respuesta en definitiva es no, de cierto modo, se vio restringido el ejercicio de la libertad religiosa, en cuanto las actividades de culto religioso, sin embargo, con la religión en línea, pudo evolucionar y así preservar el derecho de libertad religiosa, tanto particular como colectivamente. En cuanto que el derecho de la libertad religiosa va más allá del ejercicio de libertad de culto.

Bibliografía

Aciprensa. (2020). *Así fue la Misa en un autocine celebrada por un Obispo en México [FOTOS]*. <https://www.aciprensa.com/noticias/asi-fue-la-misa-en-un-autocine-celebrada-por-un-obispo-en-mexico-fotos-75533>

Azaña, Manuel. (14 de octubre, 1931). España ha dejado de ser católica. *Periódico El sol*.

Boletín Oficial del Estado. (2020). *Orden SND/387/2020, por la que se regula el proceso de cogobernanza con las comunidades autónomas y ciudades de Ceuta y Melilla para la transición a una nueva normalidad*, 2020, BOE 123. (P. 31113). <https://www.boe.es/boe/dias/2020/05/03/pdfs/BOE-A-2020-4792.pdf>

Boletín Oficial del Estado. (2020). *Orden SND/399/2020 para la flexibilización de determinadas restricciones de ámbito nacional, establecidas tras la declaración del estado de alarma en aplicación de la fase 1 del Plan para la transición hacia una nueva normalidad*. BOE 130. (p. 31998). <https://www.boe.es/eli/es/o/2020/05/09/snd399/dof/spa/pdf>

Boletín Oficial del Estado. (2020). *Real Decreto 463/2020 por el que se declara el estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19*. BOE 67, sección I, (p. 25390).

Conferencia del Episcopado Mexicano. (2020). *Comunicado COVID-19 Emergencia Sanitaria*. Ciudad de México. <http://cem.org.mx/Slider/519-ver-detalle.html>

Conferencia Episcopal Española. (2020). *Indicaciones de la CEE ante el coronavirus*. <https://www.conferenciaepiscopal.es/indicaciones-de-la-cee-ante-el-coronavirus/>

Conferencia Episcopal Española. (2020). *Medidas de prevención para la celebración del culto público en los templos católicos durante la desescalada de las medidas restrictivas en tiempo de pandemia*. <https://conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2020/04/Medidas-reinicio-culto-p%C3%BAblico-en-templos-cat%C3%B3licos.pdf>

Conferencia Episcopal Española. (2020). *Orientaciones ante la situación actual*. <https://www.conferenciaepiscopal.es/orientaciones-ante-la-situacion-actual/>

Constitución española. (1931).

- Constitución Española. (1978). *Artículo 116*.
- Constitución Política de la Monarquía Española. Promulgada en Cádiz. Constitución de *Cádiz*. (1812). *Artículo 12*.
- Constitución política de los estados unidos mexicanos. (1917). *Artículo 1 y 24*.
- Convención Americana sobre Derechos Humanos. Pacto de San José. (1978). Artículos 12 y 27.
- Convenio Europeo de Derechos Humanos. (1953). *Artículo 9*.
- Corte Interamericana de los Derechos Humanos. (2012). *Caso Masacres de Río Negro Vs. Guatemala. Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas*.
- Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones. (1981). *Artículos 1 y 6*.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos. (1948). *Artículo 18*.
- Garland, D. (1999). *Castigo y sociedad moderna*. Un estudio de teoría social. (Trad. Ruiz de la Concha, B.). Siglo XXI editores.
- Gobierno de México. Dirección de Asociaciones Religiosas. (2020). *Comunicado No. 034/2020 A las iglesias, asociaciones y agrupaciones religiosas de México*. <https://www.gob.mx/segob/prensa/a-las-iglesias-asociaciones-y-agrupaciones-religiosas-de-mexico?idiom=es>
- Grupo Reforma. (2020) *La pandemia es artificial Cardenal* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=rxdeVMi4XTs>
- Helland, Christopher (2005). *Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet*. Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet.
- Ley General de Salud. (1984) *Artículo 152*.
- Ley Orgánica 7/1980. (1980) de Libertad Religiosa, (BOE número 177).
- Ley Orgánica. (1981). *Artículo 11*. Sentencia 4/1981. BOE 134,
- Navarro Valls, R. (1985). La enseñanza universitaria del Derecho Canónico en la jurisprudencia española. En *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1. (pp. 85-86.)
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. (1966) *Artículo 18*.
- Palomino Lozano, R. (2020). *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*. (8 ed.).
- Players of life. (2020). *VIDEO: Cardenal Sandoval Íñiguez califica pandemia de “trabuco” para dominar a la población*. <https://playersoflife.com/guadalajara/video-cardenal-juan-sandoval-iniguez-coronavirus/>
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (febrero, 2007). *Tesis aislada 1a. Libertad religiosa y libertad de culto, sus diferentes facetas*. (Tomo 25) (p. 654). Seminario Judicial de la Federación y su Gaceta
- Supremo Tribunal Constitucional. *Sentencia 177/1996*. (1996).
- Tribunal Constitucional de España. (1990) sentencia 7/1980. (BOE 181).
- Universidad Nacional Autónoma de México. (2020). *Emergencia Sanitaria por Covid-2019: Federalismo*.
- Viladrich, P. (2020). *Los principios informadores del derecho eclesiástico español*. Derecho eclesiástico.

Palabras clave

Libertad religiosa, Libertado de culto, Catolicismo, Pluralismo religioso, COVID-19.

Resumen de la ponencia

Resumo

O escopo é análise da relação entre direito, religião e estado na América Latina, concernente aos avanços progressivos da participação dos segmentos religiosos ou dos grupos não-religiosos, ou até antirreligiosos, no campo político e jurisdicional em vista da disputa por dizer o direito e afirmar suas convicções. Buscar-se-á investigar de forma dialética os embates engendrados pelo crescimento significativo, e até exponencial, de cada segmento referido em alguns estados latino-americanos. Serão selecionados segundo critérios de proximidade cultural e identitária, ou por se tratarem de estados emblemáticos, em razão de sua trajetória histórica e contexto sócio-político, que os evidencia no cenário latino-americano. O substrato teórico-metodológico é fundamentado na Sociologia do Direito e da Religião, que se desenvolve e se afirma no continente, com ênfase nos conceitos da sociologia do campo jurídico. Os resultados visados são: a) construção de corpus de análise robusto; b) cotejo dos dados dos estados selecionados e comparação dos aspectos sociojurídicos levantados; b) análise da interseção dos campos religioso, político e jurídico na América Latina, no âmbito dos estados selecionados.

Introducción

Introdução

O objetivo principal da pesquisa é a análise da relação entre direito, religião e estado na América Latina, concernente aos avanços progressivos da participação dos segmentos religiosos ou dos grupos não-religiosos, ou até antirreligiosos, no campo político e jurisdicional em vista da disputa por dizer o direito e afirmar suas convicções. O texto, que reflete esse objetivo, é apresentado ao modo de resultados preliminares de pesquisa em andamento. Sobretudo o cotejo jurisprudencial e estatístico se encontra em aprofundamento dos dados inicialmente coletados.

Os recortes pretendidos, e como resultados de levantamento preliminar, concernem à abordagem de países, agrupados em quatro blocos representativos, com as configurações sinteticamente apresentadas:

- 1) estados com proximidade geográfica, cultural, estágio socioeconômico assemelhado e associação em bloco supraestatal (Brasil, Argentina, Chile e Uruguai);
- 2) estados com espectro político-ideológico acentuado, ou à esquerda como Cuba, Nicarágua e Venezuela, ou à direita, como Colômbia antes das últimas eleições, com tensões crescentes e movimentos de resistência popular;
- 3) estados com significativo reconhecimento das comunidades indígenas, como são casos emblemáticos a Bolívia, o Equador e, mais recentemente, o Chile.;
- 4) outros estados que, em razão de sua dimensão e projeção sociopolítica, como o México, ou em razão de peculiaridades do pluralismo religioso, com o Haiti, poderão ser considerados na pesquisa.

A base teórico-metodológica a orientar a abordagem é constituída pela Sociologia do Direito e da Religião (SDR), conforme a proposta que vimos desenvolvendo ao longo dos projetos de pesquisa nos últimos anos (PONZILACQUA, 2015, 2016a, 2016b, 2016c, 2017, 2019a, 2019b, 2020; PONZILACQUA, COSTA, 2018; PONZILACQUA, PORTO, 2021; PONZILACQUA, BELLO, SANTANA, 2020). Consiste, sinteticamente, em investigações de caráter sociojurídico que visam desvendar os mecanismos sociopolíticos e culturais intervenientes nos processos legislativos e jurisdicionais em matéria religiosa mediante a compreensão da evolução do direito no âmbito da matéria religiosa, notadamente no que concerne à liberdade de convicção e de crença e das organizações religiosas, tanto em perspectiva nacional como estrangeira. Compreende a interseção das sociologias, numa agenda crítica e busca a transformação de seus métodos, desde análises em larga escala, até novas percepções etnográficas e espaciais, além de avanços na leitura crítica das bases fenomenológicas, de dados e de estatísticas (DAVIE, 2013: 112-133; PONZILACQUA, BELLO, SANTANA, 2020). A SDR que aqui se pretende, considera a relevância da sociologia do campo jurídico, compreendidos no âmbito dos estudos capitaneados por Pierre Bourdieu[1].

[1]São muitos os estudos de Bourdieu que favorecem a discussão e compreensão dos sentidos de religião, suas implicações simbólicas e a intersecção com o Estado. Recomendam-se principalmente, sua obra eminente, “A distinção” (BOURDIEU, 1979), e também aquelas que refletem sobre as trocas simbólicas e produção de crenças (1992a , 1992b, 1998, 2001).

Desarrollo

2. Desenvolvimento

2.1 Estágio de discussão

Gradativamente a liberdade religiosa toma corpo na história da humanidade – e podemos afirmar que enquanto garantia constitucional, esta evolução é razoavelmente muito recente e tem, em boa medida, uma precisão histórica de emergência, no contexto das lutas libertárias da Europa, especialmente advindas da separação Igreja e Estado decorrentes do Iluminismo e da Revolução Francesa, e da América, particularmente a insurgência das colônias americanas contra o imposto religioso perpetrado pela colônia britânica. Mas são distintos da evolução em outras partes da Europa - por exemplo, do Estado confessional britânico, do direito público germânico ou suíço, ou mesmo da expressão de direito público encontrada na Bélgica ou Luxemburgo. Mesmo na França, a especificidade do regime concordatário da região da Alsácia e Lorena, que privilegia algumas confissões históricas (catolicismo, luteranismo e judaísmo) (RODRIGUEZ-BLANCO, 2010), demonstra a complexidade do tema e suas múltiplas nuances. Tampouco esses modelos se parecem com os sistemas italiano ou espanhol – que embora oficialmente não-confessionais, tem uma aproximação maior com uma denominação religiosa, no caso o catolicismo.

Na América Latina, embora haja uma convergência histórica em torno da formação católica, não é menos acentuada e complexa a discussão acerca da liberdade de convicção e crença (NAVARRO-FLORIA 2010, 2009a; PONZILACQUA, COSTA, 2016b, 2017). Ao contrário, há notáveis elementos a marcar a história das minorias vulneráveis do continente (ROY, 2005), com omissões significativas do sistema de proteção jurídica das respectivas liberdades, especialmente às várias configurações religiosas indígenas e às formas de expressão de fé oriundas da África, com a dos escravizados.

As marcas do sistema de padroado só foram sendo suplantadas gradativamente nos processos emancipatórios verificados ao longo da história do continente e a liberdade religiosa ganhou fôlego com os movimentos separatistas e republicanos. Os matizes confessionais distintos foram sendo significativamente ampliados, sobretudo com a presença de judeus e as ondas de imigração, notadamente dos grupos protestantes de origem luterana, calvinista e anglicana. Houve, depois, acentuada influência dos movimentos evangélicos oriundos do norte da América, e, mais recentemente, a forte presença e transformação societária decorrente do avanço das igrejas e expressões pentecostais e neopentecostais. Além disso, há um mosaico de grupos confessionais minoritários, tais como os adeptos do islamismo, das expressões orientais (budismo, xintoísmo, confucionismo) e de novas e renovadas expressões de crença, cuja ampliação na América Latina e, particularmente, no Brasil é ainda mais sensível e acentuada pelos modos de sincretismo.

Enfocamos aqui, todavia, o Brasil, em particular, e a América Latina, como um todo. Não há sombra de dúvidas que subsistem multiplicidade de elaborações jurídicas, que imprimem caráter irregular ao direito religioso nesta região (GONZÁLEZ-SÁNCHEZ, SÁNCHEZ-BAYÓN, 2009). Ou seja, o que se têm é um conjunto multifacetado de elementos, embora com significativa convergência em três planos fundamentais: - respeito ao pluralismo religioso no âmbito constitucional e infraconstitucional; - judicialização crescente da matéria religiosa; - busca de modos jurídicos (imunidades, isenções ou subsídios financeiros) que desembarquem a atividade religiosa ou de associação em torno de crenças ou convicções. A despeito desses traços comuns, e alguns outros que podem ser encontrados e assinalados, aqui também subsiste uma diversidade de modos de expressão do 'direito religioso' (PONZILACQUA, 2016a; 2017).

Os desafios de consolidação de democracias estáveis fragilizam as garantias e liberdades individuais e associativas, inclusive as de crença. Basta olhar para as denúncias e registros recorrentes de violação da liberdade de crença pululam em toda a América Latina, a serem evidenciados nos resultados analisados adiante. Os fantasmas totalitários, em suas mais distintas nuances e expressões golpistas, de esquerda ou de direita, sempre estão a espreitar as frágeis democracias latino-americanas e a tentação de manipulação dos conteúdos religiosos e filosóficos sempre é constante, especialmente os mais críticos (PONZILACQUA, 2019,2020a, 2021).

E mais: toda a matéria do direito religioso e das organizações religiosas, aqui como alhures, parte de uma noção axial que é a liberdade de convicção. A liberdade de convicção religiosa no plano mundial é relativamente recente, emerge na Modernidade, com as primeiras manifestações políticas e jurídicas acerca dos direitos humanos fundamentais. E que esta noção axial não tem os mesmos significados e extensão em todas as partes do globo. É especialmente cunhada no sistema europeu e norte-americano e se expandiu no 'mundo ocidental', e, pouco a pouco avança para outras partes, com distintos matizes e aplicações.

É cogente reconhecer que a liberdade de convicção protegida tanto no âmbito internacional como no âmbito nacional não se refere exclusivamente à salvaguarda de liberdade de crença religiosa (PRÉLOT, 2010). Desde que preservadas a ordem e o interesse públicos, os direitos de terceiros e não afete a saúde coletiva, a liberdade de convicção protege também outras categorias de crenças filosóficas, mesmo as refratárias ou contrárias a conteúdos religiosos. Portanto, estão salvaguardados também os direitos de crer ou não crer de cada indivíduo ou grupo social.

O que se têm é uma evolução protetiva gradativa que vai nos níveis mais profundos e íntimos da liberdade de convicção, passa pela expressão ou manifestação (portanto, no plano de exteriorização individual), atinge os níveis de expressão grupal ou coletiva (a fé como elemento possível no campo das elaborações sociais e coletivas) e, finalmente, chega ao campo da manifestação cultural, litúrgica e até de edificações de templo, dos ministros e da gestão cultural, o que equivale a um processo de institucionalização gradual, nos âmbitos nacionais e internacionais. Nesta proteção estão incluídos elementos relativos à pertença religiosa, de gestão cultural e o serviço desempenhado pelos ministros de culto, além das objeções de consciência e o direito de não-cred.

Sobre a América Latina, existe interesse coletânea sobre os marcos legislativos e a práxis jurídica acerca do 'direito eclesiástico', coordenada pelo Professor Juan Gregório Navarro-Floria, intitulada "Estado, Derecho y Religión en la América Latina" (NAVARRO-FLORIA, 2009b). Trata-se de texto eminentemente jurídico. Por essa razão, é obra referencial. Todavia, necessita de atualização, haja vista as introduções normativas e jurisprudenciais havidas no continente na última década em matéria de direito religioso. A coletânea fica bastante restrita à expressão jurídica, faltando a perspectiva sociojurídica, que permite perscrutar as raízes, sentidos e direções da questão.

Sua maior riqueza é a apresentação padronizada de particularidades significativas sobre os marcos normativos dos Estados abordados no âmbito religioso: Argentina (NAVARRO-FLORIA, 2009a), Brasil (CALIOLLI, 2009), México (SCHMALL, 2009), Chile (BRUNET, 2009), Colômbia (PRIETO, 2009), Bolívia (AMELLER, 2009), Peru (SANTANA, 2009), Equador (DE LA CALLE, 2009), Uruguai (ASIAIN, 2009) e Venezuela (TORRES, 2009). Em geral são considerados os planos constitucional e infraconstitucional, nos âmbitos da liberdade religiosa, do direito do trabalho, do direito registral, dos ministros de culto, e cláusulas (ou objeções) de consciência. Em geral precedidas de pequenas notas sobre o contexto histórico. Nos capítulos iniciais e finais, há visões panorâmicas acerca da América Latina. No primeiro, de Carlos Salinas Aranedá, o enfoque é no âmbito da evolução histórica, desde os sistemas de padroado e vicariato (ARANEDA, 2009) e o último, trata de um olhar geral acerca da liberdade de convicção e crença no âmbito do sistema interamericano de proteção dos direitos humanos (SANTOLARIA, 2009).

Novas abordagens implicam igualmente novas aproximações do problema, que se complexifica e, ao mesmo tempo, reivindica intensificação das pesquisas. Alguns destas discussões têm sido objeto de atenção de projetos internacionais, como aqueles do Projeto 'Religare', coordenado por Marie-Claire Flobets e Katayoun Alidadi (FLOBETS, ALIDADI, 2014a), vinculado ao Max Planck Institute, envolvendo especialistas europeus, americanos, asiáticos e outros. São exemplos, os debates acerca do pluralismo e diversidade religiosa (BEAMAN, 2014), da secularização na Europa e em boa parte do mundo ocidental (JOPPKE, 2014), a existência de grupos vulneráveis ou a necessidade de reconhecimento e de 'acomodações razoáveis' dos indivíduos em suas pretensões religiosas (AST, 2014; CUMPER, 2014), e que se antepõem como desafio ao Estado e às instâncias julgadoras.

No Brasil, em razão de recentes decisões dos tribunais, como aquela do Supremo Tribunal Federal (STF), de 27 de setembro de 2017, respeitante ao ensino confessional em escolas públicas, o tema volta a ser debatido tanto no âmbito jurídico, como também na esfera pública (TEIXEIRA, 2017), razão por que é mister estudos aprofundados que balizem as decisões e os debates, em vista da mudança de paradigma hermenêutico dos tribunais superiores brasileiros, notadamente o Supremo Tribunal Federal (STF), e as novas interpretações dos textos constitucionais.

Também entre nós, temos feito avançar as discussões acerca do tema em diversas ocasiões e fóruns. O CEDIRE – Centro Brasileiro de Direito e Religião, sediado em Uberlândia – MG, na Universidade Federal de Uberlândia, e os Seminários Internacionais de Direito e Religião, promovidos pela Universidade de São Paulo, que temos a grata satisfação de coordenar, incorporam importantes discussões que implicam matizes diversas e transformações na perspectiva sociojurídica, além de manifestar a relevância ímpar do tema. A quantidade de participantes e de acessos, e, sobretudo, a qualidade das intervenções foram marcantes em cada uma das edições do evento e suscitaram inúmeras e importantes questões acerca da relação dialética entre Direito e Religião.

Na escala mundial há ainda outros múltiplos desafios tangentes à análise sociológica do Direito e Religião, como aqueles concernentes ao biodireito e à bioética às novas configurações e sentidos da laicidade estatal; o secularismo e a não-filiação religiosa; às intersecções entre ideologias políticas, moral e religião, numa esfera pública em transformação; as minorias religiosas, às acomodações razoáveis e o pluralismo religioso, a questão da simbologia religiosa em espaços públicos, e até mesmo nos desafios nocionais/terminológicos acerca do conceito de religião, e, por consequência, do direito de crença ou de liberdade religiosa, entre tantos outros. Esses mesmos temas, com diferentes matizes, estão presentes na transterritorialidade da América Latina e demandam pesquisas substanciais (PONZILACQUA, 2019b).

2.2. Procedimentos metodológicos e resultados

No tocante aos *procedimentos metodológicos*, buscar-se-á investigar de forma dialética os embates engendrados pelo crescimento significativo, e até exponencial, dos seguimentos religiosos ou de desfilados e descrentes em alguns estados latino-americanos.

Serão selecionados segundo critérios de proximidade cultural e identitária, ou por se tratarem de estados emblemáticos, em razão de sua trajetória histórica e contexto sócio-político, que os evidencia no cenário latino-americano.

Os procedimentos metodológicos concernem à análise sociojurídica em três níveis: 1) consideração normativa, constitucional e legislativa, sobre a matéria religiosa nos estados abordados; 2) levantamento jurisprudencial; 3) análise de estatísticas, e notícias criteriosamente selecionadas acerca da participação dos grupos religiosos e/ou ideológicos na esfera pública e sua considerável penetração na esfera do poder e nas estruturas estatais.

Os resultados *preliminares* podem ser considerados sob três distintas mas complementares dimensões, a saber: a) *corpus de análise*: pretende-se a construção de corpus de análise robusto. Por ora, os dados levantados já nos permitem vislumbrar linhas de ponderação bastante consistentes, haja vista que os dados foram extraídos de agências de monitoramento respeitáveis no mundo (o Relatório da *Pew Research Center*, de 2014 e o Relatório sobre Liberdade Religiosa da *ACN Internacional – Aid to the Church in Need*, de 2021). Embora restritas, elas traduzem esforços visíveis de reconhecimento dos fatos envolvendo a liberdade religiosa no mundo, mas com atenção especial aos aspectos regionais. No caso, foram eleitos os recortes concernentes à América Latina. Obviamente, elas dizem respeito muitas vezes a perspectivas de grupo, por vezes ligeiramente enviesadas. Pelo que, cabe ao pesquisador fazer as devidas ressalvas e filtrações das informações – o que se procurou fazer neste trabalho; b) *cotejo de dados por estados e na América Latina*: a parte seguinte, que é o cotejo dos dados dos estados selecionados e comparação dos aspectos sociojurídicos levantados, maiormente pela análise jurisprudencial, ainda está em evolução. O que se tem é que, no âmbito dos organismos jurisdicionais americanos, notadamente a Corte e a Comissão Interamericanas, já se fez um levantamento consistente que tem servido de parâmetro de análise (PONZILACQUA, PORTO, 2021). Esta etapa há de avançar significativamente quando se consolidar as análises particularizadas dos ordenamentos jurídicos e jurisprudências dos Estados selecionados, etapa em desenvolvimento de pesquisa; c) *intersecções sociológicas*: a análise da intersecção dos campos religioso, político e jurídico na América Latina, no âmbito dos estados selecionados têm sido feita recorrentemente. Os instrumentos de elaboração estatística associados a doutrinas consistentes, contempladas sob o amplo panorama da Sociologia do Direito e da Religião (SDR), confere consistência e profundidade de análise, ao mesmo tempo em que permite horizontes de aferição qualitativa dos elementos factuais suscitados.

Os resultados alcançados até agora, apontam que a América Latina e Caribe tem sido palco de mudanças consideráveis nas últimas décadas. Nesse espaço americano, devem ser associados os latino-americanos que se encontram também nos Estados Unidos e no Canadá, embora os dados mais frequentes dizem respeito ao primeiro, até por maior afluxo de imigrantes. As pesquisas comandadas pelo *Pew Research Center*, embora carecedoras de atualizações, já que consolidadas em 2014, nos dão mostra considerável dessas transformações. Um dos dados mais relevantes é o avanço dos grupos de ‘evangélicos’, maiormente de pentecostais, em toda a América Latina. Neste grupo devem ser associados também, embora não conste explicitamente do relatório como separados dos demais integrantes das denominações tradicionais, os pentecostais católicos, representados principalmente pela Renovação Carismática Católica, e de outras denominações ancestrais cristãs. Embora no Relatório não haja vinculação expressa dos percentuais desses segmentos a um denominador comum de pentecostalismo ou neopentecostalismo, há uma abordagem que ajuda a compreender quando as informações dizem respeito a experiências ‘carismáticas’ (como ‘falar em línguas’, ‘profetismo’, experiências de ‘curas e milagres’). Representativamente menor entre os afiliados das denominações tradicionais, notadamente entre os católicos, essas experiências também têm sido frequentemente relatadas e um segmento significativo têm se notabilizado entre os mesmos e é crescente.

E a importância desses grupos não se configura apenas nas formas de aproximação com o sagrado, visivelmente distintas das abordagens tradicionais, que chega a causar estranheza aos ‘católicos-raiz’, como também se apresenta como mudanças ideológicas por demais evidentes. A maioria expressiva dos ‘pentecostais’ e ‘neopentecostais’ acabam por assumir posturas morais conservadoras e rejeição expressiva às ‘bandeiras’ de esquerda. Surpreendentemente, o relatório demonstra que os números de católicos simpáticos a algumas pautas mais progressistas, como a união civil de homoafetivos, têm crescido significativa e se aproxima consideravelmente dos grupos representado pelos que não tem ou não pretende crenças religiosas, como os não-filiados, os ateus, agnósticos, indiferentes, entre outros.

O caso brasileiro é emblemático: o grupo de católicos simpáticos à união homoafetiva chega a uma porcentagem de 51% contra 54% dos não-filiados, perdendo apenas para o Uruguai e Argentina, em que, respectivamente os católicos favoráveis são 59% e 53%. Mas, em ambos os casos, são mais acentuadas as discrepâncias em favor das uniões em relação aos não-filiados: 77%, no Uruguai, e 75%, na Argentina. Também México e Chile têm número proporcionais significativos de reconhecimento dos não-filiados: respectivamente 65% e 67%. Mas no Chile, os católicos favoráveis decrescem significativamente, para 46% no Chile e 50% no México. Entre os protestantes, de todos as denominações, essas diferenças são muito mais acentuadas. No máximo alcançam, em países como México e Uruguai, a cifra de 35% de adeptos favoráveis às uniões homoafetivas. Na maioria dos países, esse número não alcança os 25% (cf. gráfico ‘*Religious Groups’ view on same-sex marriage*’, PEW RESEARCH CENTER, 2014). Outro elemento chamativo é a diferença expressiva de concepções sobre temas sensíveis e polêmicos entre os católicos hispânicos dos Estados Unidos da América e os demais latinos do continente. Lá, os católicos tendem a ter opiniões mais conservadoras acerca de temas como abortamento, divórcio e uniões homoafetivas. Um exemplo, os ‘católicos hispânicos estadunidenses’ são desfavoráveis aos métodos contraceptivos artificiais em torno de 72% contra 66% dos demais católicos do continente (cf. gráfico ‘*Catholic’s view on birth control and divorce*’, PEW RESEARCH CENTER, 2014).

Outro elemento de bastante relevância, quase sempre negligenciado nas análises precipitadas, mas que é muito expressivo numa perspectiva sociojurídica, é o aumento significativo dos não-filiados, aqui considerados todos os não-crentes (agnósticos, ateus) e os indiferentes. Compreendem todos os ‘desfiliados religiosos’ e os que não pretendem vinculação institucional, mesmo se manifestam alguma forma de crença. Estudos e projeções

apontam que em menos de um século, esse segmento vai ser maior do que cada um dos grupos confessionais hoje presentes.

No mundo, hoje o cristianismo segue a religião de maior adesão e pujaça numérica, mas já há vislumbres consideráveis do aumento de muçulmanos e de sua ultrapassagem mesmo ao número de cristãos até meados do século. Mas, com mais algumas décadas, as projeções apontam declínio de todas as denominações religiosas e crescimento dos não-filiados. Há um desgaste em todas as religiões, por inúmeras causas, notadamente pelas contradições e violências que veiculam, apesar dos muitos benefícios pretendidos. Claro, como ciência não é futurologia inconsequente menos ainda ‘adivinhação’, esse cenário pode sofrer desvios de projeção social consideráveis, em razão das variáveis e emergências sociais. O que se tem, contudo, é que, proporcionalmente, esse grupo cresce exponencialmente. A resistência dos grupos de não-filiados é também proporcional à sua pujaça social.

Nos Estados Unidos, o número expressivo de não-filiados indica crescimentos bem elevados. Atualmente 45% dos estadunidenses entendem que a sua nação deve ser cristã, mas eles também preferem que os seus candidatos tenham distanciamento considerável de suas escolhas confessionais e que permaneçam os ‘muros de separação’ entre política de estado e templos (PEW RESEARCH CENTER, 2022a). Porém, os modelos hipotéticos recentes indicam também que mais da metade da população deve transitar para a categoria dos não-filiados nas próximas cinco décadas. Segundo as observações de estudos publicados em 2022, com base em números atingidos em poucas décadas e em razão das tendências atuais, especialmente as verificadas entre os segmentos mais jovens, esta é uma inclinação mundial. A propósito, há indícios de que, mantidos os níveis atuais de desfiliação, mais de 52% da população deve agremiar-se entre os não-filiados, contra 35% de cristãos. Nos cenários mais otimistas, a variação dos atuais 64% de cristãos dos USA é para em torno de 54%, mas com mudanças significativas de denominação ou filiação cristã (PEW RESEARCH CENTER, 2022b).

Na América Latina, estudos que realizamos com a Comissão e a Corte Interamericana mostram que as violações à liberdade religiosa denunciadas e processadas atinge especialmente os povos indígenas com suas crenças, associados a uma série de fatores socioeconômicos e políticos, os tornam especialmente vulneráveis. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos e a Corte Interamericana vem julgando muitos casos relacionados com comunidades tradicionais e indígenas, desde os Estados Unidos, até aos países andinos. Existem outros casos de violação derivados de tensões ideológicas, como Nicarágua, Bolívia, Venezuela, Cuba, Colômbia, e incluídos no Chile, México ou Brasil (PONZILACQUA, PORTO, 2021).

No âmbito ainda dos resultados de nossa pesquisa e com enfoque nos países selecionados, conforme os critérios já apontados, é conveniente assinalar os seguintes *pontos*:

a) Ataques a lugares de culto, destruição de imagens e símbolos religiosos:

Muitos estados tiveram ocorrências de ataques. Argentina, Brasil e Chile, ao lado de Nicarágua, Colômbia, Venezuela, Honduras, Guatemala e México registraram depredações de lugares de culto e destruição de imagens (FUNDAÇÃO AIS, 2021, p. 41). Revelam, no mínimo, acirramento das tensões religiosas, muitas revelam as urdidias da matéria religiosa com outros temas sociais e políticos. Os confrontos entres os grupos e as formas de mediação de solução precisam ser aprimoradas com celeridade.

b) Disputas político-ideológicas e ‘guerra híbrida’:

No âmbito das disputas políticas, a experiência brasileira, que toma corpo recentemente nas últimas décadas, é especialmente emblemática, haja vista a polarização ideológica e o imbricamento gradativo dos discursos políticos e religiosos, com instrumentalizações recíprocas. Na campanha presidencial ensejada em 2022, foram notáveis as interpenetrações dos discursos políticos e religiosos, com acento inconfundível nas questões morais. O candidato derrotado Jair Bolsonaro e seus coligados tentaram, a todo custo, reduzir as questões nacionais a pautas morais, o que foi de certo modo ‘comprado’ pelos opositores num primeiro momento. Gradativamente e com muita dificuldade, nas redes de televisão e rádio, e, de forma mais pulverizada, nas plataformas digitais, as pautas foram sendo reconduzidas para as grandes questões públicas a afetar o país, como a crise econômica e processos de pauperização, os avanços ou retrocessos nos campos da segurança alimentar, hídrica ou agroflorestral, os desafios nas políticas sociais, especialmente as de saúde e educação, entre outros. E neste bojo, também houve importantes ponderações acerca da liberdade religiosa e da laicidade estatal. Mas nas redes sociais, as tônicas continuavam a pressionar as pautas religiosas e os ataques pessoais, centradas em deslizes ou escolhas morais, o que segue mesmo depois das eleições, com desastrosas consequências no plano público, como a recente invasão por grupos extremistas de direita da sede do governo nacionais – executivo, judiciário e legislativo.

Pode-se dizer que houve tentativa de reduzir às eleições como ‘eleições de púlpito’ ou rituais, em que grupos conservadores, com destaque para neopentecostais e extremistas, invadiam os meios de comunicação, especialmente as redes sociais, para detonarem e deturparem mensagens religiosas sob vieses nitidamente ideológicos. A derrota eleitoral do candidato apoiado por esses grupos, poderá induzir também ponderações nos grupos religiosos de apoio, que apostaram alto, inclusive muito de sua imagem e marketing, nas plataformas defendidas pelo candidato derrotado, servindo até mesmo de blindagem às inúmeras denúncias de desmando e corrupção que pulularam ao longo de seu mandato. Por outro lado, os fatos recentes de ‘terrorismo’ deixam entrever a chamada ‘guerra híbrida’, em que as tecnologias incutem distorções das percepções da realidade, com o fim de defesa dos interesses dos grupos de poder e econômicos comandados desde os países centrais, por vezes associados aos serviços de inteligência de países de poderia bélico-econômico como Estados Unidos e Israel (KORYBKO, 2015; HOFFMAN, 2007; PONZILACQUA, 2019b, p. 12).

Emblemático foi o escândalo envolvendo o ministro da Educação de Jair Bolsonaro, chamado Milton Ribeiro. Como pastor evangélico, e a exemplo dos seus antecessores, o ministro não estava credenciado para a pasta assumida. Mas o acoplamento político-religioso, e as bases de apoio do governo, na sociedade e no congresso, impeliram-no à nomeação. Claro, fórmula comprovadamente inadequada de acoplamento e confusão entre a esfera de poder e o domínio religioso. O escândalo de desvios de verbas, destinadas à educação pública para organizações religiosas, não só o levaram à renúncia e à prisão, ainda que temporária, como também chamuscaram a imagem de probidade que o governo pretendia passar (cf. PORTAL G1, 2022).

c) Crise da pandemia e restrições sanitárias

O Uruguai se notabilizou pela organização dos serviços religiosos e suas restrições durante o período da pandemia de Covid-19. Em vez de imporem restrições unilateralmente, houve coordenação das atividades, com a auscultação das comunidades religiosas durante o período.

Os tribunais de alguns países, com destaque para Brasil, Chile, Costa Rica, Honduras, Jamaica e Colômbia, se notabilizaram por reconhecerem a importância da proteção da liberdade religiosa, especialmente em sua dimensão cultural, durante os períodos de crise sociais. (FUNDAÇÃO AIS, id., loc. cit).

d) Interação estatal com as organizações religiosas

Em Cuba, Nicarágua e Venezuela, as organizações religiosas, não só católicas, mas cristãs de um modo geral, são hostilizadas pelo Estado. Os acontecimentos que tiveram curso na Nicarágua em 2022, que culminou na detenção de hierarcas católicos, ratificam as constatações do Relatório da ACN Universal. A Nicarágua registra assassinato de sacerdote, o que também sucedeu nos países vizinhos El Salvador, Honduras e México, além do Peru (FUNDAÇÃO AIS, 2021, p. 41). Os deslocamentos (migrações) impactaram também Nicarágua, El Salvador, Honduras, México, além de Haiti, conforme o relatório (ibid., loc. cit.). Não foram apresentados dados significativos sobre a Venezuela, mas há com certeza impactos significativos sobre a liberdade religiosa dos refugiados que chegam em números expressivo aos países vizinhos, especialmente ao Brasil.

No México, a ausência de Estado de Direito, favoreceu a ampliação da atuação de organizações criminosas que implicaram na violação de direitos de civis. No estado de Jalisco, houve ameaças recorrentes a sacerdotes e, em alguns casos, culminaram em assassinato (FUNDAÇÃO AIS, 2021).

É patente, em todos os países analisados, que a hegemonia cristã do continente latino-americano não garante igualmente respostas contundentes no sentido de proteção da liberdade religiosa. Outrossim, o que se percebe é a distorção dos valores cristãos em privilégio de ideologias políticas. Há avanço sistemático da secularização em todos os países enfocados – e também é fenômeno generalizado na América Latina.

A desqualificação das hierarquias tradicionais é outro aspecto bastante notável, o que atinge especialmente o catolicismo, em que as conferências episcopais são explicitamente desautorizadas pelos líderes políticos, atitudes fomentadas inclusive por segmentos internos das igrejas, notadamente os dissidentes mais conservadores, que se associam a extremismos de direita, numa desastrosa confluência político-ideológica, em detrimento dos valores de ‘reverência e obediência’ propugnados tradicionalmente pelas próprias denominações abraçadas, numa notável contradição entre práticas e doutrinas desses adeptos (FUNDAÇÃO AIS, 2021, p. 40-41).

e) Racismo Religioso

No Brasil, são notáveis também os casos de violação de crença dos adeptos das religiões chamadas de ‘afrobrasileiras’, trazendo a urgência de discussão do ‘racismo religioso’ e as necessárias medidas de enfrentamento, o que parece ter sido já sinalizado pelo novo governo recém-empossado. A ex-primeira dama, Michelle Bolsonaro, ela mesma filiada ao evangelismo pentecostal brasileiro, não poupava discursos de ódio contra as práticas das religiões afro-brasileiras, o que foi amplamente registrado pela imprensa nacional e até estrangeira (cf. CATRACA LIVRE, 2022). Fenômeno também observável contra as formas de compreensão religiosa dos indígenas e que se dissemina em muitos outros países latino-americanos e também nos Estados Unidos.

Conclusões

Conclusão

Subsiste em boa parte da América Latina amálgama do estado com as instituições confessionais, a despeito da rejeição significativa de parte da opinião pública. Essa confusão recrudescerá à medida que se ampliam os mecanismos de distorção da realidade, mediante o estabelecimento de polarizações políticas, na emergência de ‘guerra híbrida’, em que, mediante instrumentos tecnológicos, grupos políticos manipulam a sensibilidade e falseiam as doutrinas em favor de nítidos interesses de suas facções.

Em geral, o quadro de proteção à liberdade religiosa pelos estados é ambíguo. Houve avanços, embora poucos, mas significativo, quer nas legislações, quer nas interpretações jurisdicionais. Mas igualmente subsistem e se incrementam formas de hostilidade ostensiva, passando por discursos de desqualificação de outras crenças, até pela violência física, ameaças e homicídios.

A América Latina, pode até parecer mais tranquila que outras regiões do global, em que se revelam certas modalidades de proteção dos direitos religiosos e se tinha como espaço relativamente acolhedor, convivial e tolerante, mas essa situação está longe de ser expressão generalizada e concreta por toda a parte. Há indícios de deterioração, a despeito mesmo dos avanços técnicos no campo constitucional e legislativo.

Bibliografia

Conclusão:

Subsiste em boa parte da América Latina amálgama do estado com as instituições confessionais, a despeito da rejeição significativa de parte da opinião pública. Essa confusão recrudescer à medida que se ampliam os mecanismos de distorção da realidade, mediante o estabelecimento de polarizações políticas, na emergência de 'guerra híbrida', em que, mediante instrumentos tecnológicos, grupos políticos manipulam a sensibilidade e falseiam as doutrinas em favor de nítidos interesses de suas facções.

Em geral, o quadro de proteção à liberdade religiosa pelos estados é ambíguo. Houve avanços, embora poucos, mas significativo, quer nas legislações, quer nas interpretações jurisdicionais. Mas igualmente subsistem e se incrementam formas de hostilidade ostensiva, passando por discursos de desqualificação de outras crenças, até pela violência física, ameaças e homicídios.

A América Latina, pode até parecer mais tranquila que outras regiões do global, em que se revelam certas modalidades de proteção dos direitos religiosos e se tinha como espaço relativamente acolhedor, convival e tolerante, mas essa situação está longe de ser expressão generalizada e concreta por toda a parte. Há indícios de deterioração, a despeito mesmo dos avanços técnicos no campo constitucional e legislativo.

Palabras clave

Direito, Religião, Estado, Intolerância.

Gnose, cosmologia e divinação: contribuições de Michel Foucault para uma sociologia do conhecimento esotérico

Augusto Waga ¹

1 - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Resumen de la ponencia

Michel Foucault, aclamado filósofo francês, com certeza é um dos autores que mais marcam o pensamento contemporâneo. Suas contribuições, inúmeras para a teoria social, são essenciais para adensar uma sociologia do esoterismo. Sigo a proposição de Antoine Faivre, que entende o esoterismo como saber e sensibilidade: não apenas como conhecimento secreto, contraparte do Iluminismo, e sim como corrente (contra)cultural que, desde o século XV, congrega a síntese do gnosticismo e dos construtos cosmológicos renascentistas. As fontes históricas do esoterismo apontam para uma leitura de mundo renascentista que remontam as práticas do cuidado de si antigas, bem como uma cosmovisão astrológica renascentista, e que se reinventam em diferentes temporalidades históricas. A partir de certa brecha na obra de Foucault, entre a arqueologia dos saberes e a hermenêutica do sujeito, meu trabalho pretende, justamente, entender como certas tradições ocidentais ‘espirituais’ das práticas de si sobrevivem de formas sincrônica e diacrônica integrando o esoterismo moderno. Assim, pretendo, a princípio, elencar os elementos fundamentais das práticas do cuidado de si antigas, analisadas longamente por Foucault em *Hermenêutica do Sujeito*. Para isso, faço menção a algumas tecnologias de si analisadas pelo autor que podem ser entendidas como antecessoras das práticas esotéricas gnósticas, como a *praemeditatio malorum* e a arte de viver, entendidas como manifestações culturais que fundamentaram a dimensão gnóstica do esoterismo. Depois, analiso a proposta de Foucault em *As Palavras e As Coisas*, ao delinear a *epistême* das semelhanças e compará-la à *epistême* da representação e à construção das ‘ciências do outro’. Tal entendimento será necessário para embasar os fundamentos epistêmicos do esoterismo, ou seja, para que se possa entender de quais *topoi*, como coloca o autor, partem os fundamentos do esoterismo, entendido como um saber gnóstico e cosmológico. A proposta, em resumo, tratará de mapear rastros das práticas de si antigas que fundamentam a filosofia como prática espiritual, na extensa obra de Foucault e elucidar suas afinidades com o esoterismo moderno e reler Foucault, por vezes contra, mas fundamentalmente para além de si mesmo, elaborando uma releitura de sua obra, principalmente como um marco importante para a construção de uma sociologia do conhecimento esotérico.

Introducción

O esoterismo costuma ser definido a partir de suas expressões, como um termo ‘guarda-chuva’. Entendido muitas vezes no senso comum como sinônimo de gnosticismo ou hermetismo, o esoterismo também é capaz de englobar as chamadas ‘ciências ocultas’, como astrologia, magia e alquimia, saberes como cabala e tarô, bem como correntes culturais como o movimento Rosacruz, a Maçonaria e a Teosofia, até se confundir com as diversas práticas espirituais da chamada Nova Era.

As reflexões sobre o esoterismo remontam a pesquisa ora em curso sobre a transformação dos jogos de cartas em oráculos, dos séculos XV ao XIX, no Doutorado em Sociologia do Programa de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Frédéric Vandenberghe. A pesquisa procura mapear as diferentes tentativas de imaginação das cartas de jogar e do tarô do Renascimento à modernidade, procurando entender a relação entre jogos, imagens e construção de sentido dos oráculos a partir de cartas dentro do quadro da sociologia do conhecimento.

Procuro, nos limites deste artigo, (i) definir o esoterismo a partir de suas bases teórica e metateórica, apontando seus fundamentos cognitivos e (ii) delinear, a nível exploratório, não somente afinidades temáticas, mas também uma possível interpretação de Michel Foucault tendo em vista uma síntese de perspectivas internas ao autor capazes, a meu ver, de lançar bases fecundas para uma sociologia do conhecimento esotérico.

Desarrollo

Afinal, o que é esoterismo?

Etimologicamente, ‘esoterismo’ é um neologismo que remonta ao termo grego *esôterikos*, referente a tudo aquilo que é interior (Stuckrad, 2010, p. 45).

“O adjetivo ‘esotérico’ (do grego *eso?terikos*, que significa “o interior” [o interno; *the inner*]) é documentado pela primeira vez em uma sátira de Lucian de Samosata no século II, termo que contrasta com ‘exotérico’, que também já estava presente na filosofia grega antiga. O neologismo ‘esoterismo’, entretanto, tem uma história relativamente mais recente. Em sua versão francesa ‘*l’e?sote?risme*’ parece ter aparecido em 1828, quando do alvorecer da crítica do Esclarecimento à religião, também quando correntes religiosas alternativas começam a romper com o Cristianismo *mainstream*.” (*ibid.*, *idem*).

O sentido clássico grego (voltar-se para dentro, o contrário de *exotérico*) possui em si uma ambiguidade: se não entendido apenas como termo reflexivo, ‘esotérico’ pode se referir a algo reservado para poucos, um conjunto de conhecimentos apenas para os iniciados, que toma um sentido importante como de fato muitas vertentes esotéricas ficaram marcadas quando das primeiras ondas do chamado ocultismo no século XVIII, quando a era do Iluminismo provocou uma ‘interiorização institucional’ do esoterismo, no sentido de um conhecimento secreto a círculos fechados.

Em termos históricos, o esoterismo tem relação com diversas correntes de sabedoria antiga, próprias da Antiguidade tardia, principalmente o gnosticismo e o neoplatonismo (Hanegraaff e Broek, 1997). Algumas dessas narrativas foram descritas por Foucault na fase final de sua obra. O esoterismo, porém, passa necessariamente pela revitalização dessas correntes filosóficas e culturais no Renascimento, quando da publicação e tradução, por exemplo, do *Corpus Hermeticum* por Marsílio Ficino em 1462, bem como com a influência da cosmovisão astrológica, tão marcante característica do período (Dooley, 2014).

Porém, o esoterismo, em termos sociológicos, só pode ser entendido como fenômeno moderno, uma vez que, no período renascentista, o que se entende contemporaneamente como esoterismo tratava-se da cosmovisão hegemônica vigente, ou como *topos*, como quer Foucault. Com isso, quero dizer que só existe esoterismo no sentido de uma esfera ou campo autônomo justamente quando do declínio da cosmovisão renascentista e da progressiva construção de hegemonia do pensamento científico ilustrado e da modernidade.

Para estabelecer, contudo, bases de construção teórico-conceitual de uma sociologia do esoterismo, é preciso caminhar pelas tentativas de construção do próprio campo. Uma das mais influentes formulações sobre a temática foi a de Antoine Faivre, que contesta o sentido de esoterismo como disciplina secreta, conhecimento arcano, já que o Renascimento foi um período histórico de eclosão do imaginário esotérico. Esoterismo também não se confunde com processo iniciático, o que é intrínseco a toda religião. Essa associação entre esoterismo e iniciação, para ele, revela uma tentativa de marginalizar o esoterismo (Faivre, 1992, p. 06).

Faivre elenca quatro elementos essenciais do esoterismo: primeiramente, a lei das correspondências: a partir da *interdependência universal*, toda realidade é capaz de ser simbolizada. Essa característica é o que Foucault chamou de *epistême* das semelhanças ou das similitudes, mas que o autor, como veremos, ampliou e cujos elementos internos examinou a fundo.

Em segundo lugar, a ideia de natureza vivente, sendo a *magia naturalis* e o paracelsianismo exemplos clássicos dessa característica essencial do esoterismo. Isso significa que, no pensamento esotérico, tudo na natureza se move: entre a magia e a ciência, emerge um conhecimento gnóstico, regido por simpatia e antipatia (*ibid.*, *idem*), pautado na tríade Deus-homem-natureza.

Em terceiro lugar, Faivre destaca o que chama de imaginação e mediações: imagens simbólicas tomam vida, como, por exemplo, anjos, *daemons* e todos os intermediários de Deus e da natureza em relação ao homem. São eles que permitem um conhecimento gnóstico, um *mundus imaginalis*.^[1]

Em quarto e último lugar, a experiência da transmutação é imprescindível como característica do esoterismo. Aqui, Faivre diz respeito ao elemento gnóstico e alquímico do esoterismo. Essa característica assenta suas bases históricas no mesmo contexto da discussão de Foucault em *História da Sexualidade*, especialmente nos volumes 2 e 3, e *Hermenêutica do Sujeito*, quando se trata da relação do sujeito com a verdade.

Na verdade, o esoterismo se trata de uma forma de conhecimento, assim como pensou Faivre, mas também procuramos pensar, sociologizando o tema, ao entender o esoterismo como *epistême*, mas também como uma forma de cosmologizar o mundo, desdobrando seus nexos internos para realmente entender que articulações cognitivas são centrais para o esoterismo e, por conseguinte, para propriamente defini-lo^[2]. Pretendemos demonstrar, com este trabalho, que Foucault produz um adensamento heurístico e teórico dos elementos trazidos à baila por Faivre.

Para esse empreendimento e para compreendermos melhor o esoterismo, desde suas origens, precisamos recorrer a um patamar arqueológico para entender seus fundamentos gnosiológicos. Assim, uma articulação entre o que Foucault entende como ‘verdade de si’, a partir do princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ é articulado ao que ele anteriormente em sua obra entenderia como ‘*epistême* das semelhanças’.

Elemento gnóstico ou subjetivo – a verdade e o sujeito da Antiguidade ao Renascimento

Michel Foucault foi, sem dúvida, um pensador múltiplo, atravessado por preocupações pessoais diversas e mesmo por transformações históricas importantes que impactaram sua trajetória de pesquisa, suas afinidades temáticas e suas orientações teórico-políticas.

Sua obra considerada madura, aquela em que Foucault delinea a ‘microfísica do poder’ em termos da produção de corpos dóceis no circuito biopolítico que envolve diversas instituições e formas de subjetivação, foi, sem dúvida, uma virada epistêmica em termos da relação entre poder, subjetividade e linguagem, consagrando essa fase de sua obra o ‘autor-Foucault’, não somente como filósofo reconhecido, mas também como instituição, já que, quando se pensa Foucault, imediatamente associa-se ao Foucault da crítica ao biopoder.

Porém, Foucault fundamentalmente possui pelo menos quatro fases em sua obra, marcadas tanto por preocupações temáticas distintas, mas também por diferentes pressupostos epistemológicos: a arqueologia dos saberes e o surgimento das ciências humanas; a já citada genealogia do poder, marcada pela compreensão dos mecanismos de biopoder que desembocam em uma genealogia da governamentalidade, no primeiro momento, para passar a uma crítica do neoliberalismo, uma fase intermediária em que Foucault começa a se distanciar tanto do estruturalismo quanto de seu quadro teórico hipercrítico, e, finalmente, a hermenêutica do sujeito, em que as práticas helenísticas do cuidado de si tornam-se uma possibilidade de pensar uma estética da existência, quando Foucault objetiva propor uma filosofia, em certo sentido, ‘emancipatória’ em relação ao poder[3].

Na verdade, os primeiros escritos de Foucault, a partir de *As Palavras e as Coisas*, consagraram uma pesquisa muito frutífera para a construção de uma sociologia do conhecimento esotérico, já que partimos da premissa ainda intuitiva de Faivre segundo a qual o esoterismo se trata de uma ‘forma de pensamento’ ou ‘conhecimento’. Assim, uma análise sobre o esoterismo como *epistème* será necessária.

Mas, o esoterismo não é apenas um conhecimento, e sim um conhecimento *de si*. Nesse sentido, será crucial recorrer à hermenêutica do sujeito para entender de que bases gnosiológicas partem o esoterismo, e não apenas epistemológicas. É interessante pensar que, ao início de sua obra, Foucault apenas pensa a emergência do sujeito como desejante a partir do quadro epistêmico das ‘ciências do outro’, no século XIX, com especial destaque para sua reflexão sobre antropologia e psicanálise, por exemplo. Aposto que, na verdade, com a virada de sua perspectiva para a hermenêutica do sujeito, Foucault relativiza o quadro teórico do início de sua obra: agora, o sujeito aparece na Grécia Antiga, não dessa maneira nomeado, porém como um ser no mundo que produz ativamente o cuidado de si.

A partir de sua leitura de Platão, o que chama de autocuidado coincide com o cuidado da *polis*. Foucault encontra na Antiguidade o princípio do cuidado de si (*epiméleia heautou*), cujo imperativo de conhecer-se a si mesmo (*gnôthi seauton*). O “conhece-te a ti mesmo” é a “fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade”, segundo ele (Foucault, 2004, p. 5).

Foucault entende a filosofia como “a forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade”, que se complementa, na época clássica, à espiritualidade, entendida como

“o conjunto de buscas, práticas e experiências, tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc. que constituem não para o conhecimento, mas (...) para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (...) [assim,] a espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito” (*ibid.*, p. 18).

Assim, na espiritualidade, “a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito” (*ibid.*, p. 20). Essa filosofia reflexiva do cuidado de si como prática espiritual é uma chave importantíssima para entender como uma prática social pôde sobreviver ao se metamorfosear da Antiguidade até o mundo contemporâneo por meio do esoterismo.

Foucault estabelece, então, um quadro histórico-filosófico: (i) de Sócrates e Platão, passa pelo que chama de (ii) ‘era de outro’ da cultura de si, situada entre os primeiros séculos da nossa era, representado pelos estoicos, cínicos e epicuristas e pela conversão ao (iii) ascetismo cristão, nos séculos III-IV (*ibid.*, p. 41).

Após os séculos III e IV, Foucault estabelece a primeira derrocada do princípio do cuidado de si com o que chamou de ‘pastorado cristão’ ou ‘poder pastoral’, que pode ser entendido como a virada histórica em que a relação do sujeito com a verdade passou pela via confessional cristã, dado que, agora, o cristianismo não mais convivia com sua vertente gnóstica, mas sim como uma projeção de poder que opera na chave pastor-rebanho. O pastorado cristão e, posteriormente, o ‘momento cartesiano’ promovem o ocaso do cuidado de si na cultura ocidental.

Assim, a cultura de si no helenismo valoriza o sujeito mesmo como instância do cuidado de si e estabelece a vida como obra de arte, daí surge a ideia de uma “arte de viver” (*ibid.*, p. 254). Foucault lembra que a temática do cuidado de si retorna na modernidade como uma “ética ou estética de si”, desde Nietzsche, até Baudelaire, passando pelo pensamento anarquista, pelo dandismo e por Schopenhauer (*ibid.*, p. 305). Trata-se da “relação de si para consigo” que atravessa a governamentalidade do governo de si e dos outros, de uma cadeia que articula a política e a ética (*ibid.*, p. 306-307).

Foucault defende que Descartes foi o marco de transição entre uma forma de subjetivação cuja filosofia servia como cura de si, como forma de cuidado e de autoconsciência, mas também de ação política e de governamentalidade, em que o sujeito se transformaria na imanência de seu cuidado, para um marco em que todos têm acesso à filosofia, porém, não necessariamente praticam o conhecimento como exercício espiritual. Com Descartes, não há mais condições de acesso à verdade pelo sujeito; assim, o conhecimento se equipara à verdade.

Essa leitura de Foucault, primeiro em relação à conversão do pastorado cristão e, muitos séculos depois, ao momento cartesiano, como rupturas à cultura do cuidado de si reforçam a ideia de que o esoterismo sobrevive

como uma terceira corrente cultural no Ocidente, não se confundindo com o Esclarecimento e nem com o cristianismo, ainda que possam ter afinidades em determinados contextos.

Um dos exercícios de pensamento interessantes citados por Foucault é a *praemeditatio malorum*, a meditação dos males futuros. Quem trabalhou nesse sentido foram os estóicos estritos, como Sêneca e Epicteto, assim como Plutarco. Esse exercício consistia em “considerar o pior sempre como certo”, e não prever desgraças futuras, como sói parecer. Só são males os males por conta da opinião que desses eventos temos; nada seria malem si. (*ibid.*, p. 609).

A *praemeditatio malorum* trata-se de um exemplo de prática de si que será antecedente das articulações cognitivas que Foucault entenderá como *divinatio*, a ser discutida na próxima seção, que consiste em uma forma de relação com o mundo em que o tempo do sujeito e o tempo do *cosmos* (categoria renascentista) produzem uma colagem. Por mais que não se tratem do mesmo fenômeno, podem ser consideradas preocupações reflexivas dos sujeitos em relação ao futuro.

Esses exercícios, por mais que possuam variações diversas, que começam com Platão e o cuidado de si como cuidado da *polis* e vão tomando tons mais individualizados até os séculos III e IV, podem ser consideradas protoformas do que na modernidade se entenderia como esoterismo. O princípio do cuidado de si como filosofia espiritual que não é dada ao sujeito, e sim como *ethos* reflexivo marcará o que procuramos chamar de atitude gnóstica ou gnosiológica do esoterismo.

A partir das considerações iniciais, pautadas na conceituação descritiva de Faivre e da leitura mais aprofundada de Foucault, chegamos à conclusão inicial de que, na verdade, o esoterismo possui dois eixos interdependentes como elementos internos centrais: o elemento gnosiológico ou subjetivo, herdeiro do primado do cuidado de si da Antiguidade, enquanto vertente cultural que o faz sobreviver em diferentes temporalidades históricas, mas também de um elemento cosmológico ou objetivo central que radica na Renascença como uma *epistème* (a das similitudes ou semelhanças), ou seja, uma forma de ser do Renascimento que também revive-se através de diferentes temporalidades históricas.

Elemento cosmológico ou objetivo – do Renascimento ao moderno esoterismo

O autor estebece a ousada proposição categorial *epistème* muito embasado, sem dúvida, pelo clima intelectual do estruturalismo francês, do qual foi um dos condutores. *Epistème* será entendida como a fundamentação englobante de cada época histórica, entendida como o *topos*, a forma de vida última capaz de formar e englobar cada temporalidade histórica.

Antes de apenas uma forma de conhecimento, uma *epistème* fundamenta uma forma de habitar o mundo – daí a relação topográfica e a metáfora arquitetônica das ‘topias’ – que tem implicações como discursos que promovem práticas sociais. Pode-se considerar, então, o pensamento foucaultiano como topológico, já que sempre pressupõe uma instância metassintática que coordena, de acordo com a temporalidade histórica, a junção de palavras e coisas.

O conceito de *epistème* será central para analisar como o esoterismo se constrói como forma de conhecimento que representa uma sobrevivência cultural de diversas temporalidades históricas e que acaba por constrianger sociólogos mais imediatistas que não entendem as origens do interesse dos jovens contemporâneos por astrologia ou mesmo que se satisfazem pela compreensão deslocada do fenômeno da Nova Era, sem recorrer às fontes clássicas do esoterismo.

Visto que o esoterismo, então, trata-se fundamentalmente de um saber gnóstico e cosmológico pautado numa relação de ressonância entre o macrocosmo e o microcosmo, é preciso voltarmos nossa atenção para o que Foucault entende como *epistème* das semelhanças. Trata-se de uma forma de vida (e de conhecimento) que se caracterizou pela ideia de que todo o universo poderia ser simbolizado a partir da interdependência universal. Em síntese, Deus imprimiria *sinais* nas coisas (semiologia), restando ao homem interpretá-las (hermenêutica).

Foucault estabelece três diferentes *epistèmes* em análise em sua obra: a primeira é a *epistème* das similitudes ou das semelhanças, da época da Renascença; a segunda, a *epistème* que funda a chamada Idade Clássica, ou a *epistème* das ‘ciências do mesmo’, do início do século XVII; e a terceira, a que funda a Idade Moderna, com o surgimento das ‘ciências do outro’, já no século XIX.

Enquanto a *epistème* das similitudes retrata uma relação de simbolização e contiguidade entre sujeito e mundo, a *epistème* da Idade Clássica é pautada na serialização e na quantificação do mundo, que o autor também volta ao termo grego: *mathesis*, ou seja, a vontade de matematizar o mundo e sequenciar as coisas em categorias, quando se institui, por exemplo, a estatística e a taxonomia, que serão bases para a economia política, alguns séculos depois.

Já a *epistème* da época moderna será caracterizada pelo descobrimento do sujeito como um outro de si mesmo: a partir da literatura e da instituição do narrador, o sujeito moderno consegue identificar-se e colocar-se na posição de alteridade: daí surgem ciências como a antropologia e a psicanálise, por exemplo.

A *epistème* das similitudes possui quatro formas essenciais de articulação interna do ‘conhecimento por semelhança’. A primeira delas é a *convenientia*. Seu postulado prega que, quanto mais próximo fisicamente, mais uma coisa será conveniente à outra; trata-se de uma similitude pela relação de vizinhança. O próprio autor exemplifica: alma e corpo estão juntos fisicamente e se parecem, em termos morfológicos; o homem e tudo o

que o rodeia, a terra e o mar são exemplos de relações de *convenientia* (*ibid.*, pp. 26-27).

A segunda articulação cognitiva das similitudes era chamada *aemulatio*: a emulação não depende da vizinhança, e sim de uma relação entre reflexo e espelho, como por exemplo, quando se dizia que a mente do homem emularia a sabedoria de Deus; a boca é associada a Vênus (veículo do amor), já o nariz teria a ver com Júpiter e Mercúrio: são formas de semelhança que não dependem da vizinhança e quando uma coisa é reflexo ou espelho da outra (Foucault, 1971, pp. 28-30);

Já as analogias, a terceira articulação, incorporam um pouco da *convenientia* e da *aemulatio*, mas são mais específicas: por exemplo, a cabeça do homem corresponde à folha da planta; seu corpo ao caule e os pés à raiz. Trata-se tanto de uma emulação, um reflexo do espelho, quanto de uma conveniência, dada a proximidade do homem com a planta, mas é mais complexa, porque parte do corpo corresponde, analogamente, a outras de forma coordenada (*ibid.*, pp. 30-32);

A quarta e última articulação são as simpatias. “Aqui, não existe nenhum caminho determinado de antemão, nenhuma distância está suposta, nenhum encadeamento prescrito” (*ibid.*, p. 32). Segundo Foucault,

“a simpatia é um exemplo do Mesmo tão forte e tão urgente que não se contenta em ser uma das formas do semelhante; tem o perigoso poder de *assimilar*, de fazer as coisas idênticas umas às outras, de mesclá-las, de fazer desaparecer sua individualidade – assim, então, de fazê-las estranhas ao que eram. A simpatia transforma.” (*ibid.*, *idem*).

A simpatia carrega um ‘poder mágico’, portanto, no sentido de transformar as próprias coisas. Foucault a exemplifica com os quatro elementos aristotélicos: a simpatia opera por assimilação de um suposto outro que se torna o mesmo, descaracterizando-o. Por exemplo, os elementos têm antipatia entre si: ar e água: ou seja, ar nunca se torna água e vice versa, mas ar pode se transformar em fogo, por exemplo, por simpatia. As simpatias e antipatias coordenam as outras formas de semelhança, porque as coisas só podem se emular, avizinhar ou serem análogos pelo mecanismo de simpatia (*ibid.*, p. 34).

Esses quatro princípios só fazem sentido se o mundo é entendido por meio de assinaturas. Fundamentalmente, a *epistème* das similitudes opera por meio delas, segundo Foucault. O sistema de assinaturas inverte a relação entre o visível e o invisível: trata-se do que Foucault chamaria do mundo como um ‘grande sistema de hieróglifos’. Assim, as semelhanças apenas reproduzem ou espelham sigilos mágicos da natureza, analogamente ao mito da caverna de Platão. Acrescendo ao elemento da *magia naturalis* ou natureza vivente, a que se refere Faivre, as assinaturas são símbolos postos à disposição de quem consegue lê-los.

As assinaturas são formas de associação entre elementos conhecidos e desconhecidos na natureza que são trazidos à vista pelas analogias. Por exemplo, as linhas da mão seriam consideradas uma emulação do céu ou dos planetas nas mãos, mas também uma analogia entre as linhas da mão e a vida amorosa de seu portador e suas fases da vida, por exemplo. Outro exemplo comum à época é a relação com as plantas: estas têm assinatura porque, analogamente ao corpo, expressam um padrão, assim como emulam a força dos planetas e avizinham (*convenientia*) o reino vegetal e o reino humano. A assinatura, assim, pressupõe um “mundo em prosa”: tudo o que existe é observável, decifrável e comparável.

Diferentemente dos historiadores do esoterismo, Foucault demonstra, aqui, como o esoterismo possui elementos internos qualitativos que podem qualificá-lo como forma de conhecimento e de relação com o mundo específica, não apenas, como quer Faivre, com elementos exteriores. Assim, a *epistème* das similitudes – forma de conhecimento e de relação com um mundo de ultrassimbolização, de premência da hermenêutica e da semiologia – pode ser considerada a grande fundadora do conhecimento esotérico, porém, tal afirmação só fará sentido se as assinaturas atravessarem o sujeito como uma prática de si.

Nesse sentido, o conhecimento esotérico é necessariamente reflexivo e cosmológico, reunindo, em si, a experiência da vida do sujeito com as assinaturas expressas no mundo: a cosmovisão neoplatônica de correspondência do macocosmos com o microcosmos é fundamental nesse contexto, formando um grande espelho de correspondências (*ibid.*, p. 39).

Porém, alguns desdobramentos necessários da *epistème* das similitudes creio que sejam elementos fundamentais não pontuados na literatura sobre o esoterismo. O primeiro deles é a dimensão temporal do esoterismo, que Foucault chega a mencionar quando se refere a essa *epistème* como *divinatio*. Essa implicação direta trata da dimensão temporal da experiência: a colagem do tempo subjetivo com o tempo do mundo no esoterismo se dá a partir justamente da *divinatio*.

A *divinatio*, resalto, precisa ser entendida tanto em sentido temporal: adivinhar no sentido de divinizar o futuro, como também a *epistème* das similitudes institui a *divinatio* no sentido de que tudo no universo é divino (dimensão espacial, topográfica, de onde parte a reflexão do primeiro Foucault).

A questão da *divinatio* tem como vetor correspondente e inseparável a imaginação e o imaginário inflados à *epistème* das similitudes, o segundo elemento central marginalizado na literatura. A semelhança só se exerce a partir da imaginação. Isso implica em que (i) as imagens são fundamentais na cosmovisão e na *epistème* renascentista e todas as relações de semelhança são pautadas em imagens; (ii) a perda de hegemonia da *epistème* renascentista em relação à *epistème* clássica e, posteriormente, à moderna implica entender uma decadência do pensar com imagens, de entender o mundo a partir de sinais e imagens vivas.

No século XVII, a tendência de matematizar o mundo, tornar as coisas séries contáveis a partir da taxonomia, das estatísticas e da probabilidade formou uma ‘ciência geral da ordem’ e que, progressivamente, no século XIX, dá lugar a outro sistema com o surgimento do problema do eu e do outro, mas também do sentido, não mais

apenas de interpretar o mundo, como no Renascimento, de representar o mundo, como na Idade Clássica, mas também de dar sentido ao mundo, como na Idade Moderna.

Em resumo, ressalto alguns elementos centrais para a definição e a compreensão sociológica do esoterismo: em primeiro lugar, o resgate arqueológico do princípio do cuidado de si como prática espiritual na Antiguidade como um antecessor das formas de reflexividade do esoterismo – a que chamei de elemento gnóstico ou subjetivo do esoterismo. Em seguida, a *epistème* das similitudes ressalta o elemento cosmológico ou objetivo do esoterismo. Para isso, a dimensão temporal da *divinatio* e a dimensão da imaginação mostraram ser características intrínsecas ao esoterismo.

A questão, porém, reside no fato de que, com Foucault, mas também contra Foucault, a *epistème* das similitudes só faz sentido como um conhecimento de si, uma vez que seus elementos internos de articulação cognitiva já mencionados só podem ser entendidos se as assinaturas cosmológicas atravessarem a prática de si dos sujeitos, exercendo esse cosmoteísmo renascentista a dinâmica de uma filosofia como forma de espiritualidade, nos termos de Foucault.

[1] Para Faivre, *místico* refere-se a tudo aquilo que é fruto de uma revelação direta de Deus, enquanto *esotérico* refere-se àquilo que precisa da mediação das imagens para acessar a Deus, da imaginação criativa (Faivre, *op.cit.*, p. 17). Por isso, para Faivre, a imaginação, no sentido de ler com imagens, imaginar como criação de imagens e mundos, é tão importante nesse contexto. *Imaginar*, para ele, parte do mesmo campo semântico e cosmológico de *imagens, magia e magnetismo* (*ibid.*, p. 18).

[2] Nesse ponto, estou de pleno acordo com a instigante categoria *cosmoteísmo* de Hanegraaff.

[3] Quem sabe, uma indisciplina em relação a si mesmo, enquanto autor-instituição que acabou se tornando.

[4] Novamente, procuro salientar a importância de voltar à Antiguidade para entender as raízes da *epistème* renascentista, bem como já observado em relação à *praemeditatio malorum*.

[5] Para melhor análise, ver, por exemplo, Cassirer (2001).

----- Conclusões

Chegamos à conclusão preliminar, a partir de uma leitura muito particular de Foucault, de que a análise do esoterismo como uma sobrevivência cultural das práticas do cuidado de si antigas revelam uma relação do sujeito com a verdade central para o entendimento do esoterismo moderno, bem como a *epistème* das similitudes é capaz de revelar um *topos* de conhecimento que encontra ecos mesmo em fenômenos contemporâneos, como a chamada Nova Era. Poderíamos, então, definir o esoterismo como um *ethos*, uma relação do sujeito com o mundo que possui um elemento gnóstico e outro cosmológico: uma forma de se relacionar com o mundo reflexiva e cosmoteísta.

A leitura de Foucault precisa ser minuciosa, para que não se caia numa espécie de hiper crítica social. Entendemos que, da arqueologia à genealogia, de nítida inspiração nietzscheana, Foucault apresenta, por vezes, uma filosofia da história muito sincrônica, em que elementos genealógicos aparentam-se como antecedentes históricos em sentido por vezes lineares.

Em termos de outra filosofia da história, procuro pensar desdobramentos conceituais a partir de Aby Warburg, que entende a história como ondas de sobrevivências culturais, fundadas na dialética rememoração-reinvenção do imaginário social. O conhecimento esotérico constrói mundos imaginados; não somente reproduz, e sim reinventa a totalidade do *cosmos* em cada reaparição. Trata-se da excelência do “pensamento fantasmagórico”, segundo Warburg, que elabora o repositório do imaginário cultural ocidental.

Com essa crítica, não pretendo prescindir de Foucault, até porque sua análise das *epistèmes*, ou mesmo suas obras sobre os diversos dispositivos discursivos que compõem as sociedades disciplinares ou a governamentalidade não se tratam de mera lógica sincrônica. Procuro apenas enfatizar, com Warburg, os elementos diacrônicos de reinvenção e criatividade histórica.

Como Foucault sempre se preocupou majoritariamente com as correntes hegemônicas no pensamento moderno, talvez por isso tenha tão pouco se referido explicitamente ao esoterismo, bem como pouco se interessado tanto pelo gnosticismo quanto pelo neoplatonismo, que influenciariam muito o fenômeno em tela. Porém, suas contribuições são, sem dúvidas, centrais para entender o esoterismo segundo seus elementos cognitivos, como síntese gnóstico-cosmológica, uma forma de imaginação e temporalização do mundo; um jogo de imagens em movimento que constituem parte de uma totalidade cósmica que atravessa o mais íntimo do sujeito.

----- Bibliografia

CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DOOLEY, B. (ed.). *A companion to astrology in the Renaissance*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

FAIVRE, A. *L'ésotérisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno, [1966] 1971.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, [1970] 2014.

_____. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, [1981-82] 2004.

STUCKRAD, K. *Locations of knowledge in Medieval and Early modern Europe: esoteric discourse and Western identities*. Leiden/Boston: Brill, 2010.

Palabras clave

Michel Foucault; Esoterismo; Epistême; Cuidado de si.

RE-EXISTÊNCIA E RELAÇÕES SOCIAIS DO POVO DE UMBANDA NO PARANÁ EM TEMPOS DE PANDEMIA

Adriana Cristina Zielinski do Nascimento¹; Marisete Teresinha Hoffmann Horochovski¹

1 - UFPR - Universidade Federal do Paraná.

Resumen de la ponencia

Este artigo resulta de uma pesquisa em andamento, desenvolvida com lideranças da religião de Umbanda no estado do Paraná, Brasil. O intuito principal é saber como os adeptos de Umbanda enfrentam a pandemia de Covid-19, observando continuidades e rupturas nas interações sociais e em seus rituais, e pensam no pós-pandemia. Inspirada por vertentes de diferentes matrizes religiosas (católica, espírita, africana e indígena), esta religião brasileira pratica o acolhimento em seus encontros religiosos, ou sessões, por meio de contato ou proximidade física. Para seus adeptos e simpatizantes, as relações sociais, os aconselhamentos dos mais velhos, os benzimentos e toda ritualística são encontros que formam uma força significativa no processo de cuidar do outro; é um cuidado do corpo e espírito com relação direta a práticas relacionadas à saúde. Metodologicamente, foram realizadas entrevistas virtuais com lideranças de oito terreiros do Paraná, no primeiro semestre de 2022. Nos resultados parciais, há narrativas de preocupações com os adeptos de Umbanda e comunidades do entorno do terreiro que neste período deixaram de ter, de forma presencial, o acolhimento e a ação terapêutica representada pelos saberes umbandistas. Contudo, observou-se que muitos terreiros utilizaram a tecnologia, as redes sociais, mantendo abertos os canais de comunicação, como forma de resistir às dificuldades encontradas neste percurso. As lideranças demonstram apreensões e expectativas no pós-pandemia com os caminhos da religião de Umbanda.

Introducción

E de repente tudo parou! A pandemia do Covid-19, decretada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em março de 2020, se instalou no Brasil, assim como no mundo inteiro, e com isso atividades sociais e culturais tiveram restrições a fim de não propagar ainda mais o vírus que devastou vidas. A vigilância sanitária e leis municipais foram criadas indicando a interrupção de serviços, do comércio, das escolas, das igrejas e templos religiosos, bem como a circulação das pessoas. O uso de tecnologias para trabalhos de forma remota era uma das soluções encontradas, trabalho presencial era somente os de primeira necessidade como as farmácias, hospitais e supermercados.

Os terreiros de Umbanda também tiveram que se adequar às orientações sanitárias e normas legais, a fim de proteger a saúde e a vida dos seus adeptos e simpatizantes.

A Umbanda, religião brasileira, traz em seu bojo outras vertentes religiosas de acordo com a cultura local, sendo que a inspiração principal está na religião católica, espírita, matriz africana e indígena, apresenta um forte laço de acolhimento em seus encontros religiosos, ou sessões, por meio de contato ou proximidade física. Para seus adeptos e simpatizantes, as relações sociais, os aconselhamentos dos mais velhos, os benzimentos e toda ritualística são encontros que formam uma força significativa no processo de cuidar do outro; é um cuidado do corpo e espírito com relação direta a práticas relacionadas à saúde que acontecem entre grupos de gerações diferentes: crianças, jovens, adultos e idosos.

Nesse contexto, o objetivo deste trabalho consiste em compreender como os adeptos de Umbanda enfrentaram a pandemia de Covid-19, observando continuidades e rupturas nas interações sociais e em seus rituais, e pensam no pós-pandemia. Para tanto, como técnica de coleta de dados, foram realizadas entrevistas com lideranças de oito terreiros do estado do Paraná, no primeiro semestre de 2022. Em função da necessidade do distanciamento por causa da Covid-19, optou-se por fazer as entrevistas de forma remota, utilizando os canais virtuais de comunicação.

O artigo está dividido em duas partes, além desta breve introdução e das considerações finais. Na primeira, os saberes da Umbanda e seus rituais são abordados, ainda que brevemente, com o intuito de conhecer mais sobre a religião. Na segunda parte, apresenta-se análises preliminares dos dados coletados, referente ao enfrentamento dos tempos pandêmicos, e a resistência e reexistência da religião.

Desarrollo

Para iniciar o diálogo relacionado à temática Umbanda, vale trazer historicamente que a hegemonia eurocêntrica, em sua lógica imperialista e colonizadora, sempre tentou invisibilizar e apagar as contribuições de várias sociedades na produção do conhecimento. Isto foi possível por meio de uma narrativa criada pela modernidade e baseada na existência de uma hierarquização a partir da estrutura biológica de pessoas, situandounos em um patamar de inferioridade em relação a outros (BOAVENTURA SANTOS, 2013; CARNEIRO; 2005; MIGNOLO, 2003).

O não reconhecimento das contribuições do pensamento e da visão de mundo dos povos que sofreram a violência do projeto colonizador é denominado de epistemicídio que, para Boaventura de Sousa Santos (1995), é um processo de destituição da civilização, racionalidade e cultura do outro.

Nesse sentido, as religiões de matriz africana, onde transita a Umbanda, propõe formas de cuidado com a saúde que foram inferiorizadas e negadas pela cosmovisão dualista do ser humano que o entende como sendo formado por mente e corpo, descartando a espiritualidade, a subjetividade e a identidade como elementos estreitamente ligados à saúde.

A Umbanda é uma religião nascida no Brasil, na primeira metade do século XX. É resultado de um sincretismo religioso e cultural que é melhor compreendido a partir da contextualização histórica que nasceu, teve, na sua origem, contribuições da Doutrina Espírita, das religiões Indígena, Africana, Católica, e com forte relação com a natureza. Essa relação pode ser percebida, por exemplo, nos seus espaços sagrados que vão além dos seus templos, estendem-se para os espaços da natureza (rios, matas, cachoeiras, praias, pedreiras, encruzilhadas, cemitérios), que se tornam uma extensão dos seus locais de práticas ritualísticas. A participação nesse espaço durante o tempo dos rituais religiosos, a aproximação com o sagrado, fortalece a fé e torna os indivíduos mais fortes para voltar ao mundo profano e enfrentar as dificuldades e obstáculos presentes na vida cotidiana (ELIADE, 1992).

O “sagrado” existe, como escreveu Eliade em oposição ao profano: “O profano e o sagrado constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história” (ELIADE, 1993, p. 20).

Apresentam em suas práticas e relações cotidianas, diversos saberes, sem obedecer, estritamente, a matriz hegemônica ocidental, principalmente das religiões cristãs, trazidas como elemento cultural do branco europeu. Os terreiros são considerados, pelos umbandistas, territórios com força vital, chamado de axé. Este deve ser conservado e transmitido para os adeptos de forma oral e geracional. Ou seja, os mais novos aprendem com os mais velhos a forma de preservar e cultivar a sua forma particular de fé e a conservação do terreiro, enquanto territorialidade e construção/manutenção de identidade. (MALOMALO, 2007).

O local designado para o ritual umbandista está impregnado de simbolismo religioso, passa a ser um território simbólico consagrado aos orixás (divindades africanas) e outras divindades, a depender da forma de culto que cada dirigente ensina. Para Barros (2008, p.59), o terreiro é:

O ponto de encontro dos homens com seus “guias”. A terra dos homens opõe-se à terra dos orixás, o terreiro, porque nela se dá esse encontro dos homens com seus deuses, simbolizando também nos pontos de encontro da natureza, pois o terreiro é também como se pode perceber, mar, cachoeira, rio, caminhos, matas, florestas, encruzilhadas, ruas e cemitério (BARROS, 2008, p.59).

Os adeptos da religião de Umbanda, tem sua iniciação, feita pela transmissão oral e geracional, de modo que a liderança de terreiro, também chamado de sacerdote ou ainda, pai ou mãe de santo, transmite os ensinamentos de conhecimentos e vivências nos espaços sagrados, dentro e fora do terreiro, a partir do vínculo que se estabelece entre a liderança do terreiro e os adeptos.

Os terreiros podem ser reconhecidos como territórios promotores de saúde, uma vez que possibilitam o desenvolvimento de práticas e cuidados para com a saúde em seu sentido amplo, que envolve a espiritualidade, a saúde mental e física de seus adeptos.

A ritualística de Umbanda, em suas sessões, apresentam proximidade física em função dos benzimentos e conversas com suas divindades incorporadas em seus médiuns e com a pandemia de Covid-19, a necessidade do distanciamento e isolamento é eminente para manter a saúde da população de terreiro e sua comunidade, bem como da liderança, normalmente o mais velha(a), considerada como uma biblioteca viva que deve ser preservada pelos seus saberes obtidos de forma oral com seus mais velhos.

A seguir, apresenta-se de que forma se estabeleceu estas ritualísticas em tempos pandêmicos para as lideranças de oito terreiros do Paraná, entrevistadas remotamente.

A RESISTÊNCIA DO POVO UMBANDISTA SEM OUVIR OS TAMBORES DA FÉ: REEXISTÊNCIA

A religião de Umbanda, normalmente em sua ritualística, utiliza tambores, atabaques para suas sessões, pois rezam cantando ou cantam rezando. Porém, nestes tempos pandêmicos tiveram que silenciar o som de seus

tambores pela necessidade do afastamento físico, do distanciamento, a fim de conter a doença que se espalhou com tamanha pressa.

Para a construção da entrevista, procurou-se eleger questões que dessem pistas para estabelecer análise com base no objeto de estudo relacionado ao enfrentamento da pandemia Covid-19 para as lideranças dos terreiros de Umbanda, entrevistadas no primeiro semestre de 2022.

Na caracterização das lideranças quanto a idade, variam de 42 a 66 anos, quanto ao gênero foram seis masculinos e dois femininos, todos brasileiros. Com relação à raça/cor, sete são brancos e um pardo. Sobre a escolarização dois afirmaram possuir ensino fundamental completo, um ensino médio completo, três com graduação, um com mestrado e um com doutorado. No que tange as profissões destas lideranças, apontaram um assistente administrativo, um autônomo, um pedagogo, um motorista, um gerente de tecnologia da informação, um auditor de sistemas, uma cenógrafa e um deles apontou como profissão sacerdotisa de Umbanda. A média salarial ficou entre um a cinco salários mínimos.

Das lideranças entrevistadas, cada uma indicou o tempo que estão na religião de Umbanda: 8 anos, 9 anos, 25 anos, 31 anos, 37 anos, 40 anos, 42 anos e outra com 52 anos, salientando que está a vida toda nesta religião.

Na análise dos dados da pesquisa, a ênfase maior será sobre as respostas referentes ao significado da pandemia de Covid-19 para comunidades de terreiros do estado do Paraná.

Nos resultados parciais, encontra-se narrativas de dificuldades e preocupações vivenciadas por um segmento social religioso, adeptos de Umbanda e comunidades do entorno do terreiro que neste período deixaram de ter, de forma presencial, a ação terapêutica representada pelos saberes umbandistas, a partir de um conjunto de representações simbólicas que visam o tratamento de doenças por meio de acolhimento e escuta, formando uma espécie de rede de apoio aos que buscam ajuda no terreiro, espaço sagrado desta religião.

Esse contato corporal afetivo faz com que o cuidado e a cura sejam pensados a partir da realidade vivida e apresentada por cada pessoa que busca a sua saúde por meio dos recursos rituais e religiosos dos terreiros, que neste período pandêmico tiveram que parar.

Vale dizer que antes da pandemia, as lideranças relatam que a frequência das sessões variam para cada terreiro conforme o número de adeptos e o porte físico da instituição. Nos terreiros pesquisados encontramos quatro que tinham sessões uma vez por semana, outros dois terreiros com uma gira de forma quinzenal e dois terreiros que tinham giras todos os dias da semana, de 25 a 100 adeptos, em cada terreiro, atendendo a comunidade simpatizante que buscava espontaneamente os atendimentos presenciais de benzimentos, acolhimentos, inclusive meios físicos de sobrevivência, como cestas básicas, alimentação e materiais de limpeza e higiene.

Foi em março de 2020 que receberam a notícia da pandemia da Covid-19 e as impressões tidas nos relatos foi de preocupação, susto, espanto, medo do desconhecido com poucas informações, medo de contaminação, embora apontaram esperança em dias melhores, conforme afirmam as lideranças de terreiro a seguir:

Primeiramente foi um susto pois não estávamos preparados para devido caos a partir da chegada do Covid, mas com muita fé e esperança lutei incansavelmente para que os membros do meu terreiro tivessem a fé e a coragem de enfrentá-la sem esmorecer, trazendo sempre uma palavra de conforto e convocando a casa para uma avaliação mais íntima do seu próprio ser. Tempos tão difíceis que, com fé e todos unidos, passamos pelos piores períodos (Liderança Moacir- 45 anos).

Noutro depoimento, a liderança traz fortemente o medo, embora com esperança de dias melhores, trouxe em seu relato que mantém a fé, que tudo ficará bem, após ter conversado com os guias. Salientou também que achava que a pandemia iria durar menos tempo do que ainda está durando, enfatiza que houveram tempos muito difíceis no decorrer da necessidade do isolamento:

Recebemos a notícia pela mídia com espanto e medo do desconhecido. Poucas informações no início mas com fé que tudo no seu tempo seria resolvido. Principalmente depois que falamos com os guias. Achávamos que seria um tempo menor, mas foram tempos tão difíceis que perdemos tantas pessoas (Liderança José - 66 anos).

O relato a seguir, aponta a aceitação da ciência com as orientações seguidas conforme as legislações de direcionamento dos órgãos de saúde com a compreensão da necessidade das medidas de afastamento:

Assim que a pandemia foi instaurada, paralisamos imediatamente as atividades, de acordo com a legislação vigente à época, cada semana tinha um direcionamento dos órgãos de saúde. Todos entenderam que a medida era necessária e estavam com muito medo da contaminação. Com medo de sermos infectados, ficamos parados até novembro de 2021. (Liderança Sandro - 56 anos)

A interrupção das atividades dos terreiros seguindo as exigências dos órgãos da vigilância sanitária trouxe outro problema de saúde para as comunidades. O acolhimento, o cuidado e a cura espiritual e material que são proporcionados também foram interrompidos. Além disso, a sobrevivência material de muitas dessas comunidades foram prejudicadas pela ausência das contribuições dos adeptos de Umbanda e simpatizantes.

As lideranças de sete terreiros relatam que ficaram sem sessões presenciais por mais de uma ano, durante os períodos mais difíceis, com mais contágios, sendo que uma liderança contou que faziam encontros presenciais com menor número de pessoas, de dez em dez, com equipamentos de segurança como máscaras e álcool gel para limpeza das mãos.

Em todos os terreiros pesquisados, com a paralisação das sessões durante o período de pandemia não houveram batizados, casamentos e rituais fúnebres pela necessidade de afastamento. Estes rituais estão presente na maioria das religiões e na Umbanda acontece sempre na presença da liderança de terreiro, os rituais de despedidas constituem um traço cultural de valor emocional, uma vez que é o principal momento em que a comunidade umbandista se une para a despedida dentro do ritual específico conforme cada terreiro.

Os encaminhamentos criaram novas estratégias durante a pandemia, tendo em vista que uma das principais recomendações era o distanciamento social. Segundo o relato da liderança Maria (52 anos), a ritualística era feita somente pelo sacerdote sem o corpo da pessoa morta, pois segundo as diretrizes da Organização Mundial de Saúde (OMS) era para evitar aglomeração. Vale dizer que a ritualização da morte é indissociável do processo de elaboração das perdas. A ausência de rituais fúnebres, aliada ao distanciamento social, repercute de forma desafiadora para as lideranças de terreiros de Umbanda e sua comunidade.

Durante a pandemia, principalmente nos momentos mais críticos, vivencia-se tanto as perdas de vidas humanas quanto as perdas das interações sociais, pois há diferentes formas de contato com os significados da morte e do luto em larga escala social, com a privação coletiva da convivência com as pessoas em vários espaços, incluindo os terreiros de Umbanda para os adeptos e simpatizantes. E foi neste viés que as lideranças apontaram como uma das maiores dificuldades que a pandemia impôs para a religião de Umbanda e seus adeptos, conforme enfatiza uma liderança abaixo:

A Umbanda foi a religião mais afetada, pela forma de ritualística que pratica, onde o contato presencial é fundamental para o atingimento dos objetivos. Fica praticamente impossível praticar Umbanda de forma remota, pois é uma religião afetiva e de acolhimento, quando o guia faz aconselhamento precisa ser na presença, então com isto, desta forma, houve prejuízo para todos, é como estar de luto por não estar com os adeptos (Liderança João - 42 anos).

Aqui é interessante registrar que a liderança utiliza a palavra luto, não para morte de uma pessoa, mas para dar a conotação de perder a relação social existente na religião de Umbanda, o que coaduna com a fala de outra liderança ao mencionar um dos aprendizados na pandemia de Covid-19:

Meu maior aprendizado nesta pandemia é que as pessoas e as relações sempre serão importantíssimas e únicas na vida e em qualquer situação. O todo, o junto que faz toda a diferença (Liderança Antônio - 43 anos)

Nesse sentido, muitos terreiros utilizaram a tecnologia, as redes sociais, mantendo abertos os canais de comunicação, resistindo a tantas dificuldades encontradas neste percurso. As lideranças demonstram apreensões e expectativas no pós-pandemia apontando sentimentos de inexistência diante das religiões ditas hegemônicas.

“E nosso atabaque silenciou...” disse a liderança de terreiro, Maria (52 anos), com emoção e choro intenso, continuou dizendo “mas com fé, em breve voltaremos”. Este foi um dos momentos mais impactantes e simbólicos da pesquisa, tendo em vista a importância do toque dos atabaques para esta religião.

O atabaque é um instrumento considerado sagrado pelos umbandistas e é por meio dos toques e cantos que são feitas as sessões, são instrumentos de grande importância dentro da maioria das casas, considerados como Orixás - divindades africanas - que dão sustentação aos trabalhos. São instrumentos que quando tocados são evocadas divindades por meio das rezas. O cantar rezando junto ao som do atabaque fazem parte do ritual de Umbanda, enriquecendo e criando condições para os trabalhos práticos, portanto, quando silenciados sob qualquer necessidade, a religião silencia.

Silêncio que aos poucos vem rompendo com o lento retorno aos terreiros, anunciam as lideranças que, com a devida segurança de saúde, com uso máscaras, álcool gel e menor número de pessoas, tanto de adeptos quanto de simpatizantes, vão até os centros de Umbanda receber benzimento, acolhimento e até materiais de subsistência, mas ainda com o distanciamento social, o que antes o abraço era acolhimento, hoje distanciamento aponta cuidado com o outro.

Buscamos distanciamento, testamos os médiuns que dão atendimento frequentemente, observamos se tem sintomas em todos, acompanhamos cada um com sintomas a fazer exames, e continuamos desinfetando tudo com álcool, nós

As lideranças apontam preocupações e apreensões relacionadas com o futuro da religião, tendo em vista que são os adeptos que mantêm o terreiro e ajudam as comunidades ao entorno, em meio ao momento político e de dificuldade em função da pandemia da Covid-19, a liderança comenta uma das dificuldades:

Muitos terreiros fecharam durante a pandemia, por dificuldades financeiras, pois, não podendo receber pessoas, as angariações financeiras diminuíram. A maior dificuldade, era receber pessoas saídas de outros terreiros que fecharam, em busca de auxílio, tanto espiritual quanto material, e não poder ajudar, pois não podia haver aglomerações (Liderança Maria - 52 anos).

Por fim, salienta-se que chamou a atenção nos dados coletados com as entrevistas semiestruturadas, a insistência em existir, em resistir, em manter a religiosidade em tempos adversos, seja por conta da pandemia ou da intolerância religiosa, que parece ter se fortificado com o avanço do neoconservadorismo no Brasil dos últimos anos, as dificuldades encontradas pelas lideranças aqui citadas são somente um pequeno recorte dos desafios vivenciados, mas que demonstram acreditar em um processo de melhoria em função do retorno pós pandemia e da força, enquanto coletivo, que fortalece cada vez mais o ser umbandista, a resistência enquanto reexistência.

Conclusões

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa constatou-se que as lideranças dos terreiros pesquisados apontam que uma pessoa não tem apenas uma existência física, enfatizam que quando o corpo adocece, a sua existência mental, espiritual, social e cultural também ficam adoecidas. É em virtude disso que as lideranças de terreiros justificam a realização de rituais de cuidado e cura, mesmo quando os especialistas em saúde dizem que não há mais o que fazer diante de uma pessoa com quadro clínico comprometido. Mesmo porque, segundo os participantes da pesquisa, as forças de morte que se apresentam na vida da pessoa doente, naquele momento, já afetaram e estão afetando o entorno familiar e extrafamiliar. Para os umbandistas, aqui retratados, o enfrentamento não pode ser somente individual, mas também coletivo.

Não há negacionismo da doença, pois os seus efeitos se alastram e interferem no coletivo, a comunidade de terreiro, cuja harmonia se encontra prejudicada, abalada. A ritualística de cura e acolhimento oferecidos pela Umbanda não pretendem substituir os cuidados terapêuticos da medicina alopática, mas complementá-la e potencializar com a força vital, que emana da relação com a ancestralidade e com a natureza.

Neste período pandêmico de maior dificuldade, no que tange perdas de vidas e de momentos de relação social, observou-se sentimentos de luto por perder o ente querido ou pelo distanciamento do grupo. Nesse sentido, outro fator importante de dificuldade encontrada pelas lideranças e que compreendemos, a partir da pesquisa, que ficou impresso que as comunidades religiosas de matrizes africanas de certa forma foram invisibilizadas e excluídas do debate sobre a saúde no Brasil em tempos pandêmicos, tendo em vista que não foi levado em conta o formato da ritualística apresentada nestas religiões.

Nestes tempos pandêmicos, a perspectiva mais prejudicada das comunidades de Umbanda foi o isolamento das pessoas, pois os rituais de terreiro com o acolhimento e os cuidados não poderiam mais acontecer. Tendo em vista que durante a ritualística, os adeptos e simpatizantes, ficam próximos uns dos outros durante o benzimento por exemplo.

Com os relatos nas entrevistas, durante a pesquisa, foi possível observar que a pandemia da Covid-19 é interpretada por várias lideranças religiosas da Umbanda, como sendo resultado de um desequilíbrio na relação entre os seres humanos, a natureza e o mundo sobrenatural. Em razão disso, muitas comunidades interromperam suas sessões presenciais, a fim de observar as orientações sanitárias, iniciando outros formatos de encontros, na sua maioria de forma virtual com os adeptos.

Nos resultados parciais, encontramos narrativas de preocupações com os adeptos de Umbanda e comunidades do entorno do terreiro que neste período deixaram de ter, de forma presencial, a ação terapêutica representada pelos saberes umbandistas, a partir de um conjunto de representações simbólicas que visam o tratamento de doenças por meio de acolhimento e escuta, formando uma espécie de rede de apoio aos que buscam ajuda no terreiro, espaço sagrado desta religião. Contudo, observamos que muitos terreiros utilizaram a tecnologia, as redes sociais, mantendo abertos os canais de comunicação, resistindo a tantas dificuldades encontradas neste percurso. As lideranças demonstram apreensões e expectativas no pós-pandemia apontando sentimentos de inexistência diante das religiões ditas hegemônicas.

Não é o objetivo deste trabalho abordar sobre o silenciamento dos atabaques fora do âmbito da pesquisa relacionada à pandemia de Covid-19. Não obstante, é preciso registrar que, conforme o disque 100, outros fatores têm silenciado os tambores de Umbanda e Candomblé. Somente no ano de 2022, o país teve mais de 550 denúncias por intolerância religiosa, o que é crime de multa e prisão. Contudo não é difícil de observar crimes de ódio, de racismo religioso contra as religiões de matriz africana, em convenções de partido durante a presidência de Jair Bolsonaro, nos discursos inclusive da primeira dama. Portanto, além das dificuldades que trazem os tempos pandêmicos, a religião de Umbanda ainda passa por períodos de intolerância religiosa sendo reforçada pela liderança política nacional.

O avanço rápido da pandemia Covid-19 vem mudando o formato do fazer Umbanda, de acordo com os participantes da pesquisa. É consenso entre as lideranças que o momento de tristeza requer recolhimento, isolamento, cuidados com a saúde e com as pessoas, principalmente no cuidado com seus mais velhos, pois estes são considerados bibliotecas vivas, por ser uma religião constituída de forma oral e geracional.

Vale salientar que o retorno está, para os entrevistados, acontecendo com o mesmo cuidado que foi para o afastamento, acreditando na ciência e nas vacinas. Nesse sentido, as lideranças apontam que incentivam seus adeptos a seguir as orientações dos órgãos de saúde e manter a vacinação em dia para um retorno mais seguro.

Com resistência, os atabaques voltam a tocar nos terreiros, dando ritmo à reza da Umbanda, reexistência.

Bibliografia

REFERÊNCIAS

BARROS, Sulivan Charles. Geografia e Territorialidades na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. Ra' e Ga: O espaço geográfico em análise, Curitiba, 2008.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese (Doutorado em Educação) defendida no Programa de Pós-graduação da Universidade de São Paulo, 2005.

ELIADE, Mircea O sagrado e o profano [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. Tratado de história das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MALOMALO, Bas'Ilele. Poder simbólico alternativo e identidade étnica: um estudo do Instituto do Negro Padre Batista. *Religião & Cultura, Da Tradição Inventada ao Sincretismo Assumido: hibridismos religiosos em discussão*, v. 5, n. 10, p. 63-74, 2007.

MIGNOLO, Walter D. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Sobre a doença. Disponível em: <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca>. Acesso em: 10 de Jul. 2022

NASCIMENTO, Adriana Cristina Zielinski. “Avante Filhos de Fé”: A Umbanda e suas práticas ritualísticas. Matinhos – PR. Dissertação de mestrado (PPGDTS). UFPR, 2020.

SANTOS, S. Boaventura. Pela Mão de Alice. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

_____. Uma Sociologia das ausências e uma Sociologia das Emergências. In: SANTOS, Boaventura. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2013.

SOUZA, José Maria de Medeiros. Mediunidade de A a Z. Votuporanga, SP: Ed. Didier, 1999.

Palabras clave

Umbanda, Pandemia, Covid 19.

El silencio de la gozona. Relaciones de convivencia religiosa e intercomunitaria en la Sierra Norte de Oaxaca, durante la pandemia.

Grissel Chávez¹

1 - UNAM.

Resumen de la ponencia

Esta ponencia tiene como objetivo exponer las relaciones intercomunitarias en la región de la Sierra Norte de Oaxaca el primer año de pandemia (2020), las cuales previo al aislamiento que trajo consigo el COVID-19 eran motivadas principalmente por fiestas patronales, en donde las diferentes comunidades realizaban *gozonas* para desarrollar la fiesta de manera alegre, dando como resultado una convivencia intercomunitaria benévola. Dicha convivencia se vio fragmentada con la llegada del virus a la región y en su lugar las relaciones de hostilidad entre comunidades se hicieron presentes. Gozona es un término utilizado por las comunidades de la Sierra Norte de Oaxaca, para referirse a la ayuda mutua entre los sujetos, las familias, las comunidades, y en especial a la reciprocidad de todos ellos con los santos, las vírgenes, Dios y la madre Tierra. Semejante a la palabra Guelaguetza conocida internacionalmente por el espectáculo ofrecido por parte del gobierno del estado de Oaxaca en el mes de julio en la capital. Ambos términos son utilizados por diferentes variantes de zapotecas, guardando en su contenido una relación estrecha con lo sagrado y la religión. En las fiestas, las gozonas son de música, comida y alojamiento tanto para los santos a festejar como para los visitantes de las diferentes comunidades. Por ello desde el mes de marzo del 2020 *el silencio de la gozona*, dominó a la región. En los meses de marzo y abril no se presentaron casos positivos de COVID, sin embargo, al interior de las comunidades ya se habían tomado medidas para evitar el arribo de la enfermedad, la más fuerte de ellas fue el cierre total de los pueblos. No tenían cabida ya las personas de otras poblaciones y mucho menos de las ciudades, fue el 10 de mayo de 2020 cuando en Tamazulápam Mixe, comunidad cercana a la Sierra Norte y perteneciente a la misma jurisdicción sanitaria, se anunciaban ya los primeros casos positivos del virus, siendo señalados y discriminados por los demás pueblos e incluso estigmatizados ya que no se quería ver cerca a ninguna persona de esta población. Poco a poco el coronavirus fue llegando a la región y la hostilidad se hizo presente entre los pobladores, así la gozona pendía de un hilo, la individualidad consecuente de un virus que se contagia por contacto directo imperaba y la convivencia religiosa e intercomunitaria se fragmentaba. A pesar de ello, para el mes de mayo del 2022 con la mayoría de la región vacunada, las gozonas comenzaron a levantarse de su silencio hostil.

Introducción

La sierra norte de Oaxaca se compone por 68 municipios, 3 distritos: Ixtlán, Villa Alta y el distrito Mixe, así como por 3 grupos etnolingüísticos; zapotecos, mixes y chinantecos de los cuales predominan los zapotecos. Las principales actividades económicas son el ecoturismo, la producción forestal, la agricultura; cultivo de caña, café, frutas y verduras, el ganado, y el comercio de estos, pero el principal ingreso de dinero es por medio de remesas. La organización socio- política es por medio de los sistemas normativos internos, anteriormente conocidos como usos y costumbres; en estos, cada pueblo elige a sus autoridades a través de cargos los cuales dependen de las aportaciones que cada ciudadana y ciudadano haya realizado en su comunidad.

Al inicio de la pandemia por COVID-19 los medios de comunicación posicionaron a la región como un “Ejemplo ante el COVID” ya que las medidas generales que tomó cada pueblo, fueron las siguientes:

Toque de queda.

Cancelación de mercados (Villa Alta, Zoogocho) y actividades religiosas, cívicas y sociales.

Cancelación de actividades ecoturísticas (con ello la cancelación de fiestas patronales) y recreativas en ríos y manantiales de las comunidades.

Ley seca.

Cancelación del transporte de pasaje (Talea, Villa Alta, Zacatepec y Yaviche), solo las empresas que continuaron con el servicio instalaron despachadores de gel antibacterial en estacionamientos y terminales.

No viajar a la ciudad de Oaxaca ni a otras comunidades de la región salvo situaciones de fuerza mayor, para lo cual deben notificar a las autoridades municipales.

Prohibir la entrada en general a la comunidad (comerciantes y personas de otros municipios), únicamente podrán acceder los proveedores de las tiendas comunitarias para abastecer productos básicos.

Instalación de filtros sanitarios y retenes en las entradas de la comunidad.

Estas medidas tuvieron sus matices en cada población y dependían de las decisiones que se tomaban por medio de cada asamblea comunitaria. Al ver que en los medios de comunicación la región parecía estar en armonía y resistencia, surgieron los siguientes cuestionamientos: ¿qué sucedió con las relaciones intercomunitarias caracterizadas por la reciprocidad? ¿Se mantuvieron las relaciones de reciprocidad intercomunitaria en la Sierra Norte durante la pandemia?

Desarrollo

Ahora bien, ¿cómo son estas relaciones recíprocas? Las relaciones intercomunitarias en la región de la Sierra Norte de Oaxaca, previo al aislamiento que trajo consigo el COVID-19 eran motivadas principalmente por fiestas patronales, en donde las diferentes comunidades realizaban *gozonas* para desarrollar la fiesta de manera alegre, dando como resultado una convivencia intercomunitaria benévola. *Gozona* es un término utilizado por las comunidades de la Sierra Norte de Oaxaca, para referirse a la ayuda mutua entre los sujetos, las familias, las comunidades, y en especial a la reciprocidad de todos ellos con los santos, las vírgenes, Dios y la Madre Tierra, semejante a la palabra *Guelaguetza* conocida internacionalmente por el espectáculo ofrecido por parte del gobierno del estado de Oaxaca en el mes de julio en la capital. Ambos términos son utilizados por diferentes variantes de zapotecas, guardando en su contenido una relación estrecha con lo sagrado. En las fiestas, las *gozonas* son de música, comida y alojamiento tanto para los santos a festejar como para los visitantes de las diferentes comunidades.

De acuerdo con Alicia Barabas, las relaciones recíprocas se basan en una *ética del don*, la cual define como:

Un conjunto de representaciones, valores y estipulaciones que orientan a la sociedad a ejercer una moral sustentada en la reciprocidad equilibrada, en todos los ámbitos de la vida social, y humanizada en la relación con lo sagrado, con el objetivo de reproducir un equilibrio natural y social siempre mediado por el don; así, el buen cumplimiento de la *ética del don* es uno de los principales soportes de la eficacia ritual y de las relaciones sociales fluidas. (Barabas, 2006, p.171)

En las fiestas patronales al abolir el tiempo profano y entrar en trance por medio de los excesos y las licencias, se busca la armonía del cosmos, en otras palabras, se busca el equilibrio social, por ello las fiestas tienen la función social de generar, reactualizar y recordar el *deber ser*, el cual en la sierra norte está marcado por la reciprocidad entre los sujetos, los santos, las vírgenes, Dios y la Madre Tierra. Por lo anterior sostengo que los intercambios recíprocos se originan a partir de lo sagrado, puesto que se insertan en contextos rituales, incluso los intercambios seculares como el tequio, tienen motivaciones sagradas, *dar para que Dios lo multiplique*. De esta manera, es en las fiestas patronales en donde esta *ética*, o *deber ser*, se genera y adquiere legitimidad y es que de acuerdo con Alicia Barabas:

Al insertarse en eventos no ordinarios como los rituales y entrar en el dominio de los seres sagrados, los intercambios adquieren mayor densidad significativa y peso social que los seculares. Por realizarse como parte central de los procesos rituales, *la ética del don* fundada en el respeto, el servicio, el honor, el afecto y la generosidad, se construye como cimiento moral y jurídico de la sociedad a la vez que resulta sacramentalmente legitimada. (Barabas, 2006, p.175)

Berger, señala además que, “Los actos religiosos y las legitimaciones, rituales y mitos religiosos, (...) sirven *juntos* para <<recordar>> los significados tradicionales encarnados en la cultura y en sus instituciones principales” (Berger, 1969, p.57). Por ello las fiestas patronales han servido para recordar en la región este *deber ser*.

Al cancelar las fiestas patronales se cancelaban estos intercambios, por ello desde marzo del 2020 *el silencio de la gozona*, dominó a la región. En los meses de marzo y abril no se presentaron casos positivos de COVID, una de las medidas más fuertes para evitar el arribo de la enfermedad fue el cierre total de los pueblos. No tenían cabida ya las personas de otras poblaciones y mucho menos de las ciudades, fue el 10 de mayo de 2020 cuando en Tamazulápam Mixe, -comunidad perteneciente a la región- se anunciaba ya el primer caso positivo del virus, siendo señalados y discriminados por los demás pueblos e incluso estigmatizados ya que no se quería ver cerca a ninguna persona de esta población. Poco a poco, el coronavirus fue llegando a la región y la hostilidad se hizo presente entre los pobladores, así la *gozona* pendía de un hilo, la individualidad consecuente de un virus que se contagia por contacto directo imperaba y la convivencia religiosa e intercomunitaria se fragmentaba.

Hubo estigma, discriminación, hostilidad, quebrando así las relaciones de solidaridad, Amalia habitante de San Andrés Solaga describe:

Se intentó tener un control, pero fue difícil, la gente de la comunidad salía y no se pedían pruebas, hubo nepotismo. Contagios que eran de la comunidad. Se piensa que por tener las vacunas ya no se contagiarán y no contagiarán. También existió mucha discriminación, a una señora la encerraron en su casa sin tener la certeza de su contagio, se les vio mal y tampoco se les querían vender víveres, por falta de información. (Amalia, comunicación personal, 20 de junio, 2022)

Por otro lado, Ernesto, poblador de Talea de Castro menciona:

Había temor de ser juzgados y señalados, no a la persona sino comunitariamente. En Talea no podías andar caminando en las calles y es que hubo miedo y discriminación por falta de información. Sin embargo, también hubo solidaridad, se recaudaron víveres, y se reactivaron algunos mercados comunitarios. (Ernesto, comunicación personal, junio, 2022)

Algunos municipios emitieron comunicados debido a las constantes agresiones y a la discriminación de la que estaban siendo víctimas, algunos ejemplos son los del municipio de San Andrés Solaga:

“Se le invita a la ciudadanía a informarse a través de fuentes oficiales, y evitar hacer caso o difundir rumores. Solicitamos mantener respeto a las personas afectadas y rechazamos cualquier acto discriminatorio de cualquier comunidad hacia las personas de la comunidad de San Andrés Solaga.”

“Rechazamos cualquier acto discriminatorio de cualquier comunidad hacia las personas de San Andrés Solaga, sin antes contar con una evidencia que pruebe o descarte la presencia del SARS COV2- 19 en nuestra comunidad.”

CASOS DE CORONAVIRUS SIERRA NORTE

Sierra Norte de Oaxaca, el ejemplo ante el COVID-19

De acuerdo a la información presentada por la autoridades de salud, la región de la Sierra Norte, perteneciente a la Jurisdicción Sanitaria No 6, presenta casos mínimos de COVID 19.

¿Por qué el COVID-19 no se extendió en la región?

Durante toda la fase del nuevo coronavirus la Sierra Norte de Oaxaca se mantuvo sin casos de COVID-19, esto se debe en gran parte, a que es una región de difícil acceso, sin embargo, es también la actuación inmediata y organización de las comunidades, que en su mayoría se gobiernan por usos y costumbres, lo que ha permitido que esta región se mantenga libre de casos.



Cuando se decretó el inicio la cuarentena en el país las comunidades serranas comenzaron a tomar acciones de prevención para salvaguardar la salud de los habitantes. Fueron los poblados de Yalón, Jaltanguis, Ixtán, Capulapam, Lachatas, Yagla, Talca, San Pedro Cajones, Zocotlán, Lashihog, Villa Alta, Tanetze de Zaragoza, San Pedro y San Pablo Ayutla, Tlahuilotepac, y Yacochi.

Posteriormente Comaltepec, Quiltepec, Teococulco, Macuilanguis, Chicomozúchil, La Trinidad, Yavesia, Amatlán, Guetapo, Güilpo, Yaniche, Yalón, Ixtán, Peñoles, Pichastlanilla, Marote, Buzotlán, Cuamatlán y Tancitarán se unieron a las acciones de prevención.

Emergencia sanitaria y territorios

En estos momentos de emergencia sanitaria por el COVID-19, las organizaciones comunitarias de las regiones rurales se adaptan a esta nueva circunstancia, toman medidas para proteger la salud de sus integrantes y, al mismo tiempo, se preparan para mitigar los impactos económicos. Este es el caso de la Unión de Comunidades de la Sierra Juárez (UCOSIJ).

Las comunidades de la Sierra Juárez, en el estado de Oaxaca, mayoritariamente habitadas por población indígena y cuya principal fuente de ingresos es el manejo y aprovechamiento de sus recursos naturales, ya interrumpieron algunas de sus actividades productivas y económicas.

Entre esas comunidades están: Santa Catarina Ixtepeji, San Juan Chicomozúchil, Capulapam, Ixtán de Juárez, Laxopa, San Miguel del Río, La Trinidad, Tanetze de Zaragoza, San Francisco la Reforma, San Miguel del Valle, Yahuiuche, San Juan Luvina, Cuasimulco, Pueblos Mancomunados y Macuilanguis, entre otros.

Las autoridades municipales y comunales que conforman la Unión de Comunidades Silvícolas de la Sierra Juárez (Ucosij) tomaron la decisión de restringir las actividades de los comercios que no son de primera necesidad, acatando las recomendaciones de los gobiernos federal y estatal. Por ello, todos sus centros de ecoturismo y restaurantes están cerrados.

Es importante subrayar que los integrantes de la UCOSIJ no se quedarán en el desamparo: en lo que se refiere a salud, están afiliados

Conclusiones

Lo anterior demuestra que al no realizar prácticas e intercambios recíprocos tanto con los Dios, la Madre Tierra, los santos las vírgenes y entre los mismos sujetos se degrada el tejido social, como señala Barabas, “negarse a reciprocitar, o hacerlo inadecuadamente, conlleva la degradación social y peligro para la vida. En este sentido la reciprocidad podría ser entendida como una forma de control social apoyada de sanciones sociales y sagradas que prescribe la normatividad sociocultural” (Barabas, 2006, p. 170).

Los rituales festivos reparan y regeneran el tejido social, más allá de la asamblea comunitaria, no es lo mismo solucionar los conflictos en una asamblea que en el tiempo de licencias; lúdico y de recreación que ofrecen las fiestas, así lo describe el señor José:

La religión católica, une más gente, se une más gente porque muchas veces, no das un tiempo para ir a visitar a un amigo, pero qué pasa cuando hay una fiesta patronal, es cuando te vienen a visitar, esa es una organización, un convivio muy importante para nosotros, por ejemplo, yo tengo un amigo en Temascalapa, ahí lejos, no me doy ese tiempo para ir a verlo, en una fiesta patronal, pues voy a ver a mi amigo, no voy con una condición digamos de que me va a dar de comer, llego, voy al templo, salgo de ahí, encuentro a mi amigo, nos saludamos, ahí es cuando, gracias al Santo Patrón que nos une, así es la religión católica. (José, comunicación personal, 2019).

Bibliografía

Barabas, Alicia. (2006). *Dones, dueños y santos*, Porrúa

Berger, Peter. (1969). *El dosel sagrado, para una teoría sociológica de la religión*, Amorrortu Editores

Palabras clave

Gozona, intercambios recíprocos, COVID-19, pandemia, hostilidad

27 Turismo, Patrimonio Cultural e Impactos Sociales

ALAS 2022.

El turismo atravesó entre el 2019 y el 2021 una de sus peores crisis por efecto de la pandemia COVID-19, sin embargo, desde el análisis sociológico, se comprendía este hecho social total como una experimentación “sin manipulación de variables” que conduciría a la creación y renovación de enfoques, teorías y metodologías.

En consecuencia, el Grupo de trabajo 27 del XXXIII Congreso latinoamericano de Sociología ALAS, se concentró en revisar la relación entre Turismo, Patrimonio Cultural e Impactos Sociales, a la luz de la coyuntura que marcó el período de pandemia y pospandemia.

En la historia de la Sociología numerosos autores aportaron a la construcción del enigma social del turismo como objeto de estudio promoviendo reflexiones e investigaciones sobre el ocio (Thorstein Veblen, 1899; Sorokin, 1938; Riesman, 1953; Mead, 1956), “los forasteros” (Simmel, 1903; Leopold Von Wiese, 1930), la cultura de masas (los esposos Lynd, 1929, 1937; Bourdieu, 1979; Baudrillard, 1970), los problemas sociales de la civilización industrial (Mayo, 1945), entre muchas otras.

Progresivamente, lo que actualmente se conoce como sociología del turismo ha desplegado análisis interdisciplinarios que van desde la crítica a los impactos que genera esta industria, hasta la prospectiva de escenarios favorables a la transición socioecológica, pasando por los enfoques evolucionistas y cíclicos, críticos, funcionalistas, weberianos y fenomenológicos (Dann, 2005; Escobar, K, 2019).

En la mesa 27 del Congreso ALAS, a partir de diez ejes temático, el propósito fue renovar el análisis, aumentar la complejidad del objeto de estudio en lugar de reducirla, hacer ejercicios de prospectiva, no detenerse por las barreras disciplinarias y buscar referentes históricos dentro de la sociología, para promover la discusión teórica y el testeo metodológico.

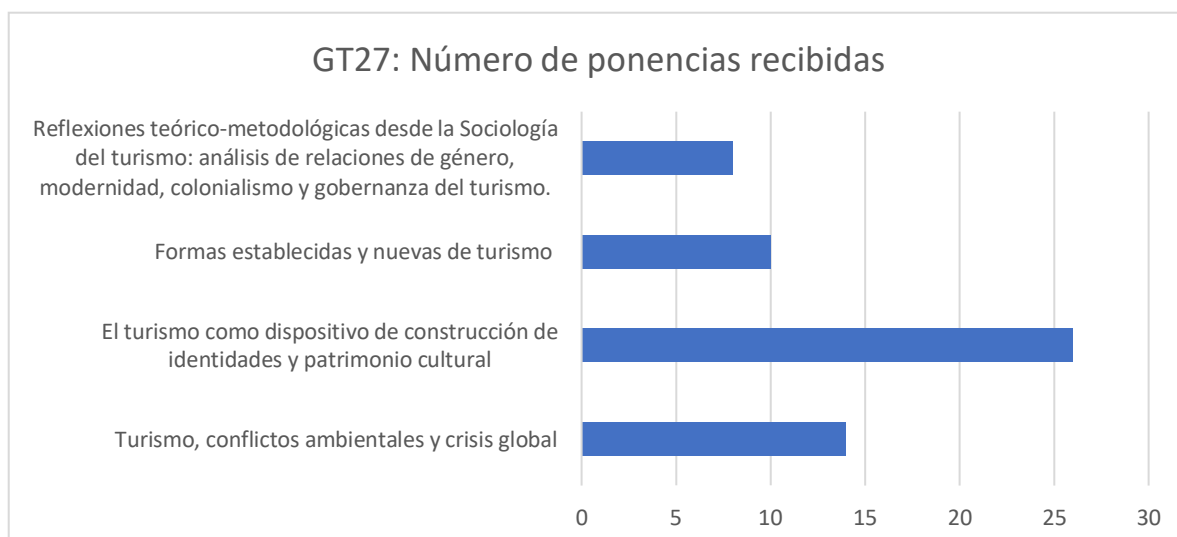


Ilustración 1: Distribución de ponencias en preocupaciones teórico-metodológicas prevalentes. GT27. Elaboración propia.

Todas las líneas temáticas valorizaron un enfoque reflexivo y crítico del turismo, como fenómeno sociocultural y sistema sociohistórico. Sin embargo, a pesar de la pluralidad de líneas temáticas y de los horizontes geográficos que cubrieron países de Iberoamérica como México, Colombia, Brasil, Argentina, Costa Rica, Perú, Ecuador y Portugal, cuatro preocupaciones se posicionaron como articuladoras de las propuestas recogidas:

1. **Reflexiones teóricas desde la sociología del turismo.** La literatura del turismo coincide en una afirmación persistente: la teoría del turismo está por desarrollarse. A lo largo de las sesiones de trabajo, nos preguntamos si ¿Es posible seguir afirmando lo mismo? ¿Cuál ha sido la contribución de la sociología en este campo? y ¿Cómo relacionar con la actividad turística temas tan importantes en sociología, como la controversia moderno/post-moderno, la preocupación por “el extraño”, los problemas socioambientales, y otros temas clásicos y contemporáneos como la identidad, las relaciones de género, la distinción, las interacciones sociales, las representaciones, los imaginarios, las motivaciones, las actitudes, la incidencia del viaje en la percepción y los comportamientos, la desestabilización de la vida cotidiana? (Benítez López, et. al. 2019)
2. **Formas establecidas y nuevas formas de turismo:** Consientes de que las modalidades de turismo evolucionan según el perfil del turista, según las actividades que se realizan en el destino o según el sistema desplegado para su organización, esta línea temática recopiló análisis sociológicos de modalidades de turismo antiguas y emergente como turismo científico, dark tourism, turismo fenix, turismo sensorial, turismo virtual, slum tourism, turismo diferencial, turismo para activismo, son algunos de los casos identificados con el ánimo de comprender las motivaciones y experiencias de los “nuevos turistas”, así como el punto de vista de la población de acogida.
3. **El turismo como dispositivo de construcción de identidades y de patrimonio:** Se apuntó desde un enfoque socioantropológico a conocer la incidencia de la actividad turística en el destino desde el punto de vista del surgimiento de imaginarios sociales, paisajes étnicos, procesos de folclorización, reflexividad en las poblaciones de acogida, exotización, mercantilización, *greening* y turistización (o turistificación) de los destinos. (Dávila, 2021). El trabajo colectivo de discusión se concentró además en señalar que la sostenibilidad de esta diversidad cultural depende del análisis del enfoque institucional, así fue como se recopilaron también, experiencias de turismo participativo, comunitario, responsable, sostenible que plantearon una descripción comprensiva de estas buenas prácticas y sus metodologías de planificación y gobernanza. (Vásquez Solís, 2015; Baltodano Zúñiga, 2012)
4. **Turismo, conflictos ambientales y crisis global:** Desde el amplio paraguas de la ecología política, se abordó el turismo como fenómeno socioambiental, interesándose por problemas como las relaciones entre el turismo, el manejo de los recursos hídricos, la acumulación por desposesión, el cambio

climático y la disputa por la conservación de áreas naturales. Los estudios de impacto, percepción del impacto, impacto socioambiental, impacto de la crisis sanitaria COVID-19 que plantean una visión crítica se privilegiaron en este eje. Igualmente se recopiló propuesta con enfoques prospectivos, que relacionaban el turismo con escenarios de transición reflexivos de cara al Antropoceno, el Capitaloceno, movilizándolo una crítica al desarrollo y describiendo ofertas ubicadas en la economía verde, el crecimiento verde, el decrecimiento, entre otros modelos locales que promueven atmósferas de cambio socioambiental, así como discuten su conveniencia. (Rodríguez, Y., 2017)

La primera mesa temática en Sociología del turismo en la historia del Congreso ALAS, recibió contribuciones en extenso muy valiosas por la profundidad de su reflexión y los datos consignados, el balance es positivo y augura nuevas oportunidades, por un lado, para el encuentro multidisciplinar alrededor de problemas reales como las consecuencias económicas de la pandemia COVID-19 en economías dependientes del sector turismo (Miglioli, 2023), la gentrificación turística (Limoeiro, 2023), la afectación de las actividades turísticas en el medio ambiente (Jiménez; Román; Pedraza, 2023), y por otro lado, propone escenarios para la gestión, la planificación y el aprovechamiento de los recursos y atractivos turísticos desde enfoques teóricos rigurosos que cuestionan el desarrollo convencional del turismo, abogando por modalidades más reflexivas y comprometidas con los lugares.

Referencias bibliográficas

Baltodano Zúñiga, V. J., Camacho Camacho, A. L., & Martínez Arias, C. A. (2012). Notas en torno a las festividades religiosas con potencial turístico en Costa Rica. In R. Martínez Cárdenas (Ed.), *Turismo espiritual II. Una visión Iberoamericana* (pp. 83–94). Universidad de Guadalajara.

Blanco López, P., Vázquez Solís, V., Antonio Reyes Agüero, J., & Genet Guzmán Chávez, M. (2015). INVENTARIO DE RECURSOS TURÍSTICOS COMO BASE PARA LA PLANIFICACIÓN TERRITORIAL EN LA ZONA ALTIPLANO DE SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO. *Cuadernos de Turismo*, 35, 17–42.

García, Maribel & Reyna, Marie & Mendoza, Martha & Benítez López, Jazmin. (2019). La evolución de Ixtapa-Zihuatanejo, México, desde el modelo del ciclo de vida del destino turístico. *región y sociedad*. 31. 10.22198/rys2019/31/1012.

Dávila, Claudia. (2021). Transformaciones Socioespaciales al noroeste del Centro Histórico de Mérida. Turistificación, *recreational turn*, y gentrificación” *Revista Península*. Vol. XVI, num. 2, julio – diciembre 2021

Escobar Jiménez, K., Márquez Guerra, J., & Pinto Siabatto, J. J. (2019). Enfoque experimental de la construcción de imaginarios de ciudad a partir de un documental socioambiental. In E. Rozo & M. L. Vélez Rivas (Eds.), *Debates contemporáneos sobre el turismo: Vol. IX*. Universidad Externado de Colombia.

Rodríguez Martínez, Y. J., (2017). «Ni pobres ni ricos, vivimos bien». La lógica del desarrollo y el buen vivir en Ek Balam, Yucatán. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 12(23), 22-45.

Coordinadora

- Kelly Escobar Jiménez
 - Víctor Julio Baltodano Zúñiga
 - Yassir Rodríguez
 - Jazmín Benítez López
 - Valente Vázquez Solís
- Claudia Dávila

Consequências econômicas e sociais da crise no setor turístico cubano causada pela pandemia de COVID-19.

Aline Miglioli¹

1 - UNICAMP.

Resumen de la ponencia

O presente artigo tem como objetivo descrever as consequências econômicas e sociais da pandemia causada pela COVID-19 sobre o setor turístico cubano, relacionando-as com o projeto de unificação monetária iniciado em 2021 e com os protestos que eclodiram no dia 11 de julho de 2021 em Cuba. Em 1990, devido ao fim da União Soviética e ao acirramento do bloqueio econômico norte-americano, Cuba atravessou a pior crise econômica da sua história pós-revolução. Neste contexto, a economia cubana foi reorientada para setores que exigiam poucos recursos energéticos e insumos importados, tal como o setor turístico, especificamente o turismo de sol e praia. Apesar dos esforços do governo em manter o setor turístico isolado espacialmente e socialmente do restante da sociedade, a sua abertura para visitantes internacionais passou a atrair um público curioso em conhecer a história e as paisagens cubanas e como consequência desenvolveu-se um segmento de turismo urbano, principalmente na cidade de La Habana. A qualidade da medicina nacional também se tornou uma atração turística, criando-se um segmento de turismo médico. A expansão e a segmentação dos produtos turísticos passaram a fazer parte das estratégias para evitar a sazonalidade e as crises do setor. Ainda assim, desde o início de 2020, a pandemia de Sars-Cov-19 reduziu drasticamente o número de turistas na ilha e os rendimentos do setor. Sendo esta uma das atividades mais dinâmicas do país e sua principal fonte de moedas estrangeiras, os resultados da baixa atividade foram a redução da capacidade de importar produtos essenciais para a população, a inflação no preço dos produtos importados e uma queda generalizada da renda. Para contornar estes problemas, o governo cubano decidiu por iniciar no princípio de 2021 o seu plano de reunificação monetária, unindo a moeda nacional com a moeda conversível em dólar utilizada no setor turístico. O objetivo da reunificação é reduzir a inflação encoberta, no entanto, ela teve como consequência a perda do poder de compra da população. Desta forma, quando eclodiram as manifestações em 11 de julho de 2021, embora sejam produto da interferência norte-americana em Cuba, nela ecoaram as críticas sociais internas ao modelo de desenvolvimento baseado no turismo, aos investimentos estatais em hotelaria nos momentos de crise econômica e à perda de poder de compra da população devido à unificação monetária. Para explorar todos estes elementos este artigo conta com uma seção histórica que aborda as condições em que o turismo foi escolhido como setor estratégico para a economia cubana; uma segunda seção em que se explica como funciona o setor turístico atualmente; uma seção para discutir as consequências econômicas e sociais da queda no turismo causada pela pandemia de COVID-19 e uma última seção de considerações finais.

Introducción

No dia 11 de julho de 2021 eclodiu nas ruas de Havana uma manifestação sem precedentes na história da Revolução Cubana. As transmissões ao vivo feitas pelos cubanos em suas redes sociais revelaram que as ruas estavam tomadas por diversos movimentos e diversas pautas políticas, desde pedidos para restauração capitalista até dizeres contra o bloqueio norte-americano imposto à ilha. A primeira característica que chamou a atenção nas manifestações é “fator EUA”, ou seja, a presença maciça de camisetas, *banners* e mastros estampando a bandeira dos EUA. De fato, os EUA estiveram diretamente envolvidos nas manifestações do dia 11 de julho, incentivando, promovendo e financiando a ação de cubanos e cubanos-americanos contrários ao governo da ilha. Hoje em dia ainda se desconhece a extensão do envolvimento norte-americano, mas é certo que a interferência do país conseguiu criar um cenário de caos e insatisfação, embalados pelos ritmos e letra do reggaeton “Pátria o Vida”, que conformaram o cenário específico para os EUA suscitar a ideia de uma nova ocupação na ilha, desta vez disfarçada de ajuda humanitária e com o claro propósito de dismantelar a Revolução.

No entanto, para além da interferência norte-americana, pôde-se ver durante os eventos do dia 11 de julho, que as redes sociais ocupam um novo espaço na política cubana. Por um lado, elas revelam um novo contato dos cubanos com o mundo. Até recentemente a internet era extremamente limitada e precária em Cuba, de forma que o contato com o estrangeiro só acontecia sob duas circunstâncias: através dos turistas que chegam a Cuba todos os anos ou pelas viagens dos cubanos ao redor do mundo. Por outro lado, a rede social também se tornou uma alternativa ao jornalismo oficial, promovido e regulado pelo governo, cedendo mais espaço interno para as dissidências. Não por acaso, as manifestações foram organizadas, propagadas e transmitidas pelo Facebook.

O terceiro elemento que nos interessa destacar nos atos do dia 11 de julho é que, apesar da interferência norte-americana, o clima de contestação resvalou e respondeu às críticas e demandas da sociedade civil cubana que não se opõe à Revolução, mas que encontrou no clima de contestação um espaço para pautar suas demandas. Diversas destas pautas podem ser encontradas em blogs ou redes sociais e algumas delas foram reunidas em dois dossiês escritos por proeminentes acadêmicos cubanos pelo periódico “Sin Permiso” (Delgado et. al, 2021; Santana et. al, 2021). Os autores expressam em seus textos os elementos que eles puderam identificar como correspondentes legítimos da demanda popular entre os cubanos, dentre elas destaca-se as dificuldades econômicas sofridas pela ilha durante a pandemia por COVID-19, o aumento relativo de casos por COVID-19 no segundo semestre; a dificuldade de aquisição de alimentos, a unificação monetária levada à cabo desde janeiro do mesmo ano, a insatisfação com a escassez de recursos frente a construção maciça de hotéis pelo Estado no mesmo período e a demanda por liberalização da regulamentação sob o trabalho privado autônomo.

Muitas destas pautas têm como pano de fundo o sentimento de exaustão dos cubanos frente às dificuldades de inserção do país no mercado internacional e aos limites impostos pelos EUA ao país na forma de um bloqueio econômico. No entanto, de diferentes maneiras, todas estas pautas relacionam-se também com os limites e com as contradições da especialização turística de Cuba, principalmente frente à crise do setor durante a pandemia e à dependência do Estado cubano destes recursos. Nas próximas seções, nós vamos descrever o setor turístico em Cuba – sua evolução histórica recente e suas características atuais – para poder refletir sobre as consequências econômicas e sociais da queda do turismo durante a pandemia por COVID-19.

Desarrollo

Turismo em Cuba.

A reinserção de Cuba na rota do turismo internacional remonta ao início da década de 2000, no entanto, a história da ilha com este setor alcança períodos mais remotos de sua história republicana. Desde o começo do século XX, frente à crise econômica causada pela queda brusca do preço do açúcar, o turismo apresentou-se como uma fonte de rendimento para financiar a nascente república cubana. Neste contexto histórico, não eram somente as praias paradisíacas que atestavam à Cuba o *status* de destino de lazer, mas sua proximidade com os EUA, a dominação política dos EUA no país, a restrição ao uso de consumo alcoólico nos EUA durante a lei seca, a leniência do governo com relação às atividades predatórias dos cassinos, a exploração sexual e a privatização das praias tornaram o país o destino favorito da elite norte-americana e *hollywoodiana* (Chávez et al., 2019).

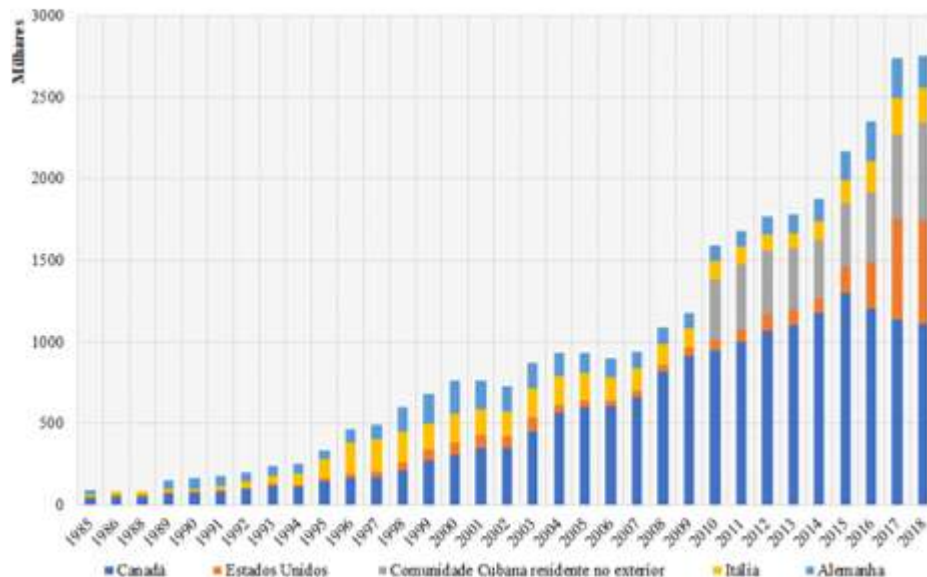
O modelo de turismo realizado em Cuba enriquecia as cadeias norte-americanas de hotel, explorava os trabalhadores urbanos, privatizava as praias e degradava ainda mais a condição social do país. Por isso, o fim da exploração turística era uma das pautas do movimento revolucionário que chegou ao poder em 1959. Como prometido, o novo governo revolucionário de 1959 tão logo assumiu o poder, estatizou os hotéis, nacionalizou as praias e interrompeu o fluxo de turistas internacionais.

A retomada do setor turístico em Cuba ocorreu sob outras circunstâncias do que aquelas do começo do século e assumiu outra forma de organização. Em 1976, elaborou-se o primeiro plano turístico do país que, além de fomentar políticas para o turismo nacional, estabeleceu locais e tipos de atividades que poderiam ser empregados para desenvolvimento do turismo internacional. A atividade então, passou a receber estímulo do governo em pequenas proporções, com o intuito de atrair visitantes do bloco europeu.

A mudança radical no setor deu-se em 1990, quando Cuba passava pelo Período Especial, uma crise econômica causada pelo fim da URSS e pelo agravamento das condições de bloqueio econômico impostas pelo EUA. Neste sentido, é importante assinalar que o fim da União Soviética significou para Cuba o fim dos empréstimos em rublo conversível, a extinção do mercado consumidor do açúcar cubano e a revogação das condições especiais de compra do petróleo soviético que garantiam à Cuba subsistência energética e divisas com a revenda da produção excedente. A mudança nas condições econômicas impôs à Cuba a urgente tarefa de reposicionamento no mercado internacional e reestruturação produtiva e o posicionamento em setores que, por um lado, não fossem intensivos em capital e tampouco em energia e, por outro lado, pudessem garantir à Cuba um fluxo de divisas que lhe permitisse garantir a compra de produtos importados para alimentar e satisfazer a população. Dentro desta chave, entre os setores encontrados para especialização da atividade cubana, encontra-se o turismo ao lado da biomedicina, medicina e química. No que tange ao turismo, para a escolha deste setor como uma solução para a saída da crise foram levados em conta tanto as paisagens naturais e praias da ilha como o contexto internacional de fluxo de investimentos estrangeiros em turismo para os países do Caribe (Cabrera, 2014).

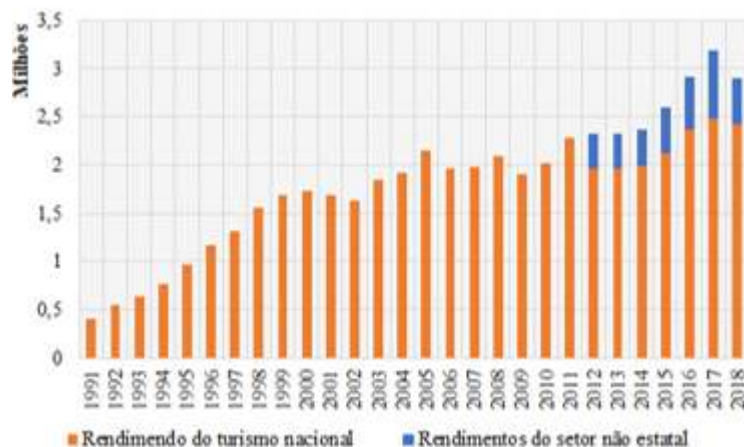
A entrada de Cuba na indústria de turismo internacional foi feita de maneira a preservar a soberania do país sob seu território e a submissão dos interesses da indústria hoteleira aos interesses nacionais. Para tanto, foi elaborado um plano de longo prazo que permitisse às operadoras turísticas nacionais aprenderem com as empresas estrangeiras, a partir da conformação de empresas mistas compostas pelo capital estrangeiro e capital nacional estatal, este último sendo o sócio majoritário. A cooperação entre capital internacional e Cuba deu-se principalmente no setor de hotelaria, em que o Estado cubano é proprietário dos hotéis e os arrenda para - ou contrata os serviços - as hoteleiras internacionais.

Tal estratégia garantiu o sucesso da inserção de Cuba no circuito do turismo internacional através do prestígio que as grandes hotelarias internacionais possuem sob o principal mercado consumidor do turismo cubano: o público canadense e europeu (Gráfico 1) (Castro, 2020). Como consequência, desde princípios da década de 1990, Cuba tem atraído visitantes para ilha (Gráfico 2), o que auxiliou o país a resolver seu problema de déficits de moeda estrangeira, as divisas, garantindo-lhe possibilidades de superar o período mais duro da crise dos anos



Fonte: ONEI, 2020.

Gráfico 2 - Ingressos de turistas em Cuba em milhões de visitantes por ano: 1985 – 2018.



Fonte: ONEI, 2020.

O turismo protagonizado pelos visitantes internacionais à princípios dos anos 1990 era principalmente do tipo “sol e praia”, ou seja, direcionado para desfrutar as praias cubanas contando com o visual do mar do Caribe e com a comodidade dos *resorts all inclusive*. No entanto, com o passar dos anos, foi ganhando força em Cuba um novo segmento do turismo internacional baseado no turismo urbano. Diferentemente do conceito de “sol e praia”, o turista do “turismo urbano” está mais interessado em conhecer a vida dos cubanos, seu cotidiano, sua história e arquitetura.

Para o desenvolvimento deste outro tipo de indústria do turismo foi preciso avançar em outras infraestruturas para além dos *resorts* lastreados no nome das hoteleiras internacionais. Para garantir a hospedagem dos turistas nas grandes cidades cubanas foi primordial o envolvimento da categoria de trabalhadores autônomos privados. Esta categoria surgiu também nos anos 1990 como resposta à crise do Período Especial. Levando-se em conta que neste momento, o Estado não possuía as capacidades orçamentárias – e nem a eficiência – para prestar todos os serviços requeridos pela população, em 1993 foi autorizada a execução de uma lista de atividades econômicas por trabalhadores privados autônomos, que em Cuba levam o nome de *cuentalpropistas* (IZQUIERDO et al., 2003).

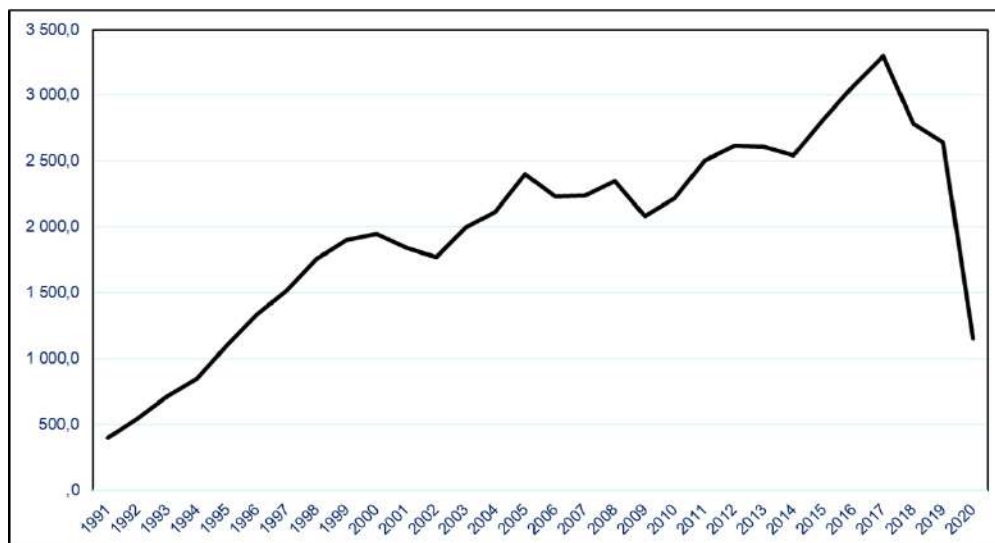
Os *cuentalpropistas* originalmente eram compostos por trabalhadores autônomos de serviços pessoais e individuais, tais como alfaiates, restaurantes, manicures, cabelereiros etc. No entanto, ao longo do tempo, a categoria foi ganhando maior protagonismo e as atividades realizadas por ela maior complexidade, de forma que o leque de atividades permitidas ao setor aumentou e foi permitida a contratação de trabalhadores terceiros, também trabalhadores *cuentalpropistas*. Estas mudanças não foram lineares e nem consensuais, pois muito tardou para o governo reconhecer a importância da categoria, deixar de considera-la um mal necessário e incluí-la como agente social da Revolução (Oliveira, 2014).

Para o desenvolvimento do setor turístico, os *cuentalpropistas* tiveram um papel fundamental no aluguel de

cômodos ou casas para os turistas, as *casas particulares*, e na provisão de almoços, cafés e lanches através dos *paladares*, ou seja, pequenos restaurantes montados nas garagens ou salas dos *cuentalpropistas*. O fortalecimento

desta categoria de trabalho, tanto em número de trabalhadores como em volume gerado pelo setor, pode ser considerado como uma das principais consequências da especialização do turismo em Cuba, que, assim como a participação de empresas internacionais, marca uma diferença profunda com os princípios econômicos da Revolução Cubana antes do Período Especial (Figueiras, 2013). Em uma primeira análise, pode-se dizer que, se por um lado o turismo possibilitou uma recuperação econômica considerável para a economia cubana (Gráfico 2), por outro lado, introduziu novos atores para a economia cubana e, portanto, ensejou uma reorganização da economia.

Gráfico 3 - Rendimentos do setor turístico em Cuba, em milhões de dólares: 1992 – 2018.



Fonte: ONEI, 2020.

A entrada de moedas estrangeiras em Cuba em um período de escassez, tal qual ocorria á princípios da década de 1990, impôs ao governo cubano a necessidade de uma política monetária que garantisse a estabilidade dos preços e evitasse a dolarização completa da economia. Em 2003, como uma resposta à medida do governo Bush que penalizava Cuba pela dolarização parcial da economia, o país adotou uma política inédita para converter a situação: criou uma nova moeda, o CUC, lastrada ao dólar. Por esta feita, Cuba passou a possuir duas moedas: o CUP – ou moeda nacional – passou a ser restrito às compras de produtos nacionais e pagamento de salários por empresas integralmente estatais, enquanto o CUC passou a ser a moeda exclusiva das lojas que vendiam produtos importados, a moeda utilizada pelos turistas e o meio de pagamento dos salários das empresas mistas em operação em Cuba. Como apenas o CUC era conversível (e valia exatamente U\$1,00), adotou-se uma estratégia de taxas variadas de câmbio entre as duas moedas. Por um lado, para desestimular a compra de produtos importados, a taxa de câmbio para a população foi definida à 26CUP para cada 1 CUC, enquanto paraas empresas dos setores estratégicos (turismo, biomedicina, química, etc.), a taxa de câmbio era de 1 CUC por 1CUP (Pavel, 2008).

Ou seja, para os setores estimulados pelo governo, o preço dos produtos importados era extremamente barato em comparação com o preço para as empresas nacionais tradicionais ou para a população local. Isto significa que se criou uma relação de preços artificiais que causava diversas assimetrias. Vejamos um exemplo: em Havana tanto o Hotel Habana Libre quanto uma casa particular, hospedam turistas e para recebê-los precisam comprar lençóis importados. O preço do lençol importado é de U\$6,00. Para o hotel do setor emergente, isto significa um preço em moeda nacional de CUP6,00, enquanto para o *cuentalpropista* da casa particular isto significa um preço de CUP156. Este tipo de promoção artificial foi criticado pelos economistas cubanos pelo fato de ele gerar uma competitividade considerada desleal, que por um lado, inflava o orçamento das empresas mistas, por outro lado, desfavorecia o trabalhador privado autônomo.

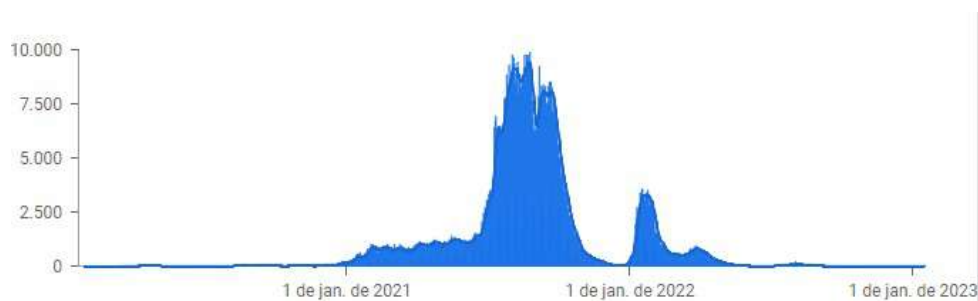
Em suma, podemos afirmar que o desenvolvimento do turismo em Cuba deu-se de maneira distinta, com forte protagonismo estatal na regulamentação e promoção do turismo internacional. Se por um lado isto significa controle sobre a atividade turística de forma a evitar a expressão do seu traço depredatório, por outro lado também significa o alto comprometimento do orçamento estatal para construção de mais hotéis e promoção de atividades turísticas.

Covid-19: o turismo e os estalidos sociais.

Em 2020 a Comissão Económica para América Latina e Caribe estimava que o setor turístico havia sido um dos mais afetados pela pandemia por COVID-19. De fato, ainda em maio de 2020, apenas alguns meses após se constatar o caráter pandêmico da nova enfermidade, 100% dos destinos turísticos internacionais haviam imposto algum tipo de restrição para entrada de turistas e 75% haviam fechado completamente suas fronteiras (Sánchez, 2021). Em Cuba, as fronteiras internacionais mantiveram-se fechadas desde março a outubro de 2020 e a restrição para entrada de turistas durou até 2021 como uma forma de evitar a propagação do coronavírus e suas variantes pelo território cubano.

As medidas restritivas impostas pelo governo em 2020 garantiram um relativo controle da pandemia no país. Observando os gráficos 4 e 5 percebe-se um relativo controle sobre o número de casos e de mortes no país. Até janeiro de 2023 foram registrados 1.112.291 casos e 8.530 mortes pela doença.

Gráfico 4 – Número de novos casos por COVID-19 em Cuba: 2020 até 2023.



Fonte: John Hopkins University and Medicine, 2023.

Gráfico 5 – Número de mortes por COVID-19 em Cuba: 2020 até 2023.

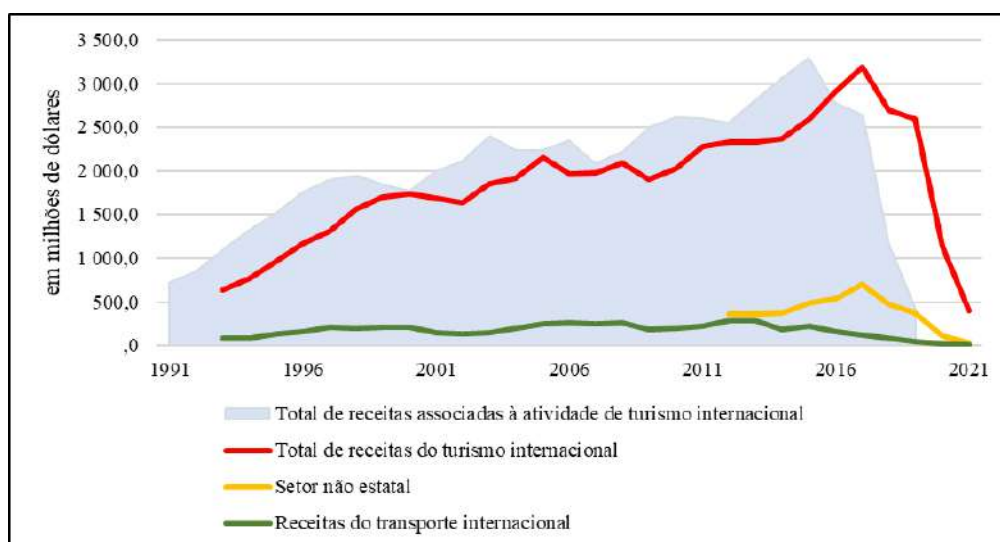


Fonte: John Hopkins University and Medicine, 2023.

O controle dos casos de COVID-19 se deu por duas vias: antes do desenvolvimento das vacinas nacionais, foi elaborado um rígido controle das infecções através dos agentes comunitários de saúde deste país. Neste processo, o isolamento dos casos confirmados foi a principal estratégia de contenção do vírus, para o qual chegou-se inclusive a utilizar os hotéis desocupados como espaços improvisados para quarentena (Miglioli, 2020). Logo em maio de 2021 Cuba já possuía suas vacinas nacionais contra o vírus e dava início a campanha de imunização, o que facilitou o controle e contenção das infecções (Leite, 2021) e levou o governo à flexibilizar as regras sanitárias impostas ao setor turístico (Vasconcelos, 2021).

Em suma, o controle da pandemia por COVID-19 somente foi possível em detrimento da atividade turística, inclusive pois neste momento, tampouco existia uma demanda aquecida por turismo nos principais emissores de viajantes do mundo. Como consequência imediata da interrupção do turismo, Cuba testemunhou a queda abrupta no volume de viajantes e de recursos provenientes do setor. O Gráfico 6 mostra a queda dos rendimentos recebidos pelo setor turístico entre os anos 2020 e 2021 com relação ao período anterior.

Gráfico 6 – Total de receitas associadas ao turismo internacional em Cuba: 1991 – 2021.



Fonte: ONEI, 2020.

Como pode ser visto pelo gráfico, as consequências da redução da atividade turística foram sentidas por todos os agentes envolvidos na execução das atividades do setor: desde o setor estatal e seus trabalhadores, até os trabalhadores autônomos privados, que, diferentemente dos estatais não possuíam nenhuma garantia de salário durante o fechamento das fronteiras.

Apesar da redução nas receitas do turismo internacional, em primeiro de janeiro de 2021 entrou em curso a chamada “Tarea Ordenamiento”, que representa o conjunto de medidas para unificação monetária e responde às críticas à dualidade monetária que se avolumaram desde 1990 (Mesa-Lago, 2021). Desta feita, desde a presente

data a moeda conversível (CUC) deixou de ser aceita nas lojas oficiais, casas de câmbio etc. O saldo em dólares daqueles que possuíam CUC passou a ser digital e disponível em contas no banco nacional sobre o nome de MLC (moeda livremente conversível) e aceita através de cartão digital nas lojas de produtos importados.

A unificação monetária impôs a dificuldade de unificação das taxas de câmbio do CUC com o CUP. À princípio a taxa de câmbio do dólar foi de 24 CUP, mas a pressão por moedas estrangeiras e a escassez de produtos fez subir o valor desta moeda internamente, de forma que atualmente esta taxa já ultrapassou 110CUPs (CADECA, 2023) na cotação oficial e no mercado informal chega à 163 CUPs (EL TOQUE, 2023). Para compensar a desvalorização dos salários frente ao preço dos produtos também foi realizado um reajuste salarial e das pensões, no entanto, o aumento dos preços avançou mais do que o reajuste salarial, reduzindo seu poder de compra.

Desde o princípio sabia-se que o ordenamento monetário seria um processo complexo, devido às adversidades que a unificação monetária impõe. No entanto, sua realização durante um período de instabilidade econômica consequente da queda da atividade turística trouxe ainda mais instabilidade ao acesso de mercadorias para os cubanos e um processo inflacionário resultado da crescente taxa de câmbio no mercado informal.

A deterioração da situação econômica que resulta da queda da atividade do turismo internacional na ilha, assim como das dificuldades financeiras advindas da reunificação monetária são uma das pautas levantadas nos dois dossiês elaborados por um conjunto de intelectuais cubanos logo após os acontecimentos do dia 11 de julho de 2021. Entre os textos publicados, vamos nos basear em Delgado (2021) para demonstrar como quase a totalidade de demandas suscitadas pelos cubanos durante as manifestações se relaciona com o setor turístico diretamente ou indiretamente. Antes de avançar para esta análise é importante reforçar o assunto já suscitado na introdução deste trabalho com relação às interferências estrangeiras e norte-americanas nos eventos de manifestação popular. Nos parece que, apesar de comprovada a interferência estrangeira com o propósito de desestabilização do governo cubano, ainda assim, o momento de reivindicação popular suscitou pautas importantes e populares. É sobre estas pautas que iremos versar.

As manifestações do dia 11 de julho começaram na província de Matanzas. Não por acaso está era a província com maiores dificuldades para conter o contágio pelo novo coronavírus. De acordo com Delgado (2021)

“Hasta el 12 de abril de 2021, a poco más de un año de pandemia en el país, habían fallecido 467 personas y se habían diagnosticado 87 385 casos. Solo tres meses después, el 12 de julio, la cifra alcanza los 1 579 fallecidos y 224 914 casos positivos (2.5)”

O aumento dos casos em uma província onde encontra-se o principal destino do turismo internacional, Varadero, suscitou a reflexão de que o aumento das contaminações estivesse relacionado com a precoce liberação de viagens para o país, que atraiu um grande volume de visitantes russos para Cuba. Desta forma, uma das demandas levadas ao protesto, é de que as fronteiras fossem novamente fechadas.

O segundo conjunto de demandas identificada por Delgado e replicada nos outros textos do Dossier (Delgado et al., 2021) diz respeito à condição de precariedade econômica, expressa na redução dos produtos disponíveis nas lojas, no aumento crescente do preço dos produtos. Esta precariedade que por sua vez é consequência da queda dos rendimentos provenientes do setor turístico, da revogação dos contratos de exportação de serviços médicos para o mundo e do acirramento do bloqueio norte-americano contra Cuba, o qual impôs a suspensão da comercialização de empresas norte-americanas com o grupo GAESA (operadora de turismo de propriedade das Forças Armadas Revolucionárias em Cuba), as sanções ao envio de remessas e a interrupção de relações diplomáticas e comerciais em resposta a um suposto ataque super sônico na embaixada norte-americana. Novamente, a redução da atividade turística apresenta-se como causa das insatisfações sociais.

Como desdobramento da piora da condição econômica das famílias e do país, Delgado (2021) também ecoa outras duas pautas sensíveis para a população: a crítica a Tarea Ordenamiento e ao estabelecimento de lojas em MLC e a crítica aos apagões energéticos que periodicamente são realizados em diversas cidades de Cuba como uma forma de economizar energia. Os apagões revelam em última instância o fato de que Cuba está com problemas para adquirir energia, o que também é consequência da crise econômica na qual o país está imerso.

Sanatana (2021) também destaca uma crítica ressoante entre os manifestantes e a imprensa não oficial: a construção maciça de hotéis durante o período de acirramento da crise econômica. Frente as dificuldades econômicas enfrentadas pelos cubanos e a redução drástica da atividade turística, a manutenção dos planos de construção de hotéis internacionais foi alvo também de críticas, no sentido de que os recursos mobilizados para estes empreendimentos são custosos e dependem de muita energia elétrica. Pode se entender que este questionamento sobre a importância e utilidade da construção de hotéis de luxo durante a crise econômica coloca em interrogação a validação social deste modelo de desenvolvimento baseado no turismo.

Conclusiones

Ao longo deste trabalho, buscou-se demonstrar a relação entre as manifestações que eclodiram em Cuba no dia 11 de julho e a queda da atividade turística pelo COVID-19 nos dois anos que as antecederam. Neste sentido, por mais que as manifestações tenham sido parte da estratégia de deslegitimar o governo cubano pelos EUA, elas ecoam pautas que remetem às condições de vida causadas pela redução da atividade do turismo internacional em um país, cujo setor representa em média 20% do PIB.

Colocado sob esta ótica, podemos dizer que são nos períodos de crise que as sazonalidade e insegurança do setor turístico se expressam. No caso cubano, apesar de todos os instrumentos jurídicos e institucionais aplicados para regulamentação do setor e sua subordinação aos interesses nacionais, a crise do turismo internacional causada pela pandemia por COVID-19 apresentou-se inevitavelmente e teve consequência a piora da situação econômica da ilha, as quais, ecoaram durante os eventos do dia 11 de julho.

Bibliografía

- Cabrera, J. L. P. (2014). Desafíos territoriales de lsector turístico en e contexto del proceso de actualización del modelo economico. *Miradas a La Economía Cubana*, 1(5).
- Castro, H. A. (2020). Comportamiento de ingresos por turismo internacional en Cuba 2014-2018. *Economía y Desarrollo*, 163(1), 1–21.
- Chávez, E. S., Chávez, E. S., & Cedan, Ll. M. I. (2019). El turismo en Cuba: origen y desarrollo. *Rosa Dos Ventos*, 11(1), 31–56.
- Delgado, J. D. (2021). Por que estallaron las protestas en Cuba? In J. D. Delgado, A. S. Torres, Y. M. García, M. R. Cabrera, & L. Padura (Eds.), *Cuba: 11 de Julio. Dossier*. Sin Permisso.
- Delgado, J. D., Torres, A. S., García, Y. M., Cabrera, M. R., & Padura, L. (2021). Cuba: 11 de julio. Dossier. In *Sin Permiso*.
- Figueiras, M. A. (2013). Impactos del Turismo en la economía y la sociedad cubana. *Miradas a La Economía Cubana*.
- IZQUIERDO, V. P., CALDERÓN, F. O., & RODRIGUEZ, M. G. (2003). *Los trabajadores por cuentapropia en Cuba*.
- Leite, G. (2021). *Outras palavras. Cuba Começa a Superar a COVID-19*. <https://outraspalavras.net/outrasaude/cuba-comeca-a-superar-a-covid/>
- Mesa-Lago, C. (2021). *La unificación monetaria y cambiaria en Cuba: normas, efectos y perspectivas*. <https://horizontecubano.law.columbia.edu/news/la-unificacion-monetaria-y-cambiaria-en-cuba-normas-efectos-y-perspectivas-parte-ii>
- Miglioli, A. M. (2020). Socialismo como estratégia para enfrentar a pandemia de COVID-19. *Revista Fim Do Mundo*, 03, 159–180. <https://doi.org/10.36311/2675-3871.2020.v1n03.p159-180>
- Oliveira, V. (2014). *Cuentapropismo à Cuba L'évolution d'une politique économique, de «?mal nécessaire?» à allié du gouvernement cubain*. Institut des Hautes Études de L'amérique latine.
- ONEI. (2020). *Series Estadísticas Turismo 1985- 2018*. <http://www.onei.gob.cu/node/14776>
- ONEI. (2021). *Estadísticas Setor Turístico*. <http://www.onei.gob.cu/node/15810>
- Pavel, A. V. (2008). La encrucijada de la dualidad monetaria. *Nueva Sociedad*, 128.
- Sanatana, A. T. (2021). 11-J en Cuba: sobre lo bueno y lo justo Ailyn. *Cuba: 11 de Julio. Dossier*.
- Sánchez, E. B. (2021). Impact of Covid-19 on international tourism. Implications for the Cuban tourism model. *Temas, December 2020*, 11. <https://www.researchgate.net/publication/346974028>
- Vasconcelos, J. S. (2021). Cuba, protestos e caminhos da revolução. *Journal of Latin American Geography*, 20(3), 175–185.
- Delgado, Jessica D. Santana, Aylin Torres; García, Yery M. Cabrero, Monica R. GUANCHE, Julio C. PADURA, Leonardo (2021). Cuba: 11 de julio. Dossier. *Sin Permisso*.
- Santana, Aylinn T. Guanche, Julio C. Aybar, Luis Emilio. Alessandro, Fernando L. D. (2021) Cuba: novo dossier. *Sin permisso*.
- John Hopkins University and Medicine (2023). *Coronavirus Resource Center*. January 2023, 17. <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>

Palabras clave

turismo,
Cuba,
Crise econômica,
Manifestações populares

Práticas do slow travel como ferramenta de contenção acerca do fenómeno de gentrificação turística

Rodrigo Limoeiro ¹

1 - Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

Resumen de la ponencia

Vivemos no mundo medido pelo tempo e não pelo espaço, onde somos defrontados por relações interpessoais superficiais justificadas pelo contexto do aceleracionismo urbano contemporâneo. De forma compreender a maneira de realizar dum turismo com foco em experiências, este trabalho circundará sobre conceitos derivados do movimento lento, em específico na viagem lenta, onde este comporta-se como um turismo baseado na troca e contacto com moradores locais, ou seja, de acordo com o Movimento Slow Travel Portugal (2012) essa prática de turismo uma "forma de estar" a qual consiste posiciona-se como um contra-ciclo posto para grandes operadores. No entanto, cabe salientar para o fato de que com o avanço do turismo nalgumas cidades, este acaba por proporcionar uma substituição de características locais, de forma no qual é possível de verificar uma transformação dos centros históricos e bairros populares, onde estes tornaram-se reféns do acelerado do crescimento turismo o qual provoca, direta ou indiretamente, desalojamentos, segregação residencial somado a dificuldade de aceder a moradias essas regiões (Mendes, 2016). Dessa forma, este trabalho analisará a importância da realização dum turismo baseado em experiência como ferramenta para contenção do fenómeno de gentrificação turística nas cidades contemporâneas.

Introducción

Vivemos num mundo onde já não é preciso pensar para fazer a maioria das coisas e somado a isto, convivemos diariamente com a efemeridade nas relações sociais, isto tudo dentro de um contexto de aceleracionismo urbano, de tal forma que torna-se difícil viver o momento presente sem pensar no passado e planear o futuro. De acordo com Carlos Moreno, a sociedade contemporânea tende a viver num ambiente medido pelo tempo e não pelo espaço, onde esta é constantemente defrontada por relações interpessoais superficiais.

Com o passar do tempo, objetos, identidades e relações sociais são passíveis de sucessivas modificações, ou seja, torna-se processos fluídos de forma na qual são incapazes de permanecerem com a mesma identidade durante longo período de tempo, sendo esta então uma das premissas descritas num dos livros de Zygmunt Bauman "Modernidade Líquida", publicado pela primeira vez em 2001, onde o autor ilustra a questão da fluidez dentro da sociedade "moderna", onde esta por vezes pode ser adaptada e moldada conforme inferências do local a qual esta inserida, deformando assim as suas propriedades originais (Bauman, 2001).

Posto isto, verifica-se que diante do avanço das tecnologias a partir do século XXI, a sociedade internalizou o espírito de "tudo para ontem", ou seja, caso ocorra situações que vão ao contrário da expectativa de quem esta a espera de respostas, por exemplo quando ocorre uma demora na resposta dum e-mail ou até mesmo um atraso para chegar ao ambiente de trabalho, estas tornam-se passíveis de discussão, mesmo que o indivíduo esteja a fazer mais de uma atividade ao mesmo tempo. É justamente nesse ponto que o slow movement centraliza seus princípios, de maneira na qual busca debater acerca do capitalismo exacerbado onde as pessoas vivem numa constante corrida contra o relógio (Honoré, 2004).

Em seu livro intitulado "Os novos princípios do urbanismo", de 2001, François Ascher faz uso da metáfora do hipertexto, onde esta foi utilizada pela primeira vez no campo da informática por Theodore Nelson, em 1965 (Levy, 1994: 39), com o intuito de 1 Professor da Universidade Paris1 Panthéon-Sorbonne demonstrar que ao clicar numa palavra dum texto seria possível adentrar numa série de outros textos com esta palavra em específico.

A par disto, Ascher (2001) fez uso desta metáfora ao tentar explicar as interações sociais inseridas no que chamou de "terceira fase da modernização", onde este argumenta que o indivíduo é capaz de assumir diferentes papéis e significados de acordo com os tipos de interações sociais desenvolvidas no espaço urbano, o que possibilita assim, uma nova estruturação da sociedade – sociedade comutativa -, sendo caracterizada por possuir "n dimensões" ao passo no qual o indivíduo pode interagir de formas diferentes, de modo que um mesmo indivíduo realiza diversas interações ao longo do dia.

À vista disso, este artigo tenciona debater a sustentabilidade das cidades contemporâneas a partir do conceitos derivados do slow movement e da sociedade do hipertexto. Num primeiro momento será discutido e exemplificado diferentes linhas do slow movement, abrangendo áreas como alimentação (slow food); viagem (slow travel); e cidade (slow city). Como complemento a revisão bibliográfica, será discutido a metáfora do hipertexto aplicado as sociedades num contexto urbano contemporâneo, de forma que esta será caracterizada de acordo com Ascher (Idem).

Slow movement: uma alternativa sustentável?

A veneração pela velocidade é vista como uma característica intrínseca à sociedade moderna, onde está é resultado de processos derivado do capitalismo emergente durante o século XVII por meio da Revolução Industrial. Iniciada na Inglaterra e dissipada noutras partes do mundo, esta foi responsável por alterar valores da sociedade até então, tais como a produção em massa, a mercantilização, e claro, a aceleração e exploração de recursos naturais.

Por influência desse marco histórico contemporâneo, o estilo de vida nas cidades foi alterando-se de forma contínua e gradativa, sendo esta capaz de originar uma nova representação e concepção do espaço e do tempo. Por um lado, no tocante as modificações do espaço estas podem ser verificadas por meio de novas representações no urbano, sejam elas culturais, políticas ou económicas, de forma na qual são passíveis de processos contínuos de urbanização. A partir desta nova organização urbana, a variável tempo foi assumindo uma importância significativa – principalmente nas cidades industriais – uma vez na qual estabeleceu-se novos ritmos sociais e metabólicos.

Com o passar do tempo, os resultados oriundos deste processo estão sendo cada vez mais percebidos e estudados, pois não somente trouxe consigo desenvolvimento industrial e tecnológico, mas acarretou também, num desgaste da saúde mental, mais especificamente representados pela ansiedade e depressão. É justamente nesse aspeto negativo do avanço do capitalismo que emergiram movimentos os quais questionam o usufruto temporal da sociedade para com o espaço urbano, dentre eles o slow movement.

Diante da dicotomia industrial de produção, onde os indivíduos contemporâneos veem-se obrigados a produzir mais, com menor custo e menor tempo possível, verifica-se, então, a presença da cultura de urgência pela diminuição sistemática do tempo conforme descrito por Gaulejac (2007). Em complemento, Gaulejac (Idem) argumenta sobre a necessidade de moldar um tempo plenamente rentável, o que por sua vez legitimaria assim a lógica operacional da sociedade moderna, onde “tempo é dinheiro”. A par deste cenário, Honoré (2006) salienta para o facto de que com o passar do tempo e da significativa aceleração da vida, seus custo-benefícios estariam numa acentuada queda e que os indivíduos estariam numa corrida imaginária contra o tempo onde nunca chegariam na linha de chegada.

O facto é que o slow movement, bem como outros movimentos sociais, possuem na sua cerne uma alternativa ao estilo de vida atual em diversos âmbitos, e neste caso em específico, sua questão central debruça sobre lógica produtiva incrustada no estilo de vida das sociedades, onde as suas ações propõem uma ressignificação dos valores da sociedade em contraponto com a lógica da eficiência no cotidiano da vida social (Arins e Van Bellen, 2009: 19), ou seja, este movimento tenciona combater a aceleração do tempo por meio da criação de conexões entre pessoas e ambiente. Cabe ressaltar que o slow movement não tem como objetivo negar a existência da velocidade, mas sim que exista uma relação de equilíbrio, de forma que as coisas sejam feitas na velocidade certa (Honoré, 2006).

Com o passar do tempo a função social da comida vem sofrendo alterações significativas, o qual na sua grande maioria está relacionada com o aceleracionismo urbano contemporâneo, onde a comida atua apenas como um saciador momentâneo de fome ao passo no qual outrora servia como um interlocutor e elo importante entre família e amigos. A busca por alimentos e ingredientes de diferentes origens nos remete a época dos grandes descobrimentos, época essa que um dos objetivos principais era a busca de rotas para chegar as especiarias na Índia, de forma na qual desde essa época, a sociedade em si tende a valorizar e priorizar insumos de origem estrangeiras ao contrário de incentivar a produção local (a excluir quando é inviável a obtenção deste em território nacional).

Em sentido oposto, e em resposta ao movimento de fast-foodlização, o slow food nasce com uma proposta de incentivar o consumo local bem como sua produção, de forma em que atua em simultâneo como uma resposta a aceleração da vida moderna (Weiner, 2005). Inserido num contexto do slow movement, o slow food é uma associação internacional sem fins lucrativos, fundada pelo italiano Carlos Petrini em 1986 numa resposta de instalação justamente numa cadeia de fast food, em Roma (Weiner, Idem). Desta forma, este movimento pretende conscientizar os indivíduos sobre o local da comida na vida das pessoas, uma vez que busca a conservação de hábitos alimentares locais bem como manutenção da identidade cultural dos povos que ali residem.

Outro ramo ligado ao movimento slow, debate sobre as formas de fazer turismo, onde muitas vezes o mesmo pode ser classificado como não sustentável, e é exatamente nesse ponto que seus idealizadores argumentam sobre os impactos de um turismo com visão utilitarista e acelerada. De forma geral, esse movimento tem como diretriz principal realizar um turismo baseado na troca de experiências, ou seja, que os indivíduos ao fazerem suas viagens entrem em contacto com os moradores locais, que apreciem a vista com calma, e que possa por ventura participar de atividades locais, contribuindo assim, para o seu desenvolvimento (Slow Movement Portugal, 2012). Portanto, de forma geral, o slow travel pode ser definido como:

[...] pode ser definido como a oportunidade do visitante em se tornar parte integrante do destino, contactando com a população e com o território, num ritmo adequado à apreensão da cultura local. Este movimento silencioso contraria o estilo de turismo que se afirmou no século passado, ou seja, os charters turísticos, os all-inclusive, as excursões programadas e planejadas, os horários, etc. O “Slow Travel” valoriza a estada prolongada, com tempo suficiente para ir mais além do que o must to see. Contatar com espaços locais, de pequena dimensão, com os produtores, com os mercados, com as populações, visitar aquela pequena igreja ou restaurante que não constam dos guias, ou seja, explorar, descobrir, usufruir, são os princípios do “Slow Travel”.

O “Slow Travel” é uma “forma de estar” que surge como um contra-ciclo ao que é estipulado pelos grandes operadores turísticos” (Movimento Slow Travel Portugal, 2012).

Cabe ressaltar que de acordo com Aris e Van Bellen (2009: 3) onde os autores destacam as estruturas de consumo contrapondo os valores da sociedade industrial com os valores do slow movement, ou seja, pós-industriais, sendo elas a transformação de uma economia predatória para uma colaborativa e a alteração da visão clássica da economia marcada pelo acúmulo de capital para um mercado onde a variável mais significativa é o acesso aos bens, ou seja, o “ser” é maior que o “ter”. Nesse sentido, e ao observar o cenário do turismo nas grandes cidades, verifica-se que os viajantes estão a optar por vivenciar experiências autênticas, o que por vezes canaliza recursos económicos para determinadas regiões visitadas por meio de arrendamento de quartos em alojamentos locais.

Contudo, há que compreender os possíveis impactos maléficos para a comunidade local a partir do momento na qual a região passa a receber um número elevado de turistas, como é o caso de Amsterdão (Holanda). Dessa forma, outro movimento (também ligado ao slow movement), repercute no cenário atual, o slow city. Caracterizado por ter na sua essência a tentativa de uma desaceleração dos processos de globalização somado com a manutenção dos patrimônios exclusivos de cada região bem como o fortalecimento do slow food, assim, este movimento enfatiza o objetivo de que as cidades estejam em equilíbrio (característica principal do slow movement) de maneira na qual consiga compreender num mesmo espaço urbano o novo e o antigo, o moderno e o tradicional, conforme exposto no Manifesto Cittaslow:

“cidades onde os homens ainda estão curiosos dos velhos tempos, cidades ricas em teatros, praças, cafés, oficinas, restaurantes e lugares espirituais, cidades com paisagens intocadas e artesãos encantadores onde as pessoas ainda são capazes de reconhecer o curso lento das Estações e seus produtos genuínos respeitando gostos, saúde e costumes espontâneos...”

Cabe ressaltar que nem todas as cidades estão aptas para realizar a sua candidatura e vir a ser considerada uma “cidade lenta” pois de acordo com o manifesto cittaslow só podem torna-se membro aquelas cidades que possuam 50.000 habitantes ou menos o que por sua vez dificulta a desaceleração das grandes cidades, sendo estas locais essenciais de aplicação de tal manifesto, uma vez que com o passar do tempo estas cidades podem começar a ter um custo-benefício negativo quando comparado com a sustentabilidade do ecossistema a qual estão inseridas. O manifesto slow city é composto por cinquenta e cinco compromissos divididos em seis categorias distintas onde cada cidade candidata é avaliada, sendo eles a política ambiental; incentivo aos produtos e produtores locais; infraestrutura; qualidade do tecido urbano; hospitalidade e comunidade.

É facto que no mundo contemporâneo a globalização representa um papel significativo no tocante a questões económicas e culturais, as quais podem originar alterações nos padrões de consumo e produção, e assim gerar por conseguinte uma nova identidade e de acordo com Marc Augé (1992) nasceriam diversos “não lugares”, ou seja, lugares esse os quais o autor exemplifica por meio de aeroportos, vias expressas, onde estes possuem uma característica em comum, de forma na qual o facto de serem lugares de alta circulação de bens e pessoas os tornam incapazes de criarem uma identidade de grupo.

Em consequência desse acelerado consumo de práticas capitalistas as quais circundam os grandes centros urbanos, observa-se como resultado deste processo uma similaridade em relação a práticas culturais de forma na qual pode vir a acarretar num possível distanciamento de identidade das comunidades bem como da cultura local. Em seu livro intitulado “Morte e vida das grandes cidades”, Jane Jacobs cunha o conceito de “cidades vivas” como sendo cidades as quais possuem uma característica em comum, a resiliência, sendo estas capazes de compreender, planejar e se resignificarem (caso necessário) de acordo com as alterações no espaço urbano. Assim, ao resgatar a definição de slow cities, verifica-se que este movimento atua como uma provável solução de orientação sustentável das cidades ao passo no qual procura desenvolver e melhorar a qualidade de vida das pessoas por meio de valorização do meio ambiente alinhado com o resgate das identidades locais.

Assim, as “cidades lentas” podem ser caracterizadas de forma geral por serem espaços urbanos no qual seus cidadãos tendem a fazer um usufruto consciente do contexto local para criar maneiras melhores e sustentáveis de vida (Mayer e Know, 2009). Presupõem-se que esta “nova sociedade” seja caracterizada por modelos de cooperação e conservação no que diz respeito a estilos de vida, por preferir um modelo mais holístico do que reducionista em relação a modelos culturais e por fim que as estruturas de consumo sejam bem definidas entre necessidades materiais e não materiais, sem que prevaleça o consumo material para suprir necessidades não materiais (Arins e Van Bellen, 2009).

A par desta breve introdução acerca do movimento slow e seus desmembramentos (slow food, slow travel e slow city) um ponto em comum configura-se presente em todos eles e o qual outrora foi destacado por Bauman (2001), a “fluidez”, onde esta mostra-se como um resultado direto do avanço da globalização, o que acaba por acarretar em relações superficiais e em constantes mudanças, de forma na qual intensifica a relação do indivíduo com o tempo, ou seja, as pessoas vivem num modo “piloto automático”, sem saber o porquê de fazer certas atividades e, acaba assim, deixando de lado suas origens e identidade.

Portanto, diante desse cenário, tais movimentos que buscam dar uma nova velocidade para como as pessoas realizam as tarefas do cotidiano podem ser entendidos como uma forma de resistência ao avanço descontrolado do capitalismo nas cidades, uma vez na qual busca conscientizar os cidadãos sobre a importância de preservarem as suas raízes, ou seja, de buscar um equilíbrio entre o local e o global. Contudo, e mais especificamente no contexto das slow cities há de salientar que este modelo pode não ser o ideal para implantação em todas as cidades, onde este tem o impeditivo do número de habitantes o que por sua vez é dificultado devido as complexidades dos grandes centros urbanos. No entanto, tais movimentos atuam como forma de reflexão para a velocidade e o modo que cada indivíduo esta a conduzir a sua vida e a partir disso

poderá vir a mudar o rumo que as cidades estão a tomar, de forma na qual estas sejam sustentáveis a longo prazo em todos os aspetos.

A sociedade de “n” dimensões

No mundo contemporâneo percebe-se cada vez mais que todos os tipos de relações, sejam elas para com outras pessoas ou mesmo em relação ao espaço, estão a ser conduzidas com base na velocidade, ou seja, parafraseando uma parte da canção “Viagem” de MC Marechal “ porque na rua, ninguém mais se encontra, se esbarra; ninguém mais se olha, se encara”, é possível verificar exatamente esta aceleração da vida de forma na qual as pessoas acabam por fazer tudo numa espécie de piloto automático, sem às vezes compreender o porquê de estarem a fazer tais atividades.

Com base na definição proposta por Richard Sannet a respeito do conceito de cidade, onde esta representa um “assentamento humano onde os estranhos têm a chance de se encontrar” (Sannet, 1978), esta exemplifica categoricamente a relação presenciada nas cidades, ou seja, onde outrora existia uma relação de proximidade para com as pessoas duma mesma cidade, hoje em dia nota-se que cada pessoa enxerga a outra como estranho. De acordo com Bauman (Idem: 122), estes encontros acabam por ser um “evento sem passado e conseqüentemente sem futuro, uma história para não ser continuada, sem deixar algo para resolver num próximo encontro”, e, assim, conforme denotação cunhada pelo mesmo autor, a sociedade atual presencia uma modernidade líquida, onde o tempo e espaço estão a ser correlacionados a todo tempo.

Diante da crescente globalização, e num contexto pós Revolução Industrial, os laços sociais que por vezes poderiam estar enfraquecidos – seja pela distância física ou outro impeditivo – estão a tornar-se mais fortes mesmo num período que estes vínculos sociais assumem características mais débeis e frágeis (Ascher, Idem), marcados por um aumento constante e significativo dos meios de transporte (motorização), e somado a isto, o avanço gradual das tecnologias, em especial a tecnologia de informação. O tecido social que outrora era constituído por poucas e fortes relações interpessoais, os de hoje em dia são compostos por “fios” mais finos, de diferentes tipos, o qual lhe confere uma solidez alinhada com uma elasticidade, sendo assim, cultural e socialmente diversificado (Ascher, Idem).

Conhecido a partir do campo da informática, a palavra “hipertexto” surge como uma mudança significativa no ambiente da tecnologia de informação, e mais precisamente na relação do usuário com o computador, tornando esta experiência mais interativa, em contraponto o que até então era composto por um sistema binário, rígido e centralizador (Lévy, 1994). Há que destacar que este conceito não restringe-se somente ao campo da informática, como também pode ser utilizado como metáfora noutros âmbitos, tais como o da comunicação de forma na qual é possível que partes dum hipertexto continuem a fazer sentido mesmo quando deslocadas no contexto original, ou seja, sem que ocorra uma fuga ao eixo central da temática.

É justamente neste ponto que François Ascher destaca em “Os novos princípios do urbanismo”, de 2001, que o indivíduo pode vir a ser equiparado com um texto no campo da informática, onde este pode assumir um número infinito de sintaxes conforme o contexto no qual está inserido, de forma que:

“Os indivíduos se deslocam, real ou virtualmente, em universos sociais distintos articulados em configurações diferenciadas para cada um deles. Formam um hipertexto, com as palavras que se conectam em conjunto com textos informatizados. O hipertexto é o procedimento que permite “cliquear” sobre uma palavra de um texto e acessar essa mesma palavra em uma série de outros textos. Em um hipertexto, cada palavra pertence simultaneamente a vários textos; em cada um deles participa na produção de sentidos diferenciados interagindo com outras palavras do texto, porém segundo sintaxes que variam eventualmente de um texto para outro. A digitalização das imagens abriu a possibilidade de construir igualmente hipermedias, que estabelecem vínculos entre textos, documentos sonoros e imagens (o prefixo hiper é utilizados aqui no sentido matemático de hiperespaço, ou seja, espaço de n dimensões).”

Deste modo, Ascher (Idem) compreendia que o indivíduo poderia vir a assumir diferentes papéis ao longo do dia conforme o contexto no qual está inserido, de forma que para cada momento o mesmo iria criar uma percepção única, percepção esta que não iria vir a se repetir futuramente, uma vez que o tempo e espaço não serão iguais. Tais papéis poderiam ser de caráter pessoal (relação com um amigo ou familiar) ou profissional (colegas de trabalho), por exemplo. E, diante do contexto de globalização da atualidade, o ser humano pode mudar de sintaxe de forma rápida e sem ao menos perceber, uma vez que, de acordo com Ascher (Idem: 47) nota-se a existência de “indivíduo-palavra”, onde a sua essência é constituída pela efemeridade do tempo na construção de vínculos sociais, os quais foram impulsionados pelo avanço das telecomunicações, uma vez que se um indivíduo trabalha para casa, o mesmo está a sair de um “texto” e ir para outro (Ascher, Idem).

Num contexto de aceleracionismo urbano, Ascher (Idem) destaca a importância das tecnologias de informação e comunicação quando argumenta que a “nova economia” gerada a partir do uso da internet (por exemplo, a compra a partir de “um clique”), encontra-se inserida no processo de modernização ao passo no qual exemplifica a sociedade do hipertexto, uma vez que indivíduos dum certo local pode acessar e comprar conteúdos de diversas partes do mundo sem ao menos sair de casa, de forma na qual podem entrar e sair diferentes “textos” de acordo com suas necessidades.

A par disto, há que salientar o facto de que a partir da geração desta nova economia fundamentada, em partes, pelo avanço da tecnologia, a concepção do tempo e espaço assumem significados diferentes, dado que o tempo torna-se medido pelo horário de trabalho e horário de não-trabalho ao mesmo tempo em que verifica-se uma necessidade latente da construção de um tempo rentável fundamentado pela lógica capitalista (Gaulejac, Idem), e, em complemento, o espaço virtual assume destaque perante ao espaço físico, dado que a maioria das interações sociais e trocas comerciais são realizadas com o auxílio da internet. Neste ponto referente a velocidade

do tempo, onde prevalece a concepção do “tempo é dinheiro”, ou seja, quanto mais tempo estiver a trabalhar melhor será, assenta os princípios destacados anteriormente acerca do movimento slow, onde busca combater este tempo veloz ao mesmo tempo que pretende gerar uma consciencialização a um regresso a vida em tempos passados com um maior convívio entre familiares e amigos, e não somente com o trabalho.

Dentre as três revoluções urbanas descritas por Ascher (Idem), sendo elas – em ordem cronológica dos acontecimentos, comunidade; sociedade industrial; e por fim a sociedade do hipertexto, o autor argumenta que esta última possui uma relação direta com o capitalismo cognitivo, onde este por sua vez é composto por ativos intangíveis (saberes e conhecimentos) e estão intrinsecamente associados aos homens, máquinas e corporações, onde por sua vez acaba por descontinuar em partes os modelos industriais até então postos como referência na economia (Idem). Ao analisar a descrição detalhada de Ascher sobre estas revoluções urbanas, alguns tópicos assumem um significado especial para o desenvolvimento deste trabalho, sendo eles o comportamento dos elos sociais; dos territórios sociais; da cultura; e por fim das atividades económicas dominantes, onde estas sofreram mudanças significativas com o passar do tempo.

No tocante aos elos sociais, no período cunhado como “comunidade”, Ascher (Idem) afirma que não existia um número alto de relações interpessoais, ou seja, eram elos sociais pouco diversificados sendo essencialmente estabelecidos entre membros da família ou de famílias vizinhas, sendo estes elos fortes e estáveis. Num momento posterior com o advento da revolução industrial, estes elos passam a ser mais numerosos uma vez que passa a existir relações interpessoais não somente com membros da família como também com colegas do ambiente de trabalho, indivíduos estes advindo de diferentes regiões. No entanto, na sociedade do hipertexto este cenário já sofre alterações significativas, onde os elos sociais continuam ainda sendo numerosos mas débeis e frágeis, uma vez que estes ocorrem não somente no espaço físico como também no virtual e estão em constante mudança, como referido anteriormente, os indivíduos são vistos como estranhos sem nenhum compartilhamento anterior e sem perspetiva de alterar isto num futuro próximo, sendo assim relações com data de início e término.

Noutro ponto acerca dos territórios sociais, os quais Ascher (Idem) descreve como sendo o espaço das relações sociais, onde estes por sua vez estão a sofrer alterações constante desde a primeira revolução urbana (comunidade) até a terceira e última (sociedade do hipertexto), dado que nos primórdios estes espaços de interações sociais aconteciam em ambientes locais e fechados, e em sua maioria eram amplamente autárquicos (Idem). Já no tocante a sociedade industrial o principal diferencial consiste na ampliação justamente do território social, onde neste momento passa de um ambiente simplesmente local para uma base nacional, mas ainda sim estas interações estão dispostas no espaço físico, facto este que somente muda na sociedade do hipertexto. Nesta última revolução urbana dita por Ascher e em similiaridade com os elos sociais, os territórios também passam a ser virtuais, o que por sua vez aumenta a amplitude destas interações, dispostas tanto em territórios reais quanto virtuais, sendo este disseminado em escalas globais.

Em relação a cultura, Ascher (Idem) a caracteriza de forma semelhante ao descrito pelos elos sociais, uma vez na qual na primeira revolução urbana caracterizava-se por ser de carácter local e com o advento da globalização bem como o avanço das tecnologias de informação e comunicação, foi tornando-se diversificada com multipertenciamento tanto social quanto cultural, uma vez que foi possibilitado esta troca de experiência com indivíduos de diferentes regiões do mundo. Outros dois pontos os quais Ascher (Idem) faz questão de salientar essa evolução quando comparada as revoluções urbanas, assentam-se nas atividades económicas dominantes em cada uma bem como o tipo de urbanização dominante.

Quando mencionado as atividades económicas desenvolvidas nestas fases, verifica-se uma mudança significativa entre cada uma, dado que no início o sistema económico baseava-se na sua integralidade em atividades agrícolas, facto este que depois da revolução industrial e com o advento da introdução de linhas de produção bem como o uso do carvão nas máquinas a força motriz deixou de ser extraída dos campos de agrícolas e passou para as fábricas. Ao passo no qual a tecnologia foi inserida na ambiente económico, muita das produções e negociações eram realizadas não mais somente no espaço físico como também – e tende a aumentar exponencialmente – no ambiente virtual, onde Ascher (Idem) caracteriza como atividades cognitivas.

Por fim, cabe ressaltar a mudança presenciada no que diz respeito à urbanização predominante nestas fases, ou seja, como eram organizadas as cidades e como estas relacionavam-se com os indivíduos. No início a estrutura vista era de “cidade-mercado” (Idem) onde não existia uma separação entre local de moradia e de trabalho e com o passar do tempo já era notório a presença de cidades mais hierarquizadas bem como a presença de cidades industriais, facto este que veio a consolidar-se na última revolução urbana, onde o autor a caracteriza como sistema metropolitano, uma vez que impulsionado pela motorização a mobilidade viu-se modificar ao passo no qual não mais existia uma centralidade na cidade dado a forte polarização, desenvolvendo assim vida urbana afastadas dos antigos “centros”.

Conclusões

À medida que verifica-se o alargamento e dispersão dos “centros” urbanos, a utilização de automóveis como forma de transporte individual acaba por assumir um importante papel no fomento a aceleração da vida urbana, uma vez que acaba por diminuir as distâncias entre os locais e ao mesmo tempo vai ao contrário de um dos princípios do movimento slow, onde este por sua vez argumenta que precisamos desacelerar o ritmo de vida ao mesmo tempo em que deveríamos priorizar a realização de atividades as quais sejam capazes de produzir conexões entre o ambiente e pessoas.

Diante da forte globalização presenciada, verifica-se cada vez mais a falta de discernimento entre o tempo de trabalho e tempo de descanso, uma vez que torna-se quase impossível não poder ter tempo de lazer. Essa efemeridade da vida urbana associada com a obrigação de estar sempre a produzir, coloca em questão a

sustentabilidade de uma vida saudável para os indivíduos e consequentemente para as cidades. Dessa forma, torna-se necessário avaliar tanto os pontos positivos quanto negativos deste aceleracionismo urbano presenciado na sociedade do hipertexto, ainda que os indivíduos estejam a todo momento conectados, a maioria acaba por tentar sobreviver ao invés de viver nos centros urbanos

Bibliografia

- Arins, H. B. & Van Bellen, H. M. (2009). Movimento Slow: uma análise sob a ótica dos enclaves do eco desenvolvimento. In: Encontro internacional sobre gestão empresarial e meio ambiente. Florianópolis: UFSC
- Ascher, F. (2010). Os novos princípios do urbanismo. Trad. Nádia Somekh. São Paulo: Romano
- Augé, M. (1992). Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade. 1ª edição francesa. Lisboa: 90 Graus.
- Bauman, Z. (2001). Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Citta Slow. Disponível em: Welcome to Cittaslow International | Cittaslow International . Obtido em janeiro, 14 de 2022.
- Gaulejac, V. (2007). Gestão como doença social: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social. Aparecida, SP: Idéias & Letras.
- Honoré, C. (2004). In Praise of Slow: How a Worldwide Movement Is Challenging the Cult of Speed. 1ª ed. Grã-Bretanha.
- _____ (2006). Devagar: como um movimento mundial está desafiando o culto da velocidade. Rio de Janeiro: Record
- Jacobs, J. (2011). Morte e vida de grandes cidades. Trad. Carlos S. Mendes Rosa. São Paulo: Editora WMF
- Lévy, P. (1994). As tecnologias da inteligência. O futuro do Pensamento na Era da Informática. Instituto Piaget.
- Mayer, H. & Knox, L. P. Slow Cities: Sustainable in a fast word. Obtido em janeiro, 12 de 2022 de <https://bit.ly/2I8aE2J>
- Movimento Slow. Disponível em: movimientoslow.com. Obtido em janeiro, 14 de 2022.
- Sennett, R. (1978). The fall of public man: on the social psychology of capitalism. Nova Iorque: Vintage Books
- Weiner, Sarah. (2005). O manual slow food. Trad. Loreta Sardo. SlowFood. 2 ed

Palabras clave

hipertexto; modernidad líquida; slow movement;
hypertext; liquid modernity; slow movement;
hipertexto; modernidade líquida; slow movement

**INDICADORES SOCIO – AMBIENTALES PARA LA PPRÁCTICA SOSTENIBLE
DEL ECOTURISMO EN EL PARQUE NACIONAL NATURAL EL COCUY - EN
BOYACÁ, COLOMBIA.**

Stefany Dayanna Jiménez Farfán¹ ; Yenny Constanza Román Núñez¹ ; Yamile Pedraza Jiménez²

1 - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - UPTC. 2 - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Resumen de la ponencia

El proyecto se direcciona hacia la construcción de indicadores que respondan a la dimensión social y ambiental, los cuales apuntan al desarrollo de una práctica ecoturística para el Parque Nacional Natural El Cocuy en Boyacá - Colombia, que permitan entender las diferentes dinámicas en las que se encuentra inmersa la población del Cocuy, en donde la actividad turística se convierte en punto central de la economía y las relaciones histórico sociales que allí se desenvuelven. Por ello, por medio de entrevistas se recolectarán la información que lleve a la análisis de estas relaciones, permitiendo delimitar los criterios sociales, culturales, económicos y especialmente los ambientales que permitirán la construcción de unos indicadores que respondan a las verdaderas necesidades ecosistemas y sociales para que la práctica turística perdure por más años sin causar graves afectaciones en este medio. El Parque Nacional Natural el Cocuy a través de los años ha sido uno de los lugares mas concurridos en Colombia como atractivo turístico, especialmente por el nevado, así se ha desarrollado una práctica turística que corresponde a los intereses de las comunidades aledañas al parque, permitiendo fortalecer los procesos económicos y culturales que giran en torno a esta práctica. Sin embargo, debido a los diversos cambios climáticos que por efecto del ser humano se acelerado continuamente, hace que la población, el parque y especialmente el nevado se ven directamente afectados promueve que distintas entidades públicas y privadas inician con los procesos de investigación que posibilite encontrar una estrategia que permita el mejoramiento de las condiciones identificadas según cada propuesta.

Introducción

Este proyecto se orientó a desarrollar el objetivo 11 que ha propuesto el Programa De Las Nacionales Unidas, en este se plantea la necesidad de realizar diferentes estrategias que permitan diseñar unas ciudades y comunidades teniendo en cuenta el crecimiento y necesidades básicas de la población, para vivir en un entorno sostenible, en un encuentro continuo con la naturaleza, de tal manera que se promueva el mejoramiento de las condiciones de la calidad de vida de todos.

Así, durante la realización del proyecto se buscó indagar sobre las relaciones entre la sociedad y el ambiente que se dan en torno a una zona protegida el Parque Nacional Natural el Cocuy, el cual durante el transcurrir de los años ha permitido un crecimiento económico para las comunidades, y requiere del fortalecimiento de las estrategias de cuidado y conservación para la prevención y detención del deterioro del ecosistema. Es por ello por lo que, a partir de la información recolectada, se dio paso a la construcción de los indicadores para una práctica de sostenibilidad desde una mirada social y ambiental para el fortalecimiento del ecoturismo desde la mirada ecológica que permita a la comunidad continuar con sus actividades económicas, mostrar y enseñar a los visitantes sus riquezas ambientales y culturales, mientras se propician espacios de cuidado, prevención, conservación y preservación dentro y fuera del parque.

Desarrollo

Para tener un punto de referencia se realizó la revisión teórica de diferentes investigaciones realizadas a nivel internacional, nacional y regional, orientadas principalmente en el desarrollo del ecoturismo que permitirán ser la base de esta investigación.

A nivel internacional, se inicia por Ecuador, Negato (2017) quienes buscaron por medio del turismo aprovechar diversos recursos naturales para generar una fuente de ingresos, en este sentido el fundamento principal fue la conservación y planteamiento de buenas relaciones entre las áreas protegidas y el turismo como fuente principal de productividad, además resaltan la importancia de entender el turismo como una actividad que reúne los aspectos sociales, culturales y económicos que se encuentran ubicados en un lugar específico y que deben ser cuestión de planificación, organización y ejecución del medio local, lo que permitirá potenciar estrategias de emprendimiento, empoderamiento y gestión local que beneficiará al territorio.

A nivel nacional, se destacan varias investigaciones que se han realizado en áreas protegidas, tales como: Ecoturismo en áreas protegidas de Colombia, una revisión de Impactos Ambientales con énfasis en las normas de Sostenibilidad Ambiental". Desarrollada por Caviedes, 2017, quien se enfocó en reconocer los procesos de ecoturismo que se dan en las áreas protegidas de cada departamento, en donde destaca que se han establecido

unos mecanismos que responden a las normas implementadas por el gobierno nacional intentando mitigar el impacto ambiental que produce la visita de miles de turistas cada año.

Así mismo, García (2019) desarrollo su propuesta titulada “El ecoturismo en el Chocó como una propuesta para el desarrollo sostenible de la región”. El cual estaba orientado a identificar como por medio del marketing verde puede promover el ecoturismo, por medio la investigación documental, así se logró determinar que en el Chocó existen 43 operadores dentro del Ecoturismo, esto solo representa el 0.8 % a nivel nacional. Del total de prestadores turísticos del departamento 5 comercializa, 7 opera y 21 efectúa las dos actividades, esto el 15.2%, 21,2% y el 63.6% respectivamente.

A nivel regional se pueden identificar investigaciones como: “Análisis de la cadena de valor turística del municipio El Cocuy y Güicán a partir del servicio ecosistémico recreación generada por el PNN El Cocuy”. Cubillos, (2015) Universidad de Cooperación Internacional. Bogotá, Colombia, quien analiza los aspectos que caracterizan la cadena de valor del turismo de los municipios de El Cocuy y Güicán para conocer su comportamiento en relación con un área protegida que ofrece como servicio ecosistémico la recreación.

Así mismo, la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia; Parques Nacionales Naturales de Colombia. “Informe Final Convenio No. 004 del 15-12-2017. Capítulo Socioeconomía”. Realizó un análisis de actividades y sistemas de producción (privados, comunitarios y tradicionales) y usos del territorio, desarrollados por los agentes sociales e institucionales relevantes en la cuenca alta del río Nevado. Dentro de ellos se resalta el aporte sobre el cocuy, donde se ejemplifica el manejo de los recursos de uso común en el Parque Nacional Natural El Cocuy, de Ramírez (2012) titulada: “Caracterización del turismo por parte de las comunidades locales enfrentadas a problemáticas asociadas a los recursos de uso común en la Sierra Nevada de Güicán, Cocuy y Chita (Boyacá, Colombia)”, donde se caracteriza cómo las comunidades locales gestionan los recursos de uso común en la Sierra Nevada. Primero caracteriza la Sierra Nevada como un Sistema Socio-Ecológico. Segundo, identifica las problemáticas que presentan los recursos bajo la actividad turística y por último determina si los principios de Ostrom (2004) y las “instituciones de larga duración” son aplicables para el caso del turismo en la Sierra Nevada.

Así, el municipio del Cocuy cuenta con unas características únicas que resaltan su belleza natural, social, histórico y cultural, por ello, se ha convertido en un atractivo turístico para la población colombiana y extranjera, que, durante diversas épocas del año, se aventura a conocer estas tierras boyacenses. En este sentido, la práctica del ecoturismo en el municipio del Cocuy y específicamente en el Parque Nacional Natural El Cocuy (PNN El Cocuy) se ha convertido en el centro de la economía del allí y de los municipios vecinos como Güicán, Chita, que son aquellos que presentan vías de acceso autorizadas por las entidades ambientales para caminatas y recorridos ecológicos hacia el nevado, sin embargo, el PNN El Cocuy presenta una extensión que abarca los municipios en Boyacá con El Espino, Chiscas y Cubará, en Casanare con Sácama y en Arauca con Tame y Fortul.

En este sentido, pensar en realizar en el Parque Nacional Natural el Cocuy se debe realizar una práctica ecoturística sostenible que le permita a la comunidad continuar con sus actividades comerciales, manteniendo la afectación ambiental en su menor índice posible, teniendo en cuenta factores como las experiencias de los turistas, la construcción de lugares y actividades que respeten el ambiental y la cultura posibilitando obtener beneficios económicos por medio de la conservación de un escenario que permite el esparcimiento y conocimiento de la naturaleza. Por ello, trabajar en la búsqueda de unos indicadores que fortalezcan el proceso del turismo en el parque posibilitará el diseño de estrategias que se adaptan a las condiciones ambientales, culturales y económicas de la población.

Conclusiones

El proyecto de investigación permitió identificar el impacto socio – ambiental que causa el turismo que se desarrolla en el Parque Nacional Natural El Cocuy, en el municipio en donde se hizo evidente que esta actividad es realizada por familias quienes por tradición han tenido un mayor acceso a estas actividades, y que la demás población comerciante aunque si tiene un beneficio indirecto dependiendo de tiempo de local comercial, pues no se presenta en todo los casos, requieren de otras actividades que les permitan la subsistencia del diario vivir, independientemente que exista o no turismo en el municipio.

Bibliografía

- CAVIEDES, D. (2017). Determinación De La Capacidad De Carga Aceptable De Los Sitios Ecoturísticos. Colombia. Unidad Administrativa especial del sistema de parques nacionales naturales de Colombia.
- CUBILLOS, C. (2015). Análisis de la cadena de valor turística del municipio El Cocuy y Güicán a partir del servicio ecosistémico recreativo generado por el PNN El Cocuy. Universidad de Cooperación Internacional.
- GARCIA, D. (2019). Una aproximación a la caracterización de Actores sociales del Parque Nacional Natural El Cocuy. Bogotá, Colombia.
- NEGATO, (2017). “Turismo rural como estrategia de desarrollo local. Caso Parroquia Mulaló, cantón Latacunga”. Escuela superior Politécnica de Chimorazo. Riobamba. Ecuador.
- RAMÍREZ, C. (2012). Caracterización del turismo por parte de las comunidades locales enfrentadas a problemáticas asociadas a los recursos de uso común en la Sierra Nevada de Güicán, Cocuy y Chita. Pontificia Universitaria Javeriana.

Palabras clave

Educación ambiental, políticas nacionales, estrategia para la conservación.

Resumen de la ponencia

La presente investigación deriva de la gestión del Departamento de Turismo de San Pedro, Coahuila de Zaragoza durante el año 2022 en el inicio de la administración municipal, a fin de introducir el turismo cultural como actividad económica. El diseño del estudio recurre al uso de métodos mixtos a través de una ejecución secuencial, que en la fase cualitativa se ha propuesto identificar los antecedentes administrativos y operacionales de la actividad cultural y turística realizando entrevistas a profundidad a los funcionarios encargados y directamente relacionados con la gestión de la cultura y el turismo. En la fase cuantitativa se ha realizado un cuestionario dirigido a prestadores de servicios turísticos para obtener información económica de esta actividad. De modo que los registros que permitirán comenzar la construcción de un diagnóstico del destino en el que se incluyan: 1). la perspectiva del sector público, 2). la perspectiva del sector privado, 3). información sobre el sistema turístico actual. y 4). recursos y posibles atractivos turísticos

Introducción

Turismo cultural y la construcción social del patrimonio. (Ojeda,2015)

En torno al patrimonio, Ibarra (2014) reflexiona acerca de la sociedad y el espacio que ésta habita y propone entender al patrimonio como parte de un fenómeno en el que convergen diferentes miradas y disciplinas, para el caso que nos ocupa, desde la cultura y el turismo. El término evoca la noción de herencia y bien (Ibarra, 2014); es decir implica reconocer que el patrimonio pertenece a todos y que existen derechos sobre él, así mismo su concepción como bien, refiere a su valor asociado. En este sentido es posible enunciar la complejidad al establecer una conceptualización del patrimonio, sobre todo porque en los últimos años se le ha concebido desde una perspectiva monumentalista, como una característica determinante para decidir qué bienes y qué aspectos merecen considerarse como patrimonio. A través de un proceso de patrimonialización se adjudican valores más allá de lo estético o monumental así, los bienes comienzan a abandonar su carácter conmemorativo e incluir elementos de la memoria, por tanto, comienzan a reconocerse a partir de la construcción social. (Ibarra, 2014). A grandes rasgos todo lo que pertenece a una cultura comprende el patrimonio cultural y a su vez, este es material (objetos, lugares) e inmaterial (creencias, fiestas, tradiciones y oficios) todos ellos relevantes y significativos para una comunidad que los disfruta y hacen sentido en su dinámica social. Valorar los patrimonios implica valorar la propia cultura (Ibarra2014). Más allá del legado arqueológico e histórico, los recursos naturales, la cultura y las artes han adquirido mayor importancia en los últimos años. Aunado a ello, los valores y usos también se han modificado puesto que, así como la sociedad evoluciona, también lo hacen los significados que le atribuyen a los distintos elementos patrimoniales, dejando atrás cada vez más el sentido nacionalista y un tanto el sentido de la monumentalidad para considerar que *algo* hace parte de sus patrimonios, incluyendo ahora a diversidad ecológica, las ciencias tradicionales, la cultura material, las tecnologías y las mentalidades populares.

Al tratarse de una construcción social, la gestión de los patrimonios enfrenta distintos desafíos:

La apertura a la interdisciplinariedad para la identificación, investigación, conservación y promoción a fin de lograr el trabajo conjunto de valorar los patrimonios y la propia cultura. Lo que exige la colaboración y vinculación entre instituciones, grupos sociales y sectores productivos de un territorio. La elaboración del inventario de los bienes culturales por parte de las instituciones a cargo. Si no se conoce la cantidad de bienes, sus características, y ubicación, resultará complicado establecer medidas para su clasificación, mantenimiento, restauración y difusión. La creación de medidas fiscales y financieras para que las instituciones (de cultura) sean capaces de obtener mayores ingresos propios, que en el largo plazo les permita percibir recursos directos a través de los múltiples servicios que ofrecen, adquiriendo un sentido de autofinanciamiento. (Florescano, 2003)

El problema surge cuando existe una disociación entre el turismo y la cultura. Por un lado, se encuentra que derivado de la estrategia nacionalista postrevolucionaria la cultura se ha percibido como herramienta para la educación y el adoctrinamiento, considerando las expresiones y manifestaciones artísticas como mero folklor, que, si bien sí hace parte de la identidad y la cultura, queda como algo ajeno a los individuos, generando incluso percepciones despectivas y de rechazo de la propia identidad. Por otra parte, se ha concebido al turismo como una actividad masiva y depredadora, que propicia la mercantilización de la cultura y la exotización del otro para el entretenimiento de agnos.

Paradójicamente, en la década de los noventa surge el turismo cultural, a partir del interés de los turistas por la cultura y que, estuvo reservado para las personas que buscaban incrementar su capital cultural. Con el tiempo, la tendencia ha cambiado y se ha vuelto accesible para un mayor número de personas gracias a la globalización. (Franco, 2017). Asimismo, los cambios en las necesidades de la demanda y las tecnologías de la información han orillado a los destinos a diversificar su oferta, obligándose a incorporar la cultura como componente imprescindible para incrementar el valor de los destinos.

Sin la cultura no se explica el turismo. Ésta breve pero poderosa aseveración permite reafirmar él porqué el Turismo Cultural desde el inicio de la historia de la industria ha sido la segunda razón de peso para motivar y ser la razón principal de realizar un viaje, – el comercio fue la primera causa de “trasladarse a otras regiones, incluso descubrir nuevos mundos”, es entonces de las clasificaciones una de la más antigua y la de mayor práctica entre los turistas (Moya, 2018)

Considerando las economías mundiales de la actualidad, el agotamiento de los recursos, así como los costos e impactos de las industrias, actividades como el turismo cultural aparecen como una alternativa de crecimiento y desarrollo económico y social. No obstante, como señalan diversos autores, se debe procurar un equilibrio entre la conservación del patrimonio y el uso de éstos como recursos y atractivos para el turismo. El reto es encontrar rutas que lleven a la superación mutua entre los especialistas y los defensores del patrimonio cultural y los empresarios del turismo, para encontrar soluciones en favor de la conservación de los recursos y bienes culturales. (Franco, 2017). La buena noticia para esta alternativa es que, aunque tuvo sus inicios en Europa, esta actividad puede surgir y desarrollarse en “cualquier parte” puesto que la cultura al ser inherente al ser humano prevalece en el tiempo y se transforma constantemente, permitiendo al turismo cultural reinventarse y renovarse buscando continuar vigente.

Las tendencias apuntan a que una forma innovadora de desarrollar el turismo cultural es a través de las experiencias; respondiendo a una ‘clientela’ curiosa por naturaleza que busca entender el trasfondo de los elementos que le son mostrados, que busca señales de identidad y exalta lo autóctono. México posibilita la satisfacción de estas demandas al ofrecer una gran diversidad de bienes y atractivos culturales tanto materiales como inmateriales favoreciendo el turismo cultural, aunque existen distintas limitaciones e intereses gubernamentales y económicos, además del impacto en los recursos y atractivos y pocos beneficios para las comunidades receptoras. La gestión del turismo cultural exige una muy buena planeación, articulación, colaboración y participación que debe quedar plasmada en los planes y programas pertinentes con objetivos económicos que beneficien también a las comunidades receptoras. Mediante una gestión adecuada y estratégica del patrimonio cultural, se ha de incidir tanto en el flujo monetario, como en la dimensión social de la riqueza que sustenta el consumo cultural (Cejudo, 2014) en (Dzul, Damián y Ramírez, 2020).

En esencia, el turismo cultural procura la sostenibilidad al guardar relación con los aspectos social, económico y natural cuando se desarrolla de manera planificada. De modo que, el turismo cultural y el desarrollo sostenible van de la mano. EL marco de los objetivos de desarrollo sostenible (ODS) propuestos por la ONU (2015) supone “una triple oportunidad para el sector cultural: ya que le permite repensar su relación con las audiencias e identificar nuevos públicos potenciales, desarrollando políticas inclusivas y transformadoras”; (REDS, 2021) así pues, se plantea la idea de *la cultura* como cuarto pilar para el desarrollo sostenible a partir del ‘binomio cultura y desarrollo’, integrando metodologías y prácticas encaminadas al desarrollo sostenible, la reducción de las desigualdades y de la pobreza, la creación de comunidades asequibles, la protección de los patrimonios y el trabajo digno. En este sentido, se expone la actividad turística como a) una estrategia integradora para el equilibrio entre los patrimonios y su uso como atractivos turísticos b) como una alternativa para el desarrollo económico y social de las zonas rurales, siempre que involucre la participación activa de las comunidades, y c) como una herramienta para la sinergia entre el capital cultural, social y económico.

(Ávila, 2021) propone lineamientos estratégicos para el aprovechamiento de los elementos patrimoniales a través del turismo:

Reconocer el valor de la relación entre cultura y turismo Sistematizar instrumentos de evaluación y control
Optimizar la gestión turística del patrimonio cultural Enriquecer la oferta turístico-cultural Mejorar la promoción y comercialización de los recursos

Desarrollo

Contribuciones de las construcciones sociales del turismo cultural a la gestión sostenible de los destinos

Dzul, Damián y Ramírez (2020) proponen que, aunque existen diversos estudios acerca de los actores que configuran la acción cultural y turística, poco se han abordado las interacciones entre ellos y su influencia en el sistema turístico. Si bien es cierto que resulta sencillo identificar a estos actores para articular el sistema turístico e integrar una cadena de valor, para el segmento de turismo cultural es necesario que se dialogue con las lógicas comunitarias y las políticas públicas. Para ello, vale recurrir a diversas teorías sociales a fin de fundamentar la gestión de la organización patrimonial, comprender los factores que determinan la competitividad de los destinos turísticos, e incluir la sostenibilidad como indicador de desempeño. (Mazaro & Varzin, 2008; Mesinas, 2016) en (Dzul, Damián y Ramírez, 2020).

Teoría de los sistemas complejos. Toma en cuenta al turismo como eje articulador de los subsistemas biofísico (naturaleza) y antrópico (componente sociocultural) a partir de los principios de la sustentabilidad y el desarrollo local. Teoría del desarrollo local. Agrupa las dimensiones ambiental, económica, social, política y cultural para la planeación a nivel local y regional. Teoría de la economía solidaria: Propone a cada ciudadano como asociado en las iniciativas y proyectos para mejorar en colectivo su calidad de vida. Posibilita la libertad económica, sirve a la sociedad, propicia la participación plena y consiente, afirma la cooperación para la superación colectiva y se

desarrolla el principio de equidad sin discriminaciones. Modelo Teórico de Base Comunitaria: En él se implican procesos como la participación comunitaria, el empoderamiento, la expansión y diversificación del capital social comunitario y la colaboración entre actores sociales. La evolución de estos procesos está relacionada con la historia del grupo y su contexto social particular; por lo que es posible abordarla como un fenómeno que atraviesa por distintas fases, a razón de sus componentes propios.

El turismo cultural se justifica por ser enriquecedor tanto para los turistas como para la comunidad receptora, en la que se identifican tres grupos de actores sociales: a) el sector público, representado por los funcionarios en turno, sean locales o nacionales, b) el sector privado, en el que se incluyen empresarios locales y sus intereses económicos y c) la sociedad civil, quien de forma organizada interviene en los procesos de interés para la comunidad. Se considera también el papel y las perspectivas tanto de los turistas convencionales como de los nuevos turistas para tener una visión integral de la gestión del turismo cultural a partir de las construcciones sociales de cada uno respecto al turismo cultural.

-Desde el sector público. De acuerdo con la literatura, la visión de los funcionarios de gobierno suele ser la más institucionalizada, y la que generalmente responde a lineamientos de orden jerárquico que se establecen desde organizaciones mundiales y a las que se alinean los planes y programas nacionales, estatales y municipales; no obstante, la operatividad responde a intereses particulares o de grupos políticos de referencia, por lo que no siempre se materializa la gestión con visión institucional y planificación estratégica, lo que excluye la participación de algunos actores que también juegan un papel importante dentro de la configuración.

El sector público tiene capacidad de agencia, es el actor que ostenta el poder y la autoridad de manera formal, sin embargo, no escapa a las fuerzas ideológicas predominantes en la sociedad, es así que aun cuando de manera formal tiene a su cargo el resguardo, la conservación, la preservación y el fomento de la cultura, por sobre esta función se encuentra la orientación ideológica hacia el mercado, es decir hacia el sistema capitalista (Smith, 2014; Smith & Akagawa, 2009).

Esto tiene ventajas y porque no es constante al menos en México, que exista un área especializada en materia de gestión turística y/ o cultural; por lo que esta dinámica pasa a ser algo accesorio de las administraciones de gobierno, sobre todo en las de territorios pequeños o zonas marginadas, excluyendo las posibilidades de desarrollo y crecimiento del contexto. En otros escenarios, la intención de crear áreas especializadas, responde a intereses particulares de los gobernantes en turno, sea por novedad o por beneficiar a cierto grupo social o político, lo que nos lleva a cuestionar si cualquier territorio es factible para el turismo cultural.

-Desde el sector privado. Existe la tendencia de que los destinos más competitivos son aquellos que tienen una mayor capacidad de captar grandes cantidades de turistas; puesto que se basan en el supuesto de 'más turistas, mayor negocio'. Para este sector, resulta atractivo el aprovechamiento de los recursos turísticos, puesto que obtienen múltiples beneficios además de las posibilidades de la diversificación de la oferta. (servicios y productos turísticos de valor). En resumen, el turismo cultural representa múltiples oportunidades de negocio.

-Desde el sector social. En la medida en la que la población local de un destino logre organizarse y trabajar en comunidad, obtendrá capacidad de agencia para gestionar y coger los recursos y atractivos que le son significativos y hacen parte de su identidad y configuración social, siendo capaces de impulsar acciones sociales hacia los intereses colectivos. Podría decirse que uno de los primeros pasos para iniciar la gestión turística de un destino, es considerar a la población local al conocer su percepción y apertura a recibir y atender turistas, su perspectiva y expectativa sobre la comercialización de sus bienes culturales, el grado de valorización y los significados que le atribuyen a esos bienes; de otro modo, sería poco benéfico iniciar la gestión, si la comunidad receptora no está conforme con abrirse a las visitas, comprometida con su capacidad de atención y servicio, si no identifica y reconoce el valor de su patrimonio.

-Desde los turistas convencionales. Aquel viajero que prefiere mantenerse en una esfera de relativa seguridad y comodidad durante sus viajes, en la que el contacto que se espera con las costumbres propias del lugar visitado será mínima o reducida a su representación a modo de espectáculo, el turismo cultural es entendido como aquel conjunto de actividades complementarias que aportarán a su viaje cierto grado de exotismo, sin salir en realidad de la seguridad y comodidad a la que se encuentra acostumbrado. Aunque el turismo cultural no es el principal motivador de su viaje, pero llega a ser el elemento decisivo para elegir entre un destino u otro. (Dzul, Damián y Ramírez, 2020)

-Desde los nuevos turistas. A finales de los ochenta las necesidades y exigencias del mercado demandaban mayor flexibilidad y segmentación de productos y servicios turísticos, quedando un poco de lado los destinos de playa. Los *nuevos turistas* buscaban una experiencia distinta y satisfactoria al conocer e involucrarse con la cultura de determinado lugar, así como aprovechar el patrimonio cultural de las comunidades rurales a través de sus atractivos. Hecho que ha abierto paso a otros segmentos de turismo que involucren experiencias más participativas, inmersivas y sensoriales.

Etapas de exploración y estudio para la construcción del diagnóstico turístico: San Pedro, Coahuila de Zaragoza.

La UNESCO ha emitido distintas recomendaciones para la salvaguarda del patrimonio cultural en las naciones, que implican 1). La puesta en valor de las expresiones culturales desde la propia comunidad de manera participativa y colectiva. 2). Que su aprovechamiento primero fortalezca la identidad cultural y como consecuencia genere valor económico de modo que sea un consumo significativo para la localidad. 3). Que los beneficios generados de esta actividad, sean repartidos entre los miembros de la comunidad, particularmente entre quienes detentan y son depositarios de las propias expresiones culturales.

La presente investigación deriva de la gestión del Departamento de Turismo de San Pedro, Coahuila de Zaragoza (zona norte de México) durante el año 2022, en el inicio de la administración municipal, cuyo objetivo

es introducir el turismo cultural como actividad económica. Así pues, teniendo en consideración las disposiciones emitidas por la UNESCO, el diseño del estudio recurre al uso de métodos mixtos a fin de recolectar información cualitativa en un primer momento y posteriormente información cuantitativa con la intención de explorar y expandir el entendimiento del problema en una muestra mayor (Creswell, 2013). A través de una ejecución secuencial, en la fase cualitativa se ha propuesto identificar los antecedentes administrativos y operacionales de la actividad cultural y turística realizando entrevistas a profundidad a los funcionarios encargados y directamente relacionados con la gestión de la cultura y el turismo. En la fase cuantitativa se ha diseñado un cuestionario dirigido a prestadores de servicios turísticos y relacionados al turismo, para obtener información económica de esta actividad. De modo que se completen los registros que permitirán comenzar la construcción de un diagnóstico del destino en el que se incluyan: 1). la perspectiva del sector público, 2). la perspectiva del sector privado, 3). información sobre el sistema turístico actual. y 4). recursos y posibles atractivos turísticos

Turismo cultural ¿oportunidad o incomodidad?

La reciente creación del Departamento de Turismo nació como una inquietud y visión de una oportunidad de desarrollo económico y de consolidación vocacional, de parte del alcalde para el período de gestión 2022-2024. Es la primera vez en la historia de su configuración se asigna un departamento con el especial encargo de “detonar el turismo en el municipio” (Ruíz, 2021) partiendo de los antecedentes históricos, hechos sociales y bienes patrimoniales que se hallan en el municipio.

Los resultados obtenidos dejan ver:

A). Desde lo público: que la incorporación del turismo cultural podría parecer una oportunidad para el aprovechamiento del patrimonio y los recursos disponibles para el turismo, sin embargo, las problemáticas que enfrenta el municipio derivadas de su ubicación geográfica y condiciones climáticas, y las constantes crisis económicas y políticas que ha sufrido en los últimos años, han sesgado el desarrollo del municipio en distintos sectores. Siendo principalmente la escasez de agua potable, la accesibilidad carretera, la ausencia de políticas culturales, las limitaciones presupuestales, el desconocimiento y por tanto desvalorización de los elementos patrimoniales, lo que ha provocado a lo largo del tiempo el desvanecimiento de la identidad del lugar. No obstante, se muestra interés en familiarizarse con el tema, aunque se reconocen también las limitaciones de recursos económicos, humanos y materiales para ejecutar las gestiones.

B). Desde lo privado: que existen distintas celebraciones que pueden desarrollarse como productos turísticos creando oportunidades para el comercio, presentaciones artísticas y eventos gastronómicos. El problema es que no se muestra disposición para trabajar desde la asociatividad, la cooperación y la vinculación, existen sesgos en los estratos sociales que han marcado diferencias significativas en el tamaño, ubicación, oportunidades y calidad en los servicios para el turismo. Además de la ausencia de estrategias e incentivos fiscales para conformar una oferta turística regulada, capacitada y certificada.

C). Sobre el sistema turístico actual

Superestructura

Para que la actividad turística funciones adecuadamente, resulta necesaria la cooperación y coordinación entre el sector privado, las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. Así surgen organizaciones que tienen como objetivos la creación de redes y recursos para obtener beneficios comunes en el desarrollo del turismo. (Echeverría, 2022) Sin embargo, en el contexto del destino, existen cuestiones que dificultan la creación de estas redes y asociaciones:

a). El desconocimiento de las implicaciones y necesidades del turismo. b). La deficiencia en la estructura administrativa de la entidad municipal de turismo. c). La falta de coordinación entre organismos públicos, privados y prestadores de servicios. d). La ausencia de una estrategia integradora del sector.

Derivado primordialmente de ser una actividad desconocida y ajena a la realidad social del municipio.

Infraestructura y servicios

En lo que a infraestructura turística se refiere, se han registrado distintas las siguientes:

Alojamiento: Se identifican 6 hoteles, de los cuales 4 reúnen las características para promoverse como servicios confiables para los turistas y son los que actualmente operan de forma regular en el municipio. Alimentación: El sector de alimentos es de los más abundantes en el municipio, para efectos de este estudio solamente se consideraron aquellos que 1) se localizaran en el perímetro nuclear A del Centro Histórico, 2) negocios legalmente constituidos y 3) con licencia de funcionamiento en regla, de acuerdo con la Dirección de Ingresos del Municipio; bajo estos criterios se cuentan 14 establecimientos con las siguientes características: Giro: Del total de establecimientos, 13 son de alimentos y bebidas, mientras que solo 4 están dedicado al alojamiento. Lo cual representa cierta ventaja, puesto que hay lugares bien ubicados para satisfacer dos de las necesidades básicas de los turistas. Antigüedad: El 41.2% de los establecimientos cuenta con más de 10 años de antigüedad; del total restante una tercera parte oscila entre los 6 y 10 años de antigüedad, otra tercera parte entre 1 y 5 años y una última parte cuenta con menos de un año de haber iniciado funciones. Temporalidad: El total de establecimientos opera durante todo el año, no obstante, las temporadas altas se consideran en los períodos vacacionales de invierno y verano. Sin embargo, un aspecto poco favorecedor de los establecimientos de alimentos y es la discrepancia en horarios de servicio. Ingresos derivados del turismo: Del total identificado, solamente un establecimiento declaró que el 100% de sus ingresos mensuales provenía de turistas o visitantes, dos más reportaron el 75%, tres indicaron que un 50% de sus ingresos provenía de visitantes, cuatro señalaron un 25% y el resto atribuyó solo un 10% de sus ingresos mensuales al turismo. Paradójicamente, estos últimos

también indicaron un promedio mensual de ingresos de más de \$50,000. Estadía promedio: De los cuatro establecimientos identificados con servicio de alojamiento, solamente uno reportó estadía promedio de 5 noches; mientras que el resto mencionó 2 noches en promedio. Condiciones laborales: La mayoría de los establecimientos operan con máximo 5 colaboradores permanentes, aunque durante la temporada alta hacen contrataciones temporales. Así mismo indicaron que sus colaboradores tienen acceso a prestaciones de ley y capacitación que gestionan a través del dueño del establecimiento. Participación en organismos: Del total de establecimientos encuestados, solamente dos mencionaron estar afiliados a organismos locales como la Cámara de Comercio de San Pedro y la Asociación de Hoteleros, mientras que el resto comentó no tener relación con algún organismo relacionado al turismo o comercio. Diferenciadores: La mayoría de los establecimientos considera que el motivo principal que atrae a los consumidores es en primer lugar, la relación precio/calidad, seguido de las instalaciones y la ambientación y por último la experiencia que ofrecen; sin embargo, también consideran que su mayor diferenciador es la atención al cliente. Limitaciones: La mayoría considera que las limitantes para el crecimiento y desarrollo del negocio son principalmente el equipamiento y los servicios tecnológicos; seguido de otros factores de tipo político, ambiental y de costos.

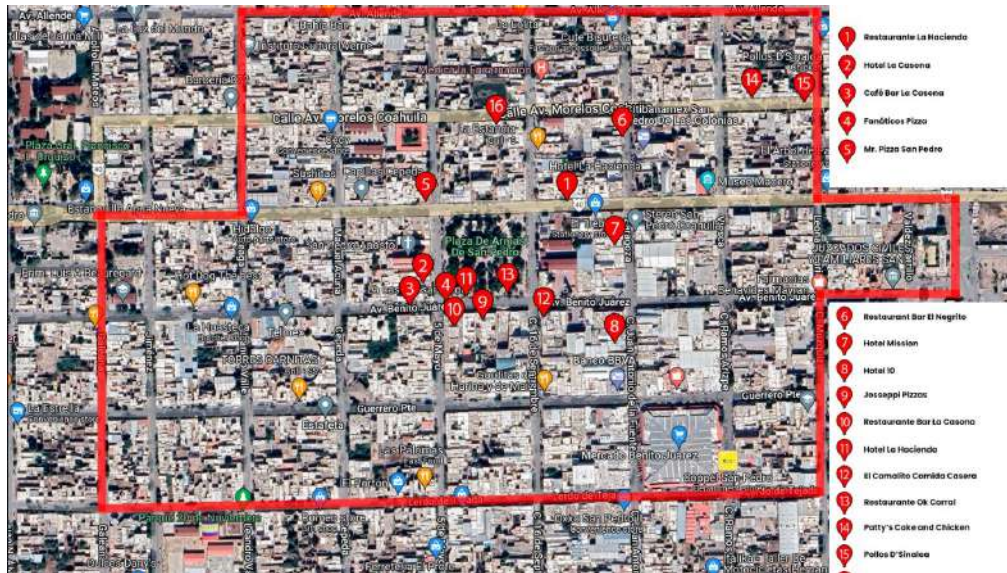


Imagen 1. Ubicación de prestadores de servicios turísticos de San Pedro. Elaboración propia (2022)3.

Entretenimiento y oferta cultural: Se registran 3 establecimientos con venta de bebidas alcohólicas. Respecto a la oferta cultural, además de los edificios y monumentos se encuentra el Museo Madero Centenario de la Revolución como el principal atractivo en el centro histórico. Si bien en el municipio recientemente se han impulsado algunos eventos artísticos y culturales, aún no se cuenta con una cartelera cultural ni una estrategia que integre la promoción y difusión de las actividades y servicios entre la comunidad.

4. Transportación y carreteras: El municipio no cuenta con una central de autobuses en forma, sino con pequeñas empresas particulares con salidas a destinos muy específicos principalmente hacia ciudades del Norte del Estado como Piedras Negras, Cd. Acuña y Monclova y otras más de los Estados Unidos. Principales carreteras:

Carretera federal 30: Comunica con Torreón, Francisco I. Madero, Cuatro Ciénegas y Monclova, Coah.
 Carretera estatal: Comunica con Matamoros y Viesca, Coah. Además, esta vía de comunicación accede a la siguiente carretera: Carretera federal 40: Comunica Mazatlán, Sin., Durango y Gómez Palacio, Dgo., Torreón y Saltillo, Coah., Monterrey, N.L., Reynosa y Matamoros, Tamps.

En cuanto a transportación interna actualmente no existen rutas de transporte público definidas, aunque a 60 km se ubica el Aeropuerto Internacional de Torreón.

-Demanda (los turistas):

Hasta el momento no se ha implementado una metodología que permita monitorear la llegada de visitantes al destino. Aunque ya se cuenta con la encuesta para conocer el perfil del visitante, la ausencia de indicadores determinados y el trabajo coordinado de los hoteleros y la administración municipal ha dificultado obtener datos confiables.

-Comunidad receptora

San Pedro se localiza al suroeste de Coahuila en la región conocida como 'la Comarca Lagunera' esta región compone un área metropolitana entre los municipios de Torreón (Coahuila), Gómez Palacio y Lerdo (Durango). Las actividades económicas que sustentan al municipio son la industria maquiladora textil, el comercio, los servicios, y la actividad agropecuaria, predominando el cultivo del algodón, melón, sandía y nogal. En este contexto, el potencial turístico del municipio no era parte de la visión de desarrollo a pesar de los recursos y posibles atractivos que en él existen. De acuerdo con el Plan Municipal de Desarrollo 2022-2024, el 35% de las viviendas particulares carecen de red hídrica.

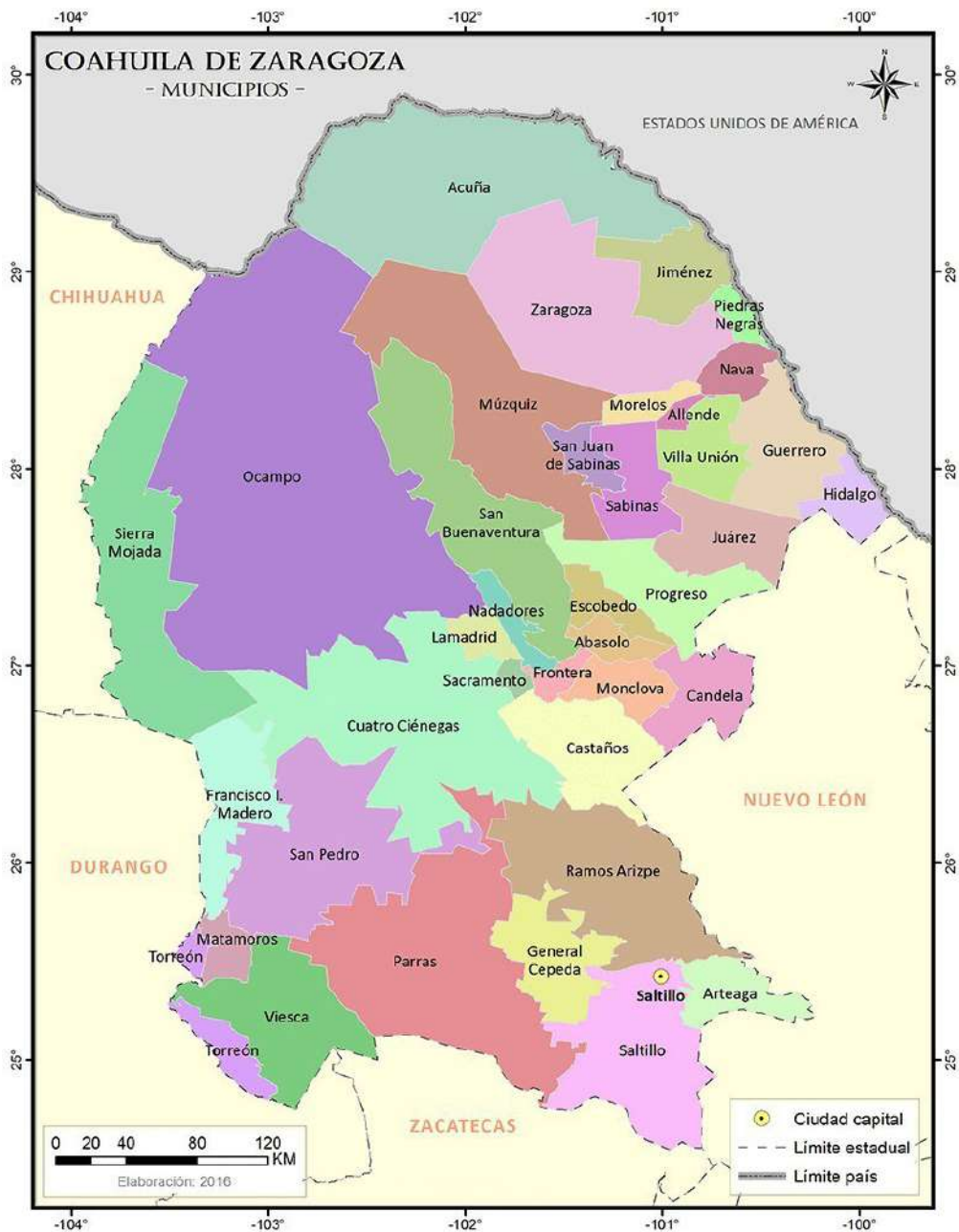


Imagen 2. Ubicación geográfica de San Pedro. Elaboración propia (2022) Solo el 60% de la población, cuenta con servicios de salud originados por empleos formales. El 66% de las viviendas particulares no tienen acceso a red hídrica. Sólo el 13.1 % de la población mayor de 15 años cuenta con algún grado de educación superior. San Pedro presenta graves desigualdades de ingresos y desigualdades entre sus ciudadanos. No se cuenta con vocaciones económicas consolidadas, por lo que existe una desarticulación para potenciar el desarrollo.

-Recursos y posibles atractivos turísticos

Se registraron en total 66 elementos a partir de los cuales es posible desarrollar experiencias turísticas:

01-ELEMENTOS NATURALES				
Tipo	Subtipo	Nombre	Total	
0101. Sitios Naturales	Planicies	Dunas de Tacubaya	4	
	Montañas	Cueva del Diablo		
		Cueva de la Candelaria		
	Caidas de agua	Ejido Nuevo Delicias		
	Observación de flora y fauna			
02- OBJETOS CULTURALES				
Tipo	Subtipo	Nombre	Total	
0201. Museos y manifestaciones culturales históricas	Museos	Museo Madero	14	
	Lugares históricos	Centro histórico		
		Plaza de Armas		
		Estación de Ferrocarril "Estación San Pedro"		
		La Casa Quemada		
		La Casa de don Francisco I. Madero (Casa de la Cultura)		
		La Casa de don Herculano Cerda		
		La Casa de los Torreónes		
		El Reloj Público		
		La Casona de don Andrés Medellín		
		Iglesia de San Pedro Apóstol		
		Escuela Centenario		
		Templo de San Judas Tadeo		
		Monumentos		Monumento a los fundadores
0202. Folklore	Manifestaciones religiosas y creencias populares	Fiesta patronal de San Pedro Apóstol	5	
		Peregrinación de la Virgen de Guadalupe		
		La Reliquia		
		Vía Crucis/Celebraciones de Semana Santa		
		Visita al Panteón en Día de Muertos		
	Ferias y mercados	Feria de San Pedro	2	
		Mercado Juárez		
	Música y Danzas	Danza de pluma	4	
		Danza de matachines (matlachines)		
		Danza azteca (popularizada recientemente)		
	Comidas y bebidas típicas	Polka	17	
		Artesanías y artes populares		Cartonería* (en posibilidad de desarrollarse)
				Gorditas de harina
				Gorditas de cocedor
				Tortillas de harina
				Discada (Chatarra)
				Pan Francés
				Asado
				Chile con queso
				Greñudas (Dulce de coco)
Calabazates (Dulce de calabaza)				
Cocadas (Dulce de coco)				
Lonches				
Carne asada				
Fritada				
Cabruto				
Sopes				
Agua celis (Bebida preparada)				
Nieve de garrafa				
Grupos étnicos	Irritilas	1		
0203. Realizaciones técnicas, científicas y artísticas contemporáneas	Explotaciones agropecuarias	Cosecha de Nuez	4	
		Cosecha de Melón		
		Cosecha de Sandía		
		Plantaciones de Higo		
03- HECHOS SOCIALES				
0301. Acontecimientos Programados	Eventos Especiales	Feria del Algodón y la Uva	11	
		Festival Tropa Vieja		
		Vía Crucis de San Lorenzo		
		Procesión de la Resurrección		
		Verbena de San Pedro Apóstol		
		Verbena Mexicana		
		Feria de San Pedro		
		La Reliquia		
		Visita al Panteón		
		Desfile de día de muertos		
Peregrinación de la Virgen de Guadalupe				
0302. Acontecimientos Históricos Relevantes	Datos Históricos	Cuna de la Revolución Mexicana	3	
		Toma de San Pedro		
		Sede de la escritura del documento "La Sucesión Presidencial" de Francisco I. Madero		

Conclusiones

Conclusiones:

A simple vista el detonar el turismo en un territorio resulta prometedor, atractivo e incluso sencillo de realizar. Algunas de las bondades de esta actividad es la capacidad de conectar con la identidad de los sujetos, puesto que pone en valor los elementos que forman parte de su entorno, su memoria individual y colectiva y causa hasta cierto punto novedad. Pero se requiere un trabajo de investigación a profundidad que permita obtener un panorama amplio para determinar las acciones y con ello aminorar las problemáticas que el inicio de una nueva actividad económica puede acarrear.

Porque si bien es cierto que el turismo puede ser ese detonante de crecimiento económico, valdría considerar los contextos y las necesidades de cada lugar. En contextos donde existen tejidos sociales un tanto fracturados, relaciones débiles entre agentes económicos y políticos, poco autorreconocimiento y valorización del patrimonio y la identidad; pero al mismo tiempo una cantidad considerable de recursos para desarrollar, pareciera contradictorio pretender iniciar con el desarrollo de la actividad turística. Pero, ¿se podría decir entonces que el turismo no es para todos? ¿Qué criterios o características debe reunir un territorio para considerarse factible de desarrollarse en materia turística? ¿Cómo satisfacer las necesidades primarias para poder aspirar a desarrollar otras áreas de la población?

Más allá de una buena gestión y planificación, es importante sumar las investigaciones académicas que brinden información confiable sobre distintos elementos. En este ejercicio se evidencia que las intenciones no bastan, las prácticas no bastan, y la cultura no ha adquirido el valor e importancia al igual que otras áreas. Pero ¿cómo prestar atención a estos aspectos que ha recaído en elementos accesorios, cuando hay otras prioridades que resolver? Probablemente una alternativa sería la suma de voluntades, el trabajo coordinado y compartido entre la sociedad, el gobierno y la iniciativa privada; puesto que estos tres elementos podrían hallar intereses en común para lograr el desarrollo y crecimiento económico.

Antes de pretender desarrollar el turismo cultural, debe comenzarse por identificar y valorar la identidad, resignificar la memoria, investigar sobre aquello que nos ha configurado, para entonces poder compartirlo con orgullo a quien llegue de otros destinos. De otro modo, solo se quedarán en buenas intenciones para todos los actores involucrados.

Imagen 4. Museo Madero Centenario de la Revolución. Serrano I. (2022)



Bibliografía

Bibliografía Benita Salazar Dzul, A. G. (2020). El turismo cultural y sus construcciones sociales como contribución a la gestión sostenible de los destinos turísticos. *Rosa dos Ventos*, vol. 12, núm. 2.

Echeverría, J. (2022). *Gestión de Organizaciones Turísticas*.

Florescano, E. (2003). El patrimonio nacional: valores, usos, estudios y difusión|. En Varios, *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos. VOL. 3*.

Franco, N. T. (2017). Turismo cultural en México. Alcances y perspectivas. Hidalgo, México.

Ibarra Macarena, B. U. (2014). El patrimonio como objeto de estudio interdisciplinario. Reflexiones desde la educación formal chilena. *Polis. Revista Latinoamericana*, 39.

Moya, A. C. (2018). Turismo cultural: un turismo clave en el desarrollo de cada rincón del mundo.

Ojeda, A. L. (2015). Turismo cultural y construcción social del patrimonio. En G. i. culturales, *Patrimonio Cultural* (págs. 15-18). México.

REDS. (2021). *Hacia una cultura sostenible. Guía práctica para integrar la Agenda 2030 en el sector cultural*.

Palabras clave

Palabras Clave: Patrimonio, Turismo Cultural, Gestión de Destinos Turísticos

Resumen:

El objetivo de este grupo de trabajo es abordar el racismo en América Latina y sus consecuencias en formas de discriminación y segregación social. Desde hace algunos años, la problemática del racismo ha tenido mayor notoriedad por la denuncia de organizaciones y ciertas poblaciones históricamente racializadas y discriminadas, así como por el paulatino aumento de las investigaciones al respecto desde distintas perspectivas analíticas. Ello se ha visto reflejado en instrumentos internacionales, legislaciones nacionales, así como en propuestas de la sociedad civil organizada para visibilizar y combatir este lacerante fenómeno. Esperamos que los trabajos a exponer se centren en el racismo y den cuenta de las múltiples caras que este fenómeno tiene en América Latina, mostrando su vinculación con formas de discriminación y segregación social.

Líneas temáticas:

1. Educación
2. Medios de comunicación
3. Ámbito laboral
4. Salud
5. Territorialidades, autonomía y cuestiones ambientales
6. Propuestas teórico-metodológicas
7. Derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, justicia consuetudinaria
8. Movimientos sociales contra el racismo y discriminación
9. Identidad, racismo y relaciones interétnicas
10. Acciones afirmativas para poblaciones indígenas y afrodescendientes
11. Conocimientos tradicionales y resistencias al racismo y al proyecto modernizador
12. Racismo y conflictos étnico-raciales en las dinámicas migratorias

Coordinadores:

- Carlos Alberto Palacios
- Cristina Masferrer
- Eugenia Iturriaga
- Paulo Vinicius Baptista Da Silva

Que retiemble en sus centros el racismo, el patriarcado, el clasismo. Análisis de la no participación en las elecciones de 2018 de María de Jesús Patricio como vocera del CNI.

Ma.Luisa Camargo Campoy ¹

1 - Investigadora independiente.

Resumen de la ponencia

El presente trabajo ofrece un análisis acerca del cruce entre racismo, clasismo y patriarcado representados en la figura de María de Jesús Patricio, quien fuera vocera del Congreso Nacional Indígena, candidata independiente a la presidencia de México en 2018 a través del Concejo Indígena de Gobierno, institución autónoma que agrupa a distintos pueblos indígenas que habitan territorio mexicano. Al tratarse de una mujer nahua, médica tradicional, desordenó las formas políticas oficiales mexicanas, desatando a su alrededor diferentes comentarios que llegaban a la misma conclusión: una persona como ella no podía ni aun aspirar a ser candidata, mucho meno dirigir un país. El análisis se centra en los distintos referentes racistas, clasistas y patriarcales que guiaron dichos discursos.

Introducción

Señoras y señores intelectuales:

Salgan de sus cuartos, levanten de su silla, caminen, levanten sus cabezas, busquen sus anteojos para ver más lejos y para mirar bien.

Ahora ponte a imaginar muchas cosas con todas las combinaciones que alcanzaste a ver, y así verás que te van a salir otras ideas y no repetir lo mismo de siempre.

Ya si no alcanzaste a ver nada, es que ya están echados a perder tus ojos.

Desde las montañas del Sureste mexicano.

Subcomandante Insurgente Moisés

México, noviembre de 2016

La figura de María de Jesús Patricio (Marichuy), vocera del Congreso Nacional Indígena (CNI), ha llegado para des-ordenar (Millán, Mágina. 2014) la política oficial. Su arribo a la escena pública desató diversidad de opiniones, lo que llama la atención, si consideramos que el escenario se da en un país, México, en que el porcentaje de abstencionismo electoral, es elevado; al ser una mujer indígena la que los detona, se puede ver que el racismo es un tema que está presente en los diferentes discursos que expresa la sociedad mexicana, pero lo que sorprendió en su momento es que hayan sido algunos sectores que se consideran de izquierda quienes lo mostraron bajo el argumento de hacer crítica política. El presente trabajo tiene como objetivo explorar esos discursos, pero tomando en cuenta de la misma forma la palabra de los actores principales: EZLN, CNI y Marichuy.

Desarrollo

¿Quiere verse la sociedad mexicana gobernada por una mujer indígena? Pregunta que es punto de partida. El análisis lo realizo desde las perspectivas de las lecturas de Mary Louise Pratt *Ojos imperiales* y de Aura Cumes *La india como sirvienta*. Retomo además las propuestas teóricas de dos autoras que analizan el llamado racismo anti-indígena en México: Gisela Carlos Fregoso y Judith Bautista Pérez.

Hablar de racismo anti-indígena pone en cuestión el mismo concepto de indígena. De acuerdo con Gisela Carlos Fregoso, el racismo anti indígena tiene relación directa entre el Estado-nación mexicano y los pueblos originarios.

«Ello se evidencia en las políticas públicas de largo aliento generadas desde principios del siglo XX... De esta suerte, los programas de inclusión se convirtieron en una especie de engrane que mediaba entre las prácticas del ayer, como las indigenistas de corte homogeneizante e integrador a la cultura nacional» (Fregoso, G. 2021:22).

Con ello podemos ver que el racismo que se vive, practica en México, es un racismo integracionista y no un racismo segregacionista (Moreno Figueroa, M. 2021). La condición que hay para cualquier persona indígena sea

integrada al Estado-nación mexicano es que actúe, se comporte, y mantenga una imagen acorde con la propia creación de la idea del indígena conformada por el mismo Estado nación.

De acuerdo con Natalia Majluf, en su obra *La invención del indio. Francisco Laso y la imagen del Perú moderno* es paradójico que quienes construyen imaginarios sobre lo indio, que en el caso mexicano sería sobrelo indígena, sean personas que no se identifican así mismas como indias-indígenas

«... el indio no es un término sintético que designe una realidad compleja, ni simplemente el sinónimo de un grupo étnico; es una figura de lo autóctono que emerge de los discursos de las élites u adquiere vida propia como una categoría en torno a la cual se reorganizan y reagrupan los discursos acerca de la nación. Esta construcción produjo una forma de identificación nacional que sería paradójicamente promovida por quienes no se identifican a sí mismos como indios» (Majluf, N. 2022:40).

Antecedentes

El EZLN

Las implicaciones de María de Jesús Patricio como vocera no se pueden entender sin conocer el movimiento indígena en México. Con la aparición en público en el estado de Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994, se inicia un momento clave en la historia de los movimientos de carácter étnico. En la llamada Primera Declaración de la Selva Lacandona, se difunden los motivos que llevan a pueblos originarios de la región a tomar las armas; ofreciendo un contexto importante, marcando un momento histórico en que inició el despojo, la destrucción, la violencia hacia los pueblos: el colonialismo.[1] Con el lema “Ya basta” se dan las principales demandas: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia, libertad y paz.

Las movilizaciones posteriores a la aparición del ejército insurgente, fueron masivas. La inconformidad ante la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y su entrada en vigor, fue el eje discursivo del EZLN. A partir de la irrupción armada, los discursos se polarizaron; la mayor parte de la gente en las ciudades no entendía qué pasaba, pero el discurso racista de parte del Estado fue contundente: era imposible que pueblos indígenas pudieran organizarse sin la dirección de gente blanca o blanca-mestiza.

Frente a este discurso, el llamado zapatista fue a toda la gente desposeída, esperando escucharan, imaginando (Benedict Anderson) que había entendimiento a pesar de las diferencias, en especial porque se habló desde el lenguaje conocido por la mayoría: la desposesión.

Con el lema “un mundo donde quepan muchos mundos”[2] se convoca no sólo a la nación mexicana, igualmente se busca la trascendencia de fronteras.

El discurso de unidad que contiene la frase ha logrado su propósito; en varias partes del mundo, hay pintas, graffitis, panfletos y demás diseños que, desde distintos idiomas lo replican. Con ello, el “capitalismo de imprenta” (Anderson) es re-significado por el EZLN, gracias a lo que se convierte en uno de los movimientos pioneros en utilizar las nuevas tecnologías como lo es el internet, para dialogar de forma más directa con la gente, creando así una comunidad virtual que les sigue, eludiendo con ello las dificultades de comunicación debidas a la ubicación geográfica de las bases zapatistas. La forma en que hace política el zapatismo no está alejada de la modernidad, lo que pone en tensión la visión dicotómica progreso-atraso, modernidad-antigüedad, que vincula el atraso con los pueblos (Gosfroguel, Ramón. 2007)

El uso de símbolos ha sido fundamental para la construcción del imaginario zapatista. Cubrirse el rostro bajo la consigna de no mostrarlo hasta que las demandas sean cumplidas, ha hecho del pasamontañas parte inherente al movimiento, la prenda iguala a las personas que lo portan, sin embargo, el resto de la vestimenta permite ver la diversidad cultural e histórica del mismo. En las diferentes imágenes podemos ver que hay hombres, mujeres, portando trajes de los distintos pueblos a los que pertenecen, así como la ropa que indica grados militares. La elección de colores no es casual, de acuerdo a los principios de horizontalidad, que exige consenso, se realizó una pequeña asamblea para decidirse por el color negro de los pasamontañas.

Los diálogos a través de símbolos presentados por medio de imágenes, detonaron discursos racistas, criticando que un hombre blanco fuera el vocero, sin embargo, esa mirada no permitió dar cuenta de la complejidad de los mismos. Si bien el Subcomandante Marcos aparecía en todos los eventos, lo hizo desde una postura de subordinación, aspecto que no fue retomado desde las miradas racializantes, porque ¿acaso es posible que un hombre blanco sea subalterno de pueblos que han sido históricamente inferiorizados? Lo que busca la gente que mira desde este lugar jerárquico es a su igual, busca el reflejo de sí misma, alguien con quien identificarse, por ello sólo pudo ver a un individuo: hombre, blanco, hablante del español, ojos claros. Marie Louise Pratt, denomina a éste hecho como «danza del espejo de la construcción de significado» (2010:241) Con ello, se creó otro imaginario, que perdura: se invisibiliza lo no conocido, lo que causa temor, lo que se asocia con naturaleza «Pero los habitantes humanos de los llanos están ausentes. La única “persona” mencionada en estas “melancólicas y sagradas soledades” es el hipotético e invisible viajero europeo» (Pratt. 2010:222) Para la mirada occidental moderna, en el movimiento zapatista sólo existía el hombre europeo como interlocutor válido. Fue necesario que la Comandanta Esther, mujer tzeltal reafirmara en el discurso presentado en el Congreso de la Unión, el grado militar de Marcos

«Algunos habrán pensado que esta tribuna sería ocupada por el Sup Marcos y que sería él quien daría el mensaje central de los zapatistas. Ya ven que no es así. El Subcomandante insurgente Marcos es eso, un subcomandante. Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos

obedeciendo a nuestros pueblos» (28 marzo 2001)

A pesar de los discursos en que zapatistas afirman actuar con agencia, respondiendo a la historia de despojo, «las relaciones coloniales y la jerarquía racial aparecen como naturales, y los americanos son presentados en función de la indiscutible relación colonial de *disponibilité*» (Pratt, 2010:231) los pueblos, sus habitantes, son vistos como instrumentos al servicio (Cumes: 2014) de lo europeo, de lo mestizo. El comandante David, en San Andrés Larráizar, en el marco de los diálogos de paz, dijo

«Mucha gente dice que antes que apareciera el subcomandante Marcos nosotros como indígenas estábamos muy contentos, estábamos muy tranquilos, que estábamos muy conformes con nuestra miseria, ahora sí, cuando apareció el subcomandante Marcos empezaron las movilizaciones, empezaron las luchas, empezaron a moverse gentes por todos lados, todo se le pone a él, todo se le estima a él. Mienten esa gente, mienten esas personas, lo que dicen que el subcomandante Marcos nos manipula, nos obliga, lo que no es la verdad. Nosotros, como indígenas, desde antes veníamos ya luchando; nuestra situación, nuestras condiciones de vida, ya lo habíamos tenido entendido desde antes. Nosotros como indígenas, llevamos muchos años de lucha por mejorar nuestras condiciones de vida; por eso, entonces, rechazamos todo lo que se le pone encima al subcomandante Marcos» (21 abril 1995)

Desde el Estado, entre las figuras que destacaron por su racismo frontal, está la del político Diego Fernández de Cevallos, militante del Partido Acción Nacional (PAN) que se caracteriza por ser de derecha y conservador. Con marcadas palabras racistas, el objeto principal de los ataques hacia el EZLN fue Marcos, omitiendo que éste pertenece a un ejército, que se dio a conocer en un contexto social y territorial, con demandas concretas. Si bien su discurso fue violento y con la finalidad de atacar al jefe militar, el hecho de haber invisibilizado a los pueblos no nombrándolos, habla de la mirada colonizadora-racista que posee. «El discurso europeo del paisaje desterritorializa a los pueblos indígenas, separándolos de los territorios que alguna vez dominaron y en los que siguen haciendo su vida» (Pratt. 2010: 237)

«Subcomediante, encalzetinado, cabeza de calcetín»[3] son los motes con los que se dirigió hacia él y que basta revisar en la red que el concepto llegó para quedarse.

A raíz del comunicado del CNI en el que dan a conocer la intención de participar en las elecciones presidenciales de 2018, el político escribió

«Según el Diccionario de la Lengua Española, botarga es el que viste ridículamente en representaciones teatrales, y de esa manera se ha llamado a sí mismo el encapuchado “subcomandante” que en 1994 declaró la guerra al Estado Mexicano y, no obstante haber asesinado soldados, el gobierno lo protegió en la sierra y en su recorrido por el país, conocido como zapatur... ¿No se advierte en ese anuncio -sin resonancia- otra burla, otra engañifa, otra manipulación obscena contra los pueblos originarios? ¿La mujer será postulada por un partido político de indios o como independiente? ¿Aparecerá en las boletas con capucha? ¿Será candidata conforme al código vigente o por los usos y costumbres de todas las comunidades indígenas del país? ¿De dónde llegará el dinero para el arduo y costoso trabajo de crear y mantener una candidatura presidencial? ¿Seguirá fluyendo del extranjero? ¿Lo reportarán y comprobarán ante las autoridades? Si el subcomediante no es indio ¿Cómo evitar que se cuele una mestiza, porque la pureza de la causa exige pureza de raza? ¿Será una mujer del color de la Tierra, o puede ser trigueña o colorada como la Tierra de Arandas? ¿Sus promotores recorrerán el país con el calcetín en la cabeza, el rifle en la mano y la protección que en el 94 les dio la policía federal por orden del gobierno?» (Milenio, 2017)

Discursos divergentes, realizados desde lugares de enunciación completamente diferentes, hechos desde la gente externa, blanca, blanca-mestiza, buscando códigos binarios cuya autorreferencia sean, por un lado, la otredad subjetivada en ellos, indígenas manipulados, atrasados, pre-modernos y nosotros, modernos, pensantes, que tenemos la capacidad de decidir, afirman. Los discursos racistas están presentes en México, y no es con María de Jesús Patricio con quien inicia, es como lo afirmó el EZLN, en enero de 1994, con el colonialismo cuando surgen.

EL CNI Y MARÍA DE JESÚS PATRICIO MARTÍNEZ

En el movimiento zapatista, las mujeres siempre han estado presentes, de acuerdo con Guiomar Rovira, (2000) la primera revolución zapatista fue de las mujeres. El 8 de marzo de 1993, fue cuando las mujeres, ante las dificultades que enfrentaban, principalmente por la violencia, el racismo, la poca o nula infraestructura para atender la salud, deciden promulgar en territorio zapatista la Ley Revolucionaria de la Mujer Zapatista.

Fueron las comandantas Ramona(+), tzotzil y Susana, tzeltal, las que se encargaron de difundir la ley en las zonas correspondientes a sus pueblos. Es interesante ver que, con el objetivo de diferenciarse de los *ladinos*, la gente zapatista adoptó los mandatos que daban seguridad colectiva y cambiaron formas de vida de las mujeres, con ello la “otredad” recayó en la gente externa al zapatismo, ejemplo de la forma en que se resignifican los conceptos y se llevan a la práctica. Si el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (Said, Edward 2004:25), el indigenismo pretende ver a los pueblos como objetos, sin subjetividades concretas, el hecho de deslindarse de la forma del ser ladino, implica no sólo resistencia, también práctica política. A los pueblos se les acusa de no tener la capacidad de incidencia, se minimizan sus saberes y conocimientos, se les trata de relegar a un lugar de servidumbre (Cumes, 2014), continuando así con prácticas coloniales. Para Said esto no puede ser posible «el conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que se enredan y confunden); por tanto, este conocimiento no puede ser no político» (2004:31)

Luego de la irrupción zapatista, diversos pueblos que comparten las condiciones de exclusión, despojo, pobreza, creyeron necesaria una mejor coordinación con la finalidad de ser escuchados, partiendo de la premisa de tener similitudes y, sobre todo, compartir historia de despojo, colonización, exclusión.

El Congreso Nacional Indígena se constituyó el 12 de octubre de 1996, planteándose ser la casa de todos los pueblos indígenas, es decir un espacio donde los pueblos originarios encontráramos el espacio de reflexión y solidaridad para fortalecer nuestras luchas de resistencia y rebeldía, con nuestras propias formas de organización, de representación y toma de decisiones, es el espacio de los indios que somos. (¿Qué es el CNI? 2016)

Desde su constitución, María de Jesús Patricio ha participado en el CNI. Mujer nahua, que practica la medicina tradicional, fue quien, en compañía de la Comandanta Esther, hizo uso de la palabra en el Congreso de la Unión en marzo de 2001. En nombre del CNI, exigió el reconocimiento de lo que ya es un hecho en las comunidades, la Ley de Derechos y Cultura Indígena.

«María de Jesús Patricio respondió a otra de las preguntas que reiteraron los diputados: la de proteger usos y costumbres cuando algunos de estos lesionan a las mujeres indígenas. Como mujer indígena fue contundente: "nosotras decimos que no, que al contrario, va a fortalecer la participación equitativa tanto de hombres como de mujeres» (La Jornada, marzo 2001)

A pesar de no haber sido mediáticamente visibilizada, María de Jesús Patricio fue elegida para hablar gracias al apoyo que tiene dentro del congreso indígena. Sin embargo, la respuesta de la gente externa ante el comunicado del CNI de tener la intención de participar en las elecciones fueron de crítica, principalmente racista y clasista. Octavio Rodríguez Araujo, politólogo y militante de izquierda, comparó a la vocera con un personaje de comedia mexicana, considerando un chiste la participación del CNI en las elecciones

«La Chimoltrufia y la otra campaña vuelven a las carteleras (véanse ambas noticias en El Universal, 15/10/16). La primera sin Chespirito, porque falleció en 2014; la segunda sin Marcos, porque ahora se llama Galeano y ocupa un segundo plano, pese a que dijo que iba a desaparecer (no puede hacerlo porque le gana el protagonismo: se acostumbró tanto a los reflectores que ahora no puede vivir sin ellos)» (La Jornada. Octubre 2016)

Desde este tipo de voces, se considera que el CNI y el EZLN se integran por gente mestiza, blanca-mestiza, manipuladora, oportunista, que trabajan para favorecer al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y para restarle votos a Andrés Manuel López Obrador (Candidato presidencial representante del Movimiento de Regeneración Nacional-MORENA quien ganó las elecciones). Con este tipo de discurso, se reivindica el lugar superior de la gente blanca, blanca-mestiza, y a María de Jesús Patricio la ubican en el lugar histórico que desde el racismo se le ha conferido a una mujer indígena: como sirvienta y no como una persona capaz de dirigir un país. El hecho que es transversal en este tipo de crítica, tanto para la vocera, como para el CNI y el zapatismo, es la intención de ridiculizarles por medio del humor

«Me temo que se les acabó la imaginación. Mejor pensar que tienen un gran sentido del humor, pues para registrar su candidatura, según el consejero electoral Ruiz Saldaña, se requieren más de 800 mil firmas, entre otros requisitos nada fáciles de cumplir. Y, en caso de lograr el registro de su candidata, ¿aceptarán el financiamiento público a que tendrían derecho? Y si no la registran, ¿para qué proponerla? ¿Para obtener resultados semejantes a los de la otra campaña en 2006, es decir, insignificantes?» (Rodríguez Araujo. 2016)

La voz de Marichuy

La voz de Marichuy

María de Jesús Patricio se registró como candidata independiente en el Instituto Nacional Electoral (INE) el día 8 de octubre de 2017. Denunció discriminación por parte de la institución encargada de realizar las elecciones, ya que con la forma en que se exige se cumpla con el número de firmas para poder aparecer en la boleta electoral, que es usando un tipo específico de tecnología celular, difícilmente los pueblos indígenas podrán participar (Proceso. Noviembre 2017). La voz de María de Jesús Patricio, es colectiva, por ello el nombre "vocera" y no candidata de algún partido político, lo que la hace diferente a Margarita Zavala, que también fue candidata independiente, históricamente vinculada al PAN. En Ciudad Universitaria, UNAM, Marichuy fue contundente "Descolonicemos el pensamiento capitalista individualista y patriarcal, para que podamos florecer los pueblos y con ello también florezcan las ciencias, las artes, al servicio de todas y todos" (María de Jesús Patricio. 2017).

Desde una mirada comunitaria y por lo tanto colectiva, habló de las condiciones en las ciudades

«Las ciudades son el espacio donde el capitalismo se reproduce sin cesar, el espacio y el tiempo de las ciudades están organizados para favorecer la reproducción del sistema capitalista, la explotación, el despojo y el desprecio son momentos permanentes en la existencia de las ciudades en ese sentido el trabajo de organización de todas y todos que ustedes realicen para enterrar este sistema que se nombra capitalista resulta fundamental. (2017)

Cuando le preguntan acerca de las reacciones ante la propuesta de ser candidata independiente, afirma

«Uno de los comentarios que más he escuchado es que las mujeres indígenas nada más sirven para limpiar casas. Es una muestra de lo que vivimos en este país, que siempre ha sido muy racista y muy machista» (Mónica Cruz. Diciembre de 2017)

En cuanto a la cuestión de género, Marichuy ha tocado fibras racistas, clasistas, y también patriarcales. Como es mujer indígena, lo que le toca es servir haciendo limpieza (Cumes, 2014).

[1] En la Primera Declaración de la Selva Lacandona se lee “Somos producto de 500 años de luchas”, actualmente en línea. Consultada 20 de noviembre de 2017

[2] Discursos del Subcomandante Marcos. En línea y acceso público. Consultado 20 de noviembre 2017

[3] Los diversos discursos son públicos y están disponibles en sus formatos impresos y página web.

Conclusiones

Las formas de hacer del CNI y el EZLN están contenidas en el cuerpo de Marichuy. Para registrarse como candidata independiente, en primer lugar el CNI pasó por un proceso de consulta a sus comunidades que lo integran, el resultado fue aceptar la propuesta, con lo que se cumplió otro de sus principios fundamentales “mandar obedeciendo”. Entrar a la política electoral mexicana, ha puesto en tensión cuestiones como la noción de tiempo. Para el zapatismo y los pueblos los tiempos no corresponden a los tiempos capitalistas, sin embargo trabajaron en torno a ellos, pero con un horizonte distinto, esperando no la toma del poder, sino mostrar a la gente cómo organizarse desde abajo.

«Así que, al igual que ustedes, estamos esperando. Aunque, cierto, nosotros, nosotras zapatistas, no esperamos lo mismo que ustedes. Ustedes, creemos, están esperando cuál es el resultado y todo lo de ahí se va a derivar. Nosotras, nosotros zapatistas estamos esperando lo que va a ocurrir luego, el día después. Y preparándonos ya para ese calendario» (EZLN comunicado, noviembre 2016)

El contexto actual es desolador. La aprobación de la Ley de Seguridad Interior (15 de diciembre de 2017) agudizó la represión al activismo político. El acoso de parte de grupos paramilitares a comunidades zapatistas, ha sido documentado ampliamente por diferentes organizaciones como el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, que en caravana realizada en enero de 2022, pudo documentar la invasión a territorio recuperado, sin que hasta el momento haya autoridades de los tres niveles de gobierno que den solución a la situación de acoso y conflicto.

El racismo anti indígena es territorial, como lo afirma Judith Bautista Pérez. La insistencia a Marichuy de parte de un sector importante de la sociedad mexicana para regresar a su comunidad da cuenta de ello. Sin embargo, es la misma figura de María de Jesús Patricio, como parte del CNI y la propia aparición pública del EZLN la que des-ordena, la que pone en cuestión la mirada racista mexicana

«El racismo toma relevancia como posible categoría conceptual y analítica a partir de la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1 de enero de 1994 en el estado de Chiapas. La insurrección zapatista puso en entredicho las políticas públicas y las prácticas cotidianas e institucionales dirigidas a la población Indígena. Es decir, el levantamiento zapatista abrió (entre otras) la veta conceptual para ubicar al racismo como un sistema que permite el mantenimiento de privilegios para ciertas poblaciones que encajan con el prototipo ideal de ciudadano en el proyecto de nación mexicano: el mestizo; y la desigualdad sistemática de poblaciones cuya racialización las ubica en una clara posición de desventaja y subordinación –tales son los casos de poblaciones de origen africano, chino, gitanos y otras–... como la población construida como Indígena». (Bautista, J. 2022: 67-68)

El racismo anti-indígena cae en contradicciones. Por un lado, conforma un imaginario sobre lo indígena y al mismo tiempo, lo ataca. Es una creación perversa del Estado-nación mexicano, que bajo la premisa de la integración, genera diversidad de violencias hacia la población indígena que no se sujetan a dicho imaginario, a ese deber ser creado por población no indígena. Estas violencias se traducen en despojos, desalojos, violaciones sexuales, desapariciones forzadas, feminicidios invisibilizados de mujeres indígenas, represión política.

Bibliografía

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica: México.

Bautista P. J. (2022) *Estrategias de resistencia cotidianas: profesionistas indígenas ante el racismo anti-Indígena en México*. Estudios Sociológicos. El Colegio de México, México.

Carlos, F. G. (2021) *Racismo anti-Indígena y “privilegio” en una universidad convencional*. Universidad de Guadalajara, México.

Cumes, A. (2014). *La “india” como “sirvienta”. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS): México.

Grosfoguel, R. (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: El Pluri-versalismo Transmoderno Decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas” en *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.) Biblioteca Universitaria, Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Central Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá.

Majluf, N. (2022) *La invención del indio. Francisco Laso y la imagen del Perú Moderno*. Instituto de Estudios Peruanos, Perú.

Moreno F. M. (2012/13) “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en México en *Racismos y otras formas de intolerancia. De Norte a Sur en América Latina*. CASTELLANOS GUERRERO, ALICIA; LANDÁZURI BENÍTEZ, GISELA (COORD.) Juan Pablos Editor, México.

Pratt M. L (2010) *Ojos Imperiales. Literatura de Viajes y Transculturación*. Fondo de Cultura Económica, México.

Said, E. (2008) *Orientalismo*. De Bolsillo, España.

Hemerografía y bibliografía complementaria

CNI, 2016. Comunicado ¿Qué es el CNI?, CNI.

Discurso de la Comandanta Esther (2001). Palacio Legislativo de San Lázaro

EZLN comunicado. (2016) Enlace Zapatista

Rovira, G. (2000) *Mujeres de maíz*. Era, México.

María de Jesús Patricio (2017) Discurso Ciudad Universitaria

Méndez Vides (2017) *Arzú y el tiempo se me fue*. Debate

Millán, Mágara (2014) *Des-ordenando el género / ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. UNAM, México.

Mónica Cruz. Diciembre de 2017. Entrevista a María de Jesús Patricio. En línea

Oliver, Lucio. (2010) *Conflictos sociopolíticos en América Latina* Revista OSAL.

Quinto, Silvia. (2022) “La militarización y las reformas constitucionales en materia de seguridad vulneran los procesos de construcción de paz de los pueblos” Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, México.

Palabras clave

Racismo, clasismo, patriarcado
Racismo, clasismo, patriarcado
Racismo, classism, patriarchy.

Resumen de la ponencia

La ponencia presentará los resultados principales de la tesis de maestría “Chakas” y “Pibes Chorros”: culturas juveniles “desviadas” en la Ciudad de México y Buenos Aires (UAM-Cuajimalpa). Los objetivos respondieron, por un lado, a indagar sobre cómo se constituyen las figuras de estos jóvenes a partir de los discursos exógenos y, por otro lado, a analizar cómo las mismas culturas perciben sus identidades, siempre en relación a lo que externamente se dice de ellos, aunque de forma resignificada. Se analizaron materiales en plataformas digitales de redes sociales, indagando en los estereotipos que allí se les atribuye a dichas culturas, a través de la revisión de grupos, perfiles individuales, *hashtags* y *memes* que aluden de manera discriminatoria a estos colectivos. A continuación, se trabajó con quiénes y de qué manera hablan en cinco audiovisuales, para reflexionar acerca de cómo se mantiene a ambas culturas en un rol de desviados y en una posición subalterna incluso en espacios que pretenden “darles voz” o “defenderlos”: *Pibe chorro* (2016), para el caso argentino y, para el mexicano, *Combos reguetoneros* (2013), *Pablito Mix y los súper ídolos del cumbiatón* (2013), *Pablito Mix y la evolución del cumbiatón* (2017) y *Uzielito Mix* (2019). Finalmente, se indagó en cómo las culturas juveniles en cuestión perciben su propia identidad a partir de diversas producciones musicales realizadas por estas mismas culturas juveniles: canciones de reggaeton underground y cumbiatón para el caso mexicano, y de cumbia villera para el argentino. Palabras clave: “Pibes chorros”, Reggaetoneros, desviación, estigma

Introducción

En la ponencia se presentaron los resultados principales de mi tesis de maestría “Chakas” y “Pibes Chorros”: culturas juveniles “desviadas” en la Ciudad de México y Buenos Aires (UAM, México). En ella abordé los discursos circulantes en torno a dichos colectivos, ambos ligados a las juventudes populares, sumamente estigmatizados, muchas veces relacionados con la delincuencia y, por ello, criminalizados. El objetivo fue indagar sobre cómo se constituyen las figuras de estos jóvenes a partir de, por un lado, discursos que abiertamente expresan su desprecio hacia estos grupos y, por el otro, los que buscan cierta reivindicación o defensa de los mismos. Esa construcción externa resulta en el etiquetamiento de estos jóvenes como desviados, lo cual impacta en como ellos mismos construyen sus identidades; aspecto que se abordó luego.

En el caso argentino, los jóvenes conocidos como “pibes chorros” son fruto de los procesos de pauperización, marginación y precarización que las sucesivas generaciones fueron sufriendo a partir de los años setenta, y profundizados en los ochenta y noventa (Míguez, 2010, p. 61). A fines de esta década y principios de los 2000, especialmente de la mano la cumbia villera, los “pibes chorros” comenzaron a visibilizarse, y hasta ahora el tema no ha perdido relevancia. Por su parte, en México, hacia mediados de la década del 2000, comenzaron a etiquetarse exógenamente como “chakas” a ciertos jóvenes con marcadores identitarios particulares, provenientes de barrios populares de la Ciudad de México y vinculados con el reggaeton (Ernesto, 2014, p. 54). Ambas identidades juveniles actualizan antiguos estigmas que pesan sobre las juventudes populares. Ahora, mi bien mi investigación se centró en las numerosas representaciones (generalmente negativas) que pesan sobre estos jóvenes, dichas representaciones se relacionan con procesos históricos muy concretos: tanto los “pibes chorros” como los “chakas” son jóvenes que crecen al calor de los efectos materiales de la implantación del neoliberalismo en América Latina ¿en un sentido de reformas pero también en cuanto sentido común y cambio en las sensibilidades, donde todo pasa a la esfera del consumo? y de la crisis de las instituciones “tradicionales” de socialización (trabajo, escuela, familia, etc.).

Desarrollo

1. “Chakas” y “pibes chorros” en plataformas digitales de redes sociales: el estigma y la desviación

En primer lugar, en el trabajo indagué en los estereotipos que se atribuye a los “chakas” y a los “pibes chorros” en la red social Facebook principalmente, aunque también incluí Instagram, Twitter, Blogspot y Taringa, de modo de encontrar regularidades y dispersiones en la forma de construir sus figuras. En este caso, seleccioné grupos y perfiles donde el desprecio y estigmatización a los jóvenes en cuestión se realiza muy abiertamente. A partir del análisis realizado, y en sintonía con los diversos trabajos que ya han indagado sobre estas identidades juveniles, podemos decir que se etiqueta exógenamente a estos jóvenes pobres como desviados, en tanto “cumplen” (y en ellos se corporizan) ciertos atributos y normas de conducta específicas que los alejan de lo hegemónico. Es decir, de estas identidades juveniles se espera que respondan a ciertas características de acuerdo

con su fachada y a su rol social, que los “definen” como “chakas” y como “pibes chorros”. Entre esos atributos, se hallan, por ejemplo, el vestir y una estética particular que se identifica con lo vulgar; música específica, la cumbia villera en el caso de los argentinos y reggaeton (con el perreo como baile asociado) en el mexicano; la pertenencia a los barrios pobres; una religiosidad vinculada con lo popular (el culto a San Judas Tadeo, entre los reggaetoneros y a San La Muerte y al Gauchito Gil en los “pibes chorros”); y un lenguaje vinculado a la ignorancia y a la incorrección.

Además de estos atributos, existen también ciertas normas de conducta que son asociadas con los “chakas” y los “pibes chorros”. En primer lugar, sus formas de esparcimiento, que remiten a su supuesta condición ociosa; el consumo de drogas baratas (la mona en el caso de los “chakas” y el paco en el de los “pibes chorros”); y la violencia y la delincuencia como elementos no solo fruto de todos los atributos y conductas mencionados, sino también como una particularidad que los identifica. Esto es más evidente en el caso de los “pibes chorros”, mientras que en los discursos sobre los “chakas” se trata de una cuestión más que los ubica dentro de lo desviado, pero prácticamente en el mismo nivel que los otros atributos.

Por todo lo hasta aquí dicho, es posible afirmar que la construcción de la identidad de estas culturas se hace en función de cierto estigma sobre ellas, por lo que se convierten en individuos y colectivos desacreditados y desviados, pues la información que transmiten de sí mismos pone en evidencia la diferencia. Estigma y desviación se construyen como tales socialmente, y en un contexto histórico determinado, por lo que no es la información en sí misma (los atributos que especifiqué) la que los hace ser discriminados, sino cómo todas esas características son significadas (Goffman, 2006, p.13). Significación que en este caso tiene que ver fundamentalmente con la cuestión de la clase y, dada la relación de ésta con la raza, con el ser “negro” o moreno.

La desviación de la norma se manifiesta de forma muy clara en numerosos memes, dentro de los cuales destaco dos: “Negro cabeza” y “Anatomía de un Brayan” (ver anexo). En primer lugar, los “chakas” y los “pibes chorros” encarnan todo lo que se aleja de lo hegemónico: son de “tez humilde”, “negros”; pobres que compran ropa clonada o de segunda mano, o que usan vestimenta costosa que levanta sospechas puesto que se contraponen su condición económica (“no tienen plata”). Por lo tanto, insisto, el estigma se basa, por un lado, en la clase de estos jóvenes. En el marco de la implantación del neoliberalismo en América Latina, los pobres se van construyendo como los enemigos de las urbes. Además, también en este marco neoliberal abundan las ideas meritocráticas de esfuerzo personal y salida individual, que terminan responsabilizando a estos sectores de su situación, lo cual explica la constante ridiculización a la que son sometidos en los discursos analizados o que se los acuse de elegir robar antes de trabajar. En segundo lugar, está el tema de la raza. Éste es mucho menos explícito en los discursos sobre los “chakas” que en el caso argentino. En este punto, es posible que los procesos sociohistóricos particulares que se dieron en cada país estén marcando estas diferencias. A grandes rasgos, como dice Quijano (2014), la construcción del Estado Nacional moderno en Argentina se realizó mediante el exterminio masivo de los indios y la recepción de millones de inmigrantes europeos, lo que otorgó una apariencia de blanquitud, así como una identidad más identificada con lo europeo que con lo indígena. Así, “lonegro” o todo lo que tenga la “marca del indio” (Segato, 2007), constituido como inferior, cuenta con una largay manifiesta historia en el caso argentino.

En el caso de México, no se produjo una eliminación masiva de la población india y mestiza, pero sí se la excluyó de la toma de decisiones en la organización del nuevo Estado, asumida por una minoría blanca. Paralelamente, se emprendió una asimilación de lo indígena en la “cultura nacional”, basado en un proceso que combinó una “desindianización subjetiva” con una fuerte discriminación y disminución de lo indio. Esto quizá explica que, aunque sí haya discursos discriminatorios hacia quienes tienen la “marca del indio”, tanto en los discursos exógenos como en las propias producciones culturales trabajadas esté prácticamente invisibilizado que estos jóvenes pobres son también morenos (Quijano 2014). Asimismo, también cabe decir que una de las cuestiones que más resalta en los memes mexicanos es el tema del género: en estos discursos hay una fuerte subordinación de todo lo que no se amolda a la masculinidad hegemónica (heteronormada), donde las disidencias sexuales están más cerca de lo femenino y, por ello, disminuidas, en una escala menor en la jerarquía de género.

Por último, sintetizamos todo lo expuesto en dos grandes representaciones que parecen sustentar las formaciones discursivas alrededor de estos jóvenes. En primer lugar, que los “chakas” y los “pibes chorros” tienen atributos que remiten a lo abyecto, porque, como dije, a su vez remiten a su condición de clase y raza. Todos ellos, combinados y portados en los cuerpos de estos jóvenes, los identifica como animales, vulgares, ridículos y, sobre todo, desagradables. En segundo lugar, estas culturas juveniles constituyen una amenaza para “la sociedad” y, por ello, son eliminables. La supuesta amenaza de los “chakas” proviene de su estética o por sus prácticas no apegadas a la norma, mientras que, en el caso de los “pibes chorros”, la construcción de una identidad disminuida recae más específicamente en la figura de la delincuencia y la peligrosidad. Esto está íntimamente relacionado con el hecho de que estos jóvenes se presentan como los sujetos que afectan de forma directa al valor más sagrado de la sociedad neoliberal: la propiedad privada. Si bajo estos jóvenes, por ser pobres y tener “la marca del indio”, recae como mínimo la sospecha de ser delinquentes en potencia, cobra sentido en este marco que se imponga su desechabilidad. De esta forma, los discursos que se han trabajado aquí no se limitan a lo retórico, sino que tienen efectos materiales.

2. Subalternidad y hegemonía

En este apartado explicaré cómo los discursos estigmatizantes sobre estos jóvenes también pueden hallarse en formas más sutiles, incluso por parte de quienes (también externamente) intentan reivindicar sus identidades. En

tal sentido, trabajé con cinco audiovisuales de corte progresista: para la cultura juvenil argentina en cuestión, el largometraje documental *Pibe chorro* (2016). Para el análisis de los reggaetoneros, cuatro videos producidos por VICE: *Combos reguetoneros* (2013), *Pablito Mix y los súper ídolos del cumbiatón* (2013), *Pablito Mix y la evolución del cumbiatón* (2017) y *Uzielito Mix* (del ciclo *Familia adoptiva*, 2019). En cada uno de ellos fui analizando quiénes y de qué forma hablan (en el sentido de Spivak, de acceso al lugar de enunciación), con el objetivo de reflexionar acerca de cómo, a partir del etiquetamiento como desviados, estos jóvenes permanecen en una posición subalterna.

Por razones de espacio, en este apartado retomaré solo algunas cuestiones centrales relacionándolas con la discusión que propone Spivak (2003, p.308) sobre los dos significados de representación: como “hablar en favor de” (Vertreten), como en la política, y como re-presentación (Darstellen), como en arte o en filosofía. Confundirlos puede llevar a dos problemas: creer que el subalterno puede dar a entender su mensaje (o sea, que puede hablar) o suponer que el intelectual puede “hablar por él” (Asensi Pérez, 2009, p.14-16). El primero parece ser el caso de los documentales de VICE: se dejan las voces de los reggaetoneros, sin intervención aparente del documentalista. Aunque se da un paso más en permitir que ellos “puedan hablar”, en tanto son los relatores en primera persona, hay algunos juegos muy sutiles que siguen dejando en una posición inferior a los jóvenes, como contradecir lo que los jóvenes dicen sobre sí mismos a través de imágenes o testimonios de otras personas. Esto permite afirmar que estos jóvenes aquí siguen silenciados; no pueden hablar. La asunción de estar “hablando por”, y presentarse como transparentes, por otra parte, se puede estar dando en *Pibe chorro*; donde las voces subalternas desaparecen completamente: son adultos queriendo hablar por ellos, expresando sus dificultades y justificando, si es necesario, su accionar delictivo. Mientras se cumple el objetivo de evidenciar un discurso que estigmatiza a los jóvenes, se refuerza la idea de un sistema que los lleva al “matar porque ya están muertos” y que no queda otra alternativa para estos chicos. No tienen futuro, no tienen nada que perder. Y ese es el relato que llega al espectador; cierta idea paternalista de que estos jóvenes son víctimas, sin agencia suficiente. Tan incapacitados están de hablar por sí mismos, que nunca aparecen en primera persona.

2.1. Jóvenes subalternos y hegemónicos

En tanto posición relacional y contextualizada históricamente, frente a la figura subalterna siempre hay una figura hegemónica (Fraga, 2013, p.399). Por ello, a partir del análisis de los documentales, construí algunas aproximaciones a la categoría de “jóvenes hegemónicos”, frente a la cual hay desviación y subalternidad. Es decir, no basta con afirmar que estos jóvenes son desviados, sino que hay que explicar respecto de qué se desvían; qué se manifiesta, en este momento histórico, como aspirable y deseable en los jóvenes, seguramente desde una mirada adultocéntrica; y que los “chakas” y los “pibes chorros” no cumplen.

En primer lugar, me dediqué a recuperar algunas características de esos jóvenes más cercanos a lo hegemónico, a partir de los argumentos de defensa de los “pibes chorros” y los “chakas”. Es interesante ver cómo, al negar ciertos estereotipos que pesan sobre los “chakas” y los “pibes chorros”, nos están diciendo cuáles son las aspiraciones, cuáles serían las características necesarias para pertenecer a esa “comunidad virtual de lo joven hegemónico”. Así, llegué a la idea de que un “buen joven” es inocente o víctima (especialmente en el caso de los “pibes chorros”, porque son mucho más asociados a la delincuencia); no consume drogas baratas; tiene éxito, pero éste ha sido “bien ganado” (donde cobra importancia el tema del trabajo y los estudios); y posee importantes lazos familiares y de amistad.

Luego, trabajé con un segundo abanico de elementos que tienen que ver con lo que en los documentales se afirma que sí son los reggaetoneros y los “pibes chorros”, pero que sabemos que son los atributos que precisamente los ubican fuera de lo hegemónico. Aquí intenté reconocer qué es lo hegemónico a partir de su distancia de lo que sí son los subalternos, en este caso, los “pibes chorros” y los “chakas”, y que, como vimos anteriormente, los construía para la mirada exógena como desviados. Podemos mencionar a la cuestión religiosa (en el caso de estas juventudes subalternas, ligada a prácticas públicas y no necesariamente aceptadas por la Iglesia Católica); y las disputas con la autoridad y con el orden de parte de los “chakas” y los “pibes chorros”, que nos muestran cierta idea de los jóvenes hegemónicos como pacíficos y ordenados. Finalmente, el tema de la clase: el subalterno es pobre y muchos de los atributos que son asociados a las culturas juveniles en cuestión se relacionan con ello.

Ahora bien, la clase es un eje transversal a todos los otros elementos de la desviación; es la que está marcando que los “pibes chorros” y los “chakas” se alejen de los jóvenes hegemónicos y no logren salir de su condición subalterna. Dicho de otra manera, cada uno de los atributos y normas de conducta que se les asigna son desviados *porque* remiten a las clases populares. En oposición, los jóvenes hegemónicos son aquellos que cumplen con ciertas características donde lo fundamental no es el qué sino el cómo: no importa qué atributo en sí mismo portan, sino la forma que toman esos elementos y prácticas, que no deben dejar dudas de una condición de clase más alta.

Por otra parte, como he mencionado, en nuestros países, fruto de la colonia, las clases también están racializadas. Sin embargo, esta cuestión no se explicita en los documentales analizados. Esto no quiere decir que debamos ignorarla, porque, sin lugar a dudas, los jóvenes hegemónicos deben carecer de la “marca del indio” (Segato, 2007, p.156). Tan naturalizada está la jerarquía de razas, que es algo que ninguno de los documentales analizados se pregunta y, justamente por eso, resulta fundamental explicitarlo aquí. Porque la hegemonía blanca se impuso en el control de la subjetividad, del conocimiento y su producción, pero también en los cuerpos físicos e individualizados (Quijano, 2014, p.787). Por lo tanto, nuestros jóvenes de sectores populares no solo son relacionados a todos los atributos desviados que venimos viendo, sino que, además, en sus cuerpos se inscriben todas las “marcas de la subalternidad”.

3. Cumbia villera y cumbiatón: construcción identitaria de los “pibes chorros” y los reggaetoneros[1]

En el último capítulo de la tesis me dediqué a hallar algunas formas en que los reggaetoneros y los “pibes chorros” se autoperceben. Es posible pensar que los grupos en cuestión se conforman como sitios de socialización (ante el proceso de “desinstitucionalización” que los atraviesa) y que allí generan una cultura con su propia jerga, vestimenta o música; una identidad en diferencia que no puede ser pensada por fuera de lo que la mirada externa dice de ellos. Sin embargo, esa reproducción no es directa, sino que conforman su identidad también en base a la resignificación de esos marcadores y a partir de la diferencia. Este análisis lo hice a partir de las producciones musicales de estos colectivos, haciendo hincapié en dos estilos que se identifican fuertemente con los jóvenes en cuestión: el reggaeton underground y cumbiatón para el caso mexicano y la cumbia villera para el argentino.

En primer lugar, trabajé cómo se conforma un nosotros “pibes chorros”, que es fundamentalmente a partir de la oposición y el antagonismo con la policía, los “chetos” y todo el que no sea parte de “la esquina” o “la vagancia”. Es nosotros contra ustedes. Mucho de ese nosotros pasa por la “fidelidad” a los “valores” del ser joven de una villa, que no en pocas ocasiones está en sintonía con los atributos asignados exógenamente. Así, sereprocha a quienes ya no visten de la misma manera (por ejemplo, la vicera y las zapatillas), a quienes cambiaron o a quienes abandonaron “la vagancia”. Es decir, un joven puede dejar de ser un “pibe chorro” porque ya no cumple con esas características. El nosotros de los reggaetoneros, por su parte, aunque también sediferencia de otros, se construye más a partir de lo que los une (lo que sí los identifica) que de lo que los separa de los demás. Aquí, en primer lugar, es fundamental la cuestión de la estética y la vestimenta. En este aspecto es importante decir que, en las canciones analizadas, tanto para los “pibes chorros” como para los reggaetoneros hay referencias a los mismos atributos anteriormente trabajados, pero con una apropiación diferenciada. En el caso de los primeros, la cumbia villera suele reivindicar mucho de lo que los estigmatizaba, incluso la forma de referirse a sí mismos como “pibes chorros” o el ser “negros”. Por parte de los jóvenes mexicanos, también existen las alusiones a los atributos asignados exógenamente pero en ellos es más evidente el intento de “desembarazarse” de ciertos estigmas, especialmente los vinculados con la delincuencia. Asimismo, son notorios los silencios alrededor del mismo vocablo “chaka”, o todas las agresiones que reciben por ser, supuestamente y como si fuera algo malo, afeminados.

Otro tema destacable es el hecho de que en el cumbiatón y reggaeton underground se realizan ciertas “traducciones” de las aspiraciones reflejadas en el reggaeton de origen portorriqueño o producido en Estados Unidos. De esta forma, existe por parte de los “chakas” una apropiación diferenciada de lo que propone dicho género: ya no se viste ropa de marca, sino sus clonaciones; en lugar de automóviles lujosos, aluden a la motoneta; ya no se filman los videos en casas lujosas y rodeados de mujeres con cuerpos hegemónicos, sino en los mismos barrios y con las mismas reggaetoneras, etc. Por otra parte, en la percepción como identidad colectiva, es fundamental el barrio y el territorio, que se van construyendo además como sitios donde, entre otras cosas, se desarrollan disputas políticas. Los barrios se tornan fundamentales en cuanto forman parte de la socialización y del encuentro de estos jóvenes, especialmente a partir del gran crecimiento de sus ciudades y a los cuales fueron asignando sentido como parte de sus estilos de vida (Valenzuela, 2005, p.60). Podemos decir que las colonias y municipios populares de la Zona Metropolitana del Valle de México, así como las villas, son espacios donde se configuran las culturas juveniles en cuestión, alejadas de las instituciones tradicionales como la escuela, la familia o trabajo y donde pueden regir sus propias normas (Garcés-Montoya, 2003, p.29). Además, a través de sus reivindicaciones identitarias (en la lucha por el espacio público, en sus configuraciones grupales o en sus producciones), estas culturas están realizando política, aunque no lo expresen explícitamente o ella se dé por fuera de los canales tradicionales.

Un concepto que aporta a la reflexión sobre este tema es el de grupo desviado organizado, como último peldaño en la carrera de la desviación de Becker (2009, p.56), porque en él se despliegan acciones que buscan legitimar la pertenencia a dicho grupo; acciones que pueden percibirse como resistencias. Por parte de los reggaetoneros, incluirse en los combos fortalece la identidad “desviada”: tienen una estructura organizada, un nombre en específico, puntos de reunión establecidos y también cierta racionalización de sus acciones. Estos combos podían incluir hasta 1200 personas y, aunque entre las configuraciones había disputas y peleas, el participar de un combo los agrupaba bajo una identificación en común. Otro ejemplo donde el combo como grupo desviado organizado se manifiesta como una acción política es en la disputa por el espacio público, especialmente en el transporte. Los reggaetoneros resisten a la rigidez de las normas sobre su uso (cómo debe usarse, cuánto se paga, cuántas personas deben subir, etc.); reglas que muchas veces logran negociar. Esta situación de los jóvenes asociados a la conflictividad se extiende al tema de las tardeadas (nombre asignado a sus fiestas), frecuentemente prohibidas y, por tal motivo, paulatinamente desplazadas hacia las periferias de la Ciudad y el Estado de México (Ernesto, 2014, p.12). Esta cuestión justamente muestra lo disruptivo de las acciones de estos jóvenes: ante el intento de apropiación del espacio público por parte de los desviados, las respuestas institucionales no han sido en función de propiciar que estas fiestas se pudieran realizar, negociando con los jóvenes y con los vecinos, sino que la salida fue volverlos a expulsar. Ahora bien, también podemos pensar al cumbiatón y al reggaeton underground en sí mismos como una acción política o un espacio de resistencia. En primer lugar, cabe decir que el deseo por el disfrute de estos géneros es un elemento central en la organización de las tardeadas y por lo tanto motiva muchas de las acciones relatadas hasta ahora. Pero, al mismo tiempo, esta música se constituye como un elemento que los aglutina y que expresa esa identidad en diferencia. Así, en el reggaeton mexicano se muestran muchos de los aspectos que son estigmatizados y caracterizados como desviados en las miradas externas, como la forma de vestir, el pertenecer a barrios populares, el consumo de la mona, etc.; pero son explicados y reivindicados desde la propia visión de estos jóvenes de sectores populares.

En el caso de los “pibes chorros”, la disputa por el espacio público a través de los grupos desviados también puede encontrar algunos ejemplos, pero no hay una configuración equivalente a la de los combos. En donde, ciertamente, existe una mayor identificación y pueden verse intentos de justificar o, al menos, “normalizar” sus atributos de la desviación, es en la cumbia villera. En ella hay, como en la mayoría de los grupos desviados organizados, un repudio hacia las normas convencionales (Becker, 2009, p.58) y un cambio de significación a lo que bajo la mirada externa los estigmatiza. Los protagonistas son los “pibes chorros”, como colectivo; y se burlan de los valores tradicionales y en cambio reivindican (con algunas salvedades) el ser vagos, consumir drogas, no tener trabajo o familia estable, etc. A través de la cumbia villera, además, poco a poco la juventud popular asociada a ella también fue ocupando espacios públicos y privados de entretenimiento, así como barrios diferentes a los de su origen (Chaves, 2018, p.146). Las respuestas institucionales han sido, al igual que con los “chakas”, criminalizantes y prohibicionistas: por ejemplo, cuando la cumbia villera comenzaba a propagarse, el COMFER decidió censurarla. Pero además, como una forma de regular sus comportamientos, los habitantes de las villas, especialmente los jóvenes varones, sufren constante hostigamiento policial, que va desde pedida de documentos, cacheos, hasta torturas físicas y psicológicas más graves. En ese marco, a pesar de la frecuente connivencia entre las fuerzas policiales y de seguridad y las redes delictivas, la mayoría de las soluciones a la “inseguridad” se dan aumentando la presencia de dichas fuerzas, especialmente en los barrios pobres de la Ciudad de Buenos Aires y su Conurbano.

[1] Por razones de espacio, aquí solo incluyo algunos puntos que he trabajado. Dejo para otra ocasión el tema del género y de la posibilidad de acceso al lugar de enunciación por parte de estas juventudes.

----- Conclusiones

La investigación que presenté aquí resulta relevante por acercarnos a los discursos que ubican a las culturas juveniles analizadas dentro de lo desviado y de lo subalterno. Más allá de los matices, haber encontrado tantos puntos en común entre dos grupos diversos, ubicados en dos extremos del continente y con sus características propias, pone la problemática en perspectiva latinoamericana: las juventudes pobres en esta región como las que “atentan” a ciertos valores hegemónicos y a la seguridad urbana.

Queda muy claro que, desde los discursos exógenos analizados, el punto central que tienen en común las dos culturas juveniles es su condición de clase y que es ella la que las ubica en la posición de desviados, que deriva en la fuerte criminalización y estigmatización que reciben. A ello se suma la mencionada asignación de atributos que, en función de que remiten a su condición socioeconómica, también son catalogados como desviaciones.

A la cuestión clasista se suma también la condición juvenil: en tanto jóvenes de clases populares, “chakas” y “pibes chorros” son “doblemente indeseables”. Aunque la juventud en sí misma es, en cierta medida, subalterna dentro de un mundo adultocéntrico, no todos los jóvenes son catalogados como indeseables y por ello eliminables: es el ser jóvenes y pobres lo que los ubica en el límite de la desviación.

Por otra parte, a la cuestión de clase se suma la racial: tener una “tez humilde”, o ser “negro” pone (una vez más) a los “chakas” y a los “pibes chorros” en un lugar desviado. Sin embargo, es muy importante recalcar que, aunque desde los discursos más criminalizantes (en este caso, los materiales de las redes sociales) se explicita que ser de raza no blanca es algo negativo, esto desaparece en los discursos más progresistas que intentan “defender” a los reggaetoneros y a los “pibes chorros”. Por más de que la raza y la clase están sumamente imbricadas como fruto de la colonización, hay cierta invisibilización del tema; y esto se vuelve central, en cuanto nos da un indicativo de cuán arraigada y naturalizada está la jerarquía de razas.

Por otro lado, aunque en este trabajo he dado mayor importancia a la clase y la raza como vectores que marcan la desviación de los jóvenes que me interesan, la cuestión del género también se constituye como un eje que atraviesa tanto los discursos exógenos alrededor de estas culturas juveniles, como su propia construcción identitaria. Ahora, en mi trabajo he abordado someramente la cuestión, y más en función de cómo construyen los jóvenes varones su identidad masculina en oposición a lo femenino (tanto las mujeres como todos los que no se apeguen a la heteronorma). Será interesante pensar, en futuras investigaciones, cuál es el lugar que las mujeres ocupan en las culturas juveniles analizadas.

La última cuestión que quisiera remarcar tiene que ver con la discusión acerca de la posibilidad de hablar por parte de estas culturas. Es importante recalcar que con el análisis que realicé no pretendí “hablar por ellos”, ni “darles voz”. En su condición de subalternos, querer ubicarme en ese sitio sería repetir las críticas hechas a los documentales: ni yo puedo ser “dadora de voz”, ni tampoco puedo decir que mi análisis sea totalmente objetivo y neutral, como si los elementos que señalé que componen las identidades fueran “hallazgos” en el sentido de una realidad “descubierta”. Por el contrario, creo fundamental explicitar que, así como los discursos estigmatizantes construyen al “pibe chorro” y al “chaka”, mis conceptualizaciones seguramente también lo hagan. Esto no implica abandonar la posibilidad de estudiar las problemáticas relacionadas con los jóvenes pobres, sino no pretender ser su representante, su portavoz; pero tampoco suponer que mi trabajo, por intentar deconstruir las miradas hegemónicas, no los esté constituyendo como objetos al mismo tiempo.

----- Bibliografía

- ASENSI PÉREZ, Manuel, (2009), La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos, Barcelona: MACBA.
- BECKER, Howard, (2009), Outsiders. Hacia una sociología de la desviación, Buenos Aires: Siglo XXI.

- CHAVES, Mariana, (2018), “Tres apropiaciones o más. Dialogando 10 años después con el texto de Sergio Tonkonoff sobre pibes, choreo, ropa deportiva y la moral del amo”, *Cuestiones criminales*, Año 1, N°1, julio 2018.
- EMMELHAINZ, Irmgard, (2016), *La tiranía del sentido común. La reconversión neoliberal de México*, México: Paradiso Editores, Colección Continente Negro.
- ERNESTO, Ricardo Carlos, (2014), *Las juventudes en la escena del reggaeton: chakas y combos en el Distrito Federal y Zona Metropolitana del Valle de México*. Tesina de Licenciatura en Ciencias Sociales, UACM.
- FRAGA, Eugenia, (2013), “El problema de la identidad en los estudios poscoloniales. Clasificación racial, historias de las minorías, reconocimiento intercultural”, *Astrolabio*, N.º 11, pp. 386-410.
- GARCÉS -MONTROYA, Ángela, (2003), “Identidad fragmentada... Identidad performativa: del estilo a las culturas juveniles”, *Anagramas*, Vol. 2, N.º 3, pp. 25-42.
- GOFFMAN, Erving, (2006), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu
- (2012), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 15-93.
- MÍGUEZ, Daniel, (2010), *Pibes chorros: estigma y marginación*, Bs. As.: Capital Intelectual S.A.
- OMAÑA, Enrique, (2017), *Reggaetoneros en la Zona Metropolitana del Valle de México: radiografía de una cultura juvenil*, ICR Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades, UAMCuajimalpa.
- QUIJANO, Aníbal, (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO.
- SEGATO, Rita, (2007), “El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en deconstrucción”, *Revista Nueva Sociedad*, N.º 208, marzo-abril 2007, pp. 142-161.
- SPIVAK, Gayatri, (2003), “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología* 39, pp. 297-364.
- VALENZUELA ARCE, José Manuel, (2005), “El futuro ya fue. Juventud, educación y cultura”, *Anales de la educación común*, Año 1, N.º 1-2, Adolescencia y juventud, pp. 28-71.

Materiales audiovisuales

- CABRERA, Abelardo, BRYK, Agostina, PERNER, Andrea, VIEDMA, Gloria (productores) y TESTA, Andrea (directora), (2016), *Pibe chorro*, Argentina: Pensar con las manos. Disponible en <https://vimeo.com/136126589>.
- MÉNDEZ, Adrián (productor) y RIVERO, Guillermo (director), (2017), *Pablito Mix y la evolución del Cumbiatón*, México: VICE. Disponible en https://www.vice.com/es_latam/article/43gj5d/no-importa-si-son-de-barrio-o-hipsters-todosperrean-pablito-mix-y-la-evolucion-del-cumbiaton.
- MURRIETA, David (productor) y LOYOLA, Bernardo, (director), (2013), *Miscelánea Mexicana: Pablito Mix y los super ídolos del cumbiatón*, México: VICE. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=EDv-RQBn19A>
- S/D, (2019), *Familia adoptiva: Uzielito Mix*, México: VICE. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=DyMjb46GXKY>
- WOLDENBERG, Laura, (productora) y LOYOLA, Bernardo, (director). (2013), *Combos reguetoneros*, México: VICE. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=ro0axN2i5NY&t=4>

Palabras clave

“Pibes chorros”, Reggaetoneros, desviación, estigma

Blancofilia y Negrofobia: El racismo y el racialismo bases de la construcción de una ideología racializada de desigualdad, discriminación y exclusión a partir de la composición étnico-racial de las poblaciones afrodescendientes caribeñas y latinoamericanas

Luisa America Mateo Diclo ¹

1 - Universidad Autónoma de Santo Domingo. UASD.

Resumen de la ponencia

Blancofilia y Negrofobia:

Los diversos procesos que inciden en el discurso racializado, aportan evidencias, significación y sentido a la coexistencia de grupos sociales tradicionales y contemporáneos en un contexto ideológicamente construido de y sobre la marginalidad y la exclusión social, instaurados por la conciencia social dominante y recreados como constructo ideológico, en contextos multiculturales y pluriétnicos, fenómenos que dificultan la convivencia en un marco social democrático, de derechos y justicia social.

Interesa afrontar las barreras conceptuales, que impiden que el racismo se entienda como un fenómeno social y no, como un hecho biológico con repercusiones sociales, posición que requiere ignorar el referente étnico - objetiva y subjetivamente- *seleccionado y construido en ámbitos de alienación*, Freire (1976)[1]. No es por tanto ninguna paradoja que, citando a Wiewiorka M. (1991, p.102), *el neoracismo de finales del siglo XX se presente como un racismo sin razas, predominantemente diferencialista.*[2] *Cuya características es precisamente que, para que una ideología racista prospere, no es necesario que exista una raza, la ideología racista crea la raza al identificar como tal al grupo o a los grupos que se convierten en objeto de su atención*, (1988, p.17-18). Stavenhagen[3] (1994), coincide con Martin Baker (1996), indicando que: *estas situaciones pueden ser entendidas como nuevo racismo, racismo cultural o neoracismo* (p.21), mecanismos de control y dominio que justifican el racialismo.

El racialismo común con el racismo, suele derivar como forma argumentativa en racismo oculto, Todorov T, (1991). Y concierne a las series de doctrinas e ideologías difundidas a través del discurso de intelectuales latinoamericanos. Estas no son piezas amorfa y desprovista de intencionalidad, son un complejo de *tres elementos interrelacionados e interdependientes: el texto y sus elementos constitutivos, la práctica discursiva que los hablantes realizan a través de los textos-orales y escritos-, y la práctica social, donde tanto la práctica discursiva y texto son modelados ideológicamente*, Fairclough, (1995).

Una práctica discursiva funciona ideológicamente cuando contribuye, a sostener y reproducir, o a socavar las relaciones de poder, Van Dijk, (1984); por lo tanto, la noción de ideología que sustentamos es aquella que desde una forma de cognición social es consistente en normas, valores, objetivos y principios socialmente relevantes que se combinan para favorecer determinadas percepciones, interpretaciones y acciones en las prácticas sociales, escenarios donde se generan los prejuicios y estereotipos: blancofilia y negrofobia.

Este análisis plantea un enfoque cualitativo socio-critico, perspectiva teórica adoptada desde un saber empírico-intuitivo, cuya interdisciplinariedad procede de la psicología social, la sociología, la antropología, la etnografía, el interaccionismo simbólico, entre otras corrientes que focalizan las relaciones y representaciones sociales. Se trata, de sustentar una propuesta teórico-metodológica para la deconstrucción de valores controvertidos, desde la praxis. [1]Freire (1976).[2]Wiewiorka, (1991). [3]Stavenhagen. México, 1994.

----- Introducción

Este análisis es resultado de un estudio que señalan al racismo y al racialismo como bases de la construcción de una ideología racializada de desigualdad, discriminación y exclusión social a partir del componente étnico-racial de poblaciones afrodescendientes caribeñas y latinoamericanas.

En ese sentido, tres tipos de exclusión producto de *ese racismo* implícito, hemos logrado identificar, el racismo como desigualdad, el racismo como exclusión y el racismo como discriminación social.

Nuestro modo de abordar este fenómeno propone una perspectiva sociocultural y psicosocial, una mirada del racismo desde la blancofilia y la negrofobia y plantea un análisis de la incidencia de un discurso racializado, sobre grupos sociales tradicionales y contemporáneos en un contexto ideológicamente construido de y sobre la marginalidad y la exclusión social, instaurado por la conciencia social dominante y recreados como constructo ideológico en escenarios multiculturales y pluriétnicos, obstaculizando la convivencia en un marco social democrático, de derechos y justicia social.

Interesa afrontar las barreras ideológico-conceptuales, que impiden que el racismo se entienda como un fenómeno social y no, como un hecho biológico con repercusiones sociales, postura hegemónica para mantener la invisibilidad (o la no existencia) del racismo, que requiere ignorar el referente étnico -objetiva-subjetivamente- *construido en ámbitos de alienación*, Freire (1976).

Así el neoracismo de finales del siglo XX se presenta como un racismo sin razas, un racismo predominantemente diferencialista, subraya Duncan (1988) citando a Wieviorka (1991), *cuya característica de ese racismo moderno, es precisamente que, para que una ideología racista prospere, no es necesario que exista una raza, la ideología racista crea la raza, fomentando un nuevo racismo, racismo cultural o neoracismo*, como mecanismos de control y dominio del poder de los estados, justificando así el racialismo. El racialismo al tener en común con el racismo el reconocimiento de la existencia de razas, deriva como forma argumentativa en racismo oculto, Todorov, (1991).

El racialismo concierne a la serie de doctrinas e ideologías difundidas a través del discurso de intelectuales latinoamericanos, las cuales no son piezas amorfa y desprovista de intencionalidad, son un complejo *detres elementos interrelacionados e interdependientes: el texto y sus elementos constitutivos, la práctica discursiva que los hablantes realizan a través de los textos-orales y escritos-, y la práctica social, donde tanto la práctica discursiva y texto son modelados ideológicamente*, Fairclough, (1995).

Dicha práctica discursiva funciona ideológicamente cuando contribuye, a sostener y reproducir, o a socavar las relaciones de poder, plantea Van Dijk, (1984); por lo tanto, la noción de ideología que sustentamos es aquella que desde una forma de cognición social es consistente en normas, valores, objetivos y principios socialmente relevantes que combinados para favorecer determinadas percepciones, interpretaciones y acciones en las prácticas sociales, generan actitudes, prejuicios y estereotipos que sumergen a nuestras sociedades en una controvertida realidad entre la blancofilia y la negrofobia.

La dimensión de esta problemática exige adoptar un enfoque cualitativo socio-critico, perspectiva teórica desde un saber empírico-*intuitivo*, cuya interdisciplinariedad procede fundamentalmente de la psicología social, la sociología, la antropología, la etnografía y el interaccionismo simbólico, entre otras que focalizan las relaciones y representaciones sociales, sustentando una propuesta teórico-metodológica para la deconstrucción de valores controvertidos, desde la praxis.

Desarrollo

Las diversas problemáticas de desigualdad, discriminación, exclusión y segregación social se muestran como pobreza estructural y marginalidad que afecta a nuestra sociedad, permiten que nuestra mirada se centre en los factores socioculturales y psicosociales que determinan la instauración, producción y reproducción de un fenómeno ideológicamente multidimensional y las condicionantes sistémicas, estructurales e históricas que hacen que este persista, mediante comportamientos y prácticas discriminatorias y excluyentes, promoviendo el resurgimiento de un pensamiento ideológico dominante.

Hoy en día, existe el interés de que estos grupos tradicionalmente excluidos se incorporen a la dinámica social, siempre desde la perspectiva de la hegemonía ideológica imperante, es decir, situado en condiciones de subordinación. Esta aparente apertura, crea un simulacro caricaturesco frente al dilema de develar el prejuicio, las actitudes y los estereotipos discriminatorios subyacentes en el pensamiento social.

Escenario que se ha caracterizado por transmitir a la sociedad en general juicios de infravaloración de la afrodescendencia, dando de facto representaciones sociales negativas del ser negro, moreno o mulato, vinculantes a la dimensión de exclusión y marginalidad social, económica, cultural y política, vivida y proyectada desde el sistema de producción esclavista que perpetró la trata y la esclavitud, donde la opresión, la subordinación y la desvalorización fueron mecanismos de sustentación de la dominación hasta pleno siglo XXI.

Se ha recalcado en reiteradas ocasiones que no estamos viviendo una de las periódicas crisis coyunturales del modelo capitalista, la crisis actual provocada por la globalización es una crisis de carácter estructural. En poblaciones sociales originadas desde la afrodescendencia, tradicionales y contemporáneas la profundidad de estos cambios provoca, fuertes sentimientos de incertidumbre, como consecuencias del modelo económico-político del neoliberalismo, superpuesta a la no superada relación hegemónico-subordinado del pasado esclavista-colonialista.

Desde la incertidumbre la aparición de nuevas desigualdades y exclusiones por asuntos ético-raciales y migratorios se convierten en uno de los desafíos más importantes a los que deben enfrentarse las personas y las sociedades afrodescendientes. Haciendo conciencia de la dimensión ideológica y la naturaleza de este fenómeno arraigado en nuestras sociedades.

El reconocimiento de la existencia y permanencia de ideologías racistas, racialistas y racializada que perpetúan doctrinas segregacionistas y excluyentes hacia las personas fenotípicamente negras, morenas o mulatas entre otras variantes de blancofilia y negrofobia no elimina la inseguridad que provoca la marginalidad social y la pobreza basada en criterios étnico-racial frente a escenarios que tienden a presentarse a sí mismos como inevitables, pero permite crear vías para afrontarlo.

Desde esa perspectiva, se intenta analizar la recurrente construcción de un discurso ideológico racista, racialista y racializado que impactan a través de los medios de comunicación, de las redes sociales y especialmente en el ámbito educativo, para hacer conciencia de la verdadera dimensión y tendencia que desafía nuestro devenir: La escuela en este estudio, el currículo escolar, los textos y las imágenes, la discursividad en el habla oral, simbólica, gestual y escrita y la práctica docente en los procesos de enseñanza-aprendizajes como un entramado

sustentador de juicios y prejuicios que inciden en la discriminación étnico-racial sobre la población afrodescendiente, en un contexto ideológicamente construido de y sobre la marginalidad y la exclusión social. Los hallazgos ponen en evidencia los vínculos existentes entre ellos, analizando las vías conductoras de las crisis existenciales de conglomerados humanos.

En ese sentido, se presentan las reflexiones, con una visión prospectiva, desde el punto de vista de la necesaria disminución de las desigualdades, de contención de nuevas formas de intolerancia de índole étnico-racial, y el frecuente resurgimiento de conflictos de nacionalidad, los cuales dificultan la convivencia de las identidades y las diversidades en contextos escolares pluriculturales, en un marco social basado en criterios democráticos, equitativos, de derechos y de justicia social.

Conclusiones

Un contexto Controvertido.

En la diversidad poblacional latinoamericana, existen poblaciones como las caribeñas donde ser afrodescendiente es un hecho factico, y por ende multicultural en su composición social. A pesar de esa realidad, la afrodescendencia se expresa en nuestras sociedades a través de prejuicios, actitudes, percepciones y valores que promueven un escenario controvertido mediante un discurso racista, racialista y racializado.

Como secuela de esa postura ideológica, la blancofilia y la negrofobia se constituyen en mecanismos de invisibilización del racismo y de la discriminación étnico-racial, caracterizadas, además, por el pensamiento social imperante gestado desde el pesimismo latinoamericano creado desde y para la afrodescendencia. Aspecto que dificulta su estudio, por consiguiente, la creación de vías transformadoras para afrontar la pobreza estructural originada por la discriminación y exclusión basada en criterios étnico-raciales.

Desde esta doctrina, sectores de poder –o elites– utilizan el pensamiento y el lenguaje como medios para perpetuar su dominación desde su asumido eurocentrismo, en contraposición a los grupos sociales estigmatizados como descendientes de africanos, por medio de la proliferación de ideologías transmitidas a través un discurso alienante y enajenador.

El poder se permite así, controlar los actos y la conciencia de los otros, creando círculos privilegiados de personas con acceso al conocimiento y a la información, beneficios obtenidos por no ser afrodescendiente (negro, moreno, mulato, indígena o latinoamericano en otros contextos), facilitándoles oportunistas a recursos sociales, económicos y políticos, y fabricándose un estatus social de superioridad, un fenómeno generalizado que continúa produciendo relaciones opresivas y excluyentes, a través de recursos que buscan mantener la invisibilidad del racismo.

En ese sentido, tres tipos de exclusión producto de *ese racismo*, hemos logrado identificar, por una parte, el racismo de la desigualdad, el cual restringe la participación, limita el acceso a los beneficios que provee la cultura-clase dominante, expulsa y señala a sus *victimtas* en las relaciones sociales cotidianas. El racismo de la exclusión, mediante el cual se actúa desde las prohibiciones, creando estereotipos que a menudo son relacionados a actitudes negativas o preferenciales (prejuicio) y comportamientos de clasificación y diferenciación (desigualdad), y el racismo de la discriminación, aquel que se proyecta a partir una idea preconcebida de interiorización y subordinación, e implica los fenómenos intrapersonales, aportados por la psiquis humana (particular) en la dinámica de la socialización (colectivizada) signos y símbolos, mediante percepciones, mitos, estereotipos, juicios y prejuicios que atacan desde el ámbito psicosocial, valores y creencias alegóricas de un tipo de cognición social perjudiciada, manifiesta en la manera en que la persona piensa acerca de sí misma y de las demás.

Esta, la cognición social, sitúa cómo la persona afrodescendiente percibe, piensa y recuerda información sobre otros, a través de atribuciones, ofrece explicaciones sobre sus comportamientos, impulsando mecanismos de persuasión, método activo de influencia que intenta guiar a *las personas afrodescendientes y no afrodescendientes* hacia la adopción de una actitud, una idea o un comportamiento racional o emotivo, generando juicios perjudiciados de sí mismas, como personas de una ascendencia o descendencia étnico-racial específica.

Así, la influencia social, se centra en el modo en que estas poblaciones son afectadas por los pensamientos, sentimientos y comportamientos de otros, estando las relaciones con otros circunscritas y restringidas al fluctuar frecuente de actuar de forma *prosocial* (ayudando, o favoreciendo a otros), o de forma *antisocial* (con hostilidad, agresión o prejuicio contra otros).

Desde esa correlación de intereses, luchar contra el racismo o la discriminación étnico-racial desde los tres frentes simultáneamente, es tarea ardua ya que cada uno se ha posesionado en el ser social latinoamericano particular o colectivo *afrodescendiente y no afrodescendiente* a partir de premisas distintas.

Por un lado, lidiar contra la desigualdad es afrontar las diferencias étnico-raciales y de clase tal y como se ha definido desde el pesimismo de ser afrodescendiente en contexto latinoamericano o en otros contextos, respondiendo a paradigmas universales. El aumento objetivo de la desigualdad está acompañado por una ampliación igualmente significativa de las teorías que tienden a justificarla.

En concreto para nuestro estudio, las teorías racialistas contemporáneas, buscan reeditar fundamentaciones que retoman y *explican las razones* del determinismo histórico sobre la *desigualdad* étnico-racial hacia grupos sociales afrodescendientes, como consecuencia de los prejuicios y las actitudes asociadas a un tipo de racismo que incide en la construcción de ideologías discriminatorias y excluyentes. No es casual, por ello, observar el resurgimiento de ideas que tienden a explicar la vigencia de determinados patrones de conducta, el desarrollo

cognitivo y la ubicación en la estructura social por factores étnicos o genéticos[1].

Por otra parte, combatir la discriminación étnico-racial, es identificarse con una cultura propia, y defenderla, es aceptar por así decirlo, la negación de una minoría que no sea la propia, es seguir bajo los efectos de un racismo diferencialista, lo cual no es más que un giro del metarracismo[2], como resultado del conflicto previo entre racismo y antirracismo, manifestándose un desplazamiento de la problemática, de una teoría de razas a una teoría de relaciones étnicas.

Por consiguiente, luchar contra la exclusión social, es esgrimir a los derechos consagrados en las leyes vigentes, y en las normativas universales, en busca de la legalidad, no necesariamente de legitimidad, batallas desgastantes, para sociedades como la nuestra, que han esperado toda una vida para comprender las desigualdades que le han sumido en la pobreza y marginalidad.

El desafío de lograr la disminución o erradicación de ese fenómeno sería una utopía, si no se intenta, desde nuestros estudios, observar y analizar la acoplada secuencia desde donde estas tres facetas operan articuladas conformando el discurso ideológico racista, racialista y racializado producido y divulgado por las influyentes elites económico-políticas, creando diferencias socioeconómicas estructurales, que han degenerado en marginalidad y pobreza de tipo esencialmente humano.

Desde esa perspectiva, el discurso ideológico racista promovido por intelectuales representantes de sectores hegemónicos nacionales, mediante aspectos elementales de la comunicación y una lógica interna del mensaje empleado, se constituye en pensamiento dominante sustentador de la blancofilia y la negrofobia, ámbito sociocultural y psicosocial que ha definido el perfil del ser latinoamericano y caribeño.

El discurso captado de la realidad que nos concierne no es una pieza amorfa y desprovista de intencionalidad, es un complejo de *tres elementos interrelacionados e interdependientes, el texto y sus elementos constitutivos, la práctica discursiva que los hablantes realizan a través de los textos-orales y escritos-, y la práctica social, donde tanto la práctica discursiva y texto son modelados ideológicamente*, concordando con lo planteado por, Fairclough, (1995).

Una práctica discursiva puede funcionar ideológicamente cuando contribuye, ya sea a sostener y reproducir, o a socavar las relaciones de poder, según expresa Van Dijk, (1984); por lo tanto, la noción de ideología que sustentamos es aquella que desde una forma de cognición social es consistente en normas, valores, objetivos y principios socialmente relevantes que se seleccionan y combinan para favorecer determinadas percepciones, interpretaciones y acciones en las prácticas sociales.

Desde este marco de relaciones entre práctica social, práctica discursiva y texto se generan, difunden y reproducen los prejuicios y estereotipos, que hasta el día de hoy, sumergen a la sociedad latinoamericana en la controversial posición de aferrarse a unos valores inducidos desde la blancofilia procedente de la supuesta eurodescendencia, y en consecuencia a la negación y rechazo de la afrodescendencia, principalmente por la fobia a ser tratado como negro (esclavo), así los estereotipos, siguiendo el curso analítico, son subterfugios de naturaleza más cognitiva, constituyen conceptos, frases clichés, categorías descriptivas respecto de los miembros del exogrupo, y constituyen el insumo cognitivo para la expresión de prejuicio, por cuanto funcionan como esquemas sociales alojados en la memoria semántica de los hablantes.

Estas creencias están basadas en experiencias grupales y personales proyectadas desde el sistema esclavista instaurado en la región, y reaprendidas desde las relaciones de poder hegemónico-subordinado, a través de los sistemas y estructuras sociales, en las sucesivas etapas de socialización entre grupos sociales que se perciben entre si diferentes, *todo lo cual se transmite y difunde a través de las prácticas discursivas de los hablantes*, conclusiones ampliamente debatidas desde estudios realizados por Allport (1954), Tajfel (1982), Bourhis y Leyens (1996) y Van Dijk (1999).

Así, desde un discurso ideológico racista, racialista y racializado se han sostenido y sustentado los paradigmas dominantes cuestionados en nuestro contexto social, procedentes de paradigmas tradicionales más universales.

La problemática planteada no es nueva, su elucidación, posibilitó la comprensión de los aspectos básicos implicados, logrados mediante un análisis transdisciplinar que lo abordó desde los distintos ángulos que la constituyen. Lo realmente relevante en este estudio, es identificar vías concretas para revertir esas realidades e incidir en los mecanismos que generan un pensamiento social dominante de subordinación, exclusión y marginalidad hacia las personas negras, morenas, mulatas y migrantes, a través de la educación, andamiaje dogmático predominante.

Desde una acción reflejo, los sistemas educativos reproducen los mismos prejuicios que la sociedad ha cimentado sobre las personas negras, morenas, mulatas o migrantes racializados (negros ascendientes o descendientes). Es probado así que, en el ámbito educativo, prolifera una práctica social excluyente, xenofóbica, racista, *androcéntrica y patriarcal*, las cuales se evidencian en el accionar docente, en los libros de textos, en los recursos de aprendizajes y desde una estructura educativa que no toma en cuenta las características y particularidades de la población escolar afrodescendiente, aun cuando esta sea mayoría en un aula de clases.

En ese ámbito situamos *la escuela* como punto de partida de nuestra propuesta transformadora, base del aprendizaje formal donde incide el discurso ideológico discriminatorio y excluyente basada en criterios étnico-raciales que ha generado un pensamiento social dominante, una estructura que influye en el pensamiento generalizado de la sociedad, que se resiste a cambiar.

El panorama escolar esbozado es resultado de diferentes diagnósticos, y sintetiza el absurdo escenario de la realidad analizada, con el específico interés de promover desde la escuela, aparato ideológico que ha instaurado actitudes, prejuicios, discriminación étnico-racial y racismo en nuestras sociedades una de las vías

transformadoras, para *liberar a la escuela* de la nefasta tarea de proveer contenidos y estrategias de aprendizajes que perpetúan la desigualdades sociales la marginalidad y la exclusión.

Enfoque y método

El trayecto recorrido se hizo acompañar del enfoque cualitativo socio-critico, perspectiva teórica adoptada, cuyos planteamientos proceden fundamentalmente de la psicología social, la sociología, la antropología, la etnografía, el interaccionismo simbólico, entre otras corrientes que focalizan las relaciones sociales, delimitando lo eminentemente *social*, para lograr aportes significativos a la comprensión del fenómeno de blancofilia y negrofobia, esencia del prejuicio y la discriminación racial en un contexto mayoritariamente afrodescendiente.

Interesa destacar que: *...Se opta por una metodología cualitativa basada en la rigurosa descripción contextual de un hecho o una situación que garantice la máxima intersubjetividad en la captación de una realidad compleja mediante la recogida sistemática de datos (...) que haga posible un análisis interpretativo, según lo específica,* Pérez Serrano, (1990, p.20)[3].

Siendo la propia vivencia y *experiencia*, a través de la percepción y un saber empírico-intuitivo, la principal fuente de conocimiento utilizada para aproximarnos al análisis y conocimiento de esa realidad polivalente.

Varias perspectivas, enfoques y corrientes han contribuido al desarrollo de esta nueva visión del pensamiento social, cuyas premisas coinciden en lo que se ha llamado paradigma hermenéutico, interpretativo-simbólico o fenomenológico.

Así, con trascendental importancia para nuestro estudio, se integra un enfoque relativo a la racionalidad emancipadora, constituyéndose en alternativa a los paradigmas clásicos, donde los principales partidarios de este tipo de investigación han surgido en el campo de la marginalidad social, por ello las aportaciones principales se deben al desarrollo social de grupos vulnerables y excluidos, a la etnografía crítica neomarxista, a la investigación con enfoque de género o al paradigma feminista y a la investigación-acción participante, métodos y técnicas empleadas, en esta experiencia investigativa, lineamientos que exigen compromiso y militancia.

En ese sentido ofrecen un marco de permanente autorreflexión para la emancipación y la *liberación* humana, para poder revertir la situación de prejuicio y discriminación, entre otras consecuencias conexas de subordinación y opresión, manifiestas como pobreza.

Se trata, en suma, de dar por construida una teoría, desde la praxis como encuentro crítico, que reoriente el curso de los discursos ideológicos racistas, racialistas y racializados, que operan instalados como conciencia social dominante, en la sociedad dominicana y en la región latinoamericana.

El proceso de revisión curricular nos permitió observa que la eliminación de las desigualdades basada en criterios raciales debe ser concebida simultáneamente como un enfoque, unos contenidos y unas competencias a concretarse en la estructura y funcionamiento del sistema educativo. Impulsando fundamentalmente la reorientación ideológica del discurso oral, gestual y escrito, implícita o explícitamente empleado, para lograr cambios de actitudes, percepciones, valores, *comportamientos y prácticas entre actores y sectores socioeducativos*.

El reto permanece en el cambio de los paradigmas colocados en forma privilegiada como transversales entre la escuela y la sociedad, siendo la escuela un segmento estructurado de la sociedad misma. Posesionando la perspectiva sociocultural como eje transversal en la definición del modelo de educación inclusiva y multicultural.

Conclusiones no concluyentes

La cuestión central ha girado en torno a realizar un estudio que permita analizar desde la perspectiva psicosocial y sociocultural, comportamientos, actitudes y prejuicios discriminatorios, promovidos mediante un discurso ideológico hegemónico sustentador de desigualdad, subordinación y exclusión desde criterios étnicos-raciales, que perjudica a las personas afrodescendientes.

Reflexión que ha pretendido establecer distinciones entre el racismo, el racialismo y la racialización, y sus interconexiones, para identificar su modus operandis, aunque estos términos se diferencian sustancialmente en su contenido último, el hecho de ser portadores de una raíz similar les hace parecer hablar de lo mismo y superponerse el uno en los otros, observancia de gran utilidad en un ejercicio de discernimiento para las políticas antirracistas.

Aspectos como la exacerbación del sentido racial de un grupo étnico sobre otro que lo percibe diferente e inferior, lo cual suele motivar discriminación o persecución de otro al que domina y le atribuye una identidad racial con el fin de continuar con la hegemonía y la exclusión social, en el acceso a bienes, recursos, servicios, la negación al derecho a un tratamiento en igualdad, o en el lugar que se ocupa en orden arbitrario de jerarquías. así como la proliferación de ideología o doctrina política basada en el racismo, sitúan al racialismo una defensa científica de la existencia de las razas humanas, que se fundamenta en las diferencias fenotípicas entre poblaciones que se desarrollan en diferentes ambientes y han evolucionado de manera distintas, entendiendo que las razas son una categorización social, las diferencias como conceptos suelen conjugarse y vemos como uno justifica al otro.

Concretamente, se ha pretendido estudiar el impacto del discurso ideológico racista, racialista y racializado en una sociedad predominantemente afrodescendiente, aunque en la actualidad no encontremos base científica en algunas teorías, que sí recibieron un gran apoyo por parte del pensamiento científico y las relaciones internacionales desde el siglo XVIII hasta el siglo XXI.

Así, trazar algunas líneas metodológicas, actitudinales, procedimentales y conceptuales a partir de las cuales lograr revertir la problemática e incidir en el compromiso y en la toma de conciencia intragrupal para afrontar y tratar de superar las limitaciones que mantienen a estos grupos sociales en condiciones de subordinación, vulnerabilidad, marginalidad y pobreza. Asumiendo que la proliferación de la negación de la existencia del racismo en las sociedades latinoamericana, en un hallazgo diferente a la invisibilización de su permanencia, aunque ambas variantes conduzcan hacia el mismo destino, lo que evidencia que el fenómeno es mucho más complejo, ya que pese a esa abundante opinión antirracista, las actitudes y comportamientos racistas marcan lo cotidiano, no pasa un día sin que la población sufra algún acto racista.

Vivimos un período complejo, oportuno para insertar la temática de este estudio en la agenda pública, no entrampándonos en sucesos que acontecieron hacen cinco siglos (*la trata y la esclavitud*), el cual sumergió a unos descendientes en grupos sociales excluidos, subordinados y marginalizados, si no replanteándonos las viejas cuestiones para obtener nuevas respuestas, que permitan los cambios y transformaciones sobre las bases que han sustentado y perpetuado la desigualdad heredada, para afrontar las nuevas desigualdades impuestas por el neoliberalismo.

Es por ello que se torna relevante encontrar la unidad empírica y teórica del racismo, que tiende a permear un corpus doctrinario común entre los pueblos; el conocimiento ducto se transforma en mensajes racialistas, que inoculan las mentes de múltiples receptores, los cuales, a través de relaciones dialógicas, se convierte en reproductores y seres subordinados, que experimentan mutaciones en lo que a su sentido de pertenencia se refiere.

El recurso del realce argumentativo nos permite afirmar que no existe uno, sino varios tipos de racismo, a saber, el racismo clásico que naturaliza al *otro* en nombre de una supuesta inferioridad biológica, apoyándose en la *ciencia* y en las teorías evolucionistas del siglo XIX, y el racismo contemporáneo que enfatiza más bien el principio de las diferencias, para menospreciar las otras sociedades y culturas, en nombre de la pureza y especificidad de la propia, se aparta de todo universalismo y promueve con ello un comportamiento de relativismo cultural exacerbado.

Un paso importante en la articulación de un enfoque psicociológico del racismo ha sido el de ubicar con alguna precisión su objeto al relacionarlo con los actores sociales, los sistemas de acción y varios campos de análisis empírico a través de las categorías de prejuicio, discriminación, segregación y exclusión.

Al lograr delimitar el problema del prejuicio y las actitudes en la sociedad, no se trataría solamente de mencionar que éste es una forma elemental del racismo, sino de investigar la esencia del fenómeno en los aspectos sociales, culturales y psicológicos que crean el prejuicio étnico-racial, o más bien incorporarlo dentro de las relaciones sociales y ver en él una dimensión subjetiva de la acción, en los discursos ideológicos de algunos intelectuales de nuestra región. (Duncan Q.1988, p.18).

La cuestión planteada en el perfil de esta investigación no es nueva, los prejuicios y las actitudes que definen condiciones de subordinación hacia grupos sociales afrodescendientes, fenotípicamente negros, morenos o mulatos, promovidas por sectores hegemónicos, a nuestro pesar es intrínseca al ser social latinoamericano y caribeño. Lo novedoso es que aún persistan las consecuencias resultantes del racismo arcaico en la dinámica cotidiana de nuestras sociedades, y el resurgimiento de una reestructurada tipología racista, prejuicio y discriminación en tiempos de globalización.

Mucho se ha escrito en torno a los aspectos fundamentales de este estudio estructurales o coyunturales, por dicha razón, partimos de los diagnósticos e indicadores que señalan que mientras continúen vigentes mecanismos ideológicos que perpetúen un tipo de discriminación o de exclusión por motivos étnicos-raciales, se hará necesario plantearse estudios, que aborden viejas temáticas desde la perspectiva de renovadas realidades contemporáneas.

Es un hecho que el racismo ha evolucionado históricamente, de la dominación a la aversión y de ahí al racismo simbólico, esta postura no es suficiente para ocultarlo y continuar creyendo que no existe.

El tema del racismo necesita de algo más que innumerables páginas analíticas y argumentativas de lo uno o lo otro, o la mera declaración de principios de *no-discriminación pública*. La cuestión no está tanto en reprimir la expresión del racismo, ocultarla o invisibilizarla, cuanto en comenzar a inculcar que el pluralismo cultural, sustantivo del multiculturalismo, podría ser una vía de solución, para modificar los sentimientos que subyacen, latentes o implícitos, que en última instancia son los que están contraviniendo para que la discriminación étnico-racial sea manejada como un hecho concreto, lo cual nos hace tomar conciencia del *racismo potencial* que resurge cada cierto tiempo revitalizado. Sin el conflicto y la acción social de choque probablemente será difícil mover estas actitudes sociales que, después de todo, no son sino partes de *una cultura*, conveniente para *unos*, *inconvenientes para otros*.

En definitiva, advertimos que desde mediados del siglo pasado nunca más se ha vuelto a producir un cambio cualitativo en el racismo.

El problema de la mayoría de la gente no es tanto su ignorancia, como el saber tantas cosas que no son ciertas, Parafraseando al humanista norteamericano, Josh Billings (..), la generalidad de la población vive apegada a viejos paradigmas, que en la actualidad no se corresponden con la verdad que una vez constituyeron, piensan nuevas situaciones con dogmas y patrones arcaicos, así al razonar sobre diversas cuestiones, que no forman parte del ámbito analítico de la ciencia, se apartan de la realidad.

[1] Cita textual del libro: Neo-darwinismo social. Herrnstein y Murria. 1994.

Versiones sociológicas de Fukuyama,1997.

[2] El metarracismo es un efecto de retorsión del racismo diferencialista, Wierviorka, .

[3] Pérez Serrano, (1990). Investigación Cualitativa. Retos e Interrogantes, p. 20. CAPÍTULO I. MODELOS O PARADIGMAS DE ANÁLISIS DE LA REALIDAD IMPLICACIONES METODOLÓGICAS

Bibliografía

Bibliografía

- Allport, G. W. (1968): *La Naturaleza del Prejuicio*. Eudeba, Ediciones. Buenos Aires, Argentina.
- Alvaro, J.L. (1998): *Psicología social. Perspectivas Teóricas y Metodológicas*, Siglo XXI. Madrid. España.
- Bate, L. F. (1988). *Cultura, Clases y Cuestión Étnico-Nacional*. Colección principios. Imprenta de Juan Pablo. México D.F.
- Bergere Dezaphi, J. A. (1996). Psicología Social de los procesos migratorios y relaciones intergrupales. Documento. En Alvaro, J.L.; Garrido, A. Y Torregrosa, J.R. (coordinadores): *Psicología Social Aplicada*. Editora McGraw-Hill/Interamericana de España, (págs. 269-293). Madrid, España.
- Blumer, H. (1982): *El Interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. Hora D.L. Barcelona, España.
- Campos García, Alejandro (2012). Racialización, racialismo y racismo: Un discernimiento necesario. Journal 273. Universidad de la Habana.
- Cela, J. (1988): *¿Dominación ideológica o tarea cultural? Reflexiones sobre educación, ideología y cultura*. Centro POVEDA. Santo Domingo, Rep. Dom.
- Cepal. (2007). *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2006*. Santiago de Chile: CEPAL. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) (2006). *Informe de la Conferencia Regional de las Américas sobre Avances y Desafíos en la Aplicación del Programa de Acción contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia*. Brasilia, 26-28 de julio. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2004). Segundo informe sobre desarrollo humano en Centroamérica y Panamá. San José: PNUD.
- Cordero Michel, E. (2006). (Compilador), *Seminario Internacional. La Ruta del Esclavo*. UNESCO. Santo Domingo, Rep. Dom.
- Díaz Polanco, H. (1981): Etnia, clase y cuestión nacional. Cuadernos Políticos, No.30. Editorial Era. México. D. F.
- Etienne, B. y Wallerstein, I. (1991): *Raza, nación y clase*. Iepala. Madrid, España.
- Fals Borda, O. (1991) "Algunos ingredientes básicos, Fals Borda y otros. *Acción y conocimiento. Como romper el monopolio con investigación-acción participativa*. Cinep. Santa fé de Bogotá, Colombia.
- Freire, P. (1976): *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI Editores. Décimo quinta edición. México. D. F.
- García Canclini, N. (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*. Editorial. Nueva Imagen. México. D. F.
- Goffman, E. (1970): *Estigma, la identidad deteriorada*. 3ra. Edición. Amorrortu editores. Buenos Aires, Amorrortu.
- González Ordosgoiti, E. A. (1992). Desarrollar el multiculturalismo, papel del docente, del animador sociocultural, artículo publicado en la *Revista AAREMI*, Caracas, Venezuela.
- Hoectink, H. (1971): *El Pueblo Dominicano-1850-1900 Apuntes para su sociología histórica*. Colección estudios. Departamento de publicaciones, UCMM, Santiago, Rep. Dom.
- Hoectink, H. (1994). "Ideología, intelectuales, identidad: la República Dominicana. 1880-1980". *Santo Domingo y el Caribe. Ensayos sobre cultura y sociedad*. Santo Domingo. 113-29. Fundación Cultural Dominicana. República Dominicana.
- Jara H., O. (1994): *Para Sistematizar Experiencias: Una Propuesta Teórica y Práctica*. Centro de Estudios y Publicaciones ALFORJA, San José, Costa Rica.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En: Moscovici, Serge (comp.). *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología Social y problemas sociales*. Ediciones Paidós. Barcelona, España.
- Lozano, J.; Peña Marín, C. Y Abril, G. (1997): *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Ediciones Cátedra. Madrid, España.
- Lucerna Salmoral, M. (1996). *Los Códigos Negros de la América Española*; ediciones UNESCO, Universidad de Alcalá. España.
- Mateo DiCló, L. A. (2000). Tesis De Grado: La Identidad Dominicana es Pluriétnica y Multicultural. UASD. Santo Domingo, Rep. Dom.
- Mateo DiCló, L. A. (2002). Impacto Sociocultural de la Trata y la Esclavitud en la República Dominicana. *Exposición en Seminario Internacional. La Ruta del Esclavo*. UNESCO. Santo Domingo, Rep. Dom.
- Mateo DiCló, L. A. (1992). Materiales de Investigación de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas. 1992-2000.

- Mateo Dieló, L. A. (2010). *Guía de Educación Inclusiva y Multicultural*. Ministerio de Educación. República Dominicana. 2010-2015.
- Mejía, M. R. (1993): *En la búsqueda de una escuela para nuestra época*. Serie Educación y Modernidad. Instituto para el desarrollo de la democracia, Luis Carlos Galán. Colombia.
- Memmi, A. y Otros. (1968): *Los Racismos Políticos*. Editor: Nova-Terra. Barcelona, España.
- Montañez, L. (1993). *El Racismo Invisible en una Sociedad no Racista*. Fondo Editorial Tropykos. Caracas Venezuela.
- Morales, J. F. y Yubero, S. (1996). *Del prejuicio al racismo: perspectivas Psicosociales*. Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha. España.
- Moscovici, S.; Mugny, G. and Pérez, J. A. (1991): (Comps.): *La influencia social inconsciente*. Anthropos. Barcelona, España.
- Pérez Serrano, G. (1998). Compiladora: *Contexto Cultural y Socioeducativo de la Educación Social*. Universidad de Sevilla. España.
- Pérez Serrano, G. (2001): Compiladora: *Modelos de Investigación Cualitativa en Educación Social y Animación Sociocultural, aplicaciones prácticas*. NARCEA, S.A Ediciones. Madrid. España.
- Pilleux M. E. (2012). Merino, compiladores del prejuicio étnico en el análisis del discurso. Universidad Austral de Chile, Valdivia, mpilleux@uach.cl. Católica de Tucuman, Tucuman.
- Pilleux, M. (2001): "Competencia comunicativa y análisis del discurso", en *Estudios filológicos* [on line] N° 36. Valdivia, Universidad Austral de Chile, pp. 143-152.
- Rocher, G. (1973). *Cultura, Civilización e Ideología*. En *Introducción a la Sociología eGneral*. Editorial Herder. Barcelona, España.(1994).
- Ruiz, M. T. (1983): *Racismo Algo más que Discriminación*. Editorial del Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica.
- Tedesco, J.C. (1995). *El Nuevo Pacto Educativo*. Tedesco, J.C. (1998): *Los Retos del Nuevo Siglos Aldea Global y Desarrollo Local*. Universidad de Sevilla. Anaya. Madrid, España.
- Tedesco, J.C. (1998): *Los Retos del Nuevo Siglos Aldea Global y Desarrollo Local*. Universidad de Sevilla. España.
- Torregrosa, J. R. (1968). "El estudio de las actitudes: Perspectivas psicológicas y sociológicas". *Revista Española de Opinión Pública*, Vo. B27911, 155-165. España.
- Van Dijk, T. (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- Van Dijk, T. A. (1990): *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*. Editorial Paidós. Barcelona, España.
- Wieviorka, M. (1992): *El espacio del racismo*. Paidós, Barcelona, España.
- Wieviorka, M. (1997): "La diferencia cultural como cuestión social", en Eduardo Terrén (ed.), *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*, Barcelona, Anthropos: 277-292.
- Wieviorka, M. (1998): *El racismo: una introducción*. Gedisa. Barcelona, España.

Palabras clave

Palabras claves:

El racismo como desigualdad, discriminación y exclusión social

Resumen de la ponencia

La peruana es la principal población extranjera no limítrofe en Argentina, formando uno de los grupos migrantes más significativos de dicho país. Especialmente en la Ciudad Autónoma de Buenos (CABA), donde se radica más del 40% de los peruanos que habitan en Argentina; siendo internacionalmente la segunda ciudad con mayor cantidad de peruanos habitando fuera de su país, y asimismo un destino cuyas relaciones sociales tienden a recibir a estos migrantes situándolos en un segmento informal racializado de la clase trabajadora argentina. Sin embargo, a diferencias de otros grupos migrantes como los provenientes de países limítrofes y de Europa, la migración peruana en CABA ha sido poco explorada, en especial a partir de trabajos centrados en la racialización y la clase trabajadora. En este sentido, la presente ponencia se propone acercarnos a la forma en que los trabajadores peruanos en la Ciudad de Buenos Aires desde la década de 1990 experimentan la racialización de las relaciones sociales de clase. Más específicamente, analiza las maneras en que este proceso de racialización es experimentado por los trabajadores peruanos fuera de sus lugares de trabajo y los modos en que estos migrantes reproducen dicho proceso. Para ello, se empleó una metodología cualitativa, habiéndose realizado entrevistas en profundidad y observación participante entre 2019 y 2021.

Introducción

El racismo surge con la conquista de América, en la expansión del modo de producción capitalista, como una relación social que sirve a la clase poseedora para justificar la superexplotación de ciertas poblaciones y para dividir a la clase trabajadora (Cox, 1948). Produciendo de este modo nuevas identidades históricas que delinearón las fronteras de la división del trabajo a lo largo del mundo (Quijano & Wallerstein, 2017).

En Argentina, estas relaciones sociales cobran forma en lo que se denominó *racialización de las relaciones de clase*. Fenómeno que tiende a situar en segmentos precarios de la clase trabajadora a los sujetos que poseen orígenes migratorios, rasgos corporales y formas culturales que remiten al mestizaje (Margulis & Urresti, 1999) y recuerdan a la derrota de los pueblos colonizados y esclavizados ante el capital (Segato, 2007), como las poblaciones originarias, afrodescendientes y los migrantes internos y sudamericanos.

Racialización clasista que, si bien tiende a igualar a las personas racializadas en la subordinación a la clase capitalista, también tiene un carácter *selectivo* (Briones, 2002); situándose cada población, aún en la subordinación, en relaciones sociales específicas. En este sentido, a pesar de ser la cuarta población extranjera más numerosa en Argentina, el flujo migratorio peruano es relativamente reciente (Rosas, 2010; Rosas & Gil Araujo, 2020), consolidándose como migración laboral clásica recién en la década de 1990.

A diferencia de los migrantes limítrofes, los peruanos son una población joven, en edad laboral en su mayoría, con elevadas tasas de ocupación y altos niveles educativos (Rosas, 2010). Y, en comparación con los migrantes limítrofes, poseen una ligera menor proporción de obreros/empleados y una significativa mayor proporción de trabajadores por cuenta propia. Este grupo se destaca en los sectores informales de la economía y en posiciones precarias de clase trabajadora (Cerrutti & Maguid, 2007). Las mujeres principalmente en el empleo doméstico (Bruno, 2007) y tanto hombres como mujeres en el comercio (Herrera Jurado, 2022).

Los trabajadores peruanos son blanco de xenofobia y racismo: en el trabajo, en los espacios públicos, en instituciones estatales y en el discurso mediático (Rosas & Gil Araujo, 2020; Debandi et al., 2021). Ahora bien, la auto adscripción de estos migrantes no se corresponde con las identidades que les adjudica la racialización (Herrera Jurado, 2022). Porque la formación social no divide el sentido común de las personas de la misma forma en que divide su lugar en la división del trabajo (Gramsci, 2010). Es decir, el “sujeto de clase” no es “homogéneo” ni en su identidad de clase ni en su identidad racial (Hall, 2010, p. 282). Tal es así que el trabajador racializado, en lo que su concepción del mundo refiere, es en parte burgués y blanco (Fanon, 2015; Hall, 2017).

La presente ponencia se propone aproximarnos a la forma en que los trabajadores peruanos en CABA comprenden la racialización específica de la que son objeto. Concretamente, indaga las experiencias de racialización que enfrentan estos migrantes cotidianamente y la forma en que intentando evitar la racialización la pliegan reproduciéndola.

Para ello se realizaron 19 entrevistas en profundidad a trabajadores peruanos de entre 21 y 65 años que migraron a CABA posteriormente a 1990. Y se realizó observación participante en “el Once”. Zona conformada por los barrios Balvanera y San Cristóbal, en la que reside el mayor porcentaje (18,7%) de la población peruana que habita en CABA (Govea, 2012). El trabajo de campo tuvo lugar entre junio de 2019 y julio de 2021.

Desarrollo

EL DISCRIMINADO ES EL OTRO

Cuando se le preguntó si presenció o sufrió algún episodio de discriminación fuera de su lugar de trabajo, María cuenta que acudía asiduamente a la Parroquia Santa Rosa, ubicada cerca de su casa, en Balvanera, porque Santa Rosa es la patrona de Perú y la de su profesión, la enfermería. Y que allí el párroco, que es argentino, había discriminado a un cura peruano que estaba trabajando con él.

Se ve en esta experiencia que la discriminación no es ni vivida ni presenciada en primera persona, sino que es presentada como un suceso que le ocurre a un tercero y que llega a los oídos de la entrevistada gracias a amigas. Que la persona sobre la cual se comenta la discriminación es cura. Es decir, posee cierto prestigio y poder en la comunidad; no es miembro de las clases subalternas. Y que el hecho ocurre en Balvanera, uno de los dos barrios con más peruanos de CABA, y en la parroquia que lleva por nombre el de la virgen más popular de Perú.

José cuenta que no presenció episodios de discriminación a peruanos ni escuchó directamente al respecto “pero [que] se escucha mucho hoy en día esas cosas”; dándonos a entender que sabe que se habla del tema, pero que no se habla cerca de él. Dora también dijo no haber sufrido discriminación, por lo que se le preguntó si alguno de sus conocidos le contó algo al respecto. Frente a esta nueva pregunta, Dora comentó que una amiga suya, que es del norte argentino, era tomada por boliviana e insultada.

Al igual que en otros testimonios recolectados, en estos no se narra la discriminación en primera persona sino en tercera. No se siente ni se ve, pero se ha sabido que ocurre. Se advierte entonces un *primer pliegue* en los testimonios de los trabajadores peruanos: cuando se pregunta explícitamente por la discriminación, esta aparece, pero no le ocurre a los entrevistados sino a *otros*. Y también son otros, terceros, quienes según los entrevistados les cuentan a ellos de los episodios de discriminación.

HABITAR EN CABA SIN SER VISTOS

Ahora bien, independientemente de si aparece o no como palabra, en las entrevistas emergen experiencias que dan cuenta de procesos de racialización.

Rosa cuenta que, al intentar contratar los servicios de una agencia, le dijeron lo mismo que le dice su empleador cada vez que discuten sobre el monto de su salario: que se vaya de Argentina. Y también refiere que al llegar al país vivió un periodo con temor. Porque no teniendo la documentación al día, Rosa circulaba intranquilamente por la calle no queriendo cruzarse con la policía: “teníamos ese temor [de] que nos deporten”. Temor que, si bien aún pervive –como se verá más adelante–, tuvo por punto de quiebre el año 2004. Cuando se sustituyó la ley migratoria de 1981; con la cual el Estado argentino procuraba impedir a los trabajadores limítrofes y de Perú tener la documentación al día (Pacecca, 2000).

Teresa también recuerda aquella época y cuenta que le daba “miedo” no tener documentos. Sin embargo, a pesar del riesgo de ser deportada, dice que en verdad “no estaba expuesta” porque “estaba toda la semana encerrada” trabajando. Es decir, Teresa dice haber venido sólo a trabajar y que por eso no pensaba en nada más. Pero luego añade que en verdad no pensaba en hacer cosas como estudiar o alquilar un departamento porque no podía hacerlas, por no tener documentos. Dicho de otro modo, ella presenta en un inicio como una decisión personal algo que en verdad no dependía de ella. Este acto de cambiar las cosas de lugar en el relato se ha visto antes en la ponencia y es de suma importancia, porque pone en juego la dignidad del trabajador y señala una forma de enfrentar la racialización de las relaciones de clase.

Un estudio sobre la migración boliviana en una localidad de Tucumana denomina *presión discriminatoria* a la comprensión que hacen los sujetos discriminados del hecho de pertenecer a un grupo social rechazado. Comprensión que tiene por consecuencia la autolimitación de estos sujetos “como parte de una estrategia para evitar posibles acciones discriminatorias en su contra” (Rivero Sierra, 2011, p. 77).

El hecho de que los migrantes eviten salir a la calle o al centro de las ciudades, situación advertida en el miedo de salir de Rosa y en el estar “todo el día encerrada” de Teresa, es uno de los ejemplos de “autolimitación” que da dicha investigación. Y también es uno de los ejemplos que da otra autora al describir la racialización de los migrantes bolivianos en Ushuaia. Porque independientemente “del mero hecho formal de la ciudadanía legal”, la racialización de las relaciones sociales de clase limita las posibilidades de los trabajadores migrantes, en la medida en que definiéndolos como otros les niega “el derecho a argentinizarse y por lo tanto a volverse semejantes” (Mallimaci Barral, 2011).

A pesar de que el acceso a la ciudadanía legal que implicó el cambio de ley migratoria argentina fue positivo en muchos aspectos formales para los migrantes, tal acceso no impidió que la sociedad argentina siguiera limitando a los migrantes limítrofes y de Perú en distintos aspectos de su vida.

Al ser consultada por las actividades que realiza cuando sale de su trabajo, Dora, una entrevistada que llegó a CABA luego del cambio de la ley migratoria, respondió que trabaja todo el día y que cuando no trabaja limpia, cocina o duerme. Es decir, predomina el tiempo libre y no el de ocio fuera de su trabajo.

Alan, que también vino luego de 2004 y que como la mayoría de los entrevistados trabaja más de 12 horas diarias, tampoco tiene mucho tiempo libre y dice principalmente dormir, “saliendo” sólo cuando hay algún motivo, como jugar al fútbol. Antes de la pandemia, él y sus amigos –mayormente peruanos– formaban lo que Alan llama en broma el “Malos Fútbol Club”. Y se juntaban a jugar, no en una cancha alquilada de césped sintético como suelen hacer los vecinos de aquella zona, sino en un “campo grande de pasto”, donde los “ignoraban por completo”. Es decir, por un lado, su espacio de juego es fuera de las miradas y la atención de los vecinos de Palermo, y, por otro lado, su forma de jugar es presentada como mala en comparación de sujetos a cuyas miradas rehúyen.

LA AMBIVALENCIA

Dentro de las actividades que suelen hacer los entrevistados fuera de su lugar trabajo y de su propio hogar, salir a comer es la actividad más nombrada. Por ejemplo, comprar comida rápida en locales cercanos e ir a restaurantes peruanos son las dos salidas que realiza José con su familia. La primera opción suele ser principalmente para salir de paso. Ir a comer a locales peruanos, en cambio, suele ocupar ocasiones especiales como feriados o cumpleaños, siendo una salida menos frecuente, que implica mayor movimiento a través de la ciudad.

El resto de los entrevistados también dijo salir a comer sobre todo a locales peruanos. Sin embargo, al preguntarles detalles de dichas salidas, o si acaso van a más locales o eventos peruanos,

A la pregunta de si participa de alguna actividad, Víctor, de 40 años, contesta “no” antes de escuchar entera la pregunta, que quería referir específicamente a actividades de la colectividad peruana; y explica que asocia dicha colectividad a lo que él considera malos hábitos, como a tomar cerveza en la “calle” o a hablar “feo”. Sin embargo, él parece estar muy cerca de la colectividad. Cuando se lo entrevistó en su trabajo, en el centro de Balvanera, la gente que pasaba por la calle le hablaba y hasta se detenían a saludarlo. Y él mismo afirmó sentirse parte de su barrio, uno de los dos barrios con más peruanos en CABA: “Me identifico mucho por acá. Yo camino por allá, por allá y por allá y todo el mundo me conoce”. Asimismo, dice estar enterado de los eventos de peruanos en la ciudad y que su familia suele ser parte de estos.

Se advierte entonces una relación ambigua de Víctor con los otros peruanos de CABA. Relación ambigua que se percibe también en la mayor parte de los entrevistados, aunque no de forma tan explícita. Porque cuando se les consultó sobre su concurrencia a espacios de la colectividad peruana, estos contestaron ambiguamente.

En el caso de Teresa y el de José, ellos dicen que conocen o que son invitados a eventos o locales de otros peruanos en CABA, pero que no pueden ir “por trabajo” o porque “falta tiempo”. Es significativo que los dos en otros momentos de sus entrevistas hayan dicho que cuando salen de su casa, van a restaurantes peruanos. Los otros entrevistados, quienes sí dicen concurrir, aclaran de inmediato que concurren por la comida, por un trámite, por un compromiso social o por una amiga; como si tuviesen que justificar qué hacían en tales lugares. Es decir, afirman que les gusta la comida o que están obligados a ir, pero ninguno dice que le gusta ver a sus compatriotas.

En este mismo sentido, María, quien comentó ser católica y practicante, al ser consultada por su participación en los eventos religiosos peruanos en Argentina, contestó que le molestan quienes desvirtúan su “momento de estar con Cristo”, en alusión a que sus compatriotas supuestamente suelen comportarse de forma indebida en dichos eventos. Es cierto, aclara, que ella les compra un “anticucho”, pero la “sacan” y le “chocan” las desprolijidades y la suciedad de la procesión de El Señor de los Milagros. Y por tal razón prefiere asistir a la procesión de Santa Rosa, que también es una santa peruana pero cuya organización originalmente estaba hecha por argentinos.

María no nombra en ningún momento la nacionalidad de las personas que critica, las cuales son sus compatriotas; omitiendo con ello el único dato que la une a ellas. Y evita inclusive especificar qué acciones generan suciedad, cuáles son las desprolijidades y qué es lo que considera una falta de respeto, dando por sentado que efectivamente ocurre así y que el entrevistador concuerda con ella.

Carolina Rosas (2010, p. 78), al describir la procesión de El Señor de los Milagros, observa que “se realiza en Buenos Aires desde hace 20 años aproximadamente, con una convocatoria que ha superado las cuarenta mil personas”; que en su día principal “las calles de alrededores [de la Basílica] se pueblan de miles de personas que cantan y bailan al ritmo de los grupos musicales y de danza que se instalan en el escenario”, y que “hay una gran venta ambulante de comida que a muchos recuerda las calles limeñas”. Lo cual abre el interrogante de si acaso lo que le molesta a María de dicha procesión no sea precisamente la gran cantidad de peruanos que asisten a ella. Es decir, que pongan en evidencia que ella también es peruana, como la mayoría de los participantes. Situación contrastante con la procesión a la cual asiste ella, que tiene más participación argentina y que es organizada por los fieles de una iglesia en la que discriminaron al cura peruano.

EXPERIMENTAL Y JUSTIFICAR LA RACIALIZACIÓN

Volvamos ahora a los testimonios sobre la relación de los entrevistados con el aparato represivo del Estado.

Rosa, como se adelantó, expresó que tuvo miedo de ser deportada durante el tiempo que residió ilegalmente en Argentina. Pero también dijo que son lógicas las deportaciones, porque la frontera es “un colador” y entran “incluso los de Sendero Luminoso”. Todos peruanos “malévolos” que “empezaron a formar la villa”. Razón por la cual el Estado argentino hace bien en deportar peruanos, porque es una forma en que “cuida a su gente”.

Se advierte entonces el *segundo pliegue* de las experiencias de los trabajadores peruanos que dicen no haber sido tratados diferente por el hecho de ser extranjeros: no sólo niegan en lo inmediato la división racista situándola fuera de sí, en los otros peruanos, sino que además la justifican.

El caso de Alan también sirve para aproximarnos a este proceso. Porque el entrevistado, que vino luego del cambio de la ley migratoria, no asocia el ser detenido por la policía con la falta de documentos, sino con “la vida loca”; diciendo que los peruanos a los que detiene la policía son aquellos que están ebrios “haciendo papelones”, “espectáculos”, “alboroto” y “bronca”. Por eso, luego de salir de su trabajo, se va siempre directo a casa. Y cuando quiere tomar algo lo hace en privado, sin estar haciendo “tanto papelón afuera”. No hay un punto intermedio entonces, o se hace “quilombo” en la calle o se está en el hogar; mostrándose los momentos de ocio de los peruanos como algo que no debe ser público para que no genere conflictos con la sociedad porteña.

Una experiencia de José parece confirmarlo. En un barrio de clase media alta él y un grupo de trabajadores son parados por un policía cuando salen tarde de su lugar de trabajo “así, como cualquiera, un poco pasados de tragos nomás”. José dice que el motivo fue que uno de sus compañeros estaba “hablando cualquier cosa”. Porque como expresó antes Alan, el sólo hecho de estar ebrio basta para que un trabajador extranjero genere un “roce” con la policía porteña.

Pero no sólo la ebriedad les genera “roces” con la policía. “Es común que la policía solicite documentos para identificar a las personas”, pero no a todas las personas, sino sólo a algunas; y “quienes atraen el interés policial son principalmente los portadores de algunas características que activan la sospecha. Entre ellos ocupan un lugar preferencial los pobres, los morochos, los inmigrantes limítrofes o del interior argentino” (Margulis y Urresti, 1999, p. 22). Grupo al cual deben agregarse a los trabajadores peruanos.

Otro testimonio, esta vez mío, que vivo desde los 5 años en CABA y soy hijo de un encargado de edificio, es de utilidad: Una de las primeras veces que me sometió a un control la policía fue por hacer deporte. Tenía 14 o 15 años y estaba corriendo con amigos en los lagos de Palermo. Dos policías nos pararon y revisaron nuestras pertenencias. Había muchas más personas ese día en los lagos, pero no vi que pararan a nadie más. A los ojos de los policías nosotros corríamos porque éramos ladrones; el resto, en cambio, hacía deporte.

Tuve decenas de experiencias similares. En dos ocasiones, por ejemplo, la policía me detuvo mientras volvía con un amigo caminando de jugar al básquet. Una fue en Núñez; la otra en Colegiales, donde un policía a nuestras espaldas nos dijo que dejásemos nuestras pertenencias en el suelo y levantáramos las manos mientras nos apuntaba con un arma de fuego a la altura de la cabeza.

Por realizar en un barrio burgués actividades deportivas, como correr o jugar al básquet, un adolescente peruano de clase trabajadora puede ser tratado como un criminal. Es importante hacer énfasis en el motivo que tiene la policía para “parar” a la persona en cuestión. Ya que, como observa una enografía sobre el accionar policial en Francia (Fassin, 2016, p. 104), los controles y las humillaciones que los acompañan buscan algo muy diferente de combatir la delincuencia y los homicidios: son un llamado a la reproducción del orden social y una manera de recordar a cada cual su lugar en dicho orden.

En este sentido, se observa que la sociedad cuestiona, restringe y agrede a los trabajadores peruanos. Buscando alejarlos de determinadas zonas, cuando realizan acciones que supuestamente debieran no corresponderles. Es decir, se trata de impedir, limitar y desmotivar el uso público y libre de su tiempo de ocio y también el cumplimiento de sus derechos civiles.

LOS OTROS PERUANOS

Al preguntar si los migrantes recientes viven las mismas situaciones que se vivían antes, o si acaso para ellos es más fácil o difícil, algunos entrevistados dicen no poder responder por no estar al tanto.

En cambio, para José la actual crisis económica, que hace “cada vez más escaso” el trabajo, es una diferencia que separa a su migración de las más recientes. Y cuenta que ve “muy trabajadores” a los nuevos migrantes. Lo cual es significativo, porque José es el único entrevistado que atribuyó cualidades positivas a los nuevos migrantes y adversidad al contexto actual.

Distinta en cambio es la posición de María, quien antes de responder aclara que opina sobre el tema “como residente de Argentina”, señalando que en este país “se permiten abusos” porque “hay muchas cosas que están desprolijas”. Y pone de ejemplo su área de trabajo, la salud. Los migrantes según ella vienen al país a aprovecharse de que el sistema público los atiende sin necesidad de tener el documento nacional argentino. Lo cual considera que está mal porque la salud “es de muy alto costo” y los “recursos están limitados”. Para María los migrantes deberían pagar parte de sus tratamientos. Y dice que la “mortifica” que los peruanos a quienes no los atiende el sistema público local se quejen de que los están discriminando, porque ella considera que los problemas de salud de los extranjeros que no se radicaron ni 5 años en el país no le competen al Estado argentino.

Palabras que recuerdan aquello que dijera Margulis y Urresti de (1999, pp. 22-23) “los discriminados [que] discriminan”, que se “mimetizan con los valores y significaciones vigentes y adoptan también actitudes discriminantes”.

Teresa, por su parte, opina que a pesar de que “con el cambio de la moneda ya no conviene venir”, para los nuevos migrantes la situación actual “es mucho más fácil en todo aspecto”, porque, entre otras cosas, “reciben ayuda”; aludiendo al decir esto último a los derechos a los que pueden acceder todas las personas que habiten en el país, incluidos los migrantes.

Estos derechos, que María equipara a “abusos” y Teresa a “ayudas”, Rosa los llama “beneficios” y “privilegios”. Ella nos cuenta que supuestamente ha hablado con estos nuevos migrantes y ha visto que “están felices” porque ahora es más fácil obtener la radicación, puerta de entrada a ciertos derechos que están vedados a quienes no tienen su documentación al día. Pero el problema para Rosa no parece ser tanto que los migrantes ahora puedan acceder a esos derechos como los derechos en sí. Pues lo que la “indigna es que están dando como paliativo el dinero gratis a la gente” fomentando la “ociosidad”. Su blanco de crítica entonces no son sólo los trabajadores peruanos que acceden a ese derecho, sino todos los que perciben algún plan social.

A Rosa parece molestarle particularmente que sus “paisanos peruanos gozan” y “viven la vida acá”, “tirados por la calle, chupando cerveza en la vereda”. Y, al igual que María, le disgusta que estas personas que “gozan la vida” y que presuntamente no trabajan se quejen de “algún racismo”. Lo cual señala un *tercer pliegue*: además de la negación de la propia racialización y de inclusive su justificación, emerge cierto rechazo al hecho de que haya trabajadores peruanos que protesten explícitamente contra el racismo y la discriminación.

Esto se ve en especial en el énfasis que hace Rosa en que estos migrantes son supuestamente de orígenes más humildes que ella. Porque ello, si se lo suma a las otras opiniones críticas vistas antes, dan por resultado que los nuevos migrantes *supuestamente* no quieren trabajar porque ganan dinero gratis, que son de orígenes más humildes, que vienen a aprovecharse de los recursos limitados que injustamente da el Estado argentino a los extranjeros y que además tienen hábitos como hablar en voz alta, faltar el respeto, armar broncas, pleitos, beber en la vía pública y ensuciar; razón por la cual no se pueden quejar de la discriminación, ya que si la policía los detiene o deporta, bien se lo tienen merecido por su comportamiento.

Esta otrificación que los entrevistados hacen de otros trabajadores migrantes afirma la racialización de las relaciones de clase que ellos mismos enfrentan, pero a la vez pareciera también eximirlos de formar parte del grupo racializado. Es decir, a la vez que reclaman no formar parte del grupo racializado, conceden que en mayor o menor medida ese grupo existe y que su racialización es justa. Acción que termina en la justificación de la persecución y represión del grupo y de sus miembros. Porque además de buscar diferenciarse de los racializados, lo que se hace es acercarse simbólicamente a quienes otrifican, reproduciendo el sentido común racista hegemónico.

Conclusiones

En la presente ponencia se ha visto que la racialización clasista, a través de los vecinos de CABA y los agentes represivos del Estado, tiende a poner en dudas el hecho de que un trabajador peruano pueda realizar acciones que se considera que sólo deberían realizar argentinos. Insultos, mensajes desalentadores, calumnias; acciones que apuntan a cuestionar el acceso de estos migrantes a derechos como el uso de los espacios públicos.

En este sentido, se halló que fuera de sus empleos estos migrantes tienden a estar ante todo en la esfera privada, evitando exponerse a los ojos de los porteños al realizar actividades de ocio; criticando inclusive a aquellos peruanos que realizan dichas actividades con mayor libertad. Y que quienes optan por hacer uso del espacio público son sancionados de distintas maneras por la sociedad porteña.

Se describieron distintas formas mediante las cuales los trabajadores peruanos consiguen convivir con la racialización clasista y sus distintas expresiones. De entre las cuales se destaca el hallazgo de una particularmente negativa, que se expuso en tres momentos, los cuales se denominaron *pliegues*.

Primero, se advirtió que la discriminación suele ser narrada por los entrevistados en tercera persona y no en primera; situando así al objeto del racismo fuera de ellos mismos, en un *otro*. Lo cual termina permitiéndoles reproducir el sentido común hegemónico. Es decir, repetir los mismos estereotipos racistas de los que son objeto. *Segundo* pliegue con el cual se parece estar tratando de desplazar el racismo que se sufre, redirigiéndolo a otros trabajadores. Esto les posibilita justificar medidas particulares como las deportaciones, pero también otros aspectos sistémicos más difusos: desde las extensas jornadas laborales y los bajos salarios a su nulo tiempo de ocio y escaso tiempo libre. Porque aquello que la sociedad les expropia, fetichizándolo lo toman ya por algo ajeno, por algo a lo que no deben acceder y le cargan el odio que la sociedad les tiene a ellos.

Pliegues, estos dos, que incluyen uno *tercero*: el impugnar y negar a otros trabajadores el derecho a la protesta contra el racismo. La tendencia a negar que quienes protesten contra el racismo son personas efectivamente discriminadas. Puesto que, según este argumento, el trabajador peruano no tiene derecho ni siquiera a quejarse de aquello que él mismo se busca y se merece. Pliegue que ya no sólo disimula la discriminación, sino que tiende a dividir al segmento de la clase trabajadora que conforman los migrantes peruanos y a cancelar de manera efectiva la posibilidad de dar una respuesta que niegue dialécticamente el racismo clasista.

Bibliografía

- Briones, Claudia. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *RUNA*, 23(1), Art. 1.
- Bruno, Matías. (2007). Migración y movilidad ocupacional de peruanos en Buenos Aires. *Memorias de las IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población*.
- Cerrutti, Marcela, & Maguid, Alicia. (2007). Inserción laboral e ingresos de los migrantes de países limítrofes y peruanos en el Gran Buenos Aires. *Notas de Población*, 83, Art. 83.
- Cox, Oliver Cromwell. (1948). *Caste, class and race*. Doubleday.

Debandi, Natalia, Nicolao, Julieta, & Penchaszadeh, Ana Paula (Eds.). (2021). *Anuario Estadístico Migratorio de Argentina 2020*. RIOSP DDHH -CONICET.

Fassin, Didier. (2018). *La fuerza del orden*. Siglo XXI.

Fanon, Frantz. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

Govea, Julián. (2012). Los migrantes de países limítrofes y de Perú en la Ciudad de Buenos Aires durante la década del 2000. *El impacto de las migraciones en Argentina. Cuadernos Migratorios*, 2, 293-322.

Gramsci, Antonio. (2010). Relación entre ciencia-religión-sentido común. En *Antología* (pp. 367-381). Siglo XXI.

Hall, Stuart. (2010). La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. En *Sin garantía* (pp. 257-286). Enviñón Editores.

Hall, Stuart. (2017). *Estudios Culturales 1983*. Paidós.

Herrera Jurado, Bryam. (2022). *Etnicidad, raza y clase social en la formación de la identidad de los trabajadores peruanos en la Ciudad de Buenos Aires (1990-2021)* [Tesis de maestría]. FSOC-UBA.

Mallimaci Barral, Ana Inés. (2011). Las lógicas de la discriminación. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60921>

Margulis, Mario, & Urresti, Marcelo. (1999). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Bómbos.

Pacecca, María Inés. (2000). Los migrantes peruanos en el área metropolitana. En Enrique Oteiza & Alfredo Lattes (Eds.), *La migración internacional en América Latina en el nuevo siglo*. Eudeba.

Quijano, Aníbal, & Wallerstein, Immanuel. (2017). La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial. En Aníbal Quijano, *Textos fundamentales* (pp. 70-82). Ediciones del Signo.

Rivero Sierra, Fulvio. (2011). Formas “tangibles” e “intangibles” de discriminación. En Cynthia Pizarro (Ed.), *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate* (pp. 269-291). Ciccus.

Rosas, Carolina. (2010). *Implicaciones mutuas entre el género y la migración. Mujeres y varones peruanos arribados a Buenos Aires entre 1990 y 2003*. Eudeba.

Rosas, Carolina, & Gil Araujo, Sandra. (2020). *La migración peruana en la República Argentina*. OIM.

Segato, Rita L. (2007). Raza es signo. En Rita L. Segato, *La nación y sus otros*. Prometeo.

Palabras clave

Raza, Racialización, Clase trabajadora, Migración

O DISCURSO DE ÓDIO EM FACE DE AFRODESCENDENTES NA SOCIEDADE BRASILEIRA: UMA ANÁLISE NOS ÂMBITOS HISTÓRICO, SOCIOLÓGICO E JURÍDICO

Felipe Peixoto de Brito¹

1 - Doutorando em Ciências Jurídicas na Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

Resumen de la ponencia

O problema de pesquisa que se propõe neste trabalho consiste em desvendar formas de se reduzir a ocorrência de discursos de ódio contra afrodescendentes na sociedade brasileira. Para se desvelar meios de lidar com esse problema será realizada uma análise que abarca a história, a sociologia e o direito. Desse modo, o objetivo desta pesquisa busca uma análise interdisciplinar do problema proposto, abarcando os aspectos histórico, sociológico e jurídico. Quanto aos métodos de pesquisa, utiliza-se a pesquisa bibliográfica e documental, tendo por recorte metodológico jurídico a sociedade brasileira após a redemocratização proporcionada pela promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, porém sem deixar de compreender aspectos históricos e sociológicos anteriores à referida Carta Magna. Explicita-se que o discurso de ódio é um problema que afeta grupos vulneráveis e minorias na sociedade. Conjectura-se que a pesquisa auxilie a contribuir para o esclarecimento do problema do discurso de ódio em face de afrodescendentes e aponte meios de se evitar que esse crime ocorra na sociedade brasileira. Crime, pois que apresenta enquadramentos na legislação penal pátria, com respaldo nos princípios constitucionais emanados pela Lei Maior vigente, em especial o princípio da dignidade humana. Este trabalho foi apresentado no XXXIII Congreso Latinoamericano de Sociología – ALAS México 2022, no Grupo de Trabalho “Racismo, Discriminación y Segregación Social”.

Introducción

1 INTRODUÇÃO

O problema de pesquisa que se propõe neste trabalho consiste em desvendar formas de se reduzir o fenômeno da ocorrência de discursos de ódio contra afrodescendentes na sociedade brasileira. Para se desvelar meios de lidar com esse problema será realizada uma análise que abarca a história, a sociologia e o direito. A história, ao fornecer subsídios de compreensão de como chegou-se na configuração atual de sociedade em que o Brasil se encontra. A sociologia, que proporciona mecanismos, inclusive com respaldo histórico, para se analisar a sociedade e suas estruturas sociais. E o direito, que por ser um instrumento de controle estatal, que sofre influências históricas e sociológicas, dialoga com esses planos e fornece possibilidades de regulação e controle social.

Logo, o objetivo desta pesquisa busca uma análise interdisciplinar do problema proposto, abarcando os aspectos histórico, sociológico e jurídico. Quanto aos métodos de pesquisa, utiliza-se a pesquisa bibliográfica e documental, numa perspectiva interdisciplinar, conforme apontado no objetivo; tendo por recorte metodológico jurídico a sociedade brasileira após a redemocratização proporcionada pela promulgação da Constituição brasileira de 1988, mas sem deixar de compreender aspectos históricos e sociológicos anteriores à referida Carta Magna, especialmente quanto ao histórico dos afrodescendentes no Brasil.

Realizada essa preliminar contextualização histórico-social e jurídica, cabe ressaltar que o discurso de ódio é um problema que afeta grupos vulneráveis e minorias na sociedade, isto é, além dos afrodescendentes há outros grupos ou minorias que são afetados pelo fenômeno do discurso de ódio, como: os estrangeiros, refugiados e migrantes; as pessoas com deficiência; pessoas da comunidade LGBTQ+; pessoas em situação de menor condição social; entre outros. Apesar do objeto de pesquisa apresentado neste trabalho focar o discurso de ódio em face de afrodescendentes na sociedade brasileira, cumpre pontuar que outros grupos também sofrem, em diferentes graus, esse mesmo problema. Conjectura-se que a pesquisa auxilie a contribuir para o esclarecimento do problema do discurso de ódio em face de afrodescendentes e aponte meios de se evitar que esse crime ocorra na sociedade brasileira. Crime, pois que apresenta – conforme será analisado – enquadramentos na legislação penal pátria, com respaldo nos princípios constitucionais emanados pela Lei Maior vigente, em especial o princípio da dignidade humana.

Desarrollo

2 BREVE DELINEAMENTO HISTÓRICO

O Brasil desde o início da sua colonização até a maior parte do século XIX foi um país escravista, tendo como maiores alvos do tráfico de indivíduos para a escravidão em terras brasileiras pessoas provenientes do continente africano. A história demonstra que a escravidão foi abolida do Brasil no final do século XIX, todavia não foram implementadas, na época, políticas de inclusão social dos que foram escravizados antes da abolição, ou de seus descendentes. Isso acabou gerando, por décadas, um problema social de marginalização de muitas pessoas, que assim tiveram grandes obstáculos e dificuldades econômico-sociais para se firmar na sociedade. Atualmente, pode-se asseverar que a situação de desigualdade diminuiu muito (quando comparada com o quadro do final do século XIX), todavia, ainda há disparidades; e, na atualidade, há políticas de ações afirmativas para afrodescendentes no território brasileiro, políticas essas garantidas pelo direito posto.

Boris Fausto pondera - no contexto do fim da escravidão no Brasil no final do século XIX – que há a geração de uma enorme desigualdade social em relação à população afrodescendente, com poucas oportunidades de empregos em áreas dinâmicas para os que foram escravizados antes da abolição da escravidão (FAUSTO, 2010, p. 221). Durante o longo período de escravidão de afrodescendentes em terras brasileiras, essa prática era justificada com um forte viés econômico, e violava a dignidade de muitas pessoas, que tinham sua liberdade restringida.

O autor Fábio Konder Comparato, ao tratar acerca da evolução dos direitos humanos - especialmente após o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) – reflete e pondera o seguinte: “[...] ou a humanidade cederá à pressão conjugada da força militar e do poderio econômico-financeiro, fazendo prevalecer uma coesão puramente técnica entre os diferentes povos e Estados, ou construiremos enfim a civilização da cidadania mundial [...]” (COMPARATO, 2019, p. 70). Logo, nota-se que questões econômicas se relacionam com a concretização dos direitos humanos fundamentais até os dias atuais, sendo fundamental a atuação do Estado, da sociedade e dos indivíduos, de forma cooperativa, para que os direitos humanos não sejam violados ou colocados em segundo plano nas relações sociais.

Immanuel Kant apresenta o entendimento de que os seres racionais, ou seja, as pessoas, têm a essência de possuir um fim em si mesmas, logo não devem ser utilizadas como objetos para a consecução de um determinado fim; isso porque, conforme Kant, são as coisas, os objetos, que não possuem o caráter de deter um fim em si mesmos, sendo, desse modo, utilizados para o alcance de determinados objetivos; Kant faz esse paralelo com fundamento na razão prática (KANT, 2007, p. 68). Essa noção kantiana - de que as pessoas não podem ser tratadas como objetos - é trazida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, com fundamento maior no princípio da dignidade humana (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948).

3 ASPECTOS SOCIAIS: AS POLÍTICAS PÚBLICAS E AÇÕES AFIRMATIVAS

O princípio da dignidade da pessoa humana, que está consolidado na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 - em seu art. 1º, inciso III -, é explicitado pela Carta Magna como um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito brasileiro (BRASIL, 1988). Para que esse princípio seja concretizado, há a necessidade de que os direitos humanos fundamentais sejam efetivos, com observância pelo Estado e pela sociedade. Uma das formas de que o Estado e o meio social podem se utilizar para alcançar uma maior efetividade dos direitos fundamentais e, por consequência, da própria dignidade humana, são as políticas públicas e as ações afirmativas.

Ada Pellegrini Grinover pontua que os direitos que demandam a elaboração de políticas públicas para o seu implemento possuem um núcleo que assegura o mínimo necessário para a garantia da dignidade humana (GRINOVER, 2013, p. 132). No que se refere às políticas públicas de combate à discriminação e ao preconceito em face de afrodescendentes no território brasileiro, foram buscados dados para análise na plataforma de políticas públicas do Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada). Nessa plataforma há dados referentes ao Poder Executivo Federal (no âmbito da União), no Brasil, quanto às políticas públicas nas últimas décadas. Desse modo, analisou-se a área temática de Direitos humanos dessa plataforma do Ipea (BRASIL, 2023). Foi escolhida essa área temática para análise considerando-se sua pertinência com o objeto deste artigo.

Ao se examinar as políticas públicas da área temática de Direitos humanos do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, foram identificadas - em sua totalidade - mais de trinta políticas públicas, desde o ano de 1993 até a atualidade. Ao se explorar mais especificamente as políticas públicas concernentes ao tema da discriminação e/ou preconceito raciais foram constatadas apenas 2 (duas) políticas públicas de caráter mais específico quanto esse tema: o Programa Nacional de Ações Afirmativas, de 2002; e a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, de 2003. Outrossim, observa-se um número reduzido de políticas públicas nesse tema (apenas duas), quando se analisa que é de um período de aproximadamente trinta anos (de 1993 até a atualidade - logo no início de 2023); e num universo que abrange mais de 30 políticas públicas dentro da área temática de Direitos humanos do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (BRASIL, 2023).

O Programa Nacional de Ações Afirmativas, de 2002, foi regulado pelo Decreto nº 4.228, de 2002, e consolidou esse Programa no plano da administração pública federal brasileira. Destaca-se o art. 2º do Decreto nº 4.228/2002, que em seu inciso I determina a aplicação de um percentual de participação de afrodescendentes em cargos em comissão referentes ao Grupo-Direção e Assessoramento Superiores - DAS; enquanto que o inciso IV desse dispositivo dispõe que seja incluído percentual de participação de afrodescendentes em contratações de empresas que prestem serviços, além de técnicos e consultores em projetos que contenham parceria com entidades internacionais (BRASIL, 2002). Já a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, de 2003, foi normatizada pelo Decreto nº 4.886, de 2003, e teve por objetivo principal – conforme o art. 2º desse

Decreto – a redução das desigualdades raciais no Brasil, havendo uma específica ênfase na população afrodescendente (BRASIL, 2003). Nesse sentido, aponta-se para uma necessidade de reforço de políticas públicas atualizadas, no âmbito da administração pública federal brasileira, com o intuito de reduzir a discriminação e o preconceito em face de afrodescendentes no território brasileiro.

Para além dessas políticas públicas instituídas por decretos, pontuam-se duas leis infraconstitucionais que estabelecem ações afirmativas para a população afrodescendente brasileira. A Lei nº 12.711, de 2012, dispõe sobre o estabelecimento de vagas prioritárias para afrodescendentes no ingresso em instituições federais de ensino superior, e no ingresso no ensino técnico de nível médio em instituições de âmbito federal, conforme os artigos 3º e 5º, respectivamente, dessa lei (BRASIL, 2012). Enquanto a Lei nº 12.990, de 2014, institui no âmbito da União e da administração pública federal brasileira a reserva aos afrodescendentes de um percentual de 20% das vagas referentes aos concursos públicos e empregos públicos, conforme o art. 1º dessa lei (BRASIL, 2014).

Sob essa ótica, acerca da relação entre eficácia jurídica e fatores sociais, Reinhold Zippelius assevera que a concretização das normas jurídicas tem um caráter de dependência em relação a fatores sociais ou de um fator sociológico; conforme esse autor, as organizações estatais e seus respectivos membros têm uma função central nesse processo de concretização normativa (Zippelius, 2016, p. 54). Outrossim, faz-se preciso que as políticas públicas e ações afirmativas sejam de fato efetivas – por meio das normas jurídicas que as regulam - a fim de se gerar mudança social na sociedade brasileira. Ademais, Miguel Reale - acerca da relação entre o fato, o valor e a norma, no âmbito da sua teoria tridimensional do direito - considera que esses três componentes são intrínsecos a todos os aspectos do fenômeno jurídico (REALE, 1994, p. 57).

4 ANÁLISE JURÍDICA DA LEGISLAÇÃO APLICÁVEL E DA JURISPRUDÊNCIA

No âmbito das normas do ornamento jurídico brasileiro, cumpre ressaltar, inicialmente, dispositivos da Constituição Federal de 1988. Entre os princípios que regem a República brasileira nas suas relações internacionais, está o repúdio tanto ao terrorismo quanto ao racismo, conforme o inc. VIII, art. 4º da Carta Magna; já no inc. XLII do art. 5º da Constituição brasileira há a previsão de que a prática do racismo se configura num crime que é inafiançável e imprescritível, inclusive com a aplicabilidade de pena de reclusão, conforme disposições legais (BRASIL, 1988).

Feita essa análise da Constituição, passa-se para a abordagem da legislação infraconstitucional penal no direito brasileiro. Destaca-se que, recentemente, a Lei nº 14.532, de 2023, alterou dispositivos da Lei nº 7.716/1989 (Lei do Crime Racial) e do Decreto-Lei nº 2.848/1940 (Código Penal), com o escopo de - entre outras disposições - caracterizar como crime de racismo a denominada injúria racial (BRASIL, 2023). Nesse sentido, conforme o artigo 2º-A da Lei nº 7.716/1989 (Lei do Crime Racial) o crime de injúria devido a raça, a cor, etnia ou procedência nacional passa a ter pena de reclusão de dois a cinco anos, além de multa, e se configura como um crime de racismo (BRASIL, 2023); ou seja, por ser crime de racismo, passa a caracterizar-se pela inafiançabilidade e pela imprescritibilidade, conforme abordado quando da análise da Constituição.

Essa recente modificação da legislação penal - quanto à caracterização do crime de injúria racial como um crime de racismo - indica um fortalecimento da punição de crimes relacionados a discursos de ódio em face de afrodescendentes no Brasil. Isso ocorre porque ao ser caracterizado como crime de racismo, o crime de injúria racial não fica mais sujeito à fiança para liberação da pessoa que emitiu discurso de ódio em face de afrodescendente, além do crime não prescrever, podendo ser denunciado e julgado a partir do momento em que as instâncias cabíveis tomem conhecimento da ocorrência do fato.

Ademais, conforme a Lei nº 7.716/1989 (Lei do Crime Racial), em seu art. 20, *caput*, a prática, indução ou incitamento à discriminação ou preconceito de raça, de cor, de etnia, religião ou mesmo procedência nacional, está sujeita a pena de reclusão e multa; e, de acordo com o § 2º desse art. 20 da Lei do Crime Racial o crime “for cometido por intermédio dos meios de comunicação social, de publicação em redes sociais, da redemundial de computadores ou de publicação de qualquer natureza” (BRASIL, 2023) a pena de reclusão tem o seu tempo aumentado, de um a três anos para de dois a cinco anos, além da multa em ambos os casos (BRASIL, 1989).

Interessante notar que quanto à jurisprudência, em especial nas decisões da Corte Constitucional brasileira, isto é, o Supremo Tribunal Federal, já havia uma tendência de consideração da injúria racial como um tipo de crime de racismo, mesmo antes da publicação da Lei nº 14.532, de 2023, que explicitamente fez esse reconhecimento. Desse modo, no âmbito do *Habeas Corpus* nº 154.248/Distrito Federal – julgado em 2021, com decisão publicada em 2022; logo, antes da promulgação da Lei nº 14.532/2023 – o Tribunal Pleno do Supremo Tribunal Federal decidiu no sentido de que a injúria racial consiste num tipo de racismo e, por isso mesmo, se configura num crime imprescritível; logo, no caso em análise o pedido de *habeas corpus* foi negado pela Corte (BRASIL, 2022).

----- Conclusões

5 CONCLUSÕES

A pesquisa aponta para uma necessidade de implementação e desenvolvimento de políticas públicas que favoreçam, cada vez mais, a inclusão social das pessoas em situação de vulnerabilidade; como também a

implementação de projetos de educação e conscientização da sociedade acerca do problema do discurso de ódio, no sentido de que ninguém merece ser vítima de um crime como esse; ademais, para além dessas ações preventivas, promovidas por políticas públicas e projetos de educação e conscientização, faz-se preciso ações repressivas, respaldadas juridicamente, para aplicação de sanções civis, administrativas e penais, a depender do caso, para pessoas que abusem da liberdade de expressão e profiram discursos de ódio em face de afrodescendentes ou mesmo outros grupos vulneráveis ou minorias.

Também se concluiu que há uma necessidade de atualização e reforço das políticas públicas, no âmbito da administração pública federal brasileira, com o escopo de promover a redução da discriminação e do preconceito em face de afrodescendentes no Brasil. Constatou-se, quanto ao discurso de ódio em face de afrodescendentes, que houve um recente avanço na legislação penal aplicável, com o reconhecimento – pelo Poder Legislativo brasileiro – da injúria racial como um tipo de crime de racismo e, por isso mesmo, não estando a injúria racial sujeita à fiança ou à prescrição.

Evidenciou-se que mesmo antes da elaboração e publicação da inovação legislativa que reconheceu a injúria racial como um tipo de crime de racismo, o Poder Judiciário já vinha reconhecendo a injúria racial como racismo, especialmente por meio da Corte Constitucional brasileira, isto é, o Supremo Tribunal Federal. E, por fim, verificou-se que as normas jurídicas – para serem aplicáveis e eficazes – demandam de atuações que, por vezes, podem ultrapassar a esfera do direito, indo de encontro a fundamentações históricas e sociológicas.

Bibliografia

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaoconsolidado.htm>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRASIL. Decreto nº 4.228, de 13 de maio de 2002. Institui, no âmbito da Administração Pública Federal, o Programa Nacional de Ações Afirmativas e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4228.htm>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRASIL. Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4886.htm>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRASIL. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Catálogo de políticas públicas: Áreas temáticas. Disponível em: <<https://catalogo.ipea.gov.br/areas-tematicas>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

BRASIL. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Catálogo de políticas públicas: Direitos Humanos. Disponível em: <<https://catalogo.ipea.gov.br/area-tematica/3/direitos-humanos>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12711.htm>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRASIL. Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/12990.htm>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRASIL. Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Lei/L14532.htm>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm>. Acesso em: 17 jan. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Habeas Corpus nº 154248/DF. Relator: Ministro Edson Fachin. Brasília, DF, 28 de outubro de 2021. Processo Eletrônico Dje-036 Divulg 22-02-2022 Public 23-02-2022. Brasília, 23 fev. 2022. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=759332240>>. Acesso em: 17 jan. 2023.

COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 12. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

FAUSTO, Boris. História do Brasil. 13. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

GRINOVER, Ada Pellegrini. O Controle Jurisdicional de Políticas Públicas. In: GRINOVER, Ada Pellegrini; WATANABE, Kazuo (org.). O controle jurisdicional de políticas públicas. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 132.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Lisboa: Edições 70, 2007. Tradução de: Paulo Quintela.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2023.

REALE, Miguel. Teoria tridimensional do direito. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

ZIPPELIUS, Reinhold. Sociologia do direito e do Estado: noções fundamentais. São Paulo: Saraiva, 2016. (Série IDP: direito comparado). Tradução de: Antônio Franco e Antônio Francisco de Sousa.

Palabras clave

Discurso de ódio. Afrodescendentes. Brasil.

El racismo del Estado uruguayo hacia la población indígena en el siglo XXI

Andrea Añón Monteserin¹

1 - Universidad Nacional Autónoma de México.

Resumen de la ponencia

La ponencia presenta parte de los avances de una investigación en curso, sobre el genocidio charrúa en el territorio uruguayo: se centra en identificar el racismo del Estado uruguayo hacia la población indígena en el siglo XXI. De acuerdo al incipiente estudio, los discursos y prácticas oficiales muestran que el Estado continúa ejerciendo racismo sobre las personas indígenas, esencializando su identidad y sin atender sus actuales reivindicaciones: firma del Convenio 169 de la OIT, reconociendo del genocidio y reconocimiento de su identidad de forma transversal en las políticas públicas.

Introducción

Debido a la negación e invisibilización oficial del pueblo charrúa en el territorio uruguayo, existe un vacío de información sobre la trayectoria de vida del pueblo. Al igual que en el resto de América Latina, el colonialismo interno (Rivera Cusicanqui, 2010) de la sociedad uruguaya gestó la diferencia étnica traducida en racismo (Quijano, 1998), con particular violencia hacia las mujeres de color (Lugones, 2008), persistiendo hasta el día de hoy. Tras el genocidio charrúa, el Estado-nación uruguayo, construido y consolidado por los hombres de las clases dominantes, eliminaron del imaginario colectivo la existencia de las personas indígenas, mientras las sobrevivientes, en su mayoría mujeres, eran esclavizadas y perseguidas. El racismo, entendido como la lógica y tecnología estructural que habilita la reproducción de la desigualdad (Almeida, 2018), se manifiesta violento con las personas indígenas del territorio ya que jamás se les reconoció como sujetos de derecho.

De acuerdo al último censo nacional (INE, 2011), el 5% de la población reconoce su ascendencia indígena, y el 2.5% reconoce esa ascendencia como la principal. Desde diferentes partes del territorio, las comunidades, clanes y organizaciones indígenas realizan de forma autónoma sus prácticas cotidianas al margen de las imposiciones hegemónicas. Asimismo, a mediados de 1980 comenzó un movimiento indígena en el territorio, que permite una organización política para confrontar y dialogar con el Estado y las instituciones nacionales que invisibilizan y niegan su existencia, desde el genocidio hasta el presente.

Desarrollo

Planteamiento del problema

A principio del siglo XXI, las reivindicaciones sociopolíticas del movimiento indígena, lograron saldar deudas históricas, como la restitución de los restos de Vaimaca Pirú en el 20021 y la prohibición de realizar estudios científicos con sus restos en el 20042. En el 2009, se declara el 11 de abril como el Día de la Nación Charrúa y la Identidad Indígena3, la más importante en materia de reconocimiento, junto con la Declaración del Paso de Salsipuedes4 como Sitio de Memoria (36/2021)5. Además, con la intención de reivindicar la identidad indígena, el Estado promulgó doce leyes que homenajean a lxs charrúas del pasado. Estas son las únicas acciones ejecutadas por el Estado -planeadas por las comunidades-, en relación a lxs indígenas.

El racismo se hace evidente con la ausencia de programas y políticas públicas que se ocupen de las necesidades de la población indígena y por la falta de investigaciones y datos sociodemográficos, desde instituciones oficiales. Por otro lado, los programas referentes a la lucha contra el racismo y la discriminación se dirigen exclusivamente a la población afrodescendiente, excluyendo a las personas indígenas de adquirir los beneficios.

El objetivo de este análisis es acceder con mayor sensatez y comprensión a la ideología hegemónica referente a lxs indígenas en la actualidad del territorio uruguayo. Para lograr entender la construcción, permanencia y reproducción de esta ideología, es necesario ingresar a su lógica de significaciones y analizar de acuerdo a su propio paradigma6. La ideología se hace observable de forma explícita en los discursos, así como también se manifiesta en las prácticas institucionales-oficiales.

Metodología y desarrollo

Para identificar y empezar a tipificar el racismo del Estado uruguayo hacia la población indígena, hice un relevamiento y análisis de las prácticas sociales estatales referentes a lxs indígenas, en el siglo XXI. El material empírico con el que trabajé son: 91 discursos7 -pronunciados en el Parlamento8-, 27 leyes/reformas legislativas y 10 programas/políticas públicas. Los diferentes materiales hacen referencia directa a la población indígena, sin embargo también se incorporan prácticas antirracistas dirigidas únicamente a la población afrodescendiente.

A) Hito descolonial: restitución de los restos de Vaimaca Pirú

1) En junio del 2000 se presenta el proyecto de la Ley 17.2569, que declara de interés general la ubicación y posterior repatriación, los restos de los indios charrúas, fallecidos en Francia. El proyecto fue una propuesta de la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa, quienes estuvieron 10 años en discusiones con políticos uruguayos y representantes del Estado francés¹⁰.

La exposición de motivos enfatiza en la importancia del proyecto por ser un homenaje al “componente étnico de nuestra nación” y especialmente por entenderse como un “acto de justicia con el grupo humano que es depositario de buena parte de la memoria histórica de nuestro país...” Se habla de los 4 charrúas como “compatriotas soberanos, defensores de estas tierras”. La amplia mayoría de discursos repiten expresiones heroicas, romantizando la historia charrúa. Estas formas de homenaje a lxs indígenas es contraria a la realidad social y discursiva en otras situaciones, ajenas al voto de la Ley. Incluso los integrantes del PC (Partido Colorado¹¹), quienes histórica e ideológicamente desprecian a lxs charrúas, se limitaron a glorificar el pasado.

2) En mayo del 2004 se promulga la Ley 17.76712 que prohíbe la realización de experimentos y estudios científicos sobre los mismos. Surge nuevamente desde las comunidades indígenas, luego de enterarse de un Convenio firmado entre el Ministerio de Educación y Cultura y la Universidad de la República, donde acuerdan la realización de estudios científicos con los restos de Vaimaca¹³.

En el informe¹⁴ presentado por la “Comisión de Consititución, Códigos, Legislación General y Administración” del Parlamento, se entiende “la finalidad científica de dichos estudios”, pero que “también deben contemplarse los sentimientos y tradiciones religiosas de los descendientes de indígenas”. En mayo del 2004, se promulga la Ley con la única pregunta de si se realizaron los estudios, entendiendo que se “agrega información valiosísima a los estudios históricos, etnográficos y antropológicos”. La idea de lxs charrúas como objeto de estudio continúa presente.

B) Homenaje al pasado: una romantización de lxs charrúas

A partir del 2002 se empiezan a promulgar leyes que homenajean a lxs cuatro charrúas enviadxs a Francia en 1833 para ser exhibidxs. Se relevaron 12 leyes que declaran con el nombre de Vaimaca, Guyunusa, Tacuabé o Senaqué, instituciones educativas pertenecientes a la órbita de la ANEP (Administración Nacional de Educación Pública), así como rutas nacionales. Todas fueron votadas casi sin discusión, siendo entendidas como *'justicia histórica'*, y cuentan con el único artículo de designación.

Se glorifica la imagen de personas que fueron rechazadas por el nuevo proyecto de Estado-nación. Es un acto que pretende una revalorización memorial, a través de la estructura educativa, donde se construyen y transmiten conocimientos, historias y principios identitarios nacionales, y en rutas nacionales correspondientes a espacios donde circulaban y vivían lxs charrúas. Las propuestas originales surgen desde la propia comunidad educativa, hija de las iniciativas personales de maestrxs (por fuera de los lineamientos oficiales).

A través de los discursos se logra evidenciar la romantización y esencialización del ser indígena en el territorio. Los discursos tienden a revertir la imagen violenta en torno a los hechos que involucran a estos cuatro charrúas, se habla de la “trágica” historia, así como al mismo tiempo se les identifica cómo víctimas que buscaban la libertad y se resistían al colonialismo. Las discusiones no profundizan en el genocidio, sino que apuntan a una perspectiva más liberal y humanitaria, honrando la vida y despreciando los hechos ocurridos. Estos discursos son completamente diferentes cuando profundizan en la figura de Rivera, la Matanza de Salsipuedes, el Genocidio, el Convenio 169 de la OIT, allí la negatización de lxs charrúas se vuelve explícita.

C) Reconocimiento de la Identidad Indígena a nivel nacional

Durante el 2009 se discute el Proyecto que declara el día 11 de abril de cada año como el Día de la Nación Charrúa y la Identidad Indígena, Ley 18.58915. Aquí se pueden identificar diferentes niveles de discusión que generan debate histórico y político.

1) Un primer nivel de análisis es político-partidario, los discursos que se oponen al proyecto provienen principalmente del Partido Colorado, mismo grupo ideológico que Rivera (presidente que planifica el genocidio charrúa). Estos discursos entienden que el informe busca culpar a Rivera de un genocidio -que no admiten-, así como 'falsear la historia' y 'difamar a un prócer nacional'. La discusión tiende a encerrarse en defensa o acusación del genocidio, en la 'verdad' sobre la Matanza de Salsipuedes del 11 de abril de 1831, presentando la Historia Oficial y deslegitimando otras interpretaciones revisionistas¹⁶. Los discursos se establecen en base a dos concepciones antagonistas donde la definición de uno es la negación del otro. Los diputados y senadores se expresan con una comprensión binaria de la realidad, lo que en términos discursivos se conoce como antinomia, un recurso que genera una diada donde solo habría lugar para una de las comprensiones.

2) La deslegitimación y negativización de lxs charrúas. Por un lado, se minoriza la importancia del pueblo charrúa, por el poco número de integrantes y por su “falta de cultura” -argumentos también utilizados para negar que haya existido un genocidio-. Se les describe negativamente como salvajes, y las únicas acciones que se les adjudica son de: robar mujeres o ganado y de ir contra las necesidades del nuevo proyecto del Estado-nación. Por otro lado, la negativización también se evidencia en la exaltación de la etnia guaraní, la cual se integró a las Misiones y al nuevo proyecto que las clases dominantes imponían. Contrariamente, los discursos a favor de la Ley, insisten en que no quieren debatir sobre el genocidio y que se refiere a Identidad Indígena incluyendo todas las etnias indígenas .y no solo en la charrúa-.

3) El incumplimiento del segundo artículo de la Ley. La Ley fue promulgada en el 2009, en el 2010 se celebró por primera vez con algunos actos conmemorativos organizados por las comunidades y organizaciones indígenas, acompañados por el Poder Ejecutivo. El segundo artículo dispone que el Poder Ejecutivo y la ANEP

coordinarán o ejecutarán acciones para informar y sensibilizar a la ciudadanía sobre el aporte indígena a la identidad nacional, los hechos sobre la nación charrúa y Salsipuedes. Hasta el 2015, solo se registran acciones de colaboración con las comunidades (como la disposición de ómnibus para asistir al Memorial de Salsipuedes). En este sentido, también cabe destacar que tanto la ANEP¹⁷ como el Ministerio de Educación y Cultural votaron en contra de la Resolución 36/2021 de la Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria que declaró Salsipuedes como Sitio de Memoria el 15/12/2021.

4) El fortalecimiento de los discursos de odio entorno al reconocimiento. Las declaraciones de políticos en medios de comunicación, redes sociales y en páginas oficiales de sus partidos políticos, muestran como el racismo contra lxs indígenas continúa siendo una ideología persistente en todas las estructuras. Antes, durante y después del 11 de abril se generan discusiones de aprobación o rechazo sobre el reconocimiento y se refuerza desde el PC la inexistencia de un genocidio así como de charrúas en el territorio.

Por su parte, la Institución Nacional de Derechos Humanos¹⁸, se pronuncia en defensa de la Ley y de los derechos indígenas, apoyando a través de sus plataformas y de sus posibilidades institucionales¹⁹. Las declaraciones del 11 de abril del 2020 y del 2021 en particular generaron grandes repercusiones negativas por parte de diputados y senadores, principalmente del PC. De esta forma, se multiplicaron las declaraciones en diferentes medios, alimentando aún más los discursos racistas.

El 6/04/2022, en el marco del 11 de abril, se realizó un homenaje en el Parlamento, al que asistieron representantes de la OEA, de Derechos Humanos y de la UDELAR (Universidad de la República), donde el Diputado Felipe Carballo realizó una exposición de apoyo, reconocimiento, perdón y compromiso a redoblar los esfuerzos políticos para lograr los reclamos indígenas. Las respuestas de los diputados del PC continuaron violentando a lxs charrúas y repitiendo los mismos argumentos negacionistas que décadas atrás. Se fortalecieron los discursos racistas: “no existe y no existió Nación Charrúa” (Conrado Rodríguez del PC), “charrulandia” (Marne Osorio, PC), “¡yo le quiero hacer un homenaje a Rivera, diciendo que soy oriental gracias a Rivera! Viva Rivera!”, “nunca vamos a permitir que se hable de genocidio” (Walter Cervini, PC)²⁰.

D) La política exterior indígena

Uruguay se caracteriza por un gran desarrollo de sus políticas de derechos humanos²¹, habiendo suscrito y firmado Convenciones y leyes que promulgan igualdad entre hombres y mujeres, no discriminación, protección a los derechos de lxs trabajadorxs migrantes, entre otros. Asimismo, Uruguay adhirió a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, del 2007.

En 1998 se promulga la Ley 17.01922 - Pueblos indígenas de América Latina y el Caribe, donde se decreta por medio de un artículo único: Apruébese el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC), suscrito en Madrid, Reino de España, el 24 de julio de 1992. A partir del 2005, Uruguay cuenta con unx delegadx de los pueblos indígenas²³, así como un representante estatal para las Asambleas y Cumbres que celebran cada dos años. En ese sentido, Uruguay se representa en el exterior con población indígena participando de la política exterior del FILAC. En el 2009, por ley²⁴ se enmienda el Artículo 3 del Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. En el 2006 se realizó la XVI Cumbre Iberoamericana de Montevideo: “ decidieron apostar a la consolidación del FILAC como el único organismo internacional especializado en la promoción del Desarrollo con Identidad enfocado al Buen Vivir-Vivir Bien de los Pueblos Indígenas, así como al reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos”²⁵.

Por otro lado, en el 2012 se creó la Unidad Étnico Racial²⁶ en el Ministerio de Relaciones Exteriores, con el fin de abordar las necesidades de la actuación internacional en la “emergente realidad de la política exterior”. El contexto regional y latinoamericano permitió esta creación institucional: el avance de las luchas y conflictos de afro e indígenas en el continente, la declaración del 2011²⁷ Año Internacional de lxs afrodescendientes, y las modificaciones de las políticas públicas de los Estados del continente en un intento de reparación histórica. A nivel nacional, el movimiento afro con una fuerte organización socio-política se mantuvo dialogando con las diferentes instituciones, logrando avances en materia legislativa así como de políticas públicas para atender las necesidades de la población afrodescendiente.

En el 2014, ante un aumento de movilizaciones, diálogos inter y trans institucionales, y de las prácticas autónomas-cotidianas, así como por el eco en otros actores sociales (arte, redes sociales, medios de prensa, ciencias antropológico-gobiológicas, genética), la voz indígena es más escuchada. Mónica Michelena es nombrada como Consejera Honoraria en Asuntos Indígenas²⁸, y representó en dos oportunidades los pueblos indígenas de Uruguay²⁹

En el marco del 69 Asamblea General de las Naciones Unidas, durante la primera Conferencia Mundial de los Pueblos indígenas (22 y 23/09/2014), el Ministro de Relaciones Exteriores de Uruguay, Luis Almagro, dio un discurso donde “realizó un reconocimiento de la responsabilidad del Estado uruguayo en el exterminio de los pueblos indígenas de nuestro territorio trasladando el pedido de perdón en nombre del gobierno y el pueblo de Uruguay, reafirmando los conceptos de memoria, verdad, justicia y no repetición”. Esta acción, no tuvo ningún impacto en las leyes o normativas nacionales.

Por otro lado, desde diferentes organismos internacionales de derechos humanos, el Estado uruguayo recibió varias recomendaciones para adoptar medidas efectivas hacia el reconocimiento y visibilización de los pueblos indígenas, así como el combate contra la discriminación de las personas de ascendencia indígena. Así lo hizo: el CERD³⁰ en el 2008, 2011 y 2016, el CEDAW³¹ en el 2008, el CDESCR³² en el 2017, el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas en el marco del Examen Periódico Universal en el 2019, entre otros. Además, Uruguay recibió recomendaciones para ratificar el Convenio 169 de la OIT, por parte de organismos

internacionales y por parte del Estado Plurinacional de Bolivia, Gabón, Uzbekistán y Venezuela.

E) Las políticas contra el racismo étnico-racial: un camino posible de transitar

En el imaginario colectivo de lxs uruguayos existía la certeza de que no había racismo (Olaza, 2014). Esta errónea afirmación se acompaña de la ausencia de visibilidad y privación de derechos que han tenido y en algunos casos, tienen, las personas indígenas y negras en el territorio. Las movilizaciones, organizaciones y diálogos sostenidos en el tiempo, de la comunidad afrodescendiente han logrado avances institucionales en materia de lucha contra el racismo.

Con la población indígena, el proceso de reconocimiento y visibilización está recorriendo una trayectoria social y política muy diferente, pero se asemeja en el paso del silenciamiento a una inminente escucha. Luego del genocidio, considerado oficialmente como un exterminio, la construcción del conocimiento en todas las esferas de la vida se sostuvieron en la inexistencia de indígenas. Cabe destacar que el genocidio desmembró las comunidades e impuso un proceso de auto-negación de su identidad a lxs sobrevivientes, principalmente mujeres charrúas. A partir de mediados de 1980, las comunidades, clanes y organizaciones indígenas se empiezan a organizar, en un proceso de *recuperación* de su identidad y de defensa a sus derechos vulnerados.

La Encuesta Nacional de Hogares de 1996 incorporó la categoría *raza* y la categoría indígena, y en el 2006 y 2008, la Encuesta Nacional de Hogares Ampliada, las mantuvo. Asimismo, el censo del 2011 incluye la pregunta sobre la ascendencia indígena, revelando que el 5% de la población reconoce tener ascendencia indígena y el 2.5% reconoce esa ascendencia como la principal³³.

Los avances legales³⁴ y normativos sobre racismo³⁵ permitieron concretar institucionalmente programas y políticas públicas en términos de equidad étnico-racial. Una acción importante fue la creación de la Comisión Honoraria contra el Racismo, la Xenofobia y toda otra forma de Discriminación, creada en el 2004 por medio de la Ley 17.81736. Sus objetivos son sobre todo de sensibilización, análisis de la realidad nacional sobre discriminación, llevar registro de conductas discriminatorias, brindar asesoramiento integral a personas que se sientan discriminadas. Las solicitudes de estudio de situaciones de discriminación hasta ahora han sido todas vinculadas a la población afrodescendiente (declaración de Javier Díaz³⁷); asimismo, desde la creación de la Comisión hasta el presente, las temáticas de trabajo han sido referentes a lxs afro.

A partir del 2018, por medio de la Ley 19.67038 se crea el Consejo Nacional de Equidad Racial: otorgándole la rectoría de la agenda afrodescendiente al MIDES y obligándole a generar planes bienales. En el artículo 228 designa a la Dirección de Promoción Sociocultural (MIDES) en coordinación con otros organismos, elaborar planes que promuevan la igualdad de oportunidades con la finalidad de *“no discriminación y la garantía sustantiva de los derechos humanos de las poblaciones étnico racial, afrodescendencia y diversidad sexual”*.

En ese marco, se crea el Departamento de Afrodescendencia en la División de Derechos Humanos de la Dirección Nacional de Promoción Sociocultural de MIDES, y en diálogo con la Estrategia Nacional de Políticas Públicas para Población Afrodescendiente 2017-2030, crea el Plan Nacional de Equidad Étnico Racial y Afrodescendencia 2018-2022. En su prólogo afirma que por medio de esta herramienta, el Estado cumple con las recomendaciones asumidas frente al examen del CERD del 2016 y *“avanza un paso más en el camino hacia el reconocimiento, justicia y desarrollo que nos marca el Decenio para Personas Afrodescendientes”*.

La primera observación que se desprende de la lectura y análisis incipiente de estos materiales, es el aumento de acciones desde la órbita estatal para planificar y ejecutar acciones antirracistas. Se pretende construir las políticas públicas provenientes de ciertos ministerios con una perspectiva interseccional de género y raza. Sin embargo, en cuanto al concepto de raza únicamente se hace mención a la población afrodescendiente. Existe una fuerte apuesta en contextualizar la situación socioeconómica de esta población, así como las causas y formas actuales de discriminación que viven. En este sentido, un gran problema es la ausencia de datos sociodemográficos sobre la población indígena, lo que obstaculiza la creación de programas/políticas públicas dirigidas a ella.

1Ley n°17.256 – Declárese de interés general la ubicación y posterior repatriación al territorio nacional de los restos de los indios charrúas, fallecidos en la República de Francia. En: <http://impo.com.uy/bases/leyes/17256-2000/1>

2Ley n°17.767- Restos Mortales del Cacique Vaimaca Pirú, se prohíbe la realización de experimentos y estudios científicos sobre los mismos. En: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/17767-2004/1>

3Ley n°18.589 - El 2° artículo de la ley establece que el Poder Ejecutivo y la Administración Nacional de Educación Pública ejecutarán acciones públicas conmemorativas, lo cual no se cumple. En: <https://docs.uruguay.justia.com/nacionales/leyes/ley-18589-sep-18-2009.pdf>

4Dónde fue la Matanza de Salsipuedes del 11 de abril de 1831.

5El Ministerio de Educación y Cultura y la Administración Nacional de Educación votaron en contra de la resolución. En: <https://www.gub.uy/institucion-nacional-derechos-humanos-uruguay/sites/institucion-nacional-derechos-humanos-uruguay/files/documentos/publicaciones/Res.%20N%C2%BA36%20Salsipuedes.pdf>

6La investigadora tiene un análisis previo sobre discursos y prácticas estatales referentes a lxs charrúas, en el siglo XIX.

7La mayoría de los discursos se originan en la presentación de proyectos de ley y en las discusiones sobre su aprobación.

8Trabajo de archivo digital dentro del Parlamento de Uruguay, relevando todos los diarios de sesión que mencionan a lxs indígenas, desde el 2000 hasta el 2022.

- 9<https://docs.uruguay.justia.com/nacionales/leyes/ley-17256-sep-14-2000.pdf>
- 10Declaraciones de Elena Gil (ADENCH), en conversación grabada el 3/04/2022 en Tlatelolco, Cdmx-México.
- 11El Grl. Rivera es fundador del Partido Colorado, en 1836, quién presidió el gobierno que planifica y ejecuta la Matanza de Salsipuedes, los repartos y la esclavización de charrúas. Para ampliar sobre los valores del PC: <https://partidocolorado.uy/ideas-y-valores/>
- 12<https://www.gub.uy/presidencia/institucional/normativa/ley-n-17767-fecha-19052004>
- 13La UDELAR llegó a realizar un estudio por medio del ADN, publicando resultados de forma oficial: <http://archivo.presidencia.gub.uy/noticias/archivo/2004/diciembre/2004122202.htm>
- 14En: 78ª Sesión extraordinaria del 15 de diciembre de 2003 - C.RR. N° 3180 - 15 DE DICIEMBRE DE 2003.
- 15<https://docs.uruguay.justia.com/nacionales/leyes/ley-18589-sep-18-2009.pdf>
- 16Todas las intervenciones enfatizan la relevancia de la ciencia uruguaya, ya sea porque citan historiadores, antropólogos, arqueólogos, o porque insisten en la importancia de los estudios académicos para argumentar en la discusión.
- 17Ente autónomo con personería jurídica creado por la Ley 15.739 (28/03/1985), organismo estatal responsable de la planificación, gestión y administración del Sistema Educativo Público en sus niveles de la educación Inicial, Media, Técnico-tecnológica (media y terciaria) y Formación en Educación en todo el territorio uruguayo.
- 18 Creada por Ley N° 18.446, el 24/12/2008 : <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18446-2008>
- 19Organismo estatal independiente. Se pronuncia en defensa de los pueblos indígenas, interpellando al Estado a reconocer el genocidio charrúa, así como también generan instancias de diálogo y actividades con las comunidades.
- 20Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=GkUsXQ4UqFE&t=673s>
- 21“Uruguay está entre los países que presentan un altísimo nivel de adhesión formal al sistema de protección internacional de derechos humanos, pues ha ratificado prácticamente todos los instrumentos internacionales en la materia”. Estudio sobre armonización legislativa conforme a los Tratados de derechos humanos ratificados por Uruguay, realizado por el Instituto de Estudios Legales y Sociales del Uruguay (IELSUR), 2006.
- 22<https://docs.uruguay.justia.com/nacionales/leyes/ley-17019-oct-23-1998.pdf>
- 23Genealogía de Delegados indígenas, en el marco del FILAC: Ana María Barbosa, Stella Nurimar Ceballos, Mónica Michelena, Martín Delgado, Stella Nurimar Ceballos, Javier Delgado.
- 24Ley 19107: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19107-2013>
- 25En: <https://www.filac.org/wp-content/uploads/2021/02/brochure-Filac.pdf>
- 26“Considerando las necesidades de la actuación internacional de la República en la emergente realidad de la política exterior, resulta otorgar un particular destaque al tratamiento del tema étnico racial”, dice en el Decreto 234/012.
- 27 Asimismo, se incluyen ampliamente en América Latina las preguntas sobre condición étnica racial de la población.
- 28En los documentos oficiales aparece como Consejera o como Asesora.
- 29Asistió como Consejera Honoraria en Asuntos Indígenas: 1) Reunión de Consulta Informal de la Asamblea General hacia la Conferencia Mundial sobre Pueblos indígenas de las Naciones Unidas, del 18 y 19 de agosto de 2014. 2) Conferencia Mundial sobre Pueblos Indígenas del 69 período de sesiones de la Asamblea General de Naciones Unidas, el 22 y 23 de septiembre del 2014. Ambas en Nueva York, Estados Unidos.
- 30CERD: Comité para vigilar y examinar las medidas adoptadas por los Estados para cumplir las obligaciones.
- 31CEDAW: Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la mujer.
- 32CESCER: Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.
- 33Esta distinción es hija del genocidio, dejando en evidencia la unión entre indígenas, afro, criollos y europeos.
- 34En particular la Ley 19.122 Afrodescendientes: normas para favorecer la participación de afrodescendientes en las áreas educativa y laboral, <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19122-2013>
- 35Ley 16-048: modificación del Código Penal-incitación al odio, Ley 17.817: lucha contra el racismo, la xenofobia y la discriminación, Ley 18.315: procedimiento policial, Ley 18.447: Protocolo intenciones entre Uruguay y Brasil, Ley 18437:General de Educación.
- 36<https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp7181732.htm#:~:text=%2D%20Cr%C3%A9ase%20la%20Comisi%C3%B>
- 37Responsable de la Unidad Étnico Racial del MRREE, conversación del día 28/04/2022.
- 38Rendición de cuentas y balance de ejecución presupuestal ejercicio 2017: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19670-2018>

Conclusiones

En primer término, es importante mencionar la importancia del conocimiento científico para el Estado uruguayo, y ausencia de la voz de lxs protagonistas. Las discusiones sobre lxs indígenas son sostenidas por lxs políticos sin

considerarlx ni escucharlx. En todas las discusiones se encuentran referencias directas a estudiosxs de la historia, antropología, arqueología, antropología biológica y genética indígena. Los discursos provenientes de una ideología racista, citan principalmente a Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, quiénes a su vez han manifestado explícitamente rechazo, molestia y discriminación1 hacia lxs charrúas.

El conocimiento científico construido desde una lógica racista2, sirve de sustento para la negación e invisibilización indígena, así como para fortalecer los discursos racistas. Por otro lado, existen discursos con una ideología multiculturalista, es decir una intención de reconocer la identidad indígena asociado a lógicas liberales que no pretenden responder a los reclamos y demandas sociales de las comunidades y organizaciones indígenas. Estas enunciaciones también se sustentan en el conocimiento científico3, sin embargo no es el hegemónico y por tanto, es deslegitimado por la ideología racista.

Los discursos de *apoyo indígena*, defienden homenajear a lxs indígenas del siglo XIX4. Las 12 leyes relevadas entre el 2002 y 2017 que reivindican a lxs charrúas enviados a Francia, significan nombrar una institución educativa o una ruta nacional, sin compromiso político-social por parte de las instituciones involucradas (ANEP y MVTOM). Históricamente, el racismo en Uruguay ha mantenido la cultura de la población afrodescendiente como “salvaje”, siendo prohibida durante décadas, perseguida y *mal vista*. Sin embargo, a partir del 2006, cuando se declara el Día Nacional del Candombe, la cultura afrouruguaya y la equidad racial5, se empieza a gestar una política multiculturalista, entendiendo como prioridad el respeto a la diversidad y al reconociendo de sus contribuciones culturales, entre otras (Ferreira, 2003). El efecto fue exponencial, cuando en el 2009 se declara el Candombe como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, logrando mercantilizar su cultura utilizándola como un recurso para atraer inversiones6.

Existe una sola ley que compromete a una institución nacional en una forma de reparación social, al buscar fomentar “la información y sensibilización de la ciudadanía sobre el aporte indígena a la identidad nacional, los hechos históricos relacionados a la nación charrúa y lo sucedido en Salsipuedes en 1831” (artículo 2 de la Ley 18.589). Los numerosos homenajes y ausencia de propuestas para atender las necesidades de las comunidades y organizaciones indígenas, alerta sobre un posible camino hacia el multiculturalismo. La ausencia de compromiso institucional deja claro el desinterés y falta de voluntad de transformación social desde las estructuras dominantes. En abril del 2022, en el marco del homenaje parlamentario al Día de la Nación Charrúa e Identidad Indígena, las intervenciones de lxs integrantes del Partido Frente Amplio empezaron a hablar del pueblo charrúa del presente. Se enfatiza en la responsabilidad del Estado de invisibilizar a la población indígena, la necesidad de reconocerles y de firmar el Convenio 169 de la OIT.

Los discursos dominantes del s.XXI, provenientes del PC y Partido Nacional son reflejo de los discursos del s.XIX, con una ideología racista, colonial y patriarcal. En el presente se repite la negativización de lxs charrúas, la minimización de la violencia estatal, la indispensable necesidad de exterminar a lxs charrúas por causa del nuevo proyecto político del Estado, fortalecer atributos de lxs guaraníes, el negacionismo de genocidio, y el homenaje a la figura de Rivera.

Con respecto a las leyes, discursos, programas/políticas públicas sobre racismo, mencionan conceptos como “étnico-racial”, “etnias”, “ascendencia indígena” o “pueblos originarios”, de forma que pudiera asociarse con lxs indígenas de Uruguay. Asimismo, son pocas las referencias a éstos, porque el *público objetivo* es la población afrodescendiente. En todos los documentos oficiales, cuando se habla de racismo, se piensa y se construye únicamente desde la realidad sociodemográfica y sociohistórica que atraviesan lxs afrodescendientes. Los estudios científicos desde la sociología y antropología principalmente, así como desde el Instituto Nacional de Estadísticas, han permitido brindar los datos necesarios para trabajar en la construcción de programas y políticas para atender sus necesidades. No existen datos oficiales sobre la población indígena para generar una nueva estructura.

Por último, el racismo hacia la población indígena no solo se evidencia en los discursos entendidos como prácticas sociales, sino que también en la ausencia de programas/políticas públicas dirigidas a esta población. En este sentido, el trabajo de análisis de los materiales empíricos pretende lograr tipificar esa violencia y racismo encontrando los vacíos y contradicciones.

1Daniel Vidart, "El regreso del mito charruista", *Fondo de Cultura Económica*, 2011, http://www.fondodeculturaeconomica.com/Editorial/Prensa/Detalle.aspx?seccion=Detalle&id_desplegado=45850. Daniel Vidart, "No hay indios en el Uruguay contemporáneo". *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 10, 2012, p. 251-257; Renzo Pi Hugarte, "Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias", 2003.

2La licenciatura en Ciencias Antropológicas fue creada en 1976, en medio de la dictadura civico-militar, luego de varios intercambios con científicos de la región, en particular Darcy Ribeiro -fundador de la teoría de que Uruguay es un “país transplantado”- y Paulo de Carvalho Neto.

3Académicos, maestros e investigadores como Danilo Antón, Rodolfo Porley, Gonzalo Abella, Eduardo Picerno, que publicaron historias no-oficiales.

4Mirada multiculturalista liberal (Hale, 2002).

5<https://www.gub.uy/ministerio-desarrollo-social/sites/ministerio-desarrollo-social/files/documentos/publicaciones/1775.pdf>

6Un claro ejemplo es la promoción de Uruguay al extranjero, por medio de imágenes, música, folletería de Candombe, con la intención de atraer turistas. Para ampliar es posible leer (2016): El Candombe en Uruguay: un patrimonio resignificado y expandido: <https://journals.openedition.org/amerika/7766>

Bibliografía

Almeida, Silvio Luiz (2019), Racismo estrutural, São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen https://blogs.uninassau.edu.br/sites/blogs.uninassau.edu.br/files/anexo/racismo_estrutural_feminismos_-_silvio_luiz_de_almeida.pdf

Ferreira, L. (2003). *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998): una versión posible*. Ediciones Étnicas.

Lugones, M. (2008). Colonialidade e gênero. *Tabula rasa*, (9), 73-102.

Olaza, M (2014), Políticas públicas y cultura política. Reflexiones posibles para des-naturalizar prejuicios, estereotipos y racismo. https://www.psico.edu.uy/sites/default/files/olaza_monica.pdf

Quijano, Aníbal. ¡Que tal raza! (Tema central). En: Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones, Quito : CAAP, (no. 48, diciembre 1999): pp. 141-152 <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5724/1/RFLACSO-ED48-09-Quijano.pdf>

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Violencias (re) encubiertas en Bolivia. La paz: Piedra rota.

Palabras clave

Palabras claves: racismo – Estado uruguayo – población indígena

Resumen de la ponencia

Este estudo teve como objetivo analisar a constituição das representações sociais de professores do ensino fundamental sobre educação étnico-racial e as implicações em sua prática pedagógica. Tem como referencial teórico metodológico a Teoria das Representações Sociais e traz como categorias fundamentais a “educação”, “o racismo” e a “colonialidade”. A abordagem é qualitativa, com Técnica de Evocação de Palavras para produção de dados pelos professores do ensino fundamental de uma escola pública e o Mapa Mental para sua análise. O percurso deste estudo nos conduz a uma visão psicossocial da educação para as relações étnico-raciais na atualidade. Problematicamos o cômodo lugar a que uma perspectiva hegemônica de ciência e pesquisa — moldada na história moderna/ocidental/eurocêntrica — nos levaria. Daí o problema deste estudo: Como se constituem as representações sociais de professores do ensino fundamental sobre a educação étnico-racial e quais as implicações em sua prática pedagógica? Os resultados revelam que as representações sociais dos professores do ensino fundamental sobre a educação étnico-racial — num contexto diferenciado de mudanças socioculturais, político-legais, econômicas e educacionais, engendrado desde o processo de redemocratização do Brasil — apresentam perspectivas ambíguas, que em alguns momentos podem reproduzir o racismo, o preconceito e discriminação racial via educação. Entretanto, além de mudanças sensíveis a visão, um “territóriosimbólico” com “solo fértil” para que novas mudanças sejam concretizadas na sociedade e no cotidiano escolarvem sendo construído a partir de aproximações da perspectiva intercultural como referencial demandado pelos alunos e alunas e impulsionados pela organização e mobilização do Movimento Negro.

Introducción

Sawabona a todos e todas — participantes e leitores — envolvidos com este estudo, que versa sobre a educação étnico-racial e objetiva analisar a constituição das representações sociais de professores do ensino fundamental sobre a educação étnico-racial e as implicações destas representações em suas práticas pedagógicas. Sawabona e shikoba. Essas expressões nos encaminham a uma outra forma de pensar; marcam algo diferente de uma realidade construída com a elevação da lógica racional moderna a status de um conhecimento verdadeiro, que supostamente garantiria o acesso a um pretense mundo civilizado, evoluído, superior. Mundo, na verdade, marcado historicamente pela devastação de povos, num intenso genocídio praticado desde a colonização europeia na América, Ásia e África, que de alguma forma continua a nos atingir... É neste sentido que se faz importante o estudo das representações sociais de professores do ensino fundamental sobre a educação étnico-racial, base fundamental para a formação dos sujeitos em nossa sociedade. As representações sociais, de acordo com Moscovici (2015, p. 208), “são formadas através de influências recíprocas, através de negociações implícitas no curso das conversações, onde as pessoas se orientam para modelos simbólicos, imagens e valores compartilhados e específicos”. Assim, para Martins da Silva e Nascimento (2019, p. 9), “as representações sociais emergem a partir das trocas e negociações de conhecimentos partilhados e consensuados entre os sujeitos de um grupo social. Para compreendermos a perspectiva de estudo proposta é necessária uma compreensão da relação entre racismo, colonialidade e representações sociais que circulam no ambiente educacional. Portanto, faremos uma breve reflexão sobre essa relação. Ao longo do século XIX, quando as ciências sociais adotaram uma lógica científica afinada com os métodos das ciências naturais, as ideias evolucionistas e funcionalistas predominavam no pensamento social. Assim, a história era configurada num plano linear em que as sociedades eram classificadas sob um padrão europeu de “evolução” e “civilização”. Nesse sentido, as sociedades do além-mar eram consideradas primitivas e atrasadas e, portanto, só após percorrerem os mesmos percursos históricos dos países europeus poderiam alcançar o patamar da civilização, do racionalismo científico.

Na escola, por exemplo, o racismo se expressa nas relações entre os sujeitos que compõem a dinâmica social rotineira. Professores ainda reproduzem em suas práticas pedagógicas formas de preconceitos que se disseminam na sociedade em geral. Entretanto, os alunos e alunas hoje trazem inúmeras demandas socioculturais quando expressam suas diferenças na escola e os professores podem contribuir para superação de padrões de identidade e compreensões de mundo pautados em uma pureza racial inexistente, referenciada no modelo eurocêntrico de beleza, comportamento, valores, ideologias, que tenta forjar nos estudantes uma identidade marcada pela supremacia branca, cristã, heterossexual, masculina. Arroyo (2012, p. 125), ao articular o campo de disputas políticas às representações que elaboramos acerca dos sujeitos e grupos que consideramos diferentes, evidencia que a educação e as teorias e práticas pedagógicas são também atravessadas e desafiadas pelas tensões

e disputas sociais, sobretudo nos grupos subalternizados. Assim, pode-se abrir um espaço maior para que relações dialógicas se concretizem no cotidiano escolar, uma vez que, ao compreender a complexidade do processo de ensinar-aprender, os agentes escolares podem fazer frente à insistência do racismo na atualidade. Nesse caso, ao articular o programa modernidade/colonialidade, a Teoria das Representações Sociais e a Educação intercultural nos remetem a investigações que englobam a realidade da educação escolar de uma perspectiva fundamental na construção do conhecimento, pois esta se encontra nas intersecções, pontes, travessas, “entre-lugares” (BHABHA, 2001), teias de significados que abarcam a relação dialógica entre indivíduo e sociedade.

Desarrollo

Embora a presença do racismo na escola seja amplamente admitida pelos professores do ensino fundamental participantes deste estudo, evidências de que sua manifestação nem sempre é percebida são comuns nos discursos dos depoentes. Nesse sentido, outro aspecto concorre para que o racismo seja naturalizado na escola: a ausência ou o trabalho parcial que resgatem a história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas práticas pedagógicas cotidianas da educação escolar. De acordo com Müller e Santos (2014, p. 95): “A escola no Brasil, nas práticas educativas, conteúdos curriculares e relações desenvolvidas em seus ambientes e entre aqueles que nele transitam, acaba reproduzindo uma “lógica de discriminação”, fruto de uma hegemonia cultural de valorização da branquitude e desvalorização de padrões e valores culturais “não brancos”. De modo particular, a cultura negra, fatos, personagens e suas contribuições na construção da sociedade brasileira são considerados de menor valor, e até mesmo invisibilizados, mantidos os estereótipos e preconceitos, representados nos livros didáticos e nos espaços escolares nas cenas de escravidão, sofrimento e subserviência [...]”.

Portanto, como defende o autor, mais que admitir a presença do preconceito, da discriminação racial ou do racismo na escola, os professores — e todos aqueles que vivem os desafios impostos pela educação escolar — devem proceder uma radical transformação na perspectiva que considera a lógica de discriminação e orienta práticas perversas na escola. Na categoria Barreira atitudinal, agregamos as palavras que remetem às manifestações do racismo na escola: “bullying, preconceito, desrespeito, intolerância, apelidos, egoísmo, ignorância, tristeza, violência, desamor, piadas, ignorância, dor, maldade, descaso, velado”. Na categoria Ação, agrupamos as palavras em torno de práticas que, segundo os professores, podem combater o racismo: “conversa, valorização, direitos, conhecimento, educação, formação, diálogo”. Os professores identificam a manifestação do racismo na escola, o caracterizam como velado ou manifesto de outras maneiras como nas piadas. Associam o racismo ao “bullying”, que é uma expressão mais comum hoje para tratar da violência na escola, pelo maltrato sofrido por alunos e alunas que não se adequam a um padrão hegemônico de referência de beleza, classe, raça, gênero, etc. Ambas as categorias temáticas criadas — “Barreira atitudinal” e “Ação” evidenciam um movimento de reconhecimento da existência do racismo e das formas como podemos combatê-lo. Nesse sentido, Müller e Santos (2014, p. 98) destacam o duplo e paradoxal papel da escola quando se reportam ao problema do racismo neste microespaço: “A escola pode reproduzir a sociedade como ela é, mas também pode transformá-la”. Assim, diante do persistente racismo que assola o cotidiano escolar, com o mito da democracia racial ainda consolidando o preconceito e discriminação racial de forma velada e camuflada em “práticas aparentemente inclusivas, mas que mantêm a invisibilidade do negro”, torna-se fundamental a “descolonização da prática pedagógica e a efetivação de uma pedagogia antirracista”.

Consolida-se a imagem que retrata a superação do preconceito e discriminação raciais por meio da valorização da escola pela sociedade com a garantia da “infraestrutura” adequada para o trabalho do professor. Ao mesmo tempo, os professores enfatizam que as ações pedagógicas se transformarão à medida que tenham acesso a uma formação que lhes proporcione mais conhecimentos e esclarecimentos a fim de que outras mentalidades e identidades sejam originadas e se expressem na escola. Também há valores — individuais e coletivos — que entram na dinâmica das mudanças que retratariam a educação para as relações étnico-raciais expressas em ações pedagógicas diferenciadas. Nesse sentido, a luta por uma educação de qualidade que atenda às necessidades efetivas da população foi formalmente incorporada na Constituição Federal (CF) de 1988, que traz a educação como um direito social: “Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (BRASIL, 1988). A “cidadania” e a “dignidade da pessoa humana” são fundamentos da República Federativa do Brasil, que se constitui em Estado Democrático de Direito. Assim, tratar do “humano” significa considerar as diferenças que são construídas pelas culturas que formaram e fazem parte do que hoje é o país, assegurando minimamente o respeito à diversidade e sua valorização nos processos educacionais escolares e não escolares.

Conclusiones

O percurso deste estudo nos conduz a uma visão psicossocial da educação para as relações étnico-raciais na atualidade. Ao situar o sujeito em um contexto sociocultural, negamos o conhecimento sem “alma”, abstrato, pretensamente imparcial, neutro, “puro”, ao mesmo tempo em que lutamos para resgatar os conhecimentos que entrelaçam subjetividade, intersubjetividade e transsubjetividade. Nesse sentido, as representações sociais de professores do ensino fundamental sobre a educação para as relações étnico-raciais emergiram de um amplo movimento — consolidado nas relações engendradas pelos professores — que revelou a dinâmica com que são formadas — pelos processos de objetivação e ancoragem — as representações sociais e as consequentes atitudes que surgem no “horizonte” de saberes, expressando contradições e ambiguidades, imagens e sentidos que configuram a dinâmica da realidade sociocultural. As relações tecidas no cotidiano e representadas nos discursos dos professores trazem as marcas da sociedade em que são formadas, mas deixam evidentes também as

transformações concretizadas desde a expressão simbólica, criativa, com redefinições que, às vezes, “rasgam” imagens e sentidos que padrões hegemônicos insistem em propagar como verdades absolutas. Uma certa mudança, entretanto, num nível mais subjetivo — mesmo que orientado por um “horizonte” coletivo de debates, divulgações, desnaturalizações acerca do racismo — poderá não corresponder às expectativas de uma mudança mais global/radical como a legislação sobre a temática dita.

Bibliografia

ARROYO, M. G. Outros sujeitos, outras pedagogias. Petrópolis, RJ: Vozes: 2012. BHABHA, H. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. BRASIL. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica. MEC/CNE. Brasília, 2013. BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988. BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). Parecer do Conselho Nacional de Educação — Câmara Plena (CNE/CP) nº 3, de 10 de março de 2004. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura AfroBrasileira e Africana. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/003.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2020. BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/19394.htm. Acesso em: 15 mar. 2020. BRASIL. Lei nº 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394/1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 9 jan. 2003. CANDAU, V. M. F. Cotidiano escolar e práticas interculturais. Cadernos de Pesquisa, v. 46, n. 161, p. 802-820, jul./set. 2016. CRESWELL, J. W. Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto. Trad. Magda Lopes. 3. ed. Porto Alegre: ARTMED, 2010. DOMINGUES, J. M. Teorias Sociológicas no Século XX. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Educação Antirracista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília: MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2017. p. 39-62. HERMANN, W.; BOVO, V. Mapas Mentais: Enriquecendo Inteligências Manual de Aprendizagem e Desenvolvimento de Inteligências: captação, seleção, organização, síntese, criação e gerenciamento de conhecimentos. Campinas: [s.n.], 2005. Disponível em: <http://www.idph.net/download/intrommentais.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2020. JODELET, D. Problemáticas psicossociais da abordagem da noção de sujeito. Cadernos de Pesquisa, v. 45, n. 156, p. 314-327, abr./jun. 2015.

JOVCHELOVITCH, S. Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. MARTINS DA SILVA, G. R.; NASCIMENTO, I. P. O que dizem os professores indígenas Tembé sobre a educação escolar e o futuro da aldeia. Revista Educação em Questão, v. 57, n. 54, 29 nov. 2019. MOSCOVICI, S. Representações sociais: investigações em psicologia social. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. MÜLLER, T. M. P.; SANTOS, J. L. R. A presença/ausência da história e cultura negra na escola. In: MÜLLER, T. M. P.; COELHO, W. N. B. (orgs.). Relações étnico-raciais e diversidade. Niterói: Editora da UFF; Alternativa, 2014. p. 87-100. NASCIMENTO, I. P.; RODRIGUES, S. E. C. Representações sociais sobre a permanência na docência: o que dizem docentes do ensino fundamental? Educação em Pesquisa, São Paulo, v. 44, e166148, 2018. OLIVEIRA, D. C. et al. Análise das evocações livres: uma técnica de análise estrutural das representações sociais. In: MOREIRA, A. S. P.; CAMARGO, B. V. (orgs.). Contribuições para a teoria e o método de estudos das representações sociais. João Pessoa: EdUFPB, 2007. RIBEIRO, R. R.; SANTOS, A. J. S. O caráter acontecimental da Lei n. 10.639/03: o desafio de (re) escrever narrativas sobre a história africana e afro-brasileira sob um novo contexto epistemológico e histórico. In: COELHO, W. N. B.; SILVA, C. A. F.; SOARES, N. J. B. (orgs.). A diversidade em discussão. São Paulo: Editora da Física, 2016. p. 51-91. SACAVINO, S. B. et al. Educação, preconceito e discriminação. In: CANDAU, V. M. F. (org.). Somos todos iguais? Escola, discriminação e educação em direitos humanos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2012. SOUZA, M. E. V. Educação para as Relações Étnico-raciais e Interculturalidade: desafios contemporâneos. In: COELHO, W. N. B.; OLIVEIRA, J. M. Estudos sobre relações étnicoraciais e educação no Brasil. São Paulo: Editora e Livraria da Física, 2016. p. 71-88. TIMÓTEO, S. M. Sawabona shikoba — “eu sou bom”. Revista Jurídica Luso-Brasileira, ano 2, n. 1, 2016. VENCATO, A. P. Diferenças na escola. In: MISKOLCI, R.; LEITEJÚNIOR, J. Diferenças na educação: outros aprendizados. São Carlos: EdUFSCar, 2014. p. 20-56. R

Palabras clave

Representações sociais. Prática docente. Interculturalidade. Educação étnico-racial.

29 Sociología del Ocio, Juego y Deportes

El Grupo de Trabajo 29 de ALAS, Sociología del Ocio, Juego y Deportes, contó con la participación de 93 ponentes, distribuidas de la siguiente manera:

El lunes 15 de agosto de 2022: 32

El martes 16 de agosto: 28

El miércoles 17 de agosto: 25.

El jueves 18 de agosto: 8.

Geográficamente, la distribución estuvo marcada por la participación muy destacada desde México (44) y Brasil (28). Colombia y Argentina participaron con 7 ponencias cada uno. España con 2. Ecuador, Chile y Venezuela con 1. Dos participaciones independientes.

En términos generales, las temáticas fueron muy diversas entre ellas por lo que agrupar las ponencias fue un trabajo con cierta dificultad. Sin embargo, se optó por distribuirlas en los siguientes grupos, lo que permitió cierta coherencia en las presentaciones:

Deportes, actividad física y aspectos pedagógicos (dos bloques).

Política y gestión deportiva (tres bloques)

Ocio, ludismo y reflexiones teóricas (dos bloques).

Estudios culturales, cuerpo y fitness (tres bloques).

Género, actividad física y deporte (dos bloques).

Fútbol e hinchadas (cuatro bloques).

Casos etnográficos del deporte (un bloque).

Como se puede apreciar, y que de cierta forma no es sorprendente, el fútbol y sus seguidores se mantienen como una línea temática muy sobresaliente en la academia sociológica en América Latina. El cuerpo y en especial el acercamiento a los cuerpos fitness también a cobrado relevancia. Tampoco es novedad que el género se ha consolidados como un tópico muy recurrente en el estudio sociológico del deporte.

Las ponencias que se presentaron fueron, en general de muy buena calidad académica. Si tomamos en cuenta que en el anterior Congreso, realizado en Lima, Perú, no se abrió el GT de deportes, podemos asegurar que, pese a la discontinuidad, la academia sociológica latinoamericana mantuvo un gran nivel de investigación en materia de deportes, actividades físicas y recreativas.

Coordinadores:

- Edith Cortés Romero
- Celia Romero Díaz
- Onésimo Rodríguez Aguilar
- Sergio Varela Hernández

Resumen de la ponencia

En México, la sistematización de la técnica del *fitness* es una deuda entre la comunidad de los promotores, entrenadores, activadores físicos e instructores grupales en modalidades aeróbicas, presididas por prácticas empíricas, capacitaciones cortas y programas prediseñados. Por tanto, el presente trabajo buscó modificar esta práctica empírica y no profesionalizante con la aplicación de un programa de capacitación que abordó la enseñanza teórica-práctica sobre la técnica aeróbica de Kenneth Cooper. La técnica aeróbica es un entrenamiento con base en la resistencia aeróbica, combinación de ejercicios dinámicos de bajo y mediano impacto e intensidad, continuos, con elevación de frecuencia cardíaca y temperatura corporal. Se llevó a cabo una intervención que consistió en el diseño de un curso presencial integrado por tres módulos: 1. *Bases teórico-prácticas de la técnica aeróbica*, en la que se abordan los fundamentos de técnicas deportivas que el instructor debe aplicar. 2. *Aplicación de la técnica aeróbica*, que consiste en los conocimientos adquiridos en el primer módulo empleados en la práctica como base aeróbica. 3. *Aplicación de la técnica aeróbica en modalidad del fitness*, en la que los instructores/as usaron la técnica aeróbica en la modalidad que imparten. Se utilizaron dos instrumentos de evaluación para medir los alcances de la intervención, anterior y posterior, respectivamente: *Guía de observación del dominio sobre la técnica aeróbica* y *Guía de evaluación de la técnica aeróbica*. Se logró atender las áreas de oportunidad de cinco instructores/as grupales sobre la aplicación de esta técnica. Este proyecto conforma sólo un proceso de formación profesional, el cual se fortalece con la práctica y capacitación continua.

Introducción

La aplicación de técnicas de entrenamiento dentro de clases grupales, en México, se ha llevado a cabo de manera empírica por promotores, entrenadores, activadores físicos e instructores grupales en las diferentes modalidades del aeróbic: baile *fitness*, *step* (banco) y Zumba®.

Debido a la falta de información con base científica y al desarrollo de capacitaciones cortas y programas prediseñados, no se han logrado adquirir las áreas correspondientes para poder formarse como un profesional dentro del *fitness* grupal.

En la actualidad, no se cuenta con suficiente información sobre la formación de instructores/as aeróbicos enfocados en la técnica aeróbica; por lo que se recurrió a indagar, desde diferentes enfoques de formación deportiva, así como también la evolución de la actividad física.

La técnica aeróbica es un entrenamiento con base en la resistencia física y muscular/esquelética a esta modalidad de ejercicio, combinación de ejercicios dinámicos de bajo y mediano impacto e intensidad, continuos, con elevación de frecuencia cardíaca y temperatura corporal; lo cual ayuda a mejorar la circulación sanguínea, así como la salud física y emocional.

El ejercicio físico tuvo su origen en Alemania, en el siglo XVIII; fue Friedrich Ludwig Jahn, quien, con el objetivo de preparar a los hombres para la guerra y la seguridad nacional (tenían que ser fuertes y aptos para defender a su país) inició ese adiestramiento. Por lo tanto, la aptitud física fue percibida como herramienta útil para servir a los propósitos políticos (Volkwein, 2014).

Para finales de la década de los años 40's y los 50's (s. XX), el ejercicio físico ya era practicado en Europa y Oriente, con muy pocas variantes de su modalidad original.

Las prácticas de autoexpresión a través del movimiento han sido evidentes en México desde 1856, cuando fueron integradas al currículo del sistema educativo mexicano (Villalpando, 2013).

Inicialmente, hubo una fuerte influencia de la gimnasia alemana y, más tarde, del modelo escolar francés. El deporte en México se enfatizó en modelar y generar elementos de control corporal que pudieran ser útiles para la higiene personal y el servicio militar.

A finales del siglo XIX, y hasta 1920, esas prácticas corporales eran exclusivas de los centros escolares populares. Sin embargo, en ese momento la influencia europea floreció en la cultura y la economía mexicana, ampliando las oportunidades de ocio y actividades deportivas.

En esa década, los educadores físicos asumieron el papel de entrenadores deportivos, situación que llevó a los exdeportistas a que asumieran el lugar del entrenador; esto generó un problema, debido a que los exatletas únicamente replicaban lo que habían aprendido, sin tener bases científicas.

Con la finalidad de aumentar la resistencia, el rendimiento y minimizar el riesgo de padecer enfermedades respiratorias y cardíacas, en 1968, el Dr. Kenneth H. Cooper desarrolló pruebas de acondicionamiento físico a los soldados de E.U.A, donde se observó la variación de frecuencia cardíaca y la elevación de la temperatura corporal (FEMEAMA, 2006). Estos hallazgos le dieron la bienvenida al fitness.

El *fitness* se ha convertido en un servicio mercadotecnizado de fácil ganancia económica; esto ha provocado que las certificaciones, actualizaciones y enseñanzas —de las diferentes modalidades y actividades que se han ido investigando— pierdan sus bases científicas debido a las personas que imparten dichos cursos. Es ahí donde intervienen instructores formados en talleres de corta duración, o personas que toman algunas clases en plataformas digitales; en los cuales pretenden abarcar todas las áreas de conocimientos que tienen que ver con estas actividades, sin contar con el sustento de una educación formal.

El sector *fitness* ha mostrado su relevancia para la economía, la creación de empleos y el emprendimiento, pues forman parte de los servicios de prevención en salud y estética corporal. Sin embargo, De Lucio (2005) señala que :

La capacitación deportiva ha estado inherente al desarrollo de la actividad física en México, a principios de los años noventa comenzó la tendencia en la capacitación deportiva, con un enfoque hacia las clases de grupo populares de la época como la clase de banco (step). A mediados de los años noventa, con los conceptos de *Fitness* y *Wellness*, los gimnasios modificaron su inclusión ideológica a lo que realmente se le denomina Acondicionamiento Físico Integral con orientación del bienestar físico y mental (p. 1).

La Federación Española de Actividades Dirigidas al Fitness (FEDA, 2021) menciona que el instructor *fitness* debe tener las siguientes cualidades: ser espontáneo y natural, entusiasta (esto ayuda a los alumnos a superar las dificultades, el cansancio y a olvidar los problemas dentro de la sesión de clase), profesional (reciclando las coreografías para no estancarse) y siempre atento a las necesidades de sus alumnos.

La sociedad requiere de una cultura física y deportiva con especialistas altamente capacitados y preparados para cumplir la práctica profesional necesaria. Cada día, la sociedad demanda con más fuerza la formación y capacitación de especialistas de la cultura física y el deporte, capaces no sólo de resolver con eficiencia los problemas de la práctica profesional sino, también, y fundamentalmente, de lograr un desempeño ético y responsable.

Los instructores *fitness* deben de contar con el conocimiento metodológico sobre la técnica aeróbica, para poder implementar correctamente sus clases grupales, prevenir lesiones, lograr los objetivos y ofertar calidad hacia sus alumnos/as. En el siguiente mapa (figura 1) se muestra el proceso metodológico para la práctica del aeróbico; esta actividad es el referente acerca de esta técnica *fitness*.

Figura No. 1.

Proceso metodológico de la práctica de los aeróbicos

. Fuente: Ortiz (2015).

Esto nos demuestra, que son pocos los profesionales que se forman y aplican correctamente la técnica *fitness* y por tanto, son incapaces de inducir beneficios a los usuarios de estas disciplinas. Para algunos, solo basta saber bailar y llevar el ritmo durante una hora. Por ello, en la presente investigación preparamos una intervención para formar en técnica *fitness* a promotores empíricos.

Desarrollo

La intervención educativa se llevó a cabo mediante la capacitación sobre la enseñanza de la técnica aeróbica a instructores del *fitness* grupal; esta se desarrolló de manera presencial en la academia de baile *New Steps*, ubicada en el estado de Colima. La propuesta de este proyecto de intervención contempla el desarrollo de tres fases: la selección de participantes y elaboración del manual de apoyo, intervención mediante la capacitación de instructores y evaluación con una máster clase.

Con base en las diferentes capacitaciones y certificaciones que dicta la Federación Mexicana de Actividades y Modalidades Aeróbicas, A. C. —dirigidas a instructores de *fitness* grupal— se puede afirmar que, para lograr la enseñanza de los aeróbicos con los conocimientos teórico-prácticos, se deben seguir las siguientes fases:

FASE 1: con base en los conocimientos previos y documentación que se obtuvo, se evaluó a cada instructor/a al momento de impartir su clase grupal —mediante una *Guía de observación del dominio sobre la técnica aeróbica* (Anexo 1)— con el objetivo de identificar si se está implementado la técnica aeróbica y otros elementos que se deben de desarrollar en sus sesiones grupales. Como parte de este proceso, cada instructor/a realizó el llenado de una *Guía de conocimientos sobre la técnica aeróbica* (Anexo 2), para poder observar el conocimiento teórico y previo que tiene cada uno sobre esta técnica

fitness.

Los instructores *fitness* se presentaron en la academia de baile *New Steps* en días asignados para poder impartir su clase; previamente a la aplicación de instrumentos, las alumnas de este estudio de baile ya contaban con el conocimiento de las actividades que se estarían llevando a cabo.

En esta misma fase, se elaboró un manual de apoyo a partir de la investigación que corresponde al tipo de intervención educativa, para acompañar la etapa de capacitación teórica-práctica de los instructores del *fitness* grupal, en tres módulos con *la enseñanza de la técnica aeróbica*, adecuando las necesidades del entrenamiento aeróbico y el *fitness*, base y clave de las modalidades de *step* (banco), *Hi-Low/Aerobic*, el programa de Zumba® y baile *fitness*; en donde esta técnica es necesaria para lograr los objetivos de entrenamiento y prevenir futuras lesiones en sus alumnos/as.

Para la elaboración de este manual, se efectuó la revisión por parte de la asesora de esta investigación; una vez aprobada y revisada la información, el documento pasó a edición con diseñador gráfico, donde se le comentó la idea de crear una imagen para este manual.

FASE 2. Constó de una capacitación de tres módulos teórico-prácticos, con una duración de dos sesiones cada uno, cuya duración fue de cinco horas; con el apoyo del manual de intervención, en cada sesión se trabajó con el objetivo de abordar temas diferentes y, al mismo tiempo, de ir retroalimentando la información que se adquirió en cada etapa del proceso donde se dieron correcciones y mejoras para cada instructor/a.

Módulo I: bases teórico-prácticas de la técnica aeróbica

Módulo II: Implementación de la técnica aeróbica

Módulo III: Aplicación de la técnica aeróbica en la modalidad del fitness

FASE 3. Corresponde a una máster clase, en la cual se trabajó con la modalidad del *fitness* que conlleve la técnica aeróbica, con base en el grado de dificultad que se requiera, con la finalidad de obtener avances reales de los instructores/as. Nuevamente, se realizó el llenado de la *Guía de conocimientos sobre la técnica aeróbica* y la *Guía de observación sobre el dominio de la técnica aeróbica*, para observar si la intervención educativa había alcanzado la mejora de la técnica *fitness*.

Una semana previa a la máster clase, se trabajó con los cinco instructores para hacer la selección de coreografías y dar la estructura de la clase aeróbica.

El manual, la capacitación de los instructores del *fitness* grupal y la máster clase, tienen el respaldo de la Asociación de Actividades y Modalidades Aeróbicas del Estado de Colima, A. C. (AAMAECOL), institución que avala a las diversas modalidades y actividades que ofrece el *fitness* en el estado.

La AAMAECOL es una asociación civil legalmente constituida, sin fines de lucro, que regula las disciplinas deportivas aeróbicas en el estado de Colima; incluye todas sus modalidades y especialidades, y por ello se erige como representante de este deporte en nuestro estado.

La mencionada asociación está dirigida por la Federación Mexicana de Actividades y Modalidades Aeróbicas, A. C. (FEMEAMA), quien la respalda y avala a nivel nacional y, a nivel internacional, por la Federación Internacional de Deportes Aerobic y Fitness (FISAF).

La Ley General de Cultura Física y Deporte dicta que: las asociaciones deportivas son las que cuentan con estructura, denominación y naturaleza jurídica del deporte sin fines propiamente económicos.

De manera complementaria, se diseñó un *Manual de intervención*; ello permitió que los instructores del *fitness* grupal pudieran sustentar y consultar cualquier actividad vinculada con la ejecución de la técnica aeróbica.

La evaluación del proyecto se realizó mediante una máster *class*, donde cada instructor aplicó la técnica del *fitness* a la modalidad que ejecutaba. Se dio un seguimiento y valoración de las sesiones teórico-prácticas desarrolladas de manera previa.

Evaluación del dominio de las bases teórico-prácticas de la técnica aeróbica

Los instructores conocieron y aplicaron los aspectos teórico-prácticos del cuerpo humano, sus ejes y planos anatómicos que ayudan a limitar los rangos de movimientos y ejercicios. En lo referente al cumplimiento del logro educativo, podemos observar que la intervención promovió un primer acercamiento con los conocimientos de las bases teórico-prácticas de la técnica aeróbica (tabla No. 1). En el primer apartado, sobre el conocimiento del cuerpo humano, el grupo inició con la categoría “no lo domina”; y, posterior a la intervención, se avanzó a “se requiere fortalecer” (40%). Asimismo, en el aspecto a evaluar sobre los ejes y planos anatómicos y ejercicios contraindicados, se observó que la mayor parte del grupo se concentró en “se requiere fortalecer” y se avanzó a “suficiente para cubrir expectativas” (20%).

Contreras (2016) establece que Ausubel dicta que los aprendizajes se hacen mediante un proceso de recepción verbal en el que el docente transmite información y el sujeto receptor del aprendizaje la incorpora en su estructura cognitiva —llamado *aprendizaje significativo por recepción*— que se puede aplicar de dos maneras: recepción mecánica o recepción significativa. El método de descubrimiento no es económico, necesita mucho tiempo; y este, justamente, hace falta para poder desarrollar adecuadamente las exigencias curriculares (p. 1).

La enseñanza acerca de temas teóricos en personas que no se encuentren en el área profesional *fitness*, tendrán que utilizar diversas estrategias pedagógicas que faciliten su aprendizaje. En la presente intervención fue necesario observar que los cinco sujetos participantes no tenían estudios previos, anatómicos y fisiológicos; por lo que es entendible que el progreso en estos aspectos a evaluar fuera más lento.

En futuras intervenciones se recomienda utilizar aparte del manual de apoyo, materiales didácticos y estrategias pedagógicas que fortalezcan los conocimientos de los instructores grupales.

Tabla No. 1

Comparativo del dominio de las bases teórico-prácticas de la técnica aeróbica (enero – mayo de 2022).

Aspectos para evaluar
No lo domina
Se requiere fortalecer
Suficiente para cubrir expectativas
Enero 2022
Mayo
2022
Enero 2022
Mayo
2022
Enero 2022
Mayo 2022
Conocimiento del cuerpo humano
S1
S4
S2
S3
S1
S2
S3
S4
S5
S5
Ejes y planos anatómicos
S1
S2
S3
S4
S1
S3
S4
S5
S2
S5
Ejercicios contraindicados
S3

S1
S4
S5
S1
S3
S5
S2
S2
S4

Fuente: elaboración propia (2022).

Dominio de la implementación de la técnica aeróbica

En lo concerniente al dominio de la implementación de la técnica aeróbica, se observa que la capacitación logró un acercamiento con los conocimientos prácticos en las clases grupales de cada instructor (tabla No. 1). En el primer apartado, relativo a la estructura de la clase aeróbica, un 20% consiguió pasar de “no lo domina” a “se requiere fortalecer”; mientras que un 40% pasó de un “se requiere fortalecer” a “suficiente para cubrir expectativas”.

En cuanto al aspecto de método de enseñanza de los ejercicios, el 20% se mantuvo en “no lo domina”, el 20% pasó de “no lo domina” a “se requiere fortalecer” y el 60% continuó en “se requiere fortalecer”.

Mientras que en el rubro de “corrige la ejecución de la técnica” se aprecia un 60% de “no lo domina” a “se requiere fortalecer”, un 20% se mantiene en “no lo domina” y en “suficiente para cubrir expectativas”.

Para la parte de la métrica musical, el grupo se mantuvo en “se requiere fortalecer” (60%), y el resto (40%) en “suficiente para cubrir expectativas”.

El Instituto Oficial de Formación Profesional MEDAC menciona que el alumno/a es capaz de tener un aprendizaje continuo, pero no se aprovecha esta capacidad; varias veces, se niegan a aprender de una forma distinta y poner en práctica lo aprendido.

Aprender a aprender ayuda a que los instructores/as asimilen nuevos conocimientos y a reciclarlos de forma eficiente; así, podrán aplicar la información y el conocimiento se tiene que llevar a la práctica.

El resultado para cubrir las expectativas se obtendrá después de que el instructor lleve un tiempo en la práctica y aplique los conocimientos adquiridos; así, dominará y corregirá la estructura y las fases de una clase aeróbica, aplicará uno o más métodos de enseñanza de elaboración coreográfica, y mejorará la utilización de la música como instrumento de acompañamiento de clases grupales, respetando la métrica musical.

Tabla No. 2

*Comparativo del dominio de la implementación de la técnica aeróbica
(enero – mayo de 2022).*

Aspectos para evaluar
No lo domina
Se requiere fortalecer
Suficiente para cubrir expectativas
Enero 2022
Mayo
2022
Enero 2022
Mayo
2022
Enero 2022
Mayo 2022

Estructura de clase (calentamiento, fase aeróbica, vuelta a la calma y estiramiento)

S4

S1
S2
S3
S5

S1

S3

S4

S2

S5

Métodos de enseñanza
en los ejercicios

S1

S4

S1

S2

S3

S5

S2

S3

S4

S5

Corrige la ejecución
de la técnica

S1

S2

S3

S4

S1

S2

S3

S4

S5

S5

Métrica musical

S1

S3

S4

S1

S3

S4

S2

S5

S2

S5

Fuente: elaboración propia (2022).

Dominio de la aplicación de la técnica aeróbica

En el comparativo de aplicación de la técnica aeróbica, se observa que predomina el de “se requiere fortalecer” (tabla No. 3).

En el apartado de modalidad *fitness*, la mayoría de los instructores/as se posicionaron en “se requiere fortalecer” (80%) y “en suficiente para cubrir expectativas” (20%). Mientras que, en el uso y manejo de comandos, predominaron “se requiere fortalecer” y “suficiente para cubrir expectativas” (40% cada uno), y “no lo domina” (20%).

En cuanto a métrica para diferenciar modalidades “se requiere fortalecer”, con 60%; seguido de “suficiente para cubrir expectativas”, con 40%.

Podemos observar —en el apartado de método de entrenamiento— que el 40% pasó de “no lo domina” a “se requiere fortalecer”; otro 40%, de “se requiere fortalecer” a “suficiente para cubrir expectativas”, y un 20%, se mantuvo en “se requiere fortalecer”.

El proceso de práctica —en un nivel profesional— conlleva a una gran reflexión; donde los conocimientos promueven el desarrollo de soluciones para atender diversos problemas. Es, de esta manera, como se toman decisiones importantes con gran uso de estrategias metodológicas.

El instructor *fitness* debe fortalecer sus conocimientos y, así, poder diferenciar la modalidad que está trabajando en su clase grupal, utilizando y dictando su actividad con los comandos de enseñanza para sus alumnos/as; también, empleando adecuadamente la métrica musical y desarrollando correctamente los tiempos, cargas de trabajo, entrenamiento en las diferentes fases de la clase; para, así, lograr la aplicación de estos aspectos en la técnica aeróbica.

Tabla No. 3
Comparativo del dominio de aplicación de la técnica aeróbica
(enero – mayo de 2022).

Aspectos para evaluar
 No lo domina
 Se requiere fortalecer
 Suficiente para cubrir expectativas
 Enero 2022
 Mayo
 2022
 Enero 2022
 Mayo
 2022
 Enero 2022
 Mayo 2022
 Modalidad *fitness*

- S1
- S2
- S3
- S4
- S5
- S1
- S2
- S3
- S4
- S5

Uso y manejo de comandos

S3

S1

S2

S4

S5

S1

S3

S4

S2

S5

Métrica para diferenciar modalidades

S1

S3

S4

S1

S3

S4

S2

S5

S2

S5

Método de entrenamiento

S1

S4

S2

S3

S5

S1

S3

S4

S2

S5

Fuente: elaboración propia (2022).

Proceso para la adquisición de la competencia de la técnica aeróbica

En este apartado, se describen las fortalezas y competencias de cada instructor/a, para comunicar y ejecutar la técnica aeróbica con alumnos del *fitness* grupal. Se analiza —de manera individual— la primera y segunda intervención frente a grupo, a manera de observaciones.

Para lograr esta comparación, los instructores fueron parte de la capacitación sobre *La enseñanza de la técnica aeróbica en instructores del fitness grupal*, que se llevó a cabo después de impartir su primera clase; dicha intervención teórico-práctica tuvo una duración de seis sesiones, dividida en tres módulos.

De manera general, se identificó una mejora en la estructura de la clase aeróbica, respetando los tiempos y momentos de los ejercicios; se observó una aplicación del entrenamiento continuo sin interrupciones; no se logró la totalidad de la aplicación de metodología para la elaboración coreográfica, predominando la interpretación musical.

Se apreció la mejora de la utilización de los comandos para dirigir al grupo; los ejercicios contraindicados y la dosificación en la intensidad de la clase fueron controlados.

Para lograr el dominio de la técnica aeróbica, es necesario que cada instructor/a siga implementando lo aprendido en esta intervención; a su vez, de que se interese en la capacitación continua que le permita dar seguimiento a su preparación profesional, debido a que no es un tema de fácil dominio.

Dominio de la teoría sobre la técnica aeróbica

En este apartado, se describen las fortalezas y competencias de cada instructor/a, desde un enfoque teórico de la técnica aeróbica. Se señala —de manera individual— la primera y segunda aplicación del instrumento “Guía de evaluación sobre la técnica aeróbica” frente a grupo, a manera de observaciones. Para lograr esta comparación, los instructores fueron parte de la capacitación sobre *La enseñanza de la técnica aeróbica en instructores del fitness grupal*.

A continuación, se describen las observaciones individuales, atendidas en el primer y segundo momento de la intervención, tomando en cuenta tres indicadores que contempla el instrumento de la “Guía de evaluación sobre la técnica aeróbica”. Por ejemplo caso S1.

S1

En el primer indicador —*¿Qué es lo que sabes sobre la técnica aeróbica?*— se pudo apreciar que, en la primera evaluación, desconocía el tema; mientras que en la segunda intervención dio como respuesta: “Son secuencias de pasos, con diferentes ritmos latinos, que ayudan a tener una mayor condición, mejora del sistema motriz y mejora de la resistencia cardiovascular”.

En el segundo indicador —*Menciona tres aspectos básicos de la técnica aeróbica*— no se tuvo conocimiento en la primera evaluación; mientras que en la segunda intervención, contestó: “Se realiza sobre el piso, no se generan impactos, se utilizan pasos bilaterales”.

En el tercer indicador, señaló cinco beneficios que se obtienen al aplicar correctamente la técnica aeróbica. El instructor no tuvo respuesta, en la segunda evaluación; como resultado se obtuvo: “Ayuda a la memoria motriz, al sistema cardiovascular, quita el estrés, oxida la grasa y ayuda a la circulación”.

Conclusiones

La capacitación profesional de los instructores *fitness* es un proceso importante que permite crear un escenario que favorece el aprendizaje, ayuda en la atención y mejora las principales áreas de oportunidad.

A su vez, cumple con los requisitos de una educación formal, porque se atiende un programa formativo que contempla diferentes módulos; asimismo, desarrolla una metodología específica, en la que se toman en cuenta procesos de observación, seguimiento y acompañamiento; además, cuenta con un respaldo de instituciones que avalan su funcionalidad.

La intervención educativa que se impartió a los instructores/as grupales —mediante la capacitación teórico-práctica— alcanzó la mejora de la técnica *fitness*; esto, en virtud de que es muy importante la consulta de un manual didáctico-pedagógico, fortaleciendo y aplicando los conocimientos y habilidades necesarias para su ejecución.

De igual manera, el manual de intervención (diseñado para este proyecto), se deberá actualizar periódicamente para fortalecer su contenido, y cumplir con las nuevas demandas del *fitness*.

Los logros obtenidos en este proyecto de intervención se enlistan a continuación:

Diseño de una capacitación teórico-práctica sobre la enseñanza de la técnica aeróbica dirigida a instructores del *fitness grupal*. Diseño de un manual didáctico-pedagógico de la *Enseñanza de la técnica aeróbica para instructores del fitness grupal*, que sirve de apoyo para consulta de futuras capacitaciones; o bien, de referente para la creación de otros manuales que atiendan otras técnicas del *fitness*. Se logró atender las áreas de oportunidad de cinco instructores/as del *fitness grupal* con respecto a la aplicación de la técnica aeróbica en el desarrollo de sus clases. Se apreciaron avances significativos en los participantes; los cuales, de manera inicial, mostraron diferentes condiciones profesionales. En lo personal, se fortalecieron las bases para diseñar capacitaciones y materiales pedagógicos, al ser el principal responsable de su ejecución. Se obtuvo el respaldo y acompañamiento, durante toda la intervención, de la Asociación de Actividades y Modalidades Aeróbicas del Estado de Colima, A. C.; la cual, solicitó replicar esta capacitación para los diversos instructores de las modalidades del *fitness grupal* con las que ha participado la AAMAECOL. También, se cuenta con la solicitud de la Federación Mexicana de Actividades y Modalidades Aeróbicas, A. C., máxima organización de certificación oficial a instructores *fitness* en México, para presentar el *Manual de la enseñanza de la técnica aeróbica en instructores del fitness grupal*.

De igual manera, se puntualizan las áreas de oportunidad encontradas en este proyecto de intervención; las cuales formarán parte de las observaciones por atender en próximas intervenciones. A continuación, se describen algunas de ellas:

Con respecto al dominio, se observa un área de oportunidad en la aplicación de una práctica consciente y continua en instructores del *fitness* grupal; este, se va a consolidar con la continua preparación que cada uno realice en el área del *fitness*. Es importante señalar que lo desarrollado en este proyecto de intervención conforma sólo un proceso de formación profesional; el cual se fortalece con la constante práctica y ejecución que se realice. No se puede garantizar su éxito si no cuenta con su constante aplicación; de lo contrario, pasaría a formar parte de la problemática inicial de esta investigación.

Considero que todo proceso de intervención requiere de una preparación constante, de un gran compromiso por parte del profesionista, así como del desarrollo de una investigación documental y de campo que permita generar aprendizajes sólidos y significativos. Además, con este proyecto se busca abrir oportunidades a instructores para que, en futuras actividades, puedan desarrollar objetivos similares.

Bibliografía

De Lucio, V. (2005). El problema de la capacitación deportiva, en el mercado del acondicionamiento físico en México. *Revista Digital Efdportes*. Buenos Aires, Argentina. (<https://www.efdeportes.com/efd91/mercado.htm>).

FEDA (2021). ¿Cómo afecta el sedentarismo a nuestra salud? España. (<https://www.feda.net/como-afecta-el-sedentarismo-a-nuestra-salud/#:~:text=Más%20concretamente%2C%20la%20Organización%20Mundial, minutos%20de%20actividad%20física>).

FEMEAMA (2006). Manual del curso profesional fitness aeróbico. Área técnico-deportiva. México. pp. 6-7.

Juan-Llamas, C. (2015). Professional profile of the group classes instructors in Spain. *AGON International Journal of Sport Sciences*, 5(2), 114-125.

Ortiz, P. L. (2015). El proceso metodológico para la práctica de los aeróbicos en la Dirección Metropolitana de Deporte y Recreación del Municipio de Quito. Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación. Universidad Técnica de Ambato. Ecuador. (<http://repositorio.uta.edu.ec/jspui/bitstream/123456789/12368/1/Tesis%20370%20EL%20PROCESO%20METODOL>).

Villalpando, P (2013). La educación a distancia en el Ochenta Aniversario de la Universidad Autónoma de Nuevo León. *Revista Mexicana de Bachillerato a Distancia*, 5(10).

Volkwein, K. (2014). *Sport Fitness Culture*. (Recuperado el 20 de enero de 2020, de: Sport Culture Society website: <https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=gET9AgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA7&dq=origin+of+spor>

Palabras clave

técnica aeróbica, instructor, fitness.

Secuencia didáctica con énfasis psicomotriz para mejora de la atención sostenida y selectiva en escolares de cuarto grado.

Diego Ramirez Padilla ¹ ;

Ciria Margarita Salazar ¹ ; Lenin Tlamatitni Barajas Pineda ¹

1 - universidad de colima.

Resumen de la ponencia

La presente investigación corresponde a la del tipo *intervención educativa*. Podemos destacar a la psicomotricidad como potencial herramienta, que estimula y beneficia los procesos cognitivos; entre ellos, la atención y concentración. Con el diseño de una secuencia didáctica, con énfasis en la psicomotricidad integrada por una unidad —con 14 sesiones para alumnos de cuarto grado de primaria— con la finalidad de mejorar la atención sostenida y selectiva. Con una población integrada por 13 escolares, cuya edad fluctúa entre los 8-9 años; de los cuales, cuatro son niñas y nueve son niños. Los instrumentos para la medición fueron dos protocolos de test de atención: sostenida y selectiva. En cuanto a los principales resultados, podemos observar que, a partir de la estimulación de los aprendizajes esperados, se alcanza la competencia de regular a bueno, en atención sostenida. Y en la atención selectiva, percibimos que se presentó un progreso: cuatro alumnos, que tenían un nivel bajo, pasaron a un nivel medio; y de nueve alumnos que tenían un nivel medio, cuatro alcanzaron un nivel alto. En conclusión, la motricidad inducida con psicomotricidad consigue mejorar la concentración sostenida y selectiva en escolares de 8 y 9 años.

Introducción

académico, ya que llega a influir en el rendimiento escolar que presenta el alumnado.

“García-Ogueta define la atención, desde la psicología cognitiva, como un estado cognitivo dinámico que favorece el comportamiento selectivo en una situación específica de la tarea; es la selección de la información relevante a la situación o la selección del proceso cognitivo o respuesta motriz adecuada para la acción. Por lo cual, en los diferentes centros educativos se puede ver que existen múltiples distractores —tanto internos como externos— que alteran el correcto uso del proceso de atención de los escolares durante sus clases.” (García-Ogueta, 2001)

El presente proyecto está centrado, específicamente, en dos tipos de atención: *Sostenida*: es la capacidad de atender a un estímulo o actividad durante un largo periodo y *Selectiva*: se refiere a la capacidad de atender a un estímulo en presencia de otros distractores.

Es sabido que, en el ámbito del movimiento, el cerebro juega un papel determinante en la ejecución y desarrollo de la motricidad humana y neuromotora, proveyendo una oportunidad de mejora —mediante las clases de educación física— en muchos de los diferentes ámbitos en que esta influye, para lograr un desarrollo integral de los niños y las niñas que cursan esta materia. El cerebro humano posee áreas donde se elaboran los programas motores con los que se ejecuta la conducta motriz. Si se logra utilizar la Educación Física como herramienta para el estímulo de estas áreas cerebrales— se puede obtener una influencia tanto en el proceso cognitivo, como en las cuestiones motrices que marcan el propio desarrollo de los escolares.

Con relación a la neuropsicología cognitiva:

“Da Fonseca señala que la psicomotricidad es la integración interdisciplinar de áreas como la antropología, filogenética, ontogenética, cibernética y psiconeurología. Las relaciones entre la psicomotricidad y el aprendizaje están interrelacionadas, en términos de desarrollo psiconeurológico.” (Da Fonseca, 1998) p.37

Con lo ya mencionado, podemos destacar a la psicomotricidad como una potencial herramienta que estimula y beneficia los procesos cognitivos, lo cual provoca mejoras en el proceso de atención y concentración; y, a su vez, ayuda a optimizar el aprendizaje de los escolares en el entorno en el que se encuentren.

Asimismo, es necesario aludir a Santiago Ramón y Cajal (1906) en Cabrera y Naranjo (2021:931) acreedor a un—premio Nobel de Medicina— quien descubrió las hendiduras sinápticas:

“que no es otra cosa que el espacio que separa las neuronas y genera los mensajeros químicos que permiten la comunicación entre ellas. Este gran hallazgo sentó las bases del conocimiento

sobre el funcionamiento del sistema nervioso central y periférico. El movimiento consciente y voluntario, así como el lenguaje, entre otras, son características que nos distinguen como especie. Por tanto, el cuerpo y el movimiento son ejes de la acción educativa que desarrolla nuestro cerebro. En resumen: la interacción humana y la estimulación del entorno, aunadas a la actividad física intencionada, provocan en el individuo nuevas conexiones nerviosas.”

Piaget (1982) en Meece (2000) fue uno de los primeros teóricos del constructivismo en psicología, quien pensaba que los niños construyen activamente el conocimiento del ambiente usando lo que ya saben, e interpretando nuevos hechos y objetos.

“La investigación de Piaget se centró, fundamentalmente, en la forma en que adquieren el conocimiento al ir desarrollándose; incluso, este autor observó que se aprende a aprender en cuatro grandes momentos de la infancia. Por ello, la estimulación y la modelación que se lleve a cabo —desde la clase de educación física, a través del estímulo motor— tendrá beneficios dentro de esos cuatro momentos.” (Meece, 2000)

Piaget dividió el desarrollo cognoscitivo en cuatro grandes etapas:

sensoriomotora, preoperacional, de las operaciones concretas y de las operaciones formales. Cada una de ellas representa la transición a una forma más compleja y abstracta de aprender y conocer. (Meece, 2000) p.194

Según Piaget en Meece (2000:194-195):

el desarrollo cognoscitivo no sólo consiste en cambios cualitativos de los hechos y de las habilidades, sino en transformaciones radicales de cómo se organiza el conocimiento. Una vez que el niño entra en una nueva etapa, no retrocede a una forma anterior de razonamiento ni de funcionamiento.

El desarrollo infantil es uno de los primeros pasos que se da como aprendizaje: desde que naces comienza un proceso de adquisición de conocimientos; los cuales, esencialmente, se dan a través del cuerpo. Estos mismos movimientos son los que, en ocasiones, se generan por los estímulos del entorno en el que se encuentran y, en ocasiones, por otras personas que nos rodean. Al observar y analizar esto como una necesidad, se puede tomar en cuenta lo siguiente: la psicomotricidad no se ocupa, pues, del movimiento humano en sí mismo, sino de la comprensión del movimiento como factor de desarrollo y expresión del individuo, con relación a su entorno.

Al pretender estudiar el movimiento, como fenómeno de comportamiento, no puede aislarse de otras cosas; sólo es considerado globalmente, en donde se integran tanto los movimientos expresivos como las actitudes significativas; se puede percibir la especificidad motriz y actitudinal del ser humano (Fonseca, 1996). Con esto se comprende cómo el movimiento forma parte del desarrollo integral del niño, y no sólo es un factor que le permite desempeñarse en un entorno específico.

“Wallon intentó mostrar la importancia del movimiento en el desarrollo psicológico del niño, indicando que viene a ser como un testimonio de vida psíquica” (Martínez, 2014). Desde su nacimiento, el niño descubre el mundo a través de los sentidos, y es el movimiento el que, posteriormente, junto con el lenguaje, constituyen la combinación perfecta que le permite desarrollarse en cada uno de sus períodos, enriqueciendo el área cognitiva, afectiva y social.

Es muy importante tener conocimiento sobre un tema —como los procesos cognitivos del niño— lo que nos da una base para, posteriormente, conocer los procesos atencionales, debido a que estos se pueden estimular de manera adecuada desde el campo de la Educación Física; lo que, a su vez, funciona como facilitador a la hora en que se presente un problema en algún niño en un centro escolar, y este tenga una capacidad de respuesta al abordar el problema; lo que influirá en otros espacios de su entorno escolar (su hogar, su colonia, sus amigos etc.), dando pie a que, al tener una mejora en dichos procesos, él pueda estar más atento a cuestiones que le generen un posible riesgo, atienda de manera adecuada indicaciones y sugerencias, y muchos otros aspectos.

Desarrollo

El presente trabajo consistió en tratar de influir en ambos procesos mediante una intervención educativa, para mejorarlos por medio de las clases de educación física; concretamente, mediante el diseño de secuencias didácticas con énfasis psicomotriz para la mejora de la atención sostenida y selectiva en escolares de cuarto grado de primaria. Esta se definió en las siguientes etapas:

Inicial

En esta etapa se hizo un primer acercamiento, con la finalidad de conocer las características y el entorno del grupo con el que se trabajaría la intervención. Entre ellos, detectar la existencia de condición cognitiva (TDHA o Asperger) y motora (discapacidad física), la salud de los participantes y actividades de acercamiento, orientadoras de la intervención futura.

Ejecución

En esta etapa se llevó a cabo la secuencia didáctica, con orientación; en la que, previamente, se diseñó con énfasis en la psicomotricidad —por medio de las sesiones de educación física.

Evaluación

En esta etapa se efectuó la recolección de datos e información que arroja la aplicación de secuencia didáctica, para determinar si esta influye en los procesos cognitivos de los escolares; y, así, incrementar el proceso de atención de estos.

Contexto, población, temporalidad e instrumentos

El centro escolar en el que se aplicó esta intervención es el Instituto Ecomentes, que pertenece al sector privado, y cuenta con una ideología diferente a lo regular; en donde se imparten materias como las siguientes: pecuarias, ecología, agronomía. Y, por ende, cuenta con espacios para estas clases, y recursos que suelen llegar a ser un distractor común en los escolares.

Los protocolos y el instrumento, que se utilizaron, fueron creados por los investigadores del presente proyecto intitulado “Propuesta metodológica en educación física para mejorar los procesos atencionales de los niños de transición 4 del Colegio I.E.D. Tabora sede C” (Cedeño y Vera, 2020); y se basaron en la información que recopilaron en el marco teórico del mismo proyecto desde los referentes de los autores que citaron. Para conseguir que estos fueran funcionales pidieron la colaboración a Leonardo Pérez (egresado de la Universidad Nacional en Psicología), experto que realizará una convalidación de los test propuestos por los investigadores. Ante esta evaluación, el doctor Pérez aceptó las modificaciones y confirmó su implementación. Así, los instrumentos quedaron enfocados para lo que se pretende observar y diagnosticar; que, en este caso, es un problema de atención en los niños.

RESULTADOS

Para analizar el impacto de la secuencia didáctica —con énfasis en psicomotricidad para estimular la atención sostenida y selectiva— posterior al levantamiento de la información, se decidió hacer un análisis cuantitativo a través de la comparación de medias con muestras independientes y niveles de significancia.

Análisis pre y pos-test de atención sostenida

En lo referido a la atención sostenida, se observa un progreso por grupo con nivel de significancia $p=.005$; mientras que, por sexo, fueron los hombres quienes lograron resolver en menor tiempo las actividades en el pre y post $p=.014$ (ver Tabla 1).

Análisis pre y pos-test de atención sostenida (por sexo).

Sexo

Pre test

Pos-test

P.

Grupo

4.97±3.22

4.30±2.74

.005*

Hombres

5.07±3.21

4.31±2.78

.014*

Mujeres

4.76±3.71

4.29±3.07

.242

Fuente: elaboración propia (2022).

García (2007) explica que: la atención se manifiesta a través de diversas actividades o experiencias que permiten hacer inferencias sobre los mecanismos de funcionamiento de la atención. Por lo tanto, al haber tenido una serie de actividades que procuran detonar la atención en los alumnos, se puede notar que ellos obtienen experiencia para poder aplicar el proceso de atención de manera más adecuada a las circunstancias, dando pie a una mejora después de haber adquirido la experiencia de cada actividad realizada. En este sentido García (2007), quien nos dice:

que las principales actividades donde se observa este proceso psicológico básico son la actividad generada por el sistema nervioso, la actividad cognitiva y la experiencia subjetiva esta actividad puede ser interna o también denominada actividad fisiológica; o externa, recibiendo el nombre de actividad motora

Retomando esta información, hacemos referencia —una vez más— a que el proceso de atención se puede influenciar por medio de la actividad física; y, en este caso, por medio de la psicomotricidad aplicada en las secuencias didácticas, suministrando un estímulo al sistema nervioso, lo que provoca la activación de la atención en el entorno que se requiere.

En correspondencia con García (2007), este considera que: “La actividad fisiológica se produce cuando los mecanismos atencionales se manifiestan ante estímulos que exigen un gran nivel de concentración o esfuerzo mental, y el sistema nervioso central emite una serie de cambios fisiológicos”

Estos cambios fisiológicos se denominan *correlatos psicofisiológicos de la atención*: se pueden observar y medir de forma directa; los dos más representativos son la actividad cortical (que se expresa a través de la actividad electroencefalográfica) y potenciales evocados. La atención sostenida se relaciona con el esfuerzo de mantener la actividad mental durante un periodo y es una exigencia en la mayoría de las acciones que el sujeto emprende.

En este sentido, analizando los resultados y teniendo la experiencia de haber aplicado las secuencias didácticas, se puede apreciar que es un proceso complejo de mejoramiento en un corto plazo; dando pie a que las secuencias didácticas puedan ser más, y que se tenga un apoyo teórico y, a su vez, práctico; tomando en cuenta que los tipos de aprendizaje y adaptación del conocimiento no son iguales en todos los escolares. Ello da pie a que se ataquen todos los sentidos en los que puede influirse para cada alumno. De igual manera, diseñar actividades para la secuencia didáctica que implique motricidad (fina y gruesa), que conlleven material didáctico más variado y llamativo, a la vez. Así, esto propicia que sea un enfoque más específico para los alumnos y que, a pesar de tener presentes los distractores comunes, puedan y quieran estar íntegramente dentro de la situación que se les genere.

Análisis pre y pos-test de atención selectiva

En cuanto a la atención selectiva, se observa un progreso por grupo con nivel de significancia $p=.027$; mientras que, por sexo, no destaca ninguno de los dos, es la suma grupal la que sostuvo el avance de la intervención (ver Tabla 2).

Tabla 2. Análisis pre y pos-test de atención selectiva (por sexo).

Sexo
Pre test
Pos test
P.
Grupo
2.08±.86
2.54±.96
.027*
Hombres
2.00±.86
2.44±1.04
.104
Mujeres
2.25±.95
2.75±.95
.182

Fuente: elaboración propia (2022).

Asimismo, Gallegos & Gorostegui (2009), dicen que: “La atención permite seleccionar la información sensorial relevante del entorno y dirigir procesos mentales como el reconocimiento, categorización, memorización, recuperación, codificación, entre otros”. Y, al tener un mayor impacto de actividad que requiere de la atención —tanto en la escuela, como en las secuencias aplicadas y en su vida cotidiana— presentan un desarrollo mayor del proceso de atención; por lo cual, este, al ser estimulado directamente con las actividades realizadas, demostró mejores resultados. De manera más enfocada a la atención selectiva, tenemos a García (2007), quien considera que:

La actividad motora se caracteriza por poder ser evaluada y/o medida de forma directa, ya que consiste en respuestas externas del sistema nervioso frente al acto atencional o cuando aparece un estímulo novedoso o intenso y se expresa a través de un giro de cabeza, inhibición de otras actividades motoras, ciertos ajustes corporales y movimientos oculares.

Así, nos provee de indicios acerca de si los alumnos están atentos o distraídos, tanto en la explicación, como dentro de las actividades; y así poder corregir u orientar a que ese foco de atención no se pierda en los momentos clave.

Ello podemos detectarlo —de manera más efectiva— en los alumnos cuando se encuentran en un entorno donde suele haber muchos distractores, como: la voz de sus compañeros, el sonido de los animales, los gritos o risas de algunos otros salones, etc. También, estima que la atención selectiva: estar rodeados de estímulos obliga a dar respuestas, pero no a cada uno de ellos, sino sólo a la información más relevante. Esta es la capacidad selectiva del sistema cognitivo, que permite la adaptación al medio ambiente, pues no admite sobrecargar el procesamiento de la información, que posee capacidad limitada. Y así, como señalan Gallegos y Gorostegui (2009), la atención acepta la selección de la información sensorial distinguida del ambiente, y tutelar procesos mentales, como: el reconocimiento, categorización, memorización, recuperación, codificación, entre otros. Lo cual nos ofrece mejores resultados —tanto en lo académico, como en lo personal— de cada alumno.

Castillo-Parra, Gómez y Ostrosky (2010) coinciden en que existe una relación directa entre la capacidad de atención, la memoria y las funciones ejecutivas con el nivel de rendimiento escolar.

Analizando los resultados —generados por la aplicación de las secuencias didácticas— se puede llegar a varios puntos de mejora; entre los cuales, destacan: el entorno donde se aplica, el tiempo de aplicación, los materiales didácticos empleados, las formas de enseñanza utilizada, y los tipos de actividad ejecutados. Sabemos que todos los alumnos son diferentes, por ende, todos los lugares o centros educativos presentarán diferencias, y es ahí donde se deberá adaptar al contexto, para obtener resultados óptimos (según sea el caso).

En esta intervención se obtuvieron resultados positivos; que pueden, incluso, mejorar (si se les da seguimiento), así como enfocar, tal vez, un periodo de aplicación para este tipo de atención en específico, apoyándose de material digital para que todo sea más llamativo e interesante para los alumnos.

Conclusiones

El proceso cognitivo de la atención es un factor muy importante para el desarrollo integral de las personas, debido a la influencia que presenta en la adquisición de información relevante y selección de esta en el entorno. En conjunto, con la educación física, se puede estimular a tal grado de mejorar dicho proceso; ello propicia que ocurran progresos tanto motrices, como cognitivos, ya que van de la mano.

El proyecto de intervención permitió demostrar cómo es posible optimizar la atención sostenida y selectiva por medio de las clases de educación física, dándole un énfasis en la psicomotricidad. Y, así, demostrar una mejora importante en el proceso atencional de los escolares, logrando que este mismo progreso de la atención influya en su entorno educativo, social y familiar.

Esta intervención queda abierta a posibles réplicas e, incluso, adaptaciones; ya que toda persona tiene necesidades diferentes y su entorno es distinto; por ende, se puede mejorar, adaptar y hasta rediseñar para que tenga resultados óptimos en diferentes circunstancias. Puesto que, en mi caso, cada secuencia didáctica diseñada fue en específico para los escolares de cuarto grado de primaria, cuyas edades fueron entre los 8-9 años.

Los logros que se obtuvieron fueron los siguientes:

La mejora en el tiempo de atención sostenida, en la mayoría de los casos, demostrado con los resultados del test. Y, también, en lo observado día con día, por parte de la maestra titular, los compañeros de grupo y por mi parte. Se notó un cambio considerable que, con estimulación continua, puede incrementarse. La mejora en la atención selectiva, en la mayoría de los casos, demostrándose con los resultados del test. Por su parte, tanto la maestra titular como el suscrito, notamos que, incluso, en un ambiente que tiene los distractores más potentes —como lo son animales de granja y un entorno al aire libre— los escolares demostraron que pueden poner atención, a pesar de los distractores mencionados.

En lo correspondiente al proceso de desarrollo, propició que —personalmente— adquiriera muchos conocimientos nuevos, que fueron empleados tanto en las secuencias didácticas aplicadas como en el presente documento; ello dio pauta para que pudiera ser utilizado, a su vez, en mi ámbito laboral (e, incluso, personal).

Es importante señalar que lo desarrollado en este proyecto de intervención conforma sólo un proceso de formación profesional; el cual se fortalece con la constante práctica y ejecución que se vaya realizando.

Considero que todo proceso de intervención requiere de una preparación constante, de un gran compromiso, así como del desarrollo de una investigación documental y de campo que permita generar aprendizajes sólidos y significativos. Además, con este proyecto se pretende abrir oportunidades a instructores; para que, en futuras actividades, puedan desarrollar objetivos similares.

Bibliografía

- Cabrera, E. A. & Naranjo, F. J. R. (2021). Neuromotricidad, psicomotricidad y motricidad: Nuevas aproximaciones metodológicas. *Retos: nuevas tendencias en educación física, deporte y recreación* (42), 924-938.
- Cedeño, J. C. M. & Vera, G. E. A. (2020). Programa de juegos pre-deportivos para mejorar la atención de los estudiantes de la Unidad Educativa Franklin Delano Roosevelt. *Revista Cognosis*. ISSN 2588-0578, 5(4), 45-56.(2012). *Propuesta metodológica en educación física para mejorar los procesos atencionales de los niños de transición 4 del colegio I.E.D. Tabora sede C..* (Recuperado de: <https://hdl.handle.net/10901/914>).
- Da Fonseca, V. (1998). *Manual de observación psicomotriz: significación psiconeurológica de los factores psicomotores*. Inde.
- Gallegos, M., & Gorostegui, M. (2009). *Procesos cognitivos simples*. Madrid: CEPE.
- García-Ogueta, M. I. (2001). Mecanismos atencionales y síndromes neuropsicológicos. *Revista de Neurología*, 32(5), 463-467.
- Gómez-Pérez, E., Castillo-Parra, G., & Ostrosky-Solís, F. (2010). Desarrollo de estrategias de organización en niños. Efectos del nivel de procesamiento y material empleado. *Infancia y Aprendizaje*, 33(1), 75-87.
- Piaget, J. (2007). Desarrollo cognitivo: Las teorías de Piaget y de Vygotsky. (Recuperado de http://www.paidopsiquiatria.at/archivos/teorias_desarrollo_cognitivo_07-09_m1.pdf, 29).
- Martínez, E. J. (2014). Desarrollo psicomotor en la educación infantil. Almería, España: Universidad de Almería. Obtenido de https://books.google.com.ec/books?id=Br_eBQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=fa
- Meece, J. (2000). Estudiantes de ciencias de la escuela intermedia afroamericanos urbanos: ¿la enseñanza basada en estándares hace una diferencia? *Diario de Investigación en Enseñanza de Ciencias: El Diario Oficial de la Asociación Nacional para la Investigación en Enseñanza de Ciencias*, 37 (9), 1019-1041.

Palabras clave

secuencia, atención selectiva, atención sostenida.

**PERFIL DA APTIDÃO FÍSICA DO GRUPO DE IDOSOS PRATICANTES DO PROGRAMA
"CAMINHADA DO IDOSO" DA CIDADE DE IVAIPORÃ (PARANÁ/BRASIL)**

Fernanda Errero Porto¹; Claudia Stecanella dos Santos¹

1 - Universidade Estadual de Maringá.

Resumen de la ponencia

A população idosa é conhecida pelo poder apresentar uma série de limitações relacionadas tanto ao estilo de vida desta população, quanto pela falta de aptidão física, esses dois fatores juntamente com o aumento de doenças crônicas degenerativas (cardiopatas, obesas, tipo diabetes 2, entre outros), que tornam esse grupo propenso à sedentarismo e limitações da execução de atividades diárias. A atividade física é uma ferramenta importante que pode contribuir para a melhora na saúde dos idosos. O trabalho com a população idosa exige grande responsabilidade do profissional de educação física, pois além dos problemas já destacados, eles ainda podem ter problemas articulares e locomotores que acabam limitando algumas atividades. Contudo antes da elaboração algum tipo de atividade física para este grupo, deve-se levar em consideração o nível de aptidão física de cada indivíduo, que pode ser feito através de alguns testes ou bateria de teste, para que se tenha conhecimento o respeito dos idosos e respeitando os limites e necessidades de cada indivíduo, tendo como objetivo principal a melhora a aptidão funcional. Aptidão física é um componente fundamental para que os idosos mantenham sua capacidade funcional, deste modo, a prática de atividade física melhora e melhora a perda de capacidade funcional melhorando a aptidão física, diminuindo os riscos vinculados às doenças associadas à idade. Desta forma, o presente estudo tem como objetivo avaliar o perfil da aptidão física do grupo de idosos participantes do programa de atividade física "Caminhada do Idoso", desenvolvido pela Prefeitura de Ivaiporã (Paraná/Brasil). Participam do estudo 77 idosas com idade de 60 a 84 anos que foram classificadas nas seguintes faixas etárias: 60-64 years; 65-69 anos, 70-74 anos e 75 a 80 anos e posteriormente submete-se ao teste de Rikli e Jones. Diferença significativa entre faixas etárias foi encontrada no sentar-se e alcançar (SA, $p=0,043$). A associação entre as faixas etárias das idosas com os testes mostraram valores baixos e na média. Contudo, diferença significativa foi verificado apenas no Levante e caminhar 2,44m (LC 2,44m, $p=0,004$), sendo que as idosas na faixa de 60-64 e 65-69 apresentam valores que pioram que dos outros grupos. Os resultados dessa pesquisa mostraram que avaliar a aptidão física de idosos é importante para estabelecer diretrizes que possibilitem futuras intervenções que contribuam na melhora da qualidade de vida dos idosos.

Introducción

O envelhecimento é um processo que ocorre progressivamente nos seres humanos, ocasionando perdas em três aspectos como: biológicos, psicológico e social (MAZO, SACOMORI, KRUG, CARDOSO, BENEDETTI, 2012). O sedentarismo é um dos diversos fatores que pode levar a um declínio biológico, aumentando as chances do desenvolvimento de diversas doenças tais como: cardiovascular, diabetes, obesidade e até mesmo problemas locomotores como artrite, artrose e osteoporose (CARLUCCI, GOUVÊA, OLIVEIRA, 2014). Este processo produz alterações visíveis, além de tornar o indivíduo mais vulnerável a ações do ambiente. Indivíduos que estão expostos a fatores nocivos do meio externo, tendem a acelerar o processo de envelhecimento, ou seja, indivíduos que não buscam hábitos de vida saudáveis podem acelerar o processo de envelhecimento (TORTORA, 2013). O número de idosos tem crescido de maneira significativa a cada ano, em diversos países, pois vários aspectos têm melhorado a qualidade de vida da população, desde o aumento da oferta acesso de alimentos, além do desenvolvimento científico e tecnológico que permite que os conhecimentos sejam empregados em áreas como: médica, farmacêutica, entre outras. Este entre outros aspectos tem refletido em benefícios a vida da população, que principalmente em países desenvolvidos, têm demonstrado taxas crescentes de longevidade e menores taxas de morbidade da população. Contudo, apesar do desenvolvimento no campo da medicina e indústria farmacêutica o número de doenças crônicas não transmissíveis e associadas ao processo de envelhecimento também aumentou (CAMPOLINA, 2011).

Contudo, precauções devem ser tomadas em relação aos exercícios prescritos para os idosos, deve-se levar em consideração às suas limitações, pois nestes indivíduos ocorre uma série de modificações fisiológicas desencadeadas pelo envelhecimento, tais como a perda de massa muscular e óssea, além do enrijecimento das articulações. Portanto, a avaliação física é uma ferramenta crucial para nortear e direcionar as atividades de acordo com as necessidades dos idosos, contribuindo para melhora na qualidade de vida (TRIBESS, JUNIOR, 2005).

Desta forma, considerando a importância da atividade física na vida do idoso para a melhoria e preservação da capacidade funcional e qualidade de vida, o presente estudo teve como objetivo identificar o perfil da aptidão física do grupo de idosos praticantes do programa "Caminhada do Idoso", de iniciativa da secretaria de saúde do

Desarrollo

Participam do estudo 77 idosas com idade de 60 a 84 años foram classificadas nas seguintes faixas idade: 60-64 years; 65-69 anos, 70-74 anos e 75 a 80 anos e, posteriormente, submete-se ao teste de Rikli e Jones. Todos assinaram ou Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UEM (COPEP, opinion nº 2.155.877/2017). Foi used for uma estatística descritiva. Para comparação entre as faixas etárias e os testes de aptidão física foi utilizado o teste de Kruskal-Wallis. Para todas as análises foi adotado nível de significância de $p < 0,05$ e o pacote estatístico utilizado foi o SPSS versão 21,0.

Na análise estatística foram realizadas a comparação entre as faixas etárias com os respectivos testes. Para maioria dos testes (levantar e sentar na cadeira=LSC, flexão de braço=FB, levantar e caminhar 2.44 m=LC244 e alcançar nas costas=AC) diferenças significativas não foram encontradas entre as faixas etárias, apenas no teste Sentar e Alcançar (AS) foi verificado diferença significativa ($p = 0,043$), observadas entre as faixas etárias de: 60- 64 anos e 65-69 ($p=0,033$); e 65-69 a 75-84 ($p=0,033$).

Para determinar a associação entre a bateria de teste e a faixa etária das idosas, aplicando-se o teste qui-quadrado. Com a relação ao teste levantar e sentar na cadeira (LSC) e alcançar atrás das costas (AC) a maioria realizaram as tarefas em intensidade abaixo da média, no de Flexão de braço (FB) a maior parte da amostra ficaram na média. Nos testes Levantar e caminhar 2,44m (LC 2,44m), Sentar e alcançar (SA) e Step 2 min a maioria distribuíram-se na media e abaixo da média. Diante dos resultados obtidos pelos testes Rikli e Jones (2002) pode[1]se observar que em todos os testes realizadas as idosas ficaram na media e abaixo da media. Portanto, outros tipos de atividades que busquem a manutenção e melhora de outros elementos como, flexibilidade, força e equilíbrio, devem ser pensados como práticas futuras aplicadas neste programa. O treinamento de força dos membraros superiores e inferiores, por exemplo, pode ser incluído junto com o treinamento aerobico, auxiliando para que as idosas ganhem mais força nas fibras musculares ajudando a ter mais autônoma no seu dia-a-dia (LOPES, MAGALHAES, HUNGER, MARTELLI, 2015).

Conclusiones

As idosas que participam do projeto caminhada do idoso do município de Ivaiporã-PR apresentaram significância apenas no teste sentar e alcançar (SA) com um valor de $p < 0,043$ possuindo melhor flexibilidade dos membros inferiores entre as faixas etárias de 60-64 anos e 65-69 ($p=0,033$); E65-69 a 75-84 ($p=0,033$). No teste de levantar e sentar da cadeira (LSC) o grupo mais velhos apresentou ter força dos membros inferiores semelhantes aos mais novos. Nos demais testes realiza, as idosas ficaram na media e abaixo da media esperado para as faixas etárias.

Portanto, seria interessante que a prefeitura do município junto com parcerias, implantasse outras práticas que melhorem, por exemplo, a resistência aeróbica, flexibilidade, equilíbrio e força dos membros superiores e inferiores, instruindo a população idosa que além da caminhada, outros tipos de exercícios também são importantes. Promovendo assim um aumento na contribuindo para o bem estar e a sua autonomia para as realizações de tarefas do dia-a-dia e saúde e qualidade de vida. Incentivando os idosos a realizarem tanto a caminhada do idoso, como exercícios específicos nas Academias da Terceira Idade (ATIs), com orientação apropriada para realização correta dos exercícios e evitar possíveis lesões.

Bibliografía

- CAMPOLINA, A, G. DINI, P, S. CICONELLI, R, M. Impacto da doença crônica na qualidade de vida de idosos da comunidade em São Paulo (SP, brasil). Disponível em: . Acesso em: 19 jun. 2017.
- CARLUCCI, E. ET AL. Obesidade e sedentarismo: fatores de risco para a doença cardiovascular. Com. Ciências Saúde, Maringá-PR, v. 24, n. 4, p. 375-384, 201./201.
- LOPES, C. et al. Treinamento de força e terceira idade: componentes básicos para autonomia. Arch Health Invest, [S.L], v. 4, n. 1, p. 37-44, fev./201. 2017.
- MAZO, G. et al. Aptidão física, exercícios físicos e doenças osteoarticulares em idosos. Rev Bras Ativ Fis e Saúde, Pelotas; RS, v. 17, n. 4, p. 300-306, 201.
- RIKLI RE, JONES JC. Medição funcional. The Journal on Active Aging • Março Abril de 2002. Disponível em: http://www.um.es/desarrollopsicomotor/wq/2010/wqcarrasco2010/BL22_files/Senior%20Fitn ess%20Test_Rikli02.pdf. Acesso em: 13 de setembro de 2017.
- TOMÁS, J. R.; NELSON, J. K. Métodos de pesquisa em atividade física. 3. ed. Porto Alegre: ARTMED, 2002.
- TORTORA, GJ. Princípios da Anatomia Humana. Rio de Janeiro: Guanabara Kooga, 2013.
- TRIBOSS, S.; VIRTUOSO JR, J. S. Prescrição de exercícios físicos para idosos. Rev. Saúde. Com, v. 1, n. 2, p. 163-172, 2005

Palabras clave

Aptidão Física, Avaliação Física, capacidade funcional, Idosa.

CARACTERIZAÇÃO ANTROPOMETRICA, NÍVEL DE ATIVIDADE FÍSICA E ASSOCIAÇÃO COM INDICADORES DE SAÚDE DE PROFESSORAS DA REDE MUNICIPAL DE IVAIPORÁ (PARANÁ-BRASIL)

Fernanda Errero Porto¹ ; Larissa da Silva¹

1 - Universidade Estadual de Maringá.

Resumen de la ponencia

A vida urbana e as transformações da sociedade moderna têm modificado a relação com o trabalho da maioria dos trabalhadores que passam a maior parte do tempo em atividades profissionais sedentárias e a inatividade física no tempo livre, esses fatores associados a uma alimentação com alta quantidade de gorduras e carboidratos, são fatores considerados determinantes para o desenvolvimento de doenças crônicas e uma epidemia de obesidade e o desenvolvimento de doenças crônicas não transmissíveis (cardiovascular, câncer, diabetes mellitus, hipertensão arterial, entre outros). Os professores da rede regular, estão mais vulneráveis a essas adquirir doenças, pelo fato de estar ligados as condições de trabalho e a falta de suporte social, além disso, o trabalho do professor é considerado como uma atividade sedentária, pois de um modo geral, é uma atividade considerada de baixo gasto energético, esses fatores relacionados a inatividade física, contribuição para prevalência de sobrepeso e obesidade. Desta forma, este estudo consiste em uma caracterização antropométrica e nível de atividade física de professoras da rede municipal da cidade de Ivaiporá (Paraná-Brasil). Uma pesquisa foi realizada com 40 professoras, pertencentes a quatro escolas do município. Foi mensurado o peso e altura para obter índice de massa corporal (IMC) e circunferência da cintura (CC), para verificar o risco de doenças cardiovasculares. Para o nível de atividade física, foi entregue o questionário IPAQ e o Perfil sociodemográfico, para associar com os indicadores de saúde relacionados à atividade física foi realizado pelo teste de qui-quadrado de Pearson. Os dados foram expressos em média, frequência e percentual. Os resultados da composição corporal (IMC, CC) apontam que a maioria da amostra apresenta sobrepeso e alta prevalência doenças cardiovasculares. Os dados sociodemográficos mostram que a maioria das mulheres declararam ser casadas (80,6%), brancas (63,9%), com bom estado de saúde atual (61,1%), não possuem doenças atualmente (66,7%), e com boa percepção de saúde geral (55,6%). Para a associação entre nível de atividade física e os sete indicadores de saúde não foram verificadas diferenças significativas. Apesar de a maioria ter declarado estar com bom estado geral de saúde e apresentando valores percentuais altos dos níveis de atividade física, como variáveis antropométricas classificou a grande parte da amostra com sobrepeso. O estilo de vida no qual a maioria das pessoas tem fácil acesso alimentos altamente calóricos, associado a atividades profissionais sedentárias são fatores que podem ser sugeridos como responsáveis pelo aumento do sobrepeso e obesidade neste grupo.

Introducción

A forma de vida urbana resulta em prejuízos a saúde, pois a alimentos com alta quantidade de gorduras e carboidratos são de fácil acesso associado a atividades profissionais sedentárias e a inatividade física no tempo livre, são fatores considerados determinantes para o desenvolvimento de doenças crônicas e uma epidemia de obesidade (SAMULSKI, 2000). Muitos profissionais da saúde relatam que a inatividade física seja um dos principais problemas de saúde pública nos Estados Unidos, pois a falta do hábito da prática de atividade física está relacionado a probabilidade do desenvolvimento de diversas doenças crônicas.

Um importante indicador do risco dessas doenças são os índices antropométricos, como por exemplo, o índice de massa corporal (IMC) e a circunferência da cintura (CC), o IMC é um importante indicador do estado nutricional, onde se correlaciona com a altura e a massa de gordura absoluta, (TUBIAS ET AL., 2007), já a CC, relaciona significativamente com a hipertensão arterial e risco cardiovascular, (TUBIAS ET AL., 2007) mostra que, “porém os pontos de corte avaliados, 80 cm e 88 cm mostraram moderada (63,8%) e baixa (42,8%) sensibilidade para Hipertensão, respectivamente.

Através de dados obtidos por meio dos indicadores antropométricos e metabólicos, e detectando um quadro de obesidade crescente na população em geral, aumenta-se a necessidade da preparação e adequação dos serviços básicos de saúde. O sistema é oferecido a toda população, porém problemas voltados à escassez de recursos humanos, garantia de serviço, utilização de serviço, entre outros são visíveis, o que leva a corrigi-los para melhor atender a população (SIQUEIRA, 2008)

Portanto a obesidade pode ser considerada uma epidemia presente tanto nos países desenvolvidos e em desenvolvimento que muitas vezes tem sido relacionado a um problema nutricional e a inatividade física. A escassez do desenvolvimento nutricional está voltada a uma dieta mal ocidentalizada, que tem destaque em alimentos ricos em gordura e carboidratos e deficiente em proteínas, aliada da diminuição da atividade física,

aumenta a quantidade de casos de obesidade mundialmente (GIGANTE, 1997). Assim o exercício exerce um importante papel na perda e manutenção do peso corporal, pois aumenta o gasto energético devido a mobilização da gordura armazenada em adipócitos, além de ajudar a regular o controle do apetite e sensibilidade a insulina, contribuindo para melhora em aspectos fisiológicos, psicológicos e qualidade de vida (GIGANTE, 1997)

Diante disso o intuito deste trabalho será investigar o nível de atividade física que as professoras das escolas municipais de Ivaiporã-PR se encontram e a possibilidade de uma possível mudança em seus hábitos.

Desarrollo

O presente estudo caracterizou-se como quantitativo, descritivo e transversal, realizado com quarenta professoras que trabalham nas escolas municipais de Ivaiporã (Paraná, Brasil). Foi mensurado o peso e estatura para obter índice de massa corporal (IMC) e circunferência da cintura (CC), para verificar o risco de doenças cardiovasculares, sendo que a classificação amostral foi realizada utilizando os dados de IMC e CC de cada indivíduo, verificando as tabelas de referência para mulheres adultas (OMS). Para o nível de atividade física, foi entregue o Questionário Internacional de Atividade Física (IPAQ) versão curta, este consiste em estimar o tempo semanal gasto em atividades físicas. Todos os indivíduos que participaram do presente estudo assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido. Perfil sociodemográfico, para associar com os indicadores de saúde relacionados à atividade física foi realizada pelo teste de qui-quadrado de Pearson. O teste de estatística foi utilizado o software SPSS (statistics 2.1), onde serão expressos em média e desvio padrão dados numéricos e frequência e porcentagem dados categóricos, para caracterizar as variáveis. Para comparação de grupos o teste Qui-Quadrado. O valor de $p < 0,05$, sendo que os dados foram expressos em média, frequência e percentual.

Os resultados da composição corporal (IMC, CC) apontam que a maioria da amostra apresenta sobrepeso e com alta prevalência doenças cardiovasculares. Os dados sociodemográficos mostram que a maioria das mulheres declararam serem casadas (80,6%), brancas (63,9%), com bom estado de saúde atual (61,1%), não possuíam doenças atualmente 66,7%, e com boa percepção de saúde geral (55,6%). A associação entre nível de atividade física e os sete indicadores de saúde não foi verificada diferença significativa. Apesar de a maioria ter declarado estar com bom estado geral de saúde e apresentando valores percentuais altos dos níveis de atividade física, as variáveis antropométricas classificou a grande parte da amostra com sobrepeso.

A circunferência da cintura, como foi observado no presente estudo, mostra o excesso de gordura abdominal e está associado ao risco de doenças cardiometabólicas, predomínio a obesidade, diabetes e hipertensão arterial. Com relação à circunferência da cintura acima do recomendado por grupos de idade, observa-se que conforme aumenta à idade a CC tende a ficar mais elevada, tanto no sexo feminino quanto no masculino, ultrapassando 70,0% das mulheres acima de 55 anos de idade e a 35,0% no caso dos homens. Também dados da VIGITEL (2020) nos mostra que a obesidade cresceu 60% em 10 anos. De 11,8% em 2006 para 18,9% em 2016. A prevalência de obesidade duplica a partir dos 25 anos e quem tem menor escolaridade é maior a chance de desenvolver.

A prevalência de sobrepeso e obesidade tem aumentado em praticamente todas as faixas etárias e tanto em homens como em mulheres, sendo considerado uma tendência mundial, os principais fatores relacionados a este aumento são atribuídos a alimentação inadequada e a falta de atividade física. Em 2017 a segunda etapa de divulgação da POF, do IBGE, mostrou que os brasileiros não estão se alimentando corretamente. Segundo a pesquisa, são 38,8 milhões de pessoas com 20 anos ou mais de idade que estão acima do peso, o que significa 40,6% da população total do país. E, dentro deste grupo, 10,5 milhões são obesos.

No presente estudo os dados constatados foram de que o nível de atividade física apresentou resultados positivos, juntamente com os aspectos que indicam a situação da saúde e sociodemográficos. Contudo, apesar disso, as professoras apresentaram valores acima do recomendado para IMC e CC. Utilizar outros instrumentos avaliativos, além dos que foram utilizados no presente estudo, a fim de comparar com estas medidas obtidas são importantes para melhorar e mostrar dados mais fidedignos tanto das variáveis antropométricas quanto dos níveis de atividade dessas professoras.

Conclusiones

Considerando os achados do presente estudo pode-se perceber que as professoras da rede municipal de Ivaiporã (Pr), apresentaram dentro do quadro de sobrepeso e obesidade e com risco de desenvolver doenças cardiovasculares pelos indicadores antropométricos.

Na variável do nível de atividade física a população se apresentou dentro do quadro de ativos e muito ativos, o que pode estar relacionado a percepção de saúde, ao qual relataram ser boa.

Quando associado o nível de atividade física aos indicadores de saúde sociodemográficos e os antropométricos, não obteve significância comparada os dois. Isso pode estar ligado aos resultados obtidos nas variáveis sociodemográficas e de atividade física, ao qual foram positivas. Quanto as antropométricas o resultado não interfere nível de atividade física.

Sugerem-se então programas voltados a políticas públicas do município que será voltada a prevenção do sobrepeso e obesidade e a importância da prática de atividade física para a população estudada, ao qual poderá estar prevenindo o desenvolvimento das doenças crônicas não transmissíveis.

Bibliografía

ABESO - Associação Brasileira para o Estudo da Obesidade e da Síndrome Metabólica Diretrizes brasileiras de obesidade (2016) - Associação Brasileira para o Estudo da Obesidade e da Síndrome Metabólica. – 4.ed. - São Paulo, SP

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Análise em Saúde e Vigilância de Doenças Não Transmissíveis. *Vigitel Brasil 2006-2020: estado nutricional e consumo alimentar*. Brasília : Ministério da Saúde, 2022. 76 p. ISBN 978-65-5993-172-9. 2020

GIGANTE, Denise P., Prevalência de obesidade em adultos e seus fatores de risco *Rev. Saúde Pública*, 31(3): 236-46, 1997.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios: tabagismo 2008*. Rio de Janeiro, 2017.

SAMULSK, Dietmar M.; NOCE, Franco. A Importância da Atividade Física para Saúde e Qualidade de Vida: um estudo entre professores, alunos e funcionários da UFMG. *Revista Brasileira Atividade Física e Saúde*. Vol:5 Numero1, 2000.

SIQUEIRA, Fernando V.; FACCHINI, Luiz Augusto; PICCINI, Roberto X.; TOMASI, Elaine; THUMÉ, Elaine; SILVEIRA, Denise S.; HALLAL, allal Pedro C. Atividade física em adultos e idosos residentes em áreas de abrangência de unidades básicas de saúde de municípios das regiões Sul e Nordeste do Brasil. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 24(1):39-54, jan, 2008

TUBIAS, Ledileili A.; RIBEIRO, Ana Luiza de O.; NAVARRO, Francisco. PERFIL DE PARÂMETROS ANTROPOMÉTRICOS E FATORES DE RISCO DE DOENÇAS CARDIOVASCULARES EM PROFESSORES DA REDE MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS (EJA), DA CIDADE DE PONTA GROSSA, PARANÁ. *Revista Brasileira de Prescrição e Fisiologia do Exercício*, São Paulo, v.1, n.6, p.08-19. Nov/Dez. 2007.

Palabras clave

níveis de atividade física, professoras, atividade física, antropometria

**PERFIL DA APTIDÃO FÍSICA DO GRUPO DE IDOSAS PRATICANTES DO PROGRAMA
“CAMINHADA DO IDOSO” DA CIDADE DE IVAIPORÃ (PARANÁ/BRASIL)**

Fernanda Errero Porto ¹; Claudia Stecanella dos Santos ¹; Larissa da Silva ¹; Luciane Porto Talizin ²

1 - Universidade Estadual de Maringá. 2 - Prefeitura Municipal de Maringá.

Justificación del Panel

A população idosa é conhecida por poder apresentar uma série de limitações que podem estar relacionadas tanto ao estilo de vida desta população, quanto pela falta de aptidão física, esses dois fatores juntamente com o aumento de doenças crônicas degenerativas (cardiopatas, obesidade, diabetes tipo 2, entre outras), tornam esse grupo propenso ao sedentarismo e limitações da execução de atividades diárias. A atividade física é uma importante ferramenta que pode contribuir para a melhora na saúde dos idosos. Todavia trabalhar com a população idosa exige grande responsabilidade do profissional de educação física, pois além dos problemas já destacados, esses podem ainda ter problemas articulares e locomotores que acabam limitando algumas atividades. Contudo antes da elaboração algum tipo de atividade física para este grupo, deve-se levar em consideração o nível de aptidão física de cada indivíduo, que pode ser feito através de alguns testes ou bateria de teste, para que se tenha o conhecimento a respeito dos idosos e respeitando os limites e necessidades de cada indivíduo, tendo como objetivo principal a melhorar a aptidão funcional. Aptidão física é um componente fundamental para que os idosos mantenham a sua capacidade funcional, deste modo, a prática de atividade física melhora e previne a perda de capacidade funcional melhorando a aptidão física, diminuindo os riscos e problemas vinculados a doenças associadas à idade. Desta forma, o presente estudo tem como objetivo avaliar o perfil da aptidão física do grupo de idosos participantes do programa de atividade física “Caminhada do Idoso”, desenvolvido pela Prefeitura de Ivaiporã (Paraná/Brasil). Participaram do estudo 77 idosas com idade de 60 a 84 anos que foram classificadas nas seguintes faixas etárias: 60-64 anos; 65-69 anos, 70-74 anos e 75 a 80 anos e posteriormente submetidas ao teste de Rikli e Jones. Diferença significativa entre as faixas etárias foi encontrada apenas no teste Sentar e Alcançar (SA, p=0,043). A associação entre as faixas etária das idosas com os testes mostraram valores baixos e na média. Contudo, diferença significativa foi verificada apenas no Levantar e caminhar 2,44m (LC 2,44m, p=0,004), sendo que as idosas na faixa de 60-64 e 65-69 apresentaram valores piores que as demais. Os resultados dessa pesquisa mostram que avaliar a aptidão física de idosos é importante para estabelecer diretrizes que possibilite futuras intervenções que contribua na melhora da qualidade de vida dos idosos. Palavras-chave: Aptidão Física, Avaliação Física, capacidade funcional, Idosa.

Resumen de la ponencia

A população idosa é conhecida pelo poder apresentar uma série de limitações relacionadas tanto ao estilo de vida desta população, que pela falta de aptidão física, esses dois fatores juntamente com o aumento de doenças crônicas degenerativas (cardiopatas, obesas, tipo diabetes 2, entre outros), que tornam esse grupo propenso à sedentarismo e limitações da execução de atividades diárias. A atividade física é uma ferramenta importante que pode contribuir para a melhora na saúde dos idosos. O trabalho com a população idosa exige grande responsabilidade do profissional de educação física, pois além dos problemas já destacados, eles ainda podem ter problemas articulares e locomotores que acabam limitando algumas atividades. Contudo antes da elaboração algum tipo de atividade física para este grupo, deve-se levar em consideração o nível de aptidão física de cada indivíduo, que pode ser feito através de alguns testes ou bateria de teste, para que se tenha conhecimento o respeito dos idosos e respeitando os limites e necessidades de cada indivíduo, tendo como objetivo principal a melhorar o aptidão funcional. Aptidão física é um componente fundamental para que os idosos mantenham sua capacidade funcional, deste modo, a prática de atividade física melhora e melhora a perda de capacidade funcional melhorando a aptidão física, diminuindo os riscos vinculados às doenças associadas à idade. Desta forma, o presente estudo tem como objetivo avaliar o perfil da aptidão física do grupo de idosos participantes do programa de atividade física "Caminhada do Idoso", desenvolvido pela Prefeitura de Ivaiporã (Paraná/Brasil). Participaram do estudo 77 idosas com idade de 60 a 84 anos que foram classificadas nas seguintes faixas etárias: 60-64 anos; 65-69 anos, 70-74 anos e 75 a 80 anos e mais tarde submetidas ao teste de Rikli e Jones. Diferença significativa entre faixas etárias foi encontrada no sentar-se e alcançar (SA, p=0,043). A associação entre as faixas etárias das idosas com os testes mostraram valores baixos e na média. Contudo, diferença significativa foi verificado apenas no Levante e caminhar 2,44m (LC 2,44m, p=0,004), sendo que as idosas na faixa de 60-64 e 65-69 apresentaram valores que pioram que dos outros grupos. Os resultados dessa pesquisa mostraram que avaliar a aptidão física de idosos é importante para estabelecer diretrizes que possibilitem futuras intervenções que contribuam na melhora da qualidade de vida dos idosos. Palavras-chave: Aptidão Física, Avaliação Física, capacidade funcional, Idosa.

Resumen de la ponencia

Este trabalho tem como principal objetivo escrutinar a analogia entre a teoria da secularização de Max Weber (1864-1920) e a metáfora do pêndulo entre sacralização e secularização do esporte como proposta em *O que é a sociologia do Esporte* (1990). Para tanto, faremos uma comparação entre o conceito de secularização como construído e aplicado por Weber e sua utilização posterior na sociologia do esporte, na obra de Allen Guttmann (1978) e, principalmente, Ronaldo Helal (1990). Desta forma será possível ir além do até então estabelecido, compreendendo os pontos de tensão e os paralelismos possíveis de se serem feitos com este cotejamento mais detalhado das estruturas teóricas postas em jogo e, também, fornecerá novos estoques de analogias para futuras incursões neste campo de investigações frutífero que é a sociologia do esporte.

Introducción

A famosa tese do pêndulo entre a sacralização e a racionalização do futebol proposta por Ronaldo Helal (1990) em “O que é sociologia do esporte” completou seus 32 anos de existência com uma plausível atualidade, pois quando observamos a realidade social deste esporte, cheio de inovações técnicas, táticas e tecnológicas, o que vemos é um choque entre as *emoções acentuadas* que são experimentadas pelos torcedores em um êxtase catártico somadas a *racionalização progressiva* do jogo, com avaliações de desempenho bioquímicas, uso de softwares no *scouting* e até mesmo no acompanhamento filmico de cada jogada desenvolvida pelos atletas.

Neste sentido, aquele processo identificado pelo autor como paradoxal – a profissionalização do esporte “magificou” a sua experiência – permanece latente na estrutura contraditória da relação entre razão e emoção numa partida de futebol, podendo por vezes acentuar uma dimensão mais racional e, em outras, enfatizar as pulsões irracionais do espírito presente em cada um dos participantes deste grande ritual (RODRIGUES, 1982).

O objetivo deste artigo está posto em tensionar essa releitura do processo de secularização à luz dos escritos de Max Weber para entendermos o que se passa nesse processo de *racionalização do esporte* (PEDRON, 2022) e, também, como as tensões entre diferentes direções da ação – econômica, política, estética e até mesmo erótica – atravessam essa realidade social; compreendendo, portanto, o papel da constituição da personalidade do jogador (ARAUJO, 2020), com sua conduta de vida orientada eticamente, como fundamento microsociológico de um processo de racionalização que conduz atletas, dirigente, clubes e torcedores rumo ao esporte de alto desempenho de nossa contemporaneidade.

Desarrollo

1. Aviso aos navegantes: saber do que se fala sempre ajuda...

Interessa-nos antes de tudo: que a posição moderna de sociedades e clubes mundanos que realizam novas admissões mediante votação é em larga medida produto de um processo de *secularização* – em significado antigo, muito mais exclusivo – do protótipo destas associações voluntaristas: das *seitas*. E isso justamente na região de origem do autêntico ianquismo: nos estados norte-atlânticos. Pois recordemos primeiro que dentro da democracia americana o direito igualitário de sufrágio universal (dos que não são de cor! Pois para negros e todos os miscigenados ele não existe de facto também hoje) e igualmente a “separação entre Estado e Igreja” são conquistas apenas de um passado recente, no essencial iniciadas no começo do século XIX; e recordemos que nas regiões centrais da Nova Inglaterra no período colonial, sobretudo em Massachusetts, era principal pressuposto da plena cidadania no Estado em particular (além de algumas outras condições): plena cidadania na *congregação eclesial*, a qual decidia, por seu lado, sobre admissão ou inadmissão. E ela fazia segundo a *comprovação* da qualidade religiosa mediante *conduta*, como todas as seitas puritanas, – no sentido amplo da palavra (WEBER, 2021, p.279).

Em “As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo” – texto que acompanhou a publicação do primeiro tomo dos Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião (1920) e foi uma reelaboração ampliada (WEBER, 2020, p.290) do artigo “Igrejas e seitas na América do Norte” publicado em *Die Christliche Welt* ainda no ano de 1906 –

podemos encontrar algumas ponderações de Max Weber sobre a sociedade americana, em especial, em sua compreensão das modernas formas de *associação voluntária e suas origens religiosas*.

Faz-se necessário recordar que Weber havia acabado de regressar de uma viagem para os Estados Unidos da América, ainda no ano de 1904, por ocasião do convite que recebeu para participar do Congresso de Artes e Ciências da *Feira Mundial de Saint Louis*, um evento de proporções gigantescas que congregava as elites burguesas de todo o globo para demonstração de suas realizações tecnológicas, arquitetônicas, artísticas, científicas; como também, para exibição dos resultados das conquistas imperialistas: os povos “primitivos” que eram apresentados como divertimento daqueles que consumiam o exotismo[1] cultural e o “progresso” em uma mistura que sintetiza perfeitamente a barbárie moderna.

Por esta razão o texto é recheado de anedotas “fresquinhas” cuja função é a de salientar que a mudança estrutural profunda na organização – jurídica, política, econômica e religiosa – pela qual passava o país visitado não lhes havia ainda ofuscado plenamente aqueles elementos típicos da nação fundada sob a égide do puritanismo originário. Ainda era costume, por exemplo, oferecer como credencial de um pagamento – inclusive na cadeira de um rinologista[2] – a certificação de ser congregado em certa comunidade religiosa tida como austera nos processos de comprovação (WEBER, 2020, p.278) necessários para o batismo.

Numa sociedade completamente fragmentada em pequenos agrupamentos sociais entre grandes hiatos de extensão territorial, era através das seitas religiosas que a credibilidade necessária para o funcionamento do comércio – quer seja de crédito, de mercadorias ou até mesmo de serviços – se concretizava, alcançado uma função outrora pretendida apenas pelos Estados centralizados, isto é, de garantia das qualificações necessárias para o livre exercício da cidadania através única e *exclusivamente* da congregação eclesial.

A congregação religiosa oferece não apenas preleções instrutivas, tardes de chá, escolas dominicais, todos os eventos caritativos imagináveis, senão também as mais distintas “*athletics*”, “*football training*” [“atividades atléticas”, “treinos de futebol americano] etc., e sob circunstâncias, anuncia os horários dos mesmos ao final do serviço religioso; um homem que seja publicamente excluído da mesma devido a *dishonourable conduct* [conduta desonrosa] – como ocorria antigamente – ou seja tacitamente riscado das suas listas – como agora – enfrenta, com isso, uma espécie de boicote social; quem se encontra fora dela não tem nenhum “contato” com a sociedade (WEBER, 2021, p.310).

Mesmo as atividades esportivas, como observamos acima, eram mediadas por essa participação na comunidade dos eleitos, portanto, vinculadas à esfera religiosa que cobrava sua participação como única porta de acesso para as outras atividades de vivência intramundana. Conforme as agremiações, associações e clubes seculares foram se distanciando das antigas regras de pertencimento à comunidade religiosa, também o esporte praticado nestes espaços foi sendo paulatinamente integrado como parte de um programa de educação física, quer seja para os jovens estudantes da elite; quer para os trabalhadores da indústria – *white collars* e depois operários – em busca de lazer e “preparação corporal” para as estafantes rotinas de trabalho diárias.

É nisso que reside o nosso interesse nesta tese autenticamente webero-troeltschiana[3], pois as associações voluntárias seriam, na cultura estadunidense, um ótimo exemplo do processo de secularização (*Säkularisierungsprozess*) em sua dimensão jurídico-política e, portanto, na interface entre racionalização legal e religiosa (PIERUCCI, 1998, p.50). Se não é o sentido mais literal do termo, sem dúvidas dialoga diretamente com ele, pois a expropriação dos bens eclesiásticos só é a expressão mais radical deste processo de contínua desvalorização da ação religiosa em outras circunscrições sociais; sendo que a enunciação e codificação de normas jurídicas, regramentos associativos e ordenações de sociedades autônomas formalmente livres de qualquer imperativo tradicional, também podem ser consideradas como reflexos desta laicização societal[4].

Então, se é bem verdade que em um sentido mais lato podemos atribuir a secularização ao processo de diferenciação funcional dos subsistemas sociais, para emular o americano e protestante Talcott Parsons, também é verdadeiro que o uso indiscriminado do conceito para explicar toda e qualquer desvinculação religiosa – até mesmo um retorno do sagrado[5] – pode acarretar um prejuízo semântico no uso dessa atribuição conceitual.

Por tudo que foi dito acima, não custa salientar a função deste conceito chave da teoria sociológica weberiana em contraposição com os seu correlato, o desencantamento do mundo, para que compreendamos os limites do seu uso enquanto categoria analítica ou, pelo menos, que possamos fazer analogias e extensões conceituais cômicos de nossas trivializações, pois:

Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia (Thomas, 1985), a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social. Encavalando-se ambos os processos no processo de modernização, o efeito deste sobre a religião não pode não ser senão negativo, já que consolida e faz avançar o desencantamento do mundo através de uma crescente racionalização da dominação política que é, como adiante veremos ao tratar da sociologia do direito de Weber, irresistivelmente laicizadora (PIERUCCI, 1998, p.52. **negrito nosso**).

O saudoso Antônio Flávio Pierucci (2005) afirmava que a secularização nesse sentido de desvalorização da esfera religiosa ante as outras ordens da vida, em especial a ordem da vida jurídica, seria o *lado b* do *desencantamento do mundo* que começaria com o profeta pré-exílico e findaria sob os auspícios do asceta vocacional protestante (WEBER, 2020), completando o movimento de desmáficação progressiva através do qual o *racionalismo ocidental*[6] se espraiaria por todos os rincões deste planeta. Portanto, o macroprocesso de racionalização do mundo compreenderia o desencantamento, tanto no seu *lado a*, com a desmáficação progressiva das visões de mundo encantadas; quanto no seu *lado b*, com a crescente intelectualização da cultura que retira da religião de salvação ética o papel de integradora dos laços sociais e fornecedora de um sentido unitário a condução de vida do homens.

Este longo alvorecer é que provocaria a *perda de sentido* (*sinverlust*) como consequência imprevista e indesejada da defenestração do fenômeno religioso do seu antigo papel de cimentar os laços sociais (integração social); explicar os infortúnios e bem aventuranças (teodiceias) e abastecer de sentido as ações humanas (condução da vida). No tempo presente, o indivíduo moderno haverá de se entender consigo mesmo, deverá escolher entre se jogar – sem qualquer pudor – ao utilitarismo vulgar como se fosse um esporte, tal qual o empreendedor americano (WEBER, 2020, p.142) ou escolher seguir as determinações de uma divindade desencantada, que ressuscitará para guiar corações e mentes em um cenário de politeísmo valorativo.

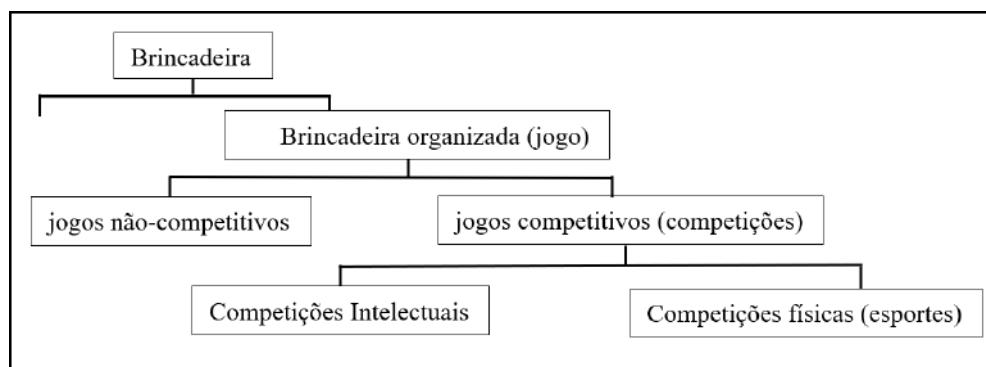
É neste momento que o campo esportivo ou o subsistema social do esporte pode permitir uma espécie de escape as frias mãos esqueléticas do cálculo racional, servindo como uma forma de redenção intramundana. Esse é um dos jeitos coerentes de se abordar o paradigma weberiano para se pensar o esporte em sua especificidade, entre o momento eufórico de alegria que uma vitória proporciona e o desenvolvimento mais racional de estratégias teóricas, metodologias práticas, códigos de casuística e regramentos formais em um conjunto de afirmações substantivas que poderiam ser aplicadas para compreender os interstícios entre futebol e as ordens da vida[7].

Nada melhor que citarmos um clássico do pensamento “futebolístico” brasileiro para terminarmos este capítulo já oferecendo um gancho para o que será debatido no vindouro:

Ora, refletir sobre o esporte é procurar compreender uma esfera de atividade dotada de uma aura paradoxal. Primeiro, porque ele tem uma notável autonomia sendo uma esfera marcada por normas, gestos, valores, objetos, espaços e temporalidades. Depois porque o esporte – como a arte – é uma atividade que possui uma clara autorreferência, não estando a serviço direto ou explícito de valores que constituem o mundo diário do trabalho, do dinheiro e do controle [...] Tudo indica que o esporte tem um lado mais instrumental ou prático que permite “fazer” coisas e promover riqueza; mas ele tem também um enorme eixo expressivo e/ou simbólico que apenas diz e, com os rituais, revela quem somos (DAMATTA, 1994, p.12-13).

2. O Pêndulo entre Sacralização e Secularização do Esporte

Em *O que é Sociologia do Esporte* (1990) encontramos uma sintonia fina tanto com aquilo que vinha sendo discutido pelos grandes ensaístas nacionais – por exemplo, Mário Filho (2010) e seu irmão Nelson Rodrigues (2013) – quanto com o que estava sendo aventado nos grandes centros de debate deste subcampo disciplinar em flagrante formação em países como Alemanha e Estados Unidos. Para começo de conversa, o livro nos apresenta um modelo muito semelhante ao que Allen Guttman (1978, p.9) utiliza para tratar especificadamente da fundamentação dos termos play (brincadeira); game (jogo) e sport (esporte) base sob a qual é constituída toda a teorização precedente sobre o esporte moderno, vamos ao modelo muito bem reelaborado por Ronaldo Helal:



Fonte: Retirado e Adaptado de (HELAL, 1990, p.30).

O que diferenciava o esporte das formas anteriores de organização de jogos seriam as regras que cercariam a liberdade lúdica da brincadeira e, também, a dimensão competitiva – no original *contest* – que estaria ausente de alguns jogos não contestatórios. Há uma última característica que definiria os esportes em contraposição a outros jogos competitivos e que poderíamos, inclusive, rever ao pensarmos objetivamente nos e-sports[8], se trata da definição de que para ser esporte um jogo competitivo deve lidar com o corpo, ser físico, muito embora não necessariamente requeira o contato físico direto, caso, por exemplo, do tênis ou da natação. Resumindo essa asserção ao que nos interessa: *o futebol é um esporte porque é competitivo e envolve disputas físicas diretas*.

Se temos uma definição formal do que é um esporte, urge, agora, identificarmos quais as distinções que configuram o esporte moderno daqueles formatados em períodos históricos anteriores. É aqui que entram as concepções de racionalização e de secularização, pois ambas permitem compreender o desenvolvimento e autonomização do esporte como resultado do processo de modernização societária no qual a religião foi sendo

segregada do seu antigo ponto panorâmico através do qual ajuizava as diferentes ordens da vida sob seus valores religiosos. Destacando o fenômeno da racionalização, afirma o autor:

Fala-se em racionalização do esporte moderno na medida em que: verifica-se uma ênfase cada vez maior na quantificação dos feitos atléticos; busca-se uma maior especialização dos papéis a serem executados pelos atletas; e desenvolvem-se estratégias e táticas de jogos cada vez mais formais, rígidas e calculistas, que visam, em última instância, a um melhor desempenho dos atletas e das equipes nas competições (HELAL, 1990, p.45-46).

O cálculo como expressão mais racional do desenvolvimento das técnicas de mensuração, avaliação e organização modernas é, certamente, o ponto nodal deste *processo de quantificação do esporte*, e se expressa, por exemplo, na sede pelo ranqueamento; na procura incessante pela quebra de recordes; nas avaliações de desempenho; no scout que contabiliza uma série de indicadores e, até mesmo, em um amplo mercado de apostas que está baseado em probabilidades, avaliadas por sites, empresas e loterias regularizadas pelo Estado.

Por sua vez, a *especialização profissional* trata exclusivamente daquela diversificação de atividades funcionais dentro e fora de campo, com destaque para o amplo quadro de novos trabalhos que a tecnologia de informação acoplou aos quadros de clubes profissionais, por exemplo: especialistas em mercado de atletas, analistas de desempenho, avaliadores bioquímicos, fisioterapeutas, médicos especializados em diferentes tipos de lesão, gestores de campo, relações públicas e uma série de outros tecnocratas que fazem do clubes uma burocrática empresa moderna. Dentro do campo os atletas vão assumindo funções específicas ou servindo como “coringas”, isto é, polivalentes em várias funções, “utilidades” que se complexificam como no caso da procura por atacantes de beirada de campo, especialistas no “movimento do facão”, pivôs e tantos outros tipos consolidados pelo entendimento técnico especializado.

Por fim, o tipo mais interessante, porque mais próximo dos esportes coletivos e, também, o mais distante das sete atribuições elaboradas por Allen Guttmann (1978, p.16), trata-se dos *estilos de jogo, das estratégias e táticas calculistas* que são intelectualizadas aos extremos quando o esporte se racionaliza. O autor usa essa elaboração para apresentar-nos a polêmica do *futebol força x futebol arte* (HELAL, 1990, p.54) e criticar o cinismo desencantado daqueles que diagnosticaram o fim do “futebol mulato”, da *dansa dionisiaca* (FREYRE, 1938), do *futebol arte* (GALEANO, 2018), pois não perceberiam que “a aliança da racionalização com a criatividade e a improvisação tem se mostrado possível em alguns segmentos do esporte moderno” (HELAL, 1990, p.57).

Essa abertura conceitual da teoria da racionalização do futebol de Ronaldo Helal me apraz porque permite discutir a intelectualização tática, técnica e funcional dos atletas sobre uma perspectiva sociológica, para além do pessimismo crítico habitual que tanto incomodava o próprio Allen Guttmann (1978, p.70) quando tratava de criticar os pensadores do esporte de matiz marxista ou neomarxista (teoria crítica). A vulgarização da tese do “ópio do povo”, tanto para discutir religião[9] quando para discutir o esporte, incomoda cada vez menos os leitores atentos da produção acadêmica do tema e, por sua vez, autores como Marcuse (1975) – em reelaborações intelectuais como as de Dardot e Laval (2016) – são uma boa pedida para pensarmos os novos atletas enquanto sujeitos do desempenho. Desta feita, o que se produz hoje em uma dimensão crítica – seja marxista ou neomarxista – ajuda muito mais do que limita o exercício cognitivo sobre o futebol.

A secularização do esporte apresenta uma contraditória estrutura de organização lógica, tendo em vista que: “estamos diante de um interessante paradoxo, pois ao se afastar do amadorismo e adentrar no domínio do profissionalismo, reconhecidamente um domínio profissional e técnico e, portanto, profano, o esporte tende a se sacralizar” (HELAL 1990, p.38), isto é, ao racionalizar-se o esporte também torna-se mais propenso a constituir-se como uma dimensão emocional/valorativa da experiência humana. Para melhor compreendermos o movimento histórico presente nesta construção teórica podemos observar a tabela abaixo:

Período ¹³	Direção	Característica
1895-1920	O Futebol Amador dos Clubes de Elite	Invenção do esporte, desenvolvimento e consolidação da prática amadora do futebol em clubes de elite e, só depois, em associações comerciais e outros agrupamentos sociais menos exclusivistas.
1920-1970	O Futebol das Massas	Consolidação do futebol como esporte de massas, profissionalização dos atletas, organização dos clubes e das instituições promotoras dos eventos (CBD, CBF, FPF, FIFA, COMEBOL) e consolidação do estádio como espaço apartado da sociedade no qual o jogo se desenrolava. Profusão de experiências simbólicas e rituais das torcidas.
1970 até o tempo presente	O Futebol como parte de um campo esportivo	A lógica de desenvolvimento e profissionalização do esporte, somada aos desenvolvimentos técnicos e tecnológicos produzem uma situação de desencanto na qual: jogadores não ficam muito tempo nos clubes e, muitas vezes, atuam em vários rivais; a conduta dos atletas passa a ser menos provocativa e mais austera; a ênfase no desempenho e nas vitórias substitui a beleza estética e o ideal de <i>estilo de jogo</i> brasileiro; a revisão tecnológica do lance impede a efusão dos “espíritos animais”.

Os diferentes momentos construídos artificialmente na tabela, como uma tipologia genética de desenvolvimento histórico, compreendem um processo de relação entre a *intelectualização racional* do esporte e sua transformação em um evento *extracotidiano* e, por isso, propulsor de formas de experimentação extraordinárias. Semelhante as esferas irracionais da arte e do erotismo (PEDRON, 2021), o campo esportivo possui essa ambivalência constitutiva que redime a experiência rotinizada, mas que também contribui para o processo de racionalização do mundo.

Se aprendemos com Max Weber que as associações, agremiações e clubes seculares tiveram, pelo menos na América do Norte, uma origem religiosa e secularizaram-se durante o curso efetivo do século XIX e XX, aprendemos com a leitura de Ronaldo Helal (1990) que estas associações voluntárias que serviram de berço ao esporte moderno foram as principais promotoras de uma organização que acabaria por transformar-se em um espetáculo carregado de símbolos, valores e sentimentos que podem encantar, em algum sentido, o mundo moderno. Portanto, quão mais autônomo tornou-se o esporte moderno e, propriamente, o futebol enquanto subsistema do campo esportivo, mais valor ele alcançou no mundo da vida e mais interesse despertou nas elites política e econômicas que passaram a ver no nobre esporte bretão uma forma de “transferir prestígio” de um campo para o outro (BOURDIEU, 1990).

Podemos perceber como a relevância do esporte para o público foi conferindo-lhe um papel cada vez mais importante na esfera da política, sendo que as disputas entre associações regionais de futebol, cartolas e jogadores foi sendo necessariamente mediada pelo Estado, já que a desorganização e as disputas internas poderiam causar repercussões negativas até mesmo na imagem do país no exterior (SOUZA, 2008, p.56). O impacto econômico é mais fácil de mensurar, basta observar a exportação de “pés de obra” que já acontecia nos primórdios do esporte, quando os jogadores fugiam dos estratagemas do esporte amador para se aventurar em outros países (FRANCO JUNIOR, 2006, p.75) como proletários internacionalizados da bola; coisa que se intensificou enormemente na virada para os anos 90, quando o selecionado nacional passou a ser composto quase que exclusivamente por jogadores que atuavam no futebol estrangeiro (COELHO, 2009).

[1] Os zoológicos humanos (KOUTSOUKOS, 2020) que faziam apresentações itinerantes em todo o ocidente também estavam presentes nas feiras mundiais, em Saint Louis, por exemplo, demonstrando o quão cruel podia ser essa “civilização” que alcançou os píncaros da racionalização do mundo só para demonstrar que um mundo mais racional não necessariamente seria um mundo mais humano.

[2] “O estado de coisas se tornou um pouco mais claro já a partir do relato de um especialista em nariz e faringe nascido na Alemanha que havia se estabelecido em uma grande cidade às margens do Rio Ohio e me contava sobre a visita de um dos seus primeiros pacientes. Este, deitado no sofá a pedido do médico para ser examinado com o rinoscópio, ergueu-se então novamente e observou, com dignidade e ênfase: “Senhor, sou membro da [...] Baptist Church na rua [...]”. Sem saber qual significado esse fato poderia ter eventualmente para a dor no nariz e em relação ao tratamento, ele (o médico) inquiriu discretamente a esse respeito um colega americano conhecido seu, do qual recebeu, com um sorriso, a informação de que aquilo significaria apenas algo como: “não se preocupe quanto ao *honorário*” (WEBER, 2020, p.273).

[3] Para um dos principais críticos da *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, a tese proposta nos dois artigos publicados na *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* entre os anos de 1904 e 1905 seria de autoria de Max Weber e Ernst Troeltsch (1865-1923) coletivamente, pois os trabalhos de ambos os autores já haviam, em algum momento, tocado no mesmo ponto. Me apropriado dessa leitura errada para dizer que, no casados conceitos polares de seita e Igreja, faz mais sentido falar em uma elaboração coletiva, pois se Weber propôs conceitos primeiro, Troeltsch os aplicou à perfeição no seu clássico *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912).

[4] Outro sentido possível para o termo seria o da intelectualização ou racionalização teórica do pensamento acerca da validade das normas tradicionais vigentes, ou seja, quando se condena, problematiza ou supera antigas determinações assentadas em um pensamento religioso ou doutrinário. Caso, por exemplo, do vínculo entre a honorabilidade religiosa e a prática de esportes e outras atividades coletivas.

[5] É contra esse tipo de diagnóstico que Antônio Flávio Pierucci (1998) se levanta em seu artigo magistral sobre a secularização, bem como, de maneira mais sutil, em *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do Conceito* (2005). Livro e artigo que explicitam os porquês do autoengano de tanto sociólogos que tomam crítica levando em conta apenas o sentido vernacular e não o sentido conceitual do termo, com isso, se esquecem que a religião nos tempos de capitalismo tardio não se parece em nada com o *jardim encantado* da China antiga ou o *dossel sagrado* do cristianismo medieval; são muito mais pluralidades religiosas modernas, postas uma disputahomologamente semelhante a de tantas outras contendas em mercados de bens simbólicos, ou melhor, para ficarmos sociologia weberiana da religião, bens de salvação.

[6] Racionalização, racionalidade, racionalismo, são diferentes formas de expressão do racional que foram muito bem esclarecidas por Carlos Eduardo Sell em seu livro *Max Weber e a Racionalização da Vida* (2013). O caráter multidimensional da racionalização em Max Weber ganha contornos analíticos (racionalidades: teórica, prática, formal e substantiva) e também empíricos (racionalização da ação, ordens da vida em diferentes civilizações), portanto, o racionalismo ocidental poderia ser compreendido como uma espécie de “caracterização de padrões culturais contingentes de relação do homem com o mundo” (SELL, 2013, p.116), portanto, uma construção tipológica com finalidade eminentemente empírico-histórica.

[7] Em sua teoria das *rejeições religiosas do mundo*, Weber propõe sete esferas de valor que entram em choque com a religião assim que se autonomizam de seus postulados éticos, são elas: esfera política, esfera econômica, esfera doméstica, esfera intelectual, esfera artística e a esfera erótica (a sétima seria a própria esfera religiosa). Há um debate na weberologia sobre o uso do termo esfera de valor e ordem da vida, sendo que esta segunda registraria esses subsistemas sociais no nível das instituições ou ordem, enquanto as esferas apresentariam as diferentes circunscrições sociais no nível cultural dos valores e da tensão entre essa pluralidade de formas de orientação do viver.

[8] O uso das mãos nos computadores e consoles poderia ser considerado um elemento físico? Mas daí o xadrez, principal exemplo de jogo competitivo “não-esportificável”, também deveria ser considerado um jogo físico, pois envolve o uso das mãos também. Portanto, este primeiro modelo de disposição da origem e das diferentes atribuições dos jogos deve e, inclusive, já foi repensado. Entretanto, como definição clássica, permanece, ainda que criticável, na definição memorialística deste campo de investigações.

[9] Michael Löwy (2014) construiu o seu *marxismo weberiano* para discutir criticamente a religião, salientando sua especificidade cultural para além de qualquer determinismo e colocando o pensamento materialista à serviço de uma leitura compreensiva do fenômeno religioso.

[10] A temporalidade não é passível de ser abordada de uma forma unilateral, por exemplo: escolhi 1895, pois foi nesse ano que a primeira partida oficial de futebol foi registrada no Brasil. Há momentos em que o jogo encanta e encantou anteriores a profissionalização – a beleza estética do jogo de Arthur Friedenreich ou “balé” de passes Húngaro em contraposição a força inglesa – e, também, posteriores a ela, como é o caso *dageração de ouro* brasileira nos anos de 82 e 86 que enfeitiçou o mundo mesmo sem alcançar o título mundial. Portanto, que se trate esta periodização como um recorte abstrato e arbitrário de uma realidade que só pode ser compreendida racionalmente quando retirada do caos de sentidos contraditórios que o fluxo do devir histórico acaba por celebrar.

Conclusões

Ao fim e ao cabo é necessário afirmar que o pêndulo entre sacralização e secularização do esporte é característico do processo de racionalização geral no qual a formação de um subsistema social esportivo está inserido, sendo que o oscilar periódico do pêndulo é mais uma sensação geral do que propriamente um direcionamento finalista do período em questão.

Podemos compreender o surgimento histórico de associações esportivas e clubes como resultado do processo de secularização, portanto, a emergência do próprio esporte moderno como resultado imprevisível do refluxo religioso para as raízes de sua circunscrição institucional e valorativa. A contradição que parece estar assentada na natureza desta prática, talvez seja um recalcado aspecto primitivo de sua anterior função ritualística ou, ainda mais, um escape ao mundo racional que desloca para as instituições esportivas a tarefa sublime de aliviar o fardo diário do trabalho alienado.

Bibliografia

- ARAUJO, Ricardo Benzaquen de. “GÊNIOS DA PELOTA” (PARTE I), POR RICARDO BENZAQUEN. *BVPS: Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social*. Disponível em:< <https://blogbvps.wordpress.com/2018/07/06/genios-da-pelota-parte-ii-por-ricardo-benzaquen/>> Acesso em 05/01/2022.
- BOURDIEU, Pierre. Programa para uma Sociologia do Esporte. In: *Coisas ditas*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1990.
- COELHO, Paulo Vinícius. *Bola Fora: a história do êxodo no futebol brasileiro*. São Paulo: Panda Books, 2009. Ebook.
- DAMATTA, Roberto. Antropologia do óbvio - Notas em torno do significado social do futebol brasileiro. *Revista USP*, (22), p.10-17, 1994. Disponível em:< <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i22p10-17>> Acesso em 27/07/2022.
- DARDOT, Pierre. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Coautoria de Christian Laval. São Paulo, SP: Boitempo, 2016.
- FREYRE, Gilberto. Foot-ball mulato. *Diário de Pernambuco*, 17 jun. 1938, p. 4.
- GALEANO, Eduardo. *Futebol ao sol e à sombra*. Tradução de Eric Nepomuceno, Maria do Carmo Brito. Ed. atualizada Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 2018.
- GUTTMANN, Allen. *From Ritual to Record: the nature of modern sport*. Columbia University Press. 1978.
- HELAL, Ronaldo. *O que é sociologia do esporte*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1990.
- KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. *Zoológicos Humanos: gente em exibição na era do imperialismo*. Campinas (SP): Editora Unicamp, 2020.
- LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo, SP: Boitempo, 2014.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1975.
- MÁRIO FILHO. *O Negro no Futebol Brasileiro*. 5 ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.
- PEDRON, Caio. Notas para uma reinterpretação crítica da erótica weberiana. *ARQUIVOS DO CMD*, v. 8, p. 214-234, 2021.
- PEDRON, Caio. Considerações sobre a tese da secularização do esporte. *Ludopédio*, São Paulo, v. 152, n. 3, 2022.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n.37, p. 43-73, 1998.
- PIERUCCI, Antonio Flavio de Oliveira. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 2. ed. São Paulo, SP: USP: Editora 34, 2005.
- RODRIGUES, José Carlos. O rei e o rito. *Revista Comum*, Jan/Mar, 1982.
- SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a Racionalização da Vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SOUZA, Denaldo Alchorne de. *O Brasil entra em campo! construções e reconstruções da identidade Nacional (1930-1947)*. São Paulo: Annablume, 2008.
- WEBER, Max. *Ética Econômica das Religiões Mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião – volume 1 Confucionismo e Taoísmo*. Tradução de Antônio Luz Costa e Gilberto Calcagnotto. revisão técnica de Gabriel Cohn e Antônio Flávio Pierucci. Editora Vozes, 2016.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. [Edição Integral]. Tradução e notas de Tomás da Costa. Editora Vozes, 2020.

Palabras clave

Secularização; Sacralização; Max Weber; Racionalização

Espacios de inclusión, movimiento y construcción corporal. La danza K-pop como práctica recreativa en América Latina

Grit Kirstin Koeltzsch¹; Carlos Alberto Figueiredo da Silva²

1 - UE-CISOR/CONICET-Universidad Nacional de Jujuy. 2 - Universidade Salgado de Oliveira.

Resumen de la ponencia

Latinoamérica se ha convertido en uno de los mercados estratégicos más importantes para la cultura K-pop o *Hallyu* (ola coreana). Este trabajo propone analizar la práctica de la danza K-pop aplicando un enfoque cualitativo con datos empíricos relevados durante los trabajos de campo en Argentina, Brasil y Venezuela, y utilizando una combinación de técnicas cualitativas a partir de la observación participante y fuentes virtuales, visuales y redes sociales. El marco teórico-metodológico general parte de la etnometodología, ya que los mismos actores producen, consumen y construyen diariamente formas de esta cultura popular creando su propio padrón de acción social entendiendo la globalización cultural como un proceso en constante construcción. Para el análisis se aplican las categorías de corporalidad y género ya que son claves en la construcción de espacios inclusivos recreativos por parte de los/las fans de K-Pop. Concluimos que, a través de la danza K-pop se construyen espacios inclusivos, de compañerismo y comprensión para la diversidad de género ya que la danza compartida crea circunstancias donde los cuerpos diversos se encuentran, representan, transmiten y actualizan saberes.

Introducción

Latinoamérica se ha convertido en uno de los mercados estratégicos más importantes para la cultura K-pop o *Hallyu* (ola coreana). Las tecnologías digitales han permitido la distribución multidireccional de productos culturales y han desdibujado las fronteras entre culturas locales y globales. Esta condición sociocultural abre una esfera pública global para que los/las jóvenes puedan participar activamente como parte de una audiencia transcultural de la cultura popular y comunicarse con sus pares de todo el mundo. Dentro de la cultura K-Pop, la danza juega un papel crucial y es de suma importancia como práctica corporal cotidiana entre los/las jóvenes latinoamericanos de los sectores populares.

El marco teórico-metodológico general parte de la etnometodología, ya que los mismos actores producen, consumen y construyen diariamente formas de esta cultura popular creando su propio padrón de acción social (Garfinkel, 2006). Entendemos la globalización cultural como un proceso en constante construcción, y un fenómeno social total que se basa en las prácticas cotidianas locales (Ortiz, 1997). Esto ha llevado a la culturalización y estetización de la vida cotidiana que combina prácticas corporales con procesos creativos, la participación cultural y nuevos (auto)aprendizajes en el marco de un “*cosmopolitan amateurship*” (Cicchelli & Octubre, 2018 y 2020). Se encuadran todos estos aspectos dentro de las teorías de performance y su relación entre los performer, los espectadores y la sociedad (Schechner, 2000 y 2011; Turner 1982 y 1986).

La investigación etnográfica aplica un enfoque cualitativo con datos empíricos relevados durante los trabajos de campo en Argentina, Brasil y Venezuela y una combinación de técnicas cualitativas a partir de la observación participante y fuentes virtuales, visuales y redes sociales. Un aspecto importante para todo el proceso de la investigación es considerar la etnografía como una práctica corporizada (Conquergood, 2002) reconociendo el cuerpo como sitio de producción de conocimiento. Esto también implica utilizar el cuerpo del investigador, y así construyendo “una sociología no sólo del cuerpo en sentido de objeto (*of the body*) sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector de conocimiento (*from the body*)” (Wacquant, 2006, p. 16). Para el análisis se aplican las categorías de corporalidad, género y emociones, ya que son claves en la construcción de espacios inclusivos recreativos por parte de los/las fans de K-Pop.

A partir del análisis de los datos empíricos, proponemos una aproximación para comprender cómo los sujetos se autoconstituyen desde una práctica corporal relacionada al flujo cultural global transpacífico. Concluimos que, a través de la danza K-pop se construyen espacios inclusivos, de compañerismo y comprensión para la diversidad de género ya que la danza compartida crea circunstancias donde los cuerpos diversos se encuentran, representan, transmiten y actualizan saberes. Esto reafirma que los movimientos corporales son una forma eficaz para la articulación de diferentes visiones e interpretaciones del ser humano en relación al mundo global.

Desarrollo

K-pop en América Latina

El movimiento de la cultura popular contemporánea de Corea del Sur (Hallyu) tuvo un gran impacto en todo el espacio de Las Américas. Se trata de un fenómeno que incluye diversas expresiones y componentes como K-pop, K-drama, K-beauty, K-pop-dance, entre otras, ya que se trata de una cultura popular con dinámicas que combina conceptos históricos, culturales, visuales, artísticos, de belleza, movimientos corporales y diversas narrativas. Siguiendo diversas líneas de investigación, los académicos también reconocieron que no es una “moda pasajera” (Cremayer, 2017 y 2018b), y se producen y produjeron una amplia gama de estudios sobre el tema y su impacto en los diferentes espacios en Las Américas (Carranza Ko et.al., 2014; Copa Uyuni y Poma Calle, 2017; Cremayer, 2018a; Han, 2017; Iadevito, 2014; Koeltzsch, 2019a y b; Vargas Meza y Park, 2015). Uno de los componentes importantes fueron las noveles o K-dramas que se difundieron rápidamente desde los inicios de la década de los años 2000 y esto en muchos países de América Latina, no solamente en los con mayor índice de inmigrantes coreanos que son México, Argentina, Perú y Brasil (Zarco, 2018). Sin embargo, estos países sí juegan un rol importante para la llegada de Hallyu como movida cultural, por un lado, por los vínculos históricos con Corea, y la recepción de una importante cantidad de inmigrantes en los siglos XIX y XX, y por el otro, por los estrechos lazos económicos que abrieron la posibilidad de difundir nuevas formas culturales como el K-pop, todo lo cual ayudó a establecerlo dentro de poco tiempo (Zarco, 2018, pp. 90-91).

A nivel mundial y en relación al género musical, este fenómeno tiene una trayectoria que ha pasado por diversas fases, desde los inicios en los años de la década de los 90 y con un auge con el éxito mediático “Gangnam Style” de Psy en 2012 (Koeltzsch, 2019a), que también impactó en América Latina. Esto coincide con los datos obtenidos en trabajos anteriores realizados acerca de la Argentina (Koeltzsch, 2019b), que justamente alrededor de este año se formaron los primeros grupos y se empezaron a realizar los eventos, en sus inicios vinculados a expresiones de la cultura popular japonesa manga y anime y actividades como cosplay.

En cuanto a la difusión y la práctica cultural, cabe mencionar que los medios de comunicación, el uso de las redes sociales y las diversas herramientas tecnológicas han contribuido a que la ola coreana se difunda rápidamente y que fluya la información entre Corea y los diversos espacios en el mundo. Esto ha creado también una comunicación y fuertes lazos entre los fans dentro del continente americano, más allá del contacto con Corea y otras partes del mundo. Vamos a señalar en el estudio cómo se articulan estas relaciones que evidencian una unidad de los jóvenes a partir de su compartido interés de K-pop.

K-pop y la articulación a través de los cuerpos

La música y la danza forman parte de nuestra cultura humana e impactan en nuestros cuerpos y emociones. La expresión dancística está vinculada al género musical de K-pop, es algo característico e inseparable, ya que las presentaciones de las canciones siempre van a la par de una coreografía. Además, los/las mismos/as artistas coreanos/as pasan por una formación profesional e integral que incluye el aprendizaje de diversos estilos de danza.

Dentro de los estudios acerca de *Hallyu*, se reconoce la movilización de los jóvenes en relación a la danza en los países de habla hispana (Meza Vargas y Park, 2015; Copa Uyuni y Poma Calle, 2017). En general, se destaca la importancia del baile en general en los “países hispanos”, porque su población está “culturalmente predispuesta” a la diversidad musical, haciendo hincapié en los estudios compilados por Fraser y Muñoz (1997).

En relación a la danza, sin lugar a dudas en el continente americano encontramos una fuerte influencia de diversos estilos musicales y herencias polirítmicas del continente africano (Fraser y Muñoz, 1997) que han influenciado la construcción de identidades y diversas prácticas dancísticas. Sin embargo, cabe destacar que la expresión corporal siempre sucede dentro de un contexto histórico específico, y que la práctica dancística se caracteriza literalmente por el movimiento, o sea, se trata de una articulación a través de la cual se forman, se rehacen y se negocian las identidades socio-culturales. En el caso de K-pop va a ser claramente la situación cosmopolita, el juego entre lo global y lo local, y una nueva forma de agencia de los *comopolitan amateur* de Las Américas.

Una de las representaciones de la música y danza K-pop más importantes del continente constituye el “Concurso KPOP Latinoamérica” organizado desde el año 2010 anualmente por el Centro Cultural Coreano desde la sede en Argentina. De manera virtual pueden postularse residentes de cualquier país latinoamericano en las secciones canto y danza. Entre todas las postulaciones se seleccionan los finalistas para cada categoría, luego, se realiza la gran final de manera presencial en la ciudad de Buenos Aires. Por las circunstancias de la pandemia COVID-19, en el año 2020 y 2021 se hizo completamente virtual y en 2022 se abrió para espectadores presenciales, pero no para los concursantes. En las últimas ediciones de KPOP Latinoamérica, entre los grupos finalistas del concurso de baile podemos encontrar participantes de todo el subcontinente: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay, Perú y Venezuela.

Cabe destacar que la diversidad de las coreografías y las performances elaboradas junto con la aplicación de tecnologías visuales, lo que es una evidencia del empeño y la seriedad que los actores sociales aplican en la práctica. Señalamos que es la dinámica del movimiento corporal y la danza, sea en el nivel que sea, y que los/as jóvenes se mueven literalmente para expresarse y hacerse visible. Una evidencia son los canales de YouTube y las redes, donde cada día se suben nuevos videos de los grupos que se dedican al “cover dance”. Rápidamente alcanzan miles de espectadores que a la vez entran en contacto con los comentarios de los seguidores dentro y fuera de Las Américas.

La tecnología digital del streaming y las redes de transmisión abren nuevas posibilidades, sea Facebook, Instagram o YouTube, la diferencia es que los jóvenes ya no dependen de los medios de comunicación convencionales de la televisión o medios impresos quienes antes determinaban sus preferencias (Liew, 2013). En relación a la expresión dancística que se transmite a través de las grabaciones, en muchos casos se trata de coreografías complejas de los temas musicales de K-pop más populares del momento. La performance dancística

va a la par con la selección del vestuario y otros detalles de su *outfit*. De esta manera, los jóvenes establecen un vínculo cultural con sus cuerpos y crean una particular identidad ubicada entre lo local y lo global, así también construyen una propia estética, ya que utilizan los materiales que están a su alcance, recordando que todo esto surge por su iniciativa como amateur. Como bien reconoce Simon Frith (2003), la música está vinculada a la identidad, pero “describe lo social en lo individual y lo individual en lo social, la mente en el cuerpo y el cuerpo en la mente” (p. 184).

Los cuerpos se convierten en un espacio de la propia historia e identidad y a la vez se vinculan a través de las fronteras nacionales. Sin lugar a duda, la industria cultural moviliza las masas, y es uno de los pilares importantes del fenómeno K-pop, además del apoyo económico y político desde el Estado surcoreano que forma parte de la expansión de este movimiento. Y si bien desde sus inicios esta industria cultural estuvo enfocada en la exportación y en la internacionalización de los productos *Hallyu* (Lie, 2016), a lo largo del tiempo se sumaron otros aspectos en los diferentes espacios para configurar e ir mucho más lejos que la simple elaboración de una mera copia o fans “ciegos”. Cuando observamos la práctica dancística cotidiana y en los encuentros, destacan dos categorías que se denominan “random dance” y “cover dance”. En ambos casos se podría decir que se trata de un tipo de mimesis, ya que se reproducen las coreografías propuestas por los “girl bands” y “boy bands” coreanos en sus videos oficiales. En el caso de “cover dance” se busca ponerse en escena, realizar una coreografía completa como representación mimética y con amplia preparación, mientras en la categoría “random dance” destaca el factor espontáneo, la conexión entre los participantes, aunque no sean performer con perfección. En esta última actividad dancística se demuestra aún más el cuerpo como intermediario en conjunto con la memoria, ya que en un instante suena la música y los bailarines “reproducen” fragmentos de la coreografía sin tener tiempo para preparar su performance. Destaca la relación entre el momento, el mundo del instante y los signos que constituyen el mundo.

La importancia de la presentación visual y la concepción también se reflejan en los términos coreanos que remiten a conceptos. Por ejemplo, en coreano esto se denomina “*An Moo*” es un factor extremadamente importante que determina el éxito de un álbum (Kang, 2016). Así como juega un rol crucial la coreografía, también en las performances se incorpora el concepto “*Aegyo*”, la actuación de manera amable, atractiva y encantadora, sobre todo refiriéndose a la expresión facial, los gestos y una voz “dulce”, así mostrando afecto (Kang, 2016).

Características de la danza K-pop

Como lo hemos mencionado anteriormente, la danza K-pop se destaca por ciertas características y no es un género de un solo tipo de baile. Está vinculada a diversos estilos urbanos y a una práctica cultural popular. Tratamos de organizar los datos revelados a partir de una serie de criterios (véase tabla 1). En la primera columna se resumen las características generales relevadas en estudios anteriores (Koeltzsch, 2019a y b). En la segunda columna agregamos algunos detalles que destacaron en los trabajos de campo más recientes. De esta manera, podemos detectar nuevas tendencias y desarrollos en relación a la práctica dentro de esta dinámica del K-pop.

Tabla 1 Características generales y específicas de la práctica dancística. Fuente: elaboración propia.

	Características generales	Particularidades según los casos particulares
Categorías de danza	Cover-dance, Random play dance	Se incluyen coreografías propias (K-pop, también J-pop y Thai-pop)
Constitución del grupo	Juntados	A veces entran los miembros por audición
Nivel	Aficionados; amateur	Con tendencia profesional
Lugar de práctica	Espacios públicos, parques	Por COVID-19 frecuentemente en casas particulares
Lugar de performances	Espacios públicos muy frecuentados, complejos/centros culturales.	Espacios públicos significativos, en el caso de grabaciones, en acuerdo con el tema del video.
Participación en eventos	Eventos locales combinados de K-pop/anime/manga, eventos auto-organizados, flashmobs	“K-pop in public challenge”; K-pop Latinoamérica, K-pop World Festival eventos internacionales como K-pop Latinoamérica o K-pop World Festival.
Coreografía	Aprendida del original	En algunos casos auto-elaborada
Espacio de actuación	Local/regional	Internacional

Imagen 1 Random dance en el “Korea Fan Fest”, Salta, septiembre de 2017. (Foto: GKK).



Imagen 2. Presentación de un K-pop cover dance en la Expo Friki, Salta, noviembre de 2019. (Foto: GKK).



La percepción de los danzantes

Para colocar la perspectiva de los danzantes, presentamos aquí algunos resultados de las entrevistas que revelan las inquietudes y sentimientos de los actores sociales en relación a su práctica. En el caso de un grupo de bailarinas de San Salvador de Jujuy (Argentina), las respuestas clasificamos en cuatro categorías a partir de preguntas abiertas de un cuestionario.

Motivación para bailar K-pop

-“Porque me gusta muchísimo bailar y la música kpop” (M_20). =Codificación: (M) Mujer_edad.

-“Las coreografías divertidas y las canciones que combinan muy bien con ellas” (M_18).

-“La diversión, lo hago porque me gusta, me divierte, conozco muchas personas y entablo bonitas amistades” (M_18).

-“Lo hago porque es una forma de distracción y al mismo tiempo me siento libre cuando bailo” (M_25).

Motivación para bailar en un grupo

-“Para bailar mejor” (M_20).

-“Me dejan expresar a mí manera, coincidimos con el tipo de coreografías que nos gustan” (M_18).

-“La diversión igual, el grupo me ha abierto puertas que creo en solitario nunca podría lograr abrir, el tener amigas y pasar buenos ratos” (M_18).

-“Creo que desde el primer momento fue pasar un tiempo con personas con personas muy parecidas a mí” (M_25).

Vivencia grupal

-“La primera vez que bailé con el grupo, me sentí importante para alguien. No somos una sola, somos 7 y estamos juntas” (M_18).

-“En mi opinión y para mí, fue el pasado ViveCorea en el que participamos, el momento en el que se abrió el telón y comenzaron a gritar el nombre del grupo...” (M_18).

-“Una de las que más recuerdo fue cuando conseguimos un primer lugar en un concurso, aunque realmente no me importa mucho el tema de ganar fue sorprendente y muy lindo. Todo lo que habíamos hecho rindió frutos” (M_25).

Entre miedo y emoción

-“Constantemente tengo problemas personales y en un día fue peor, en ese día teníamos que presentarnos en un evento así que tuvimos que esperar a que llegaran a esa sección de covers kpop... al esperar nos pusimos a ver los stanes y charlar... me sentí muy bien y feliz pasar tiempo con ellas que se me olvidaron los problemas” (M_20).

-“Al principio siento miedo, después me calmo y me siento extasiada. Todos me ven hacer lo que le gusta, así que intento hacerlo de la mejor manera posible y sacar lo mejor de mí” (M_18).

-“Se siente muy bien que otras personas digan 'wow que bonito que bailan' o traten de querer hacer lo mismo, también nerviosismo ver que la mayoría de las personas solo te ven a ti (M_20).

-“Felicidad, nervios, ansiedad... Esas ganas de salir al escenario y no olvidarte un paso... Es realmente emocionante pararte frente a decenas de personas de apoyan lo que haces y te admiran. Yo siento que soy libre, que encontré mi lugar en el mundo, que soy yo... Es un conjunto de emociones, algo que no puedes explicar al 100%... Es bonito” (M_18).

-“Principalmente es nerviosismo, pero también siento mucha felicidad, sobre todo cuando se termina, puesto que luego de mucho esfuerzo pudimos presentarnos todas juntas y mostrar lo mucho que nos gusta bailar” (M_25).

En las respuestas queda muy claro que las jóvenes bailarinas encontraron su lenguaje para la expresión no verbal ante sus preocupaciones y sus alegrías, con la performance buscan afectividad y un vínculo social, además, toman consciencia de sí mismas (Schechner, 2000). Por otro lado, gozan del mundo y del baile con emociones que se renuevan en cada situación. Los cuerpos no “están en el mundo como un objeto” (Le Breton, 1999, p. 103), sino atraviesan sentimientos en relación con otros, en este caso del mismo grupo de baile y con los espectadores de su performance. De alguna manera es una lectura de las performances culturales como explicación de la vida social en el sentido de Turner (1982). Es justamente esto de que la vida social es inherentemente dramática, porque los participantes no sólo hacen cosas, sino que tratan de mostrar a otros lo que están haciendo o lo que han hecho; las acciones adoptan un aspecto de 'actuación para un público' (Turner, 1986). Es lo que explican las bailarinas, la satisfacción de haber realizado una coreografía, el aplauso, el apoyo del público, el orgullo no por haber ganado un premio, sino por haberlo hecho con las compañeras del grupo. Es todo este reconocimiento que el sector popular no recibe en sus acciones cotidianas, en una vida pautada por normas y reglas. Por parte esta agencia también es posible por la globalización, porque tienen acceso a los medios de internet donde los actores mismos pueden elegir los componentes culturales a seguir y comunicarse con otras partes del mundo, para luego reconfigurar sus acciones. Es la agencia del *cosmopolitan amateur* de decidir sobre sus prácticas en el marco de su sociedad, pero con la tendencia de cambio de *habitus*, ya que la cultura *Hayllu* forma parte de su vida cotidiana.

Cabe aclarar que no solamente se trata de un espacio literalmente en movimiento por las actividades dancísticas, sino también se experimenta el espacio y los espectadores de manera directa por los movimientos. A partir de las conversaciones con los actores queda muy claro que la combinación entre música, danza, la visualidad y la estética son factores muy importantes y atraen particularmente a los jóvenes.

Se establece una relación corporal con la imagen, ya que los bailarines K-pop en este caso observan todos los detalles y se relacionan con los personajes del video. Por ejemplo, articulan que:

En el K-pop nos llama la atención la actuación, la historia, la musicalidad, el involucramiento como grupo y la moda [...] Los grupos K-pop tienen un concepto, se componen por personas de diferentes personajes que se distinguen claramente. Observamos cómo cada artista baila, cómo actúa [...] ellos entregan una historia [...] Llama la atención la educación que tienen, entrenan año tras año para presentar al público algo bueno [...] Es grato ser fan de alguien que se ha esforzado tanto [...] (entrevista grupal, 16 de marzo de 2019, Goiânia, Brasil).

Para Sônia (todos los nombres son seudónimos para proteger la identidad de las personas) de Brasil significa sentirse cómoda poder bailar y aprender en su casa y experimentar sola, no implica una evaluación como en una academia de baile. Afirma que:

Siempre me gustó la danza, pero no había logrado que me interesara de verdad. El K-pop me trajo al baile, me hizo llevar un paso al frente. Con la danza me sentí en casa. Practiqué mucho los cover, pero llegué a un momento de querer hacer propias coreografías.

En el caso de los grupos, dedican mucho esfuerzo a las coreografías que ensayan en conjunto. Las mismas se eligen por votación, como bien dicen, de manera “democrática”. Luego reparten los roles, y ahí es interesante que se concentran mucho en los diversos personajes del grupo original. Según la compatibilidad con su propia personalidad deciden quién toma qué papel. Puede ser un rol más sensual, más de tipo rapeo, deportivo, etc. Ya desarrollaron un “feeling” entre ellos mismos para saber qué papel pega con la personalidad de quien. El proceso de la práctica y la preparación es bastante complejo. Una persona se dedica a desentrañar toda la coreografía original en modo lento de YouTube para luego dirigir los ensayos. Sorprendentemente, esta tarea asume la integrante con menos experiencia en formación dancística, o sea, una joven que tiene experiencia en danza en su barrio, danzas urbanas, aprendidas de manera autodidacta y no en una academia, lo cual concordaría con la

noción del *cosmopolitan amateur*. Algunos integrantes afirman haber tenido algún contacto formal tomando clases de danza, otros no.

Ahora bien, es notable el trabajo y el esfuerzo, hay una cierta tendencia hacia el profesionalismo, a la vez resalta el gusto por el baile y la articulación en conjunto. También se menciona el aspecto competitivo en este mundo de la danza K-pop. Señala Ronaldo (24 años):

Ha de aclarar que el escenario K-pop también está revestido por un carácter competitivo. Esta cosa de aprender coreografías, danzar, también es para colocarse uno contra el otro y competir en los concursos. Los chicos buscan una colocación en primer, segundo o tercer lugar [...]. Hoy en día tiene como un carácter de una velada competitiva (entrevista del 16 de marzo de 2019).

Podemos resumir que el escenario de K-pop está marcado por la articulación dancística y por esta necesidad de articular con el cuerpo. Los jóvenes buscan en sus danzas la escenificación a través de la performance (Schechner, 2011). Queda claro que no solamente es una repetición de una coreografía ajena, sino es la activa construcción de sus personalidades.

El desarrollo hacia lo profesional está muy presente en el caso del grupo “Trainees Company” de Venezuela. El grupo ha desarrollado un trabajo bastante sofisticado, y como señala Carla de Caracas, (Entrevista del 8 de abril de 2021). a menudo graban una canción por semana. Seguramente esto es la razón por la cual han llegado a las competencias más importantes, en 2016 y 2018 ganaron el Kpop World Festival Venezuela y en 2020 llegaron a la final de Kpop Latinoamérica. Destacar en estos eventos aumenta la visibilidad del grupo. De manera profesional manejan las redes, su canal de YouTube lo mantienen con textos en español, inglés y coreano. Un miembro del grupo aprendió coreano, hace las traducciones y contesta los comentarios en coreano. Cada video recibe muchos comentarios que expresan el apoyo, el entusiasmo y el aprecio de las producciones. La mayoría de las menciones provienen de los países latinoamericanos hispanos y de Brasil, pero también de Corea y el resto del mundo. En algunos casos detectamos comentarios en el idioma ruso. Esto afirma la conexión global y las redes de contacto que establecieron los mismos jóvenes.

Ahora bien, se ha de destacar que el grupo realiza coreografías complejas, mayormente *cover*, no obstante, realizaron performances en las cuales integran una parte autorrealizada, como lo explica Carla, en el caso del cover “Idol” de BTS hicieron su propia coreografía de la parte que canta la trinitense Nicki Minaj. Lo podemos interpretar como una constante búsqueda de expresión de sus cuerpos, experimentando con todo lo que implica la performance para adquirir mejores herramientas. Las palabras de Carla reafirman también esta necesidad ante el contexto actual en su país, y esto en el marco de lo global. Dice lo siguiente:

Bailar es una parte importante en nuestras vidas, es como nos desahogamos del día a día, sobre todo con la situación que vivimos actualmente en Venezuela [...] es uno de los pilares, y poco a poco lo hemos visto menos un hobby, sino como una profesión, como lo que estamos dedicando poco a poco, porque invertimos mucho tiempo, y nos ha dado frutos a medio que pasaron los años (Entrevista del 9 de marzo de 2021).

Las relaciones de género también se reconfiguran a través de la práctica. Como afirma Claudia que:

Con los grupos los ayudamos a maquillarse en los eventos, porque hay muchos chicos que quieren maquillarse para las presentaciones, pero no lo saben, entonces ayudamos [...]. Yo y mi amiga los ayudamos con la sombra, para dar un toque más misterioso a los ojos, y con la base. Muchos chicos les piden ayuda a las chicas. Y esto no está mal. Nos preguntan antes de bailar, ¿cómo lo tengo que hacer...? (entrevista del 01/10/2018).

Destaca el trabajo en conjunto y el gusto compartido lo que llevó de alguna manera a formar una especie de comunidad donde no se establecen distinciones para poder participar. Sônia lo resume así:

[...] tal vez llama la atención, cualquier puede entrar, están bienvenidos aquí también, lo que tenemos en común es el gusto musical, nos gusta el K-pop [...] vos puedes ser más grande o más joven, tener un color diferente, un sexo diferente..., no importa, [...] es fantástico, ya que se comparte el gusto por el mismo grupo, nos gusta danzar la misma música... [...] es óptimo..., la gente dice ‘vamos a danzar juntos’. Es un encuentro, una identificación.

En el caso de Venezuela, los integrantes del grupo mencionan un compañero que es sordo y destacan con mucha admiración su talento para la danza a pesar de la “dificultad” corporal. El déficit de audición no le limita en el baile y los compañeros entienden que es el cuerpo en su conjunto que aporta al grupo que esto es lo importante. Cuando en la educación formal encontramos la separación entre “normal” y “discapacitado”, aquí los jóvenes crean un espacio de inclusión. Son estos detalles que nos informan sobre la comprensión corporal por parte de los jóvenes y cómo se construyen las relaciones a través de la práctica dancística. Finalmente, en la misma entrevista, un varón (22 años) resalta que estos encuentros dancísticos semanales del grupo hacen que los fines de semana sean significativos para él.

Conclusiones

Hacer una lectura de los cuerpos es una tarea bastante compleja, aquí en el caso de los bailarines tratamos de entenderlos como un espacio constituido, un territorio de experiencia en transición que se vincula con otros cuerpos y otras experiencias. El caso del grupo “Trainees Company” de Venezuela lo deja muy claro, ya que se auto-identifican como aprendices (trainees), refuerzan esta idea de un pasaje que lleva nuevos horizontes. Los movimientos corporales juegan un papel crucial para su expresión en búsqueda de una conexión con el público, en tiempos más “normales” con el público local en vivo, como es el caso de las grabaciones en público o la

participación en los escenarios de los eventos. Estos medios visuales enriquecen nuestra comprensión y experiencia corporal, así abogamos por un enfoque lejos de una mera visualización, sino en esta visualización háptica. En este sentido, las imágenes hápticas “fomentan una relación corporal entre el espectador y la imagen” y crean una “subjetividad dinámica”

Los casos aquí presentados también nos indican que los jóvenes con los movimientos dancísticos representan esta conducta restaurada (Schechner, 2011). Los movimientos nunca son estáticos, aunque se trata de “*cover dance*”, se reacomodan a la situación y son independientes de los sistemas causales que los produjeron. Los danzantes crean un nuevo proceso, una nueva performance a partir de su propio guion, como también lo analizamos con las estrategias de reelaboración coreográfica. Hablamos aquí de una restauración, porque el proceso de creación implica también los ensayos. Cada vez aparecen detalles diferentes, ninguna performance es igual a la otra. Son los mismos actores que deciden sobre esta conducta. Finalmente, he de recalcar que la práctica de la danza K-pop está íntimamente ligada al deseo de ligarse con la cultura coreana, el aprendizaje del idioma y la conexión con este espacio asiático.

El esfuerzo de aprender proviene del propio impulso y es autogestionado. Hay una activa búsqueda de entrar en contacto con esta cultura ajena a lo local y (latino)americano y a la vez global. Es un aspecto que resalta en todos los espacios hasta ahora examinados. Por lo tanto, a través de la danza K-pop se crean vínculos transpacíficos y circunstancias donde los cuerpos representan, transmiten y actualizan saberes. Esto reafirma que los movimientos corporales son una forma eficaz para la articulación de diferentes visiones e interpretaciones del ser humano en relación al mundo global de la modernidad a la posmodernidad.

Bibliografía

Carranza Ko, N.; No, S.; Kim, J.-N. y Gobbi Simões, R. (2014). Landing of the Wave: Hallyu in Peru and Brazil. *DEVELOPMENT AND SOCIETY*, 43(2), 297-350.

Cicchelli, V. & Octubre, S. (2018). *Aesthetico-Cultural Cosmopolitanism and French Youth. A Taste of the World*. London: Palgrave.

Cicchelli, V. & Octubre, S. (2020). Cosmopolitan Empowerments and Biographical Trajectories among Young French Fans of Hallyu. *Culture and Empathy* 3(3-4), 95-118. DOI: 10.32860/26356619/2020/3.34.0004.

Conquergood, D. (2002). Performance Studies. Interventions and Radical Research. *The Drama Review*, 46, 145–153.

Copa Uyuni, J. y Poma Calle, W. (2017). Fandoms. Agrupaciones juveniles seguidoras del K-pop en la ciudad de La Paz. *Temas Sociales*, 41, 205-229.

Cremayer, L. (2017). Orientalización del mundo a través de la cultura Hallyu y la construcción de marca. Caso de estudio Lee Min Ho. *Anuario de Investigación de la Comunicación del Consejo Nacional para la Enseñanza y la Investigación de las Ciencias de la Comunicación*(CONEICC) XXIV, 203-221.

_____ (2018a). K-magazine, proyecto mexicano de periodismo especializado en red sobre el fenómeno Hallyu. Una experiencia de construcción de confianza a través de las redes sociales. Coord. García, J. Procesos de comunicación y la construcción de la confianza, (pp. 281-305). Ciudad de México, México. Publicación académica de la Vocalía del Valle de México del CONEICC.

_____ (2018b). El K-pop de BTS, exponente del Hallyu, del Poder Blando y de la Comunicación Transmedia. *Anuario de Investigación CONEICC*, Vol. I, No. XXV, pp. 82-94. Disponible en https://issuu.com/coneicc/docs/procesos_de_comunicaci_n_17_.

Frith, S. (2003). Música e identidad. En Stuart Hall y Paul du Gay (Comps.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 181-213). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Han, B. (2017). K-Pop in Latin America: Transcultural Fandom and Digital Mediation. *International Journal of Communication*, 11, 2250–2269.

Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Iadevito, P. (2014). Hallyu and Cultural Identity. A Sociological Approach to the Korean Wave in Argentina. En Valentina Marinescu (ed.) *The Global Impact of South Korean Popular Culture: Hallyu Unbound* (pp. 135–149). Lanham, MD: Lexington Books.

Kang, W. (2016). *KPOP Dictionary. Fully understand what your favorite idols are saying*. Edición ebook. Seoul and Denver: New Ampersand Publishing.

Koeltzsch, G. K. (2019a). Korean Popular Culture in Argentina. En: *The Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. New York: Oxford University Press, August, 2019, DOI: 10.1093/acrefore/9780199366439.013.766.

_____ (2019b). Performance asiática moderna en cuerpos latinos. La cultura K-pop en el Noroeste Argentino. En: G. Koeltzsch y R. de Lima Silva (Comps.) *Performances culturales en América Latina. Estudios de lo popular, género y arte* (pp. 73-100). S.S. de Jujuy: Purmamarka Ediciones.

Lie, J. (2016). The Divergent Trajectories of South Korea and Japan in the Twenty-First Century. A View from Popular Music, or Girls' Generation vs AKB48. *The Annual Report Research Center for Korean Studies*, 16, 53-63.

- Liew, K. K. (2013). K-pop dance trackers and cover dancers: Global cosmopolitanization and local spatialization. In Kim, Y. (Ed.). *The Korean Wave: Korean Media go Global* (pp. 165-181). London: Routledge.
- Marks, L. U. (2000). *The Skin of the Film. Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780822381372>.
- Merleau Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- Nunes Pinto, R.-M. (2013). Nação, região, sertão e a invenção dos brasis: chaves de leitura para a história da educação. *Revista Brasileira de Educação*, 18(53), 355-376. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782013000200007>.
- Ortiz, R. (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y Práctica intercultural*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Schechner, R. (2011). Restauración de la conducta. En D. Taylor y M. Fuentes (Eds.), *Estudios avanzados de performance* (pp. 31-50). México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas Meza, X. y Park, H. W. (2015). La globalización de productos culturales: Un Análisis Webométrico de Kpop en países de habla hispana. *REDES*, 26(1), 124-148.
- Vidal e Souza, C. (2015). *A pátria geográfica. Sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia: Editora UFG.
- Wacquant, L- (2006). *Entre las cuerdas. Cuaderno de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Zarco, L. A. (2018). Difusión de dramas coreanos, un análisis de su éxodo a América Latina y Colombia. *Palabra*, 18, 82-98.

Páginas web consultadas:

<http://www.concursokpop-latinoamerica.com/>

<https://kpoplat.com/seccion/noticias/>

<https://www.facebook.com/joyentertainment.oficial/>

<http://www.academiacoreana.com>

<https://www.youtube.com/watch?v=YhQN0oGqSBA>

<https://www.youtube.com/channel/UCZuwyFGTzOp2icEHrB7THNA>

https://www.youtube.com/watch?v=CDC_ZQd0g1k

<https://www.merriam-webster.com/dictionary>

 Palabras clave

K-pop, danza, Latinoamérica

Estado do conhecimento da memória do turfe no meio acadêmico no Brasil

Alysson Raffael Ribeiro de Pontes¹; Felipe Matheus Kociuba da Silveira¹;

Alfredo Cesar Antunes¹;

Constantino Ribeiro de Oliveira Junior¹; Paulo Sérgio Ribeiro¹

1 - NÚCLEO DE PESQUISA ESPORTE, LAZER E SOCIEDADE/ PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS /UEPG/BRASIL.

Resumen de la ponencia

O turfe, como esporte tradicional brasileiro, tem importante papel na promoção do esporte moderno, bem como na construção, estruturação e desenvolvimento de outras práticas esportivas. Diante de seu significado social e esportivo, qual a memória do Turfe no Brasil a partir de dois artigos, dissertações e teses publicados nas principais bases de dados científicas? O objetivo é identificar a memória do turfe nas dissertações, teses e artigos publicados nos últimos 11 anos no Brasil. Delimita-se como espaço de publicações às bases de dados Portal de Periódicos da CAPES, SCOPUS, SciELO e Catálogo de dissertações e teses da CAPES, tendo como recorte temporário 2010-2020. A princípio, limitou-se a pesquisa, excluindo artigos, teses e dissertações que não contivessem a palavra “turfe” Não o seu título ou palavras-chave. Depois de aplicar dois filtros, você obtém 12 artigos, 4 dissertações e 2 teses. Com a análise de dois resultados, verifica-se que os acadêmicos que buscarem material coletado no estado do conhecimento, tenderão a construir uma memória voltada principalmente para a história do esporte no Brasil. PALAVRAS-CHAVE: Estado do conhecimento - Documentário memória histórica - Turf

Introducción

INTRODUÇÃO: O turfe é um esporte tradicional brasileiro que teve um importante papel na impulsão do esporte moderno bem como na construção, estruturação e desenvolvimento de outras práticas esportivas (MELO; MAIA, 2006). O seu ápice em termos de popularidade no Brasil, aconteceu na cidade do Rio de Janeiro no séc. XIX, quando foram construídos os primeiros hipódromos próximos às residências da elite carioca, bem como da família real de Portugal (ROCHA, 2013). Mesmo que o público do turfe no seu ápice tenha sido elitizado, o universo de sujeitos envolvidos com a modalidade é grande e diversificado, sendo composto principalmente por torcedores, apostadores, criadores de cavalos, atletas, donos e gestores de jôqueis dentre outros agentes que influenciaram o rumo deste esporte, mas que ao mesmo tempo foram marcados por ele. É neste momento que a perspectiva da memória torna-se pertinente, afinal cada um destes agentes construiu alguma memória sobre o turfe, geralmente marcada pela maneira com que vivenciaram esta modalidade, um apostador não necessariamente pensa sobre o turfe do mesmo modo que o gestor de um clube de jôquei, mesmo que tenham o ambiente de apostas em comum. Autores como Jedlowski (2003) e Sá (2015), mapearam o campo da memória quando relacionado à perspectiva social. Foi através de uma análise de outros estudos envolvendo memória e perspectiva social que ambos chegaram à conclusão de que a memória trata-se de uma reconstrução do passado através de elementos do presente. Outro ponto interessante ressaltado por eles, refere-se ao fato de que a necessidade de vivenciar um acontecimento para que o mesmo pudesse vir a tornar-se uma memória deixou de ser obrigatória no campo da memória, ou seja, não é mais necessário vivenciar determinado acontecimento para que se possa construir uma memória sobre o mesmo (SÁ, 2015). É neste sentido que passa a existir uma relação entre memória, história e perspectiva social, para exemplificar, um grupo de alunos pode apresentar uma memória sobre a segunda guerra mundial sem que se quer estivessem vivos quando aconteceu. Isso é possível devido a uma interação direta e significativa com os livros de histórias, vídeos e filmes que retratam a segunda guerra mundial. Enquanto grupos dentro da sala de aula interagindo diretamente tenderiam a construir um tipo de memória, quando esses documentos sobre a segunda guerra mundial são consultados por pessoas que não interagem entre si, a memória passaria a apresentar outras características considerando as circunstâncias que a engendram. No segundo caso é mais difícil de se realizar uma análise da memória construída uma vez que a ausência de interação dos indivíduos dificulta a formação de consenso dentro do grupo. Se os documentos sobre determinados acontecimentos podem ser fonte de construção da memória, como isso poderia acontecer no meio acadêmico? Que tipo de memória os acadêmicos podem construir uma vez que acessam artigos, dissertações e teses sobre determinados assuntos, temas, temas ou acontecimentos? Com basennessas questões elaborou-se a seguinte pergunta de partida: qual a memória do Turfe no Brasil construída a partir dos artigos, dissertações e teses publicados nas principais bases de dados científicas? Para responder esta pergunta, a presente pesquisa detém como objetivo identificar a memória do turfe nas dissertações, teses e artigos publicados nos últimos 11 anos no Brasil. Com a intenção de atingir este objetivo foi elaborado um quadro metodológico, embasado nos referenciais teóricos sobre memória social bem como na metodologia

exploratória conhecida como estado do conhecimento. O referencial teórico encontra-se discriminado no tópico mapeamento da memória social.

Desarrollo

MAPEAMENTO DA MEMÓRIA SOCIAL Os autores, Jedloski (2003) e Sá (2015), formaram a base norteadora do referencial teórico sobre a memória social na presente pesquisa devido à significância e pertinência que suas obras possuem sobre a temática. Em termos de percepções e tipos de memórias na história, pode-se dizer que aconteceram de formas variadas e com características diferentes, uma vez que cada período da história da humanidade apresentou, contextos, conjunturas sociais e políticas distintas. No livro de estudos de psicologia social, Sá (2015) apresenta a memória social como um campo de estudos atual. Ele fez um mapeamento de recortes da memória social defendendo uma unidade de campo, o que é de grande importância para as pesquisas contemporâneas sobre a temática. O tema da memória ocupou uma parte considerável da reflexão artística, científica e filosófica do século XX. As razões dessa atenção são muitas, e seria muito arriscado reconduzi-las a uma única matriz, contudo é plausível considerar que todas elas tem uma raiz comum peculiar constelação cultural e social fornecida pela modernidade: se, por um lado, ela provocou a manifestação de um mundo em perpétua mudança que subtrai valor às tradições e gera recorrentes descontinuidades, do outro forneceu documentos técnicos cada vez mais sofisticados que exteriorizam a faculdade humana de lembrar e colocam em questão o seu significado. (JEDLOSKI, 2003, p. 217) Segundo Sá (2015), há uma falta de linguagem hegemônica no campo da memória social, o que promove uma zona de interseções múltiplas, provavelmente resultado das diferentes matrizes que deram origem ao tema da memória citada por Jedloski (2003). Deste modo, uma unidade de campo surgiu como denominador comum nos variados usos da memória, em que deixa de ser pensada como uma simples reprodução do passado e passa a ser pensada como uma reconstrução do passado através de elementos do presente (SÁ, 2015). Dentro do mapeamento feito por Sá (2015) da memória social, encontra-se o que o autor chamou de memória histórica, o que em primeiro momento causa estranhamento, afinal o próprio autor cita o veto terminológico entre memória e história feito por Halbwachs, pois segundo ele a história começa a ser escrita quando a memória está acabando. Tratar sobre memória histórica se torna possível devido a expansão do campo da memória para além de Halbwachs sendo possível identificar a formação inclusive de uma memória da história, na qual pretende-se tomar como base teórica da presente pesquisa (SÁ, 2015). A memória da história, pode ser encontrada na memória histórico documental considerada como uma subcategoria que quer dar conta: [...] daquilo que Jedloski chamou de "memória social" e que consistiria nos mais variados registros e traços do passado que se encontram virtualmente disponíveis a qualquer membro de uma determinada sociedade, em museus e bibliotecas, sob a forma de monumentos antigos e assim por diante. (SÁ, 2015, p. 335) O autor continua, ao substituir o termo "social" pela noção histórica de documento, ampliando a concepção usada pelos historiadores, considerando agora todos os registros usados para as pessoas se lembrarem do passado, incluindo aquilo que elas não vivenciaram diretamente (SÁ, 2015). Nesse sentido, a memória histórica documental será usada para que se possa identificar qual a possível memória construída por acadêmicos através do que se tem produzido sobre o turfe digitalizado nas principais bases de dados científicas, em formato de artigos, dissertações e teses. O material levantado no estado do conhecimento será delimitado ao que estiver disponível digitalmente, deste modo o principal ponto em comum entre os sujeitos que possivelmente construirão uma memória histórica documental sobre o turfe será o uso do ciberespaço para acessarem o material. O ciberespaço (que também chamarei de "rede") é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos. (LEVY, 1999, p. 17) A expansão do ciberespaço concomitantemente com o avanço da tecnologia da comunicação e da informação, potencializa a formação da memória histórica documental a temas e assuntos antes restritos a bibliotecas físicas de escolas e universidades, o que significa que o público que acessar os artigos, dissertações ou teses levantadas neste estado do conhecimento é possivelmente maior. No tópico metodologia, encontra-se o relato do caminho seguido para a coleta, análise e discussão dos dados. **METODOLOGIA:** Esta pesquisa possui natureza quanti-qualitativa, pois envolve o uso de metodologias objetivas, mais numéricas e quantitativas em algumas etapas do estado do conhecimento como a categorização, levantamento e inferências básicas, bem como envolve o uso de metodologias que exigem maior profundidade e elementos subjetivos em etapas do estado do conhecimento quando associado a memória histórico documental. A metodologia do estado do conhecimento exige pesquisas exploratórias fundamentais em qualquer pesquisa, pois permite levantar o que foi produzido sobre a temática estudada, mas no caso da presente pesquisa será usado para ir mais além do que conhecer os estudos atuais sobre um tema, sendo que a produção fará parte do objeto de pesquisa, analisado a partir de uma perspectiva da memória histórico documental. Em linhas gerais, o estado do conhecimento pode ser definido como a: "[...] identificação, registro, categorização que levem à reflexão e síntese sobre a produção científica de uma determinada área, em um determinado espaço de tempo, congregando periódicos, teses, dissertações e livros sobre uma temática específica. Uma característica a destacar é a sua contribuição para a presença do novo na monografia." (MOROSINI; FERNANDES, 2014, p. 155) Diferentemente do estado da arte que exige o levantamento de toda a produção acadêmica sobre o tema, o estado do conhecimento permite uma delimitação, a qual pode seguir parâmetros territoriais, de formato de relatório de pesquisa, temporais, periódico ou base de dados em que foi publicada dentre outras possibilidades. O que irá determinar qual a delimitação escolhida é o objetivo pelo qual o pesquisador optou por realizar o estado do conhecimento, em outras palavras, de que forma o estado do conhecimento irá contribuir para responder a pergunta de partida. Delimitou-se como espaço de publicações as bases de dados portal de periódicos da CAPES e Catálogo de dissertações e teses da CAPES, tendo como recorte temporal 2010-2020, período equivalente aos últimos 11 anos de publicações. Em um primeiro momento os trabalhos selecionados foram delimitados, sendo excluídos artigos, teses e dissertações que

não continham a palavra "turfe" no seu título ou palavras chaves. Na sequência, para a identificação da memória produzida sobre o turfe nestes trabalhos, foram considerados o título, objetivo, metodologia e conclusões dos trabalhos, sendo que a priori delimitou-se como categoria teórica a memória histórica documental mapeada por Celso Pereira de Sá no livro "Estudos de Psicologia Social". Depois da etapa de levantamento, para a realização da etapa seguinte de categorização estipulou-se um quadro contendo os seguintes elementos: Identificação: qual o título da obra, nome dos autores, data de publicação, formato de publicação? Área de pesquisa: Em que área foi publicada? Período do turfe: A que época do turfe a obra retrata ou trás como pano de fundo? Turfe patrimônio: O turfe ou algum elemento envolvendo este esporte é caracterizado como patrimônio? Pano de fundo: Em que contexto empírico o turfe é discutido? Categorias teóricas: Qual a fundamentação teórica usada para tratar sobre o turfe? Público: Qual o público que acessa este material? Algumas destas categorias são comumente usadas no estado do conhecimento como a identificação por exemplo, no entanto outras como período do turfe e turfe patrimônio, são mais específicas da presente pesquisa e foram determinadas por contribuir para a análise da produção sobre o turfe a partir de uma perspectiva da memória histórico documental.

RESULTADOS E DISCUSSÕES: Após a aplicação dos filtros previamente definidos, obteve-se 13 artigos nas bases de dados Portal de periódicos da CAPES, bem como 6 dissertações e 5 teses no Catálogo de dissertações e teses da CAPES. Os artigos foram previamente classificados alfa-numericamente no quadro 1.

QUADRO 1 - Classificação alfanumérica dos artigos encontrados no estado do conhecimento (continua)

CLASSIFICAÇÃO TÍTULO DO ARTIGO A1 Ação de capacitação de boas práticas de manejo e bem-estar animal aos profissionais do turfe do jockey club de pelotas A2 O vício inerente: fronteiras materiais, simbólicas e morais nas apostas do turfe A3 Práticas equestres de corrida no rio grande do sul: configurações e redes de interdependência

QUADRO 1 - Classificação alfanumérica dos artigos encontrados no estado do conhecimento (conclusão)

CLASSIFICAÇÃO TÍTULO DO ARTIGO A4 A pureza do sangue híbrido: os bastidores do turfe para a produção de cavalos e homens de corrida A5 Corridas de cavalos em campinas: das ruas e dos quilombos ao hipódromo (1870-1898) A6 Revista do globo: as mulheres porto-alegrenses nas práticas equestres A7 Embates na sociedade fluminense: a experiência do prado guarany (1884-1890) A8 Um hipódromo suburbano: a experiência do club de corridas santa cruz (rio de janeiro — 1912/1918) A9 Uma arqueologia do esporte: a paisagem do prado guarany (1884-1890) A10 Forjando a capital: as experiências dos primeiros clubes de turfe e remo de niterói (décadas de 1870-1880) A11 A dívida galopante: a economia das apostas e os significados dos usos do dinheiro no turfe A12 Na pata do cavalo: um estudo etnográfico com apostadores do turfe em agências credenciadas do jockey club brasileiro A13 Dupla carreira para estudantes atletas do turfe: entendendo a dedicação à escola e ao esporte

Fonte: os autores

Pelos títulos dos artigos percebe-se uma tendência de produção de pesquisas com temas variados, no entanto percebe-se que alguns temas aparecem mesmo que de modo diferente no título de mais de um artigo, como "corridas de cavalos", "Hipódromo", "Prado" e "Apostas". Mesmo que um título tenha em média no máximo três linhas, sua importância é significativa e fundamental para o leitor. A palavra "título", etimologicamente, vem do latim *titulus*. O título surge em primeiro lugar como anúncio ou mesmo um rótulo. Ele não surge por si só, mas para se referir a algo que lhe é exterior. Normalmente, o título deve exprimir a temática específica que determina o texto. O título é frequentemente destacado e citado, não sendo raros os casos em que ele é o único "pedaço" da obra que a maioria conhece. (IMBELLONI, 2012, p. 140)

No caso da presente pesquisa, é possível identificar no título possivelmente o elemento central da memória construída pelos acadêmicos que consultarem o material levantado no estado do conhecimento, ou pelo menos o que os farão consultar o material como um todo. No quadro 2 encontra-se exposto a área de concentração em que os artigos foram publicados, o que permite identificar o público que apresenta maior tendência a acessar os artigos publicados.

QUADRO 2 - Categorização dos artigos encontrados no estado do conhecimento por área de concentração:

CLASSIFICAÇÃO ÁREAS DE CONCENTRAÇÃO A1 Medicina Veterinária A2 Antropologia A3 Educação Física A4 Antropologia A5 Educação Física A6 Educação Física A7 História A8 História A9 Arqueologia do Esporte A10 História A11 História A12 Antropologia A13 Educação

Fonte: os autores

No quadro 2, percebe-se que algumas áreas de concentração apareceram mais do que outras, proporcionalmente a área de história foi a mais encontrada fazendo parte da perspectiva de 30% (4/13) dos artigos, seguida da educação física 23% (3/13) e antropologia 23% (3/13). Denota-se com estes dados, que há maior tendência de historiadores e acadêmicos de história, antropólogos, profissionais e acadêmicos de educação física, buscarem pelos artigos levantados no estado do conhecimento, podendo construir uma memória de cunho histórico documental sobre o turfe. Quanto a qual memória sobre o turfe os sujeitos construíram a partir dos artigos, o gráfico 1 e o quadro 2 apresentam elementos importantes. No gráfico 1, constam quais períodos do turfe foram investigados. Fonte: os autores

Em nenhuma das pesquisas percebe-se estudos que consideraram períodos acima de dez anos do turfe, sendo dado enfoque em diferentes períodos desta modalidade esportiva em cada artigo, alguns mais recentes como os artigos A1, A2, A4, A11 e A12 que investigaram o turfe a partir do séc. XXI, enquanto outros pegaram o início do turfe como os artigos A3, A5, A7, A9 e A10, que investigaram o turfe no séc. XIX. Apenas dois artigos investigaram o turfe no séc. XX. Deste modo, infere-se que há uma tendência nos últimos doze anos de publicações sobre o turfe no formato de artigo, tendo como pano de fundo o séc. XIX e o séc. XXI, o turfe no esporte antigo e o turfe no esporte moderno, tendo menos pesquisas no desenvolvimento do turfe no séc. XX. A significativa quantidade de pesquisas voltadas ao séc. XIX, reflete a força da modalidade no período, pois foi quando aconteceu o ápice da popularidade do turfe no Brasil (ROCHA, 2013). Depois de considerar o período em que o turfe foi investigado nos artigos, optou-se por analisar o pano de fundo e categorias básicas que o envolveram enquanto objeto de análise. Nesse sentido foi elaborado o quadro 3.

QUADRO 3 - Contextualização do turfe nos artigos levantados no estado do conhecimento (continua)

CLASSIFICAÇÃO TÍTULO DO ARTIGO A1 Bem estar animal saúde, manejo e bem-estar animal, através da capacitação de profissionais que atuam com os cuidados e manejo de animais de corrida. A2 Turfe, vício, jogo, apostas, estigma

PANO DE FUNDO A1 Bem estar animal saúde, manejo e bem-estar animal, através da capacitação de profissionais que atuam com os cuidados e manejo de animais de corrida. A2 Turfe, vício, jogo, apostas, estigma

A Os limites morais empregados pelos próprios jogadores reproduzem a dualidade entre o lazer lúdico e o vício em potencial, inserindo duas faces representativas na mesma atividade.

A3 História. Esporte. Turfe. Carreiras de cancha reta. A pesquisa trata de uma análise das corridas de cavalos como práticas equestres que estabeleceram configurações culturais e esportivas no estado do Rio Grande do Sul. A4 Jogo. Cavalo. Domesticação. Turfe. Apostas. Análise reflexiva referente à relação estabelecida entre os cavalos da raça Puro Sangue Inglês (PSI) e as práticas do esporte de corridas denominado de turfe. A5 Corrida de cavalos Natureza. Turfe. Analisa o surgimento e o desenvolvimento inicial das corridas de cavalos em Campinas, entre 1870 e 1898. A6 Esporte; Turfe; Hipismo; História; Mulheres Identificar que representações das mulheres nas práticas equestres em Porto Alegre foram produzidas pela Revista do Globo no período de sua publicação QUADRO 3 - Contextualização do turfe nos artigos levantados no estado do conhecimento (conclusão) CLA SSI FIC AÇÃ O CATEGORIAS BÁSICAS PANO DE FUNDO A7 Motivações e repercussões na construção de memórias da cidade. Discutir a experiência do Prado Guarany, no Rio de Janeiro do século XIX, ativo entre os anos de 1884 e 1890. motivações e repercussões na construção de memórias da cidade. A8 Estigmas e problemas operacionais Discutir a experiência do Club de Corridas Santa Cruz (Rio de Janeiro), uma sociedade de turfe que se manteve ativa entre os anos de 1912 e 1918. A9 Urbanização e processos seletivos da memória Objetivo prospectar a possível localização do Prado Guarany, um dos hipódromos que houve no Rio de Janeiro do século XIX, A10 Capitalidade da cidade Discutir as experiências dos primeiros clubes de turfe e remo estruturados em Niterói (décadas de 1870-1880). A11 Mercado de jogos e apostas Neste trabalho discuto a imbricada relação dessa atividade com o dinheiro produzindo uma economia específica de trocas entre seus jogadores. Aqui, proponho discutir o que está efetivamente sendo jogado. A12 Mercado de jogos e apostas, campos de disputas Pesquisa etnográfica realizada no âmbito do mercado de jogos e apostas situados na cidade do Rio de Janeiro. Neste sentido, o material baseia-se em séries de questões vinculadas ao campo econômico/urbano inserido no contexto das grandes cidades. A13 Educação e formação de atletas Entender como os estudantes-atletas de turfe administram as rotinas de treinamento e competições desse esporte com as horas destinadas à escolarização Fonte: os autores Ao analisar os dados presentes no quadro 3, percebe-se nas categorias básicas que o foco dado aos temas identificados nos títulos dos artigos foi diferente, apresentando no entanto, as categorias “apostas”, “história”, “esporte” e “corridas” como elementos em comum no tema geral. O pano de fundo dos artigos apresenta aspectos econômicos, históricos, sociais, éticos, culturais, esportivos e de lazer envolvendo o turfe, o que indica que não se trata apenas de um esporte, mas de um fenômeno com diferentes facetas. É importante ressaltar que: O esporte desempenha um importante papel na formação do homem e da vida em sociedade, como matriz de socialização e transmissão de valores, forma de sociabilidade moderna, instrumento de educação e saúde, ligado às expressões artísticas e, ao mesmo tempo, palco de violência. Possui papel destacado nas mídias e, às vezes, é fonte de discriminação, local amplo de atuação de trabalho e tem parte de sua estrutura ancorada na mercantilização das práticas corporais. Enfim, um fenômeno múltiplo que também contribui para a valorização do movimento e a busca de qualidade de vida dos praticantes. (ALMEIDA; ROSE JUNIOR, 2010, p. 11) Quando as categorias se repetem no pano de fundo dos artigos, a perspectiva usada é diferente, deste modo quem ler todos os artigos sobre o turfe levantados no estado do conhecimento da presente pesquisa, terá a tendência de formar uma memória histórica documental com perspectiva interdisciplinar sobre o turfe. Com relação às pesquisas mais densas, das 6 dissertações e 5 teses, estão disponíveis para consulta digital 4 dissertações e 2 teses. Como o objetivo é identificar a memória do turfe nas dissertações, teses e artigos produzidos em acadêmicos que têm como característica em comum consultar as pesquisas através de bancos digitais, optou-se por concentrar a análise dos resultados somente no material disponível para acesso digital. As dissertações foram classificadas alfa-numericamente, sendo assim D1 (Panorama do esporte em Manaus), D2 (As práticas equestres em Porto Alegre: percorrendo o processo de esportivização), D3 (Fatores não genéticos e desempenho de cavalos puro sangue inglês no Brasil) e D4 (A escola de jóquei a escolha da carreira do aluno atleta) representam as 4 dissertações disponíveis, enquanto T1 (Na pata do cavalo) e T2 (Configurações sociohistóricas da equitação no Rio Grande do Sul) representam as 2 teses. No segundo momento de categorização, foram consideradas as áreas de concentração em cada pesquisa, o que permite identificar por qual perspectiva mais ampla o turfe foi analisado e discutido em cada dissertação e em cada tese. A relação entre as áreas de concentração e o formato de pesquisa desenvolvido, encontra-se exposto no quadro 4. QUADRO 4 - Categorização das áreas de pesquisas dos estudos realizados sobre o turfe ÁREA DE CONCENTRAÇÃO FORMATO DE PESQUISA Ciências do movimento Dissertação Zootecnia Dissertação Educação Dissertação Estudos do lazer Dissertação Antropologia Tese Ciências do movimento humano Tese Fonte: os autores. Através do quadro 4 é possível perceber que o público acadêmico que se interessa por pesquisas mais densas relacionadas ao turfe possui diferentes perspectivas de pesquisa, não somente aquelas que possuem maior contato com o Turfe enquanto esporte (áreas voltadas à educação física) ou enquanto prática equestre (áreas voltadas à Zootecnia). A presença de áreas como antropologia, lazer e educação nas pesquisas já publicadas indicam que o público que acessou não é necessariamente específico e limitado a uma única categoria de interesse. Se comparado os resultados expostos no quadro 4 sobre as teses e dissertações com o quadro 2 sobre os artigos, identifica-se uma variação menor de áreas de concentração, o que é natural ao considerar que foram encontrados através do estado do conhecimento em artigos o equivalente ao dobro do total de dissertações e teses juntas. No gráfico 2, encontram-se discriminados os primeiros elementos sobre o contexto do turfe dentro das dissertações e teses levantadas no estado do conhecimento, sendo o período do turfe um importante elemento de pano de fundo pelo qual o turfe foi analisado. Fonte: os autores Na maioria das pesquisas o turfe foi estudado por um período curto de tempo, a não ser pela T2, na qual foi realizado um estudo considerando o contexto de todo o século XX do Turfe no Rio Grande do Sul. Se for considerado todo o período do turfe pesquisado, tem-se um período de 119 anos, dentro do qual o Turfe passou por diversas transformações. Com a análise destes dados é possível inferir que o Turfe apresentado aos acadêmicos que acessarem o material levantado no estado do conhecimento, compreende toda a transformação do esporte, desde seu surgimento no Brasil, seu ápice em termos de popularidade até a sua modernização, quando já não detinha mais a mesma popularidade, dando lugar ao ciclismo, que por sua vez deu lugar ao futebol de hoje (JEUKEN, 2017). Para

analisar a natureza das pesquisas, em que sentido e contexto o turfe é apresentado aos acadêmicos que acessaram as dissertações e teses levantadas neste estado do conhecimento, elaborou-se o quadro 2, onde foram categorizados o pano de fundo e categorias básicas usadas. QUADRO 5 - Contextualização do turfe nas dissertações e teses levantadas no estado do conhecimento: Pesquisas Categorias Básicas Pano de Fundo D1 História do esporte; Esporte; Imprensa; Organização esportiva da cidade de Manaus. D2 História cultural; Esportivização; Lazer e esporte; Esportivização de práticas equestres. D3 História do turfe no Brasil; Desempenho de cavalos; Genética e cavalos Desempenho e genética de cavalos. D4 Projeto individual; Comportamento/motivação; Escolha racional; Profissionalização do turfe em idade escolar. T1 Etnologia; Corridas de cavalos; Mercado de jogos de apostas. T2 História do esporte; Equitação; Hipismo; Configurações das práticas equestres do Rio Grande do Sul. Fonte: os autores Mesmo com a distinção de áreas de concentração nas pesquisas, as categorias básicas foram centralizadas em aspectos históricos e esportivos do turfe. Por outro lado as pesquisas apresentaram categorias únicas que diferenciam o foco dado nos trabalhos como imprensa, lazer, desempenho e genética de cavalos, comportamento e equitação. No pano de fundo de cada dissertação e tese, é possível perceber a presença das categorias básicas, desta vez com os aspectos históricos e esportivos presentes conjuntamente, como na esportivização e na organização esportiva. Além dos aspectos históricos e esportivos, identifica-se aspectos econômicos (mercado de jogos de apostas) bem como a presença de dois “atletas”, o jôquei no âmbito da profissionalização e o cavalo em termos de desempenho ligado à genética. Apesar de não ser o foco deste trabalho identificar lacunas nem possibilidades de pesquisas futuras como um estado do conhecimento comente resulta (MOROSINI; FERNANDES, 2014), é no mínimo pertinente entender a dicotomia do termo atleta no turfe, e como diz respeito a universos totalmente diferentes, o que se encontraria como resultados quando colocado o atleta jôquei e o atleta cavalo como objeto de análise em uma pesquisa comparativa? Quais seriam as principais aproximações e distanciamento entre os dois atletas?

Conclusiones

O artigo científico vem apresentando um crescimento exponencial em termos de acesso na comunidade científica brasileira, no portal de periódicos da CAPES por exemplo, só do ano de 2019 para o ano de 2020, ocorreu um crescimento de aproximadamente 2 milhões de acessos segundo o Ministério de Educação. (BRASIL, 2020). Esses dados contribuem para responder porque foi encontrado o dobro de artigos do que dissertações e teses juntas envolvendo o tema turfe. Sendo assim, há uma tendência maior do público interessado no turfe em acessar mais artigos do que dissertações e teses sobre o tema. Quanto a este público, se consultar apenas os artigos, tenderá a construir uma memória histórica documental do turfe centrada na história, no esporte, nas apostas e corridas envolvendo este esporte, tendo a possibilidade de entender relações econômicas, sociais, históricas, de esporte, de lazer e de ética com o turfe. Com a análise e interpretação dos resultados encontrados nas dissertações e teses, os acadêmicos que consultarem efetivamente e usarem estes materiais, poderão construir uma memória histórica documental do turfe enquanto um esporte que a muito tempo está presente no cenário brasileiro, que passou por diversas mudanças detendo não só importância na constituição do esporte moderno, como também sendo inserido em uma nova conjuntura agora moderna do esporte sofrendo influência da mesma. Além disso, os acadêmicos poderão perceber a importância central da história e do esporte nas discussões em torno do turfe, bem como de outras categorias significativas como o papel da mídia, do mercado de apostas, da genética e profissionalização dos jôqueis desde cedo na idade escolar. Também poderá fazer parte desta memória, o atual momento da modalidade, bem como as novas perspectivas sobre o turfe dos acadêmicos uma vez que usarem o que encontraram nas dissertações e teses em seus próprios objetos de pesquisa.

Bibliografia

ALMEIDA, M. A. B. Fenômeno esporte: relações com a qualidade de vida. In: Qualidade de vida : evolução dos conceitos e práticas no século XXI [S.l.: s.n.], 2010. Disponível em Acesso em 02 março de 2022. BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Portal de Periódicos tem recorde de acessos. 2020. Disponível em Acesso em 02 março de 2022. IMBELLONI, L. E. Títulos de Trabalhos Científicos: Obrigado pela Informação Contida em seu Título [editorial]. Rev Bras Anestesiol. 2012; v. 62: p. 140. Disponível em Acesso em 02 março 2022. JEDLOWSKI, P. Memória. Temas e problemas da sociologia da memória no século XX. Pro-posições, São Paulo, v. 14, n. 1[40], p. 217-234, jan./abril. 2003. Disponível em Acesso em 02 março de 2022. JEUKEN, B. Esporte na primeira república: a história do espetáculo. Revista de História, São Paulo, n. 176, p. 01 - 10. 2017. Disponível em Acesso em 02 março de 2022. LÉVY, Pierre. Cibercultura. São Paulo: Editora 34, 1999. MELO. V. A. MAIA. P. Turfe. In: DACOSTA, Lamartine. (Org.). Atlas do esporte no Brasil: atlas do esporte, educação física e atividades físicas de saúde e lazer no Brasil. Rio de Janeiro. Shape. 2006. MOROSINI, M. C.; C. M. B. FERNANDES.. Estado do Conhecimento: conceitos, finalidades e interlocuções. Educação Por Escrito, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 154164, jul.-dez. 2014. Disponível Acesso 02 Março 2022. ROCHA, H. P. A. A Escola dos Jôqueis: a escolha da carreira do aluno atleta. 2013, 241 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível Acesso em 02 março 2022. SÁ, C. P. Estudos de psicologia social: história, comportamento, representações e memória. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015.

Palabras clave

Estado do conhecimento - Memória histórico documental - Turfe

DO ESPAÇO DO CLUBE PARA O BAR: formação de um grupo através da experiência do jogo-lazer-esporte

Constantino Ribeiro de Oliveira Junior¹ ;

Alfredo César Antunes¹

1 - NÚCLEO DE PESQUISA ESPORTE, LAZER E SOCIEDADE/PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS/UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA/FUNDAÇÃO ARAUCÁRIA/PARANÁ.

Resumen de la ponencia

Em Ponta Grossa, Paraná, Brasil, no ano de 2003, um grupo de indivíduos se reuniu pela primeira vez na formação de um time de futebol suíço para disputar um campeonato de clubes denominado Operário Ferroviários Esporte Clube. No ano seguinte, este grupo disputou o mesmo campeonato pela primeira vez. Nessa nova configuração, outros indivíduos são inseridos no grupo. Nos anos seguintes a frequência de participação diminuiu e houve uma transição do espaço compartilhado do clube para o bar em função da educação e educação. Ambos os espaços fornecem rotinas específicas para cada espaço. Estas rodadas de competição foram classificadas para este grupo. Nenhum clube ou futebol, nenhum bar ou truque. Descobrimos que os fins de semana foram transformados em convívio diário, transformando este e aquele grupo familiar em dias de férias. nesse contexto, Como esse grupo se via sendo formado? Qual o papel do jogo-esporte-lazer no processo de construção desse grupo? Como os espaços da boate e do bar são definidos pelos indivíduos? O objetivo é apresentar o processo de construção do grupo por meio da vivência cotidiana em espaços de socialização em que as práticas competitivas são ressignificadas por interpenetrações entre indivíduos não bar e não clube. Como fonte de inspiração, serão utilizadas as categorias de carisma, anomia, interdependência e interpenetração discutidas em Norbert Elias (2000; 2008). Neste estudo, a realidade do fenômeno é compreendida como uma perspectiva psicossocial e figuracional, ou seja, que permite a tentativa de uma abordagem interdisciplinar em que o foco é direcionado para a descrição das interdependências. Entende-se que as rotinas estabelecidas por esse grupo em nossos espaços específicos são permeadas pela ressignificação do jogo-esporte-lazer de tal forma que a polissemia teórica entre dois fenômenos os torna complexos, não convivência cotidiana, ou que nos permite aproximar como eles Conceitos de "Esporte como Lazer e convívio" apresentados por Stigger (2002). Como aporte metodológico, utilizou-se a redução fenomenológica para a apreensão do objeto, entendendo que o fenômeno é compreendido a partir das pré-reflexões de dois sujeitos envolvidos. Trata-se de limitar ou circunscrever o fenômeno que não limita o próprio ser no mundo da vida, tentando desvendar a concepção do mundo do ser que se revela. Como resultados,

Introducción

Mais de 20 anos convivendo com um grupo que se formou no ambiente do clube, por meio de equipes de futebol suíço, alternando as formas de experiências no âmbito social, esportivo e social estimularam-me a buscar parceria no universo acadêmico para compreender este processo de socialização.

As alternâncias entre times, roda de amigos e de ambientes chamaram a atenção. Um grupo central permaneceu. Tanto no espaço do clube, quanto no espaço do bar proporcionaram rotinas que eram específicas de cada espaço. Nestas rotinas a competição era o elo para este grupo. No clube o futebol, no bar o truco. Os encontros em finais de semana foram transformados em convívio quase diário, tornando este grupo familiar e coeso até os dias atuais.

Neste contexto, as questões que permeiam este estudo são: Como se deu a formação e manutenção deste grupo? Qual o papel do jogo-esporte-lazer no processo de sua construção?

O objetivo é apresentar o processo de construção deste grupo por meio da vivência cotidiana em espaços de socialização em que as práticas competitivas e as características de comunicação são ressignificadas pela convivência dos indivíduos no clube e no bar.

No enquadramento teórico-metodológico serão apresentadas categorias da Sociologia Figuracional, a partir de Norbert Elias (1990, 1993, 1994, 2000, 2002, 2008), mostrando como são formados os grupos a partir da lógica da economia psíquica (Cury, 2001) e dos estabelecidos e outsiders. O lazer mimético e o esporte como lazer serão abordados, recorrendo as categorias de mimese, catarse, rotina e emoções, considerando Elias e Scotson (2000) e Stigger (2002).

Na análise da informação serão apresentados: contexto espacial e temporal, a origem do grupo, as rotinas dos campeonatos e a transição para o bar. A formação do grupo do clube e do bar.

A visão de mundo, a concepção de homem e de sociedade é necessária para que possamos compreender e apresentar qualquer objeto em estudo. O caminho escolhido foi por meio da leitura de Norbert Elias. Usaremos as reflexões apresentadas no IX Simpósio Internacional do Processo Civilizador: Tecnologia e Civilização, realizado em 2005, na cidade de Ponta Grossa, Paraná, Brasil. Apresentamos o artigo “Processo Civilizador e a Construção de Grupos” que tinha como objetivo apontar possibilidades de compreender “os processos pelos quais os seres humanos escolhem, ou são forçados a escolher, determinados grupos de convívio”. (Oliveira Junior, 2005, p.1). O procedimento a ser apresentado torna-se

alternativa de confronto com o real que envolvam o indivíduo e a sociedade.

O artigo foi composto de três partes: 1) sociologia do processo como porta de entrada para uma compreensão social; 2) da origem dos constrangimentos civilizadores ao auto-controle; 3) construção de grupos sociais.

Com base na obra “Sobre o Processo da Civilização: Investigações Psicogenéticas e Sociogenéticas”, de 1939, Elias apresentou a teoria da civilização por meio da transformação do comportamento das estruturas da personalidade (psicogênese) e a formação do Estado (sociogênese). (Oliveira Junior, 2003)

A psicogênese privilegiaria microfenômenos que são relacionados com a formação do superego pelo controle das emoções. Um processo pelo qual os homens internalizam normas e restrições, coações externas, desenvolvendo estruturas da personalidade humana e as transformações de comportamentos. Seriam restrições disciplinadoras que se tonaram parte da cultura humana em todo lugar.

A sociogênese estaria ligada ao desenvolvimento das estruturas sociais, por meio das quais Elias apresenta a formação do Estado moderno enquanto forma de compreensão das transformações sociais. Trata-se da monopolização dos meios coercitivos para “o controle, coordenação e integração do conjunto de processos sociais” (Oliveira Junior, 2005, p. 5).

Ambos os conceitos são trabalhados com a perspectiva de longa duração, num alto grau de interdependência e são detalhados nos livros “Processo Civilizador I: uma história dos Costumes” e “O processo civilizador II: formação do Estado e Civilização” (Elias, 1994, 1993)

Em “Teoria Simbólica”, organizado por Kilminster (2002, p vii), um texto único do estudo desenvolvido, ‘The symbol theory: an introduction’, publicado três partes, em números sucessivos da Theory, Culture and Society, no ano de 1989”, visualiza-se “a necessidade de estudar as sociedades humanas numa escala temporal muito longa”. Elias (2002) trabalha com o conceito de evolução e de desenvolvimento. Os seres humanos tiveram a evolução biológica que os permitiu organizar-se em grupos e em sociedades. Uma das condições para a evolução foi o aparato vocálico com potencial comunicacional por meio da emissão de sons que os diferenciou dos animais, permitindo no longo prazo estabelecimentos de linguagens. “A condição humana está inserida em desenvolvimentos sociais que continuam o cego processo evolutiva a um outro nível” (Elias, 2002, p. xvii). Por meio deste potencial comunicacional, os seres humanos desenvolveram modelos comunicacionais por meio da palavra, constituindo linguagens que possibilitaram a produção do conhecimento preservado por meio da memória. Esta lógica permitiu por meio de símbolos a reprodução simbólica dos conhecimentos adquiridos. Dito de outra forma: as línguas, por meio de padrões sonoros “tem que ser adquiridos através de aprendizagem; b) podem variar de uma sociedade para outra; c) podem variar no tempo no interior de uma mesma sociedade.

Portanto, em curto prazo, sociedades e grupos vivenciam processos desenvolvidos ao longo de um longo período de tempo. (Oliveira Júnior, 2005, p. 2). O desenvolvimento das sociedades, por meio de transições em relações interdependentes, forma configurações que sofrem avanços e retrocessos em diferentes culturas. Nesse processo, estudar situações que se perpetuam no longo prazo seria uma das portas de entrada para entender a formação de um grupo específico.

A sociologia figuracional aborda os homens enquanto pluralidades em figurações: “o ‘todo’, considerado enquanto processo, resultante das infinitas interdependências que se tecem sem parar entre indivíduos e que os torna, precisamente, indivíduos.” Estas interdependências seriam o motor para a compreensão micro e macro da sociedade, no longo prazo. Portanto, figurações seriam estas relações que estão intimamente ligadas a relações de poder. (Oliveira Junior, 2005, p. 2)

Neste estudo, a situação do jogo, do espaço de socialização e a história da bebida e dos bares, tendo produção bibliográfica contando a história desde a Suméria, demonstra a possibilidade de se abordar na curta duração o tema aqui proposto.

"Em busca de excitação" vemos que a sociedade é produzida pela inter-relação entre os indivíduos. A sociedade influencia os indivíduos de forma complexa em que a economia, o trabalho e a política estão imbricados na dependência de dois indivíduos que produzem a sociedade. A ideia seria “aproximar-se do real por meio de sua síntese, com base na teoria e na observação”. (Oliveira Júnior, p. 3).

Como aporte metodológico do presente estudo, utilizou-se da redução fenomenológica para apreensão do objeto, entendendo que o fenômeno é compreendido a partir das pré-reflexões dos indivíduos envolvidos. Trata-se de limitar o fenômeno circunscrito no limite do próprio ser no mundo da vida tentando desvendar a concepção de mundo própria do ser que se desvela. Como utilizar desta estratégia, uma vez que Elias buscou a superação da dicotomia materialismo e idealismo? Recorremos ao pluralismo teórico com fonte inspiradora. A compreensão de um grupo específico, a aproximação entre categorias da sociologia configuracional e a descrição sintética das interpenetrações vivenciadas por meio do esporte-lazer-jogo parece oportuno.

As relações interdependentes e as interpenetrações são apresentadas em relação ao equilíbrio de poder nos modelos de jogo. As interpenetrações revelam o processo de relacionamento entre os indivíduos nas diversas

configurações em que a balança de poder tende a se equilibrar, na medida em que o potencial de poder entre os indivíduos se equilibra. Se dois indivíduos se relacionam de forma interdependente, o poder exercido em relação ao outro será proporcional ao controle exercido por ser um jogador mais preparado e superior que o outro. As relações de força e poder são mais estreitas na medida em que os jogadores possuem igual potencial de poder.

A concepção de homem proposta por Elias seria a de que “a noção de ‘configuração e homens apertados ou seres humanos abertos’”. “uma teia de relações de indivíduos interdependentes que se encontram ligados entre si a vários níveis e de diversas maneiras” com certa autonomia. Trata-se do indivíduo estar orientado para os outros, “aberto a outros indivíduos que fazem parte desta teia de interdependência de indivíduos.” Da ampliação desta configuração há a produção de uma estrutura com propriedades emergentes: “Relações de força, eixos de tensão, sistemas de classes e estratificação, desportos, guerras e crises econômicas”. No centro das configurações surge uma das propriedades: o poder, que seria a dinâmica das configurações.

Trata-se da transição na forma de controle da violência e conflitos em relação ao uso de violência/força. Este controle Elias chama de civilização. Para haver um maior controle, deve haver o monopólio dos impostos, aliado ao estabelecimento do Estado, para a formação de uma força interna capaz de produzir desde formas refinadas de controle até o uso de força/violência para impor este controle. Em “A Sociedade de Corte” (Elias, 2001) pode-se verificar o processo em que guerreiros medievais tornam-se cortesãos por meio da etiqueta e cerimonial.

FORMAÇÃO DE GRUPO: BUSCA PELA SEMELHANÇA E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE.

Com base em Cury (2001) e em Elias e Scotson (2000), serão apresentadas as principais categorias para compreender a formação de grupos.

No processo social contemporâneo as relações entre indivíduos podem, ou não, serem transformadas numa relação duradoura com características próprias. Estas relações produzem o que é entendido por grupos. Estes grupos são reorganizados segundo alguns critérios. Estas reconfigurações fazem parte do processo do grupo objeto deste artigo.

Cury (2001) apresenta algumas características de uma tentativa educacional de interiorização de normas e regras sociais na perspectiva de criação de um autocontrole. Os indivíduos teriam características que os aproximariam ou os afastariam de outros indivíduos, por meio da formação de sua economia psíquica.

O ponto inicial seria o fato de os indivíduos serem condicionados socialmente ao mesmo tempo pelas representações que fazem de si e por aquelas que lhes são impostas pelos outros com quem entram em relação. Esta hipótese aponta para a formação de uma “sociogênese dos grupos sociais”. Mais. Elias constrói o entendimento entre indivíduo e sociedade em termos de relações e funções. Ou seja, o indivíduo se percebe enquanto indivíduo na relação com um grupo. E nesta relação estabelece critérios de pertinência ao grupo reconhecido pelos outros. Percepção de representações que fazem dele e que permitem observar e escolher, ou encontrar, seus semelhantes. (Elias, 1995, p. 26)

Como se deu a aproximação entre os primeiros membros do grupo formado em Ponta Grossa?

O controle das emoções e do afeto seriam as formas de coesão grupal. Bem como o que Cury (2001) chama de “pacificação de certas zonas de espaço social”. O indivíduo é exposto a certas relações no contato com outros indivíduos. Neste contato, que é estabelecido por determinadas capacidades de observação no tocante a se aproximar ou não de determinados indivíduos, produzem-se representações externas ao indivíduo. Estas representações influenciarão no processo de autocontrole que é necessário para o convívio social. Seria a interiorização individual das proibições que antes eram impostas a partir do exterior. Este processo não é planejado, seria um processo cego, com certa autonomia individual.

Junto a noção de estigmatização pode-se pensar as determinações de economia psíquica. Cury apresenta a noção de que a estigmatização se torna relevante no processo de relações formadas entre indivíduos estigmatizados e indivíduos que tentam trazer-lhes soluções. A constante encontrada seria a de que os grupos que estão mais estabelecidos se identificam a partir dos elementos mais proeminentes do seu grupo. Por outro lado, o grupo estigmatizado se identifica pelo estrato mais anômalo do seu grupo.

No livro “Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade, Elias e Scotson (2000) apresentam um estudo realizado numa pequena cidade Inglesa de nome fictício de Winston Parva em que descreveram a diferença e a desigualdade social como relações entre estabelecidos e outsiders.

Basicamente, são apresentadas características de tensionamentos múltiplos entre moradores antigos e forasteiros, de tal forma que são utilizadas características de semelhanças e diferenças entre os grupos. A maneira de manter o afastamento é a utilização da fofoca depreciativa. Maneira pela qual são estigmatizados pelos ditos estabelecidos, que possuem características que os identificam como pertencentes a este grupo hegemônico.

O que nos interessa deste estudo são as estratégias e características que permitem compreender as formas de estigmatização e de reconhecimento dos membros dos grupos. Sobre tudo as características do grupo estabelecido.

As características dos outsiders seriam a de anomia, ou seja, ausência de normas de organização. Seria um grupo heterogêneo e difuso, não estabelecendo relações sociais consistentes.

No caso dos estabelecidos, os indivíduos autopercebem-se e são reconhecidos como membros que constroem identidades por meio de tradição, autoridade e influência. A coesão e a integração são características deste grupo, sendo que o carisma grupal os define. A estigmatização se dá por meio da fofoca depreciativa, porém a fofoca elogiosa era o que mantinha a coesão e o carisma grupal dos estabelecidos.

Enfim, o que nos interessa para o presente trabalho é explorar as categorias que surgem como a produção da semelhança, as características que surgem como possibilidade de compreender um grupo estabelecido, ou seja: antiguidade, carisma, fofoca elogiosa e depreciativa, estigmatização. São categorias a serem exploradas na descrição de nosso objeto empírico.

LAZER MIMÉTICO E O ESPORTE COMO LAZER

Nos anais do V Seminário Nacional Sociologia & Política apresentamos o artigo “Mimese, catarse, rotina e emoções no espectro do tempo livre de Norbert Elias” (Barreto & Barros & Oliveira Junior, 2014; pp. 1-11).

Utilizando-se de *Em Busca da Excitação* (1992), apresentamos as categorias de catarse e mimese como centrais para a concepção subjetiva de lazer. Elias recorre à Aristóteles para utilizar o conceito de catarse e ligar a concepção de lazer. Mimese seriam sensações experimentadas nas atividades de lazer criando tensões emocionais diferentes das vivenciadas no cotidiano da vida. Estas tensões estariam associadas a sentimentos de “medo, coragem, ansiedade, tranquilidade, tristeza, alegria, amor, ódio,” mas de uma maneira que não produzisse danos a sociedade, designadas de tensões miméticas, não sérias. Sentimentos experimentados de maneira agradável, pois não estariam suscetíveis as restrições e aos perigos da vida comum. (Elias, 1992, p.126)

O “efeito catártico” seria o ápice destas experiências, termo aristotélico para designar efeitos obtidos por meio do teatro, da música e do drama, como um indicativo do prazer. Teria efeito curativo que as atividades miméticas proporcionam, por ser um termo médico que significa “expulsar substâncias nocivas do corpo” (Elias, 1992, p.122). A catarse seria assim responsável pela experiência agradável na síntese das atividades miméticas e exerceria uma função restauradora que se concretizaria no desfecho das tensões produzidas pelas atividades no âmbito mimético.

Sobre o lazer, Elias apresenta que as tensões cotidianas diárias do não-lazer são rotineiras e precisamos sair em busca da excitação em “experiências miméticas” diversas nas atividades do tempo livre, sendo que toda atividade de lazer ocorre no tempo livre, mas nem toda atividade de tempo livre é atividade de lazer.

Para Elias as atividades rotineiras ocorrem no cotidiano permitindo a internalização das normas e restrições criando a economia psíquica, o autocontrole e são mediadas pela sociogênese e pela psicogênese. Nas relações interdependentes e nas interpenetrações, são regidos por normas, regras, leis, padrões éticos e morais. A sequência de atividades rotineiras leva o que Elias chama de “secura das emoções”, seria uma “ordem emocional” com capacidade de restrições de sentidos e sentimentos, proporcionado pelo jogo do não-lazer. Por meio das atividades miméticas, não sérias, em busca da catarse, criamos as tensões miméticas que permitem o descontrole controlado. Ou seja, espaços sociais em que é aceitável por parte da sociedade e do Estado que os indivíduos experimentem fortes emoções, sem colocar em risco a sociedade.

Entre as cinco atividades de tempo livre e de lazer apresentadas por Elias (1992) exploraremos três ligadas ao lazer. O provimento das necessidades biológicas, porém o comer e beber em forma de acentuado prazer desde que de uma maneira não rotineira, portanto miméticas; a sociabilidade como forma de passar o tempo livre, estando com outras pessoas na informalidade. Exploraremos os jogos. A especificidade desta categoria está nas múltiplas capacidades miméticas.

Estas classificações nos permitem pensar na estrutura para expor o grupo do Operário. Porém, o esporte como lazer é abordado em “Esporte, lazer e estilo de vida de Stigger (2002)” Ele construiu uma identificação com o “conceito de um deporte plural” pelo qual se respeita o aperfeiçoamento do ser por intermédio de “qualquer tipo de prática desportiva”. Trata-se de apresentação histórias de vida de pessoas e grupos, praticantes de atividades esportivas informais em espaços públicos do Porto (Portugal) que o levaram a navegar pelo paradigma do lazer desportivo, enquanto fenômeno socioantropológico.

Stigger (2002) aborda o esporte por meio de compreensão homogênea (regras, universalização) e pela heterogeneidade das funções, valores e efeitos. Stigger (2002) mergulha no acompanhamento de grupos de futebol e vôlei pela investigação etnográfica. O esporte é apresentado como relacionado a diversas atividades humanas que demonstram a importância do esporte como fenômeno sociocultural na sociedade contemporânea; trata-se de entender o esporte em diversas atividades e manifestações.

O quarto capítulo sobre o Esporte como Lazer, aborda grupos e indivíduos por um lado “numa perspectiva séria e articulado com a ideia de produzir algo nesta atividade e por outro que associam ao divertimento e fazem dele o fim em si mesmo.” (Stigger, 2002, p. 211). Os praticantes escolhem o esporte “como partes de estilos de vida próprios, construídos pelos intervenientes, reconstruindo a visão dicotômica como o esporte profissional/ esporte amador.” (Stigger, 2002, p. 212); escolheram o esporte num universo de significações. Mota (1997) citado por Stigger (2002, p. 213) esclarece que esta forma de esporte está “num tempo e espaço próprio individual e um fenômeno orientado para realização do sujeito” que reflete na construção do seu estilo de vida.

“Esporte, lazer e convívio” apresentam sentido às práticas esportivas. Citando Simmel (1983) Stigger (2002, p. 222) vincula este sentido a uma lógica de sociabilidade em que as atividades seriam “uma forma lúdica de sociação [...] numa relação destituída de interesses e sustentada fundamentalmente na fruição prazerosa, assim como no encontro com os sujeitos”. Sociabilidade com um fim em si mesmo, no convívio, em que “as relações sociais parecem se mais efetivas”; “o coletivo é mais valorizado, chegando ao ponto de serem desenvolvidas relações profissionais e, até mesmo, ajudas interpessoais em diversas situações.”

Esta abordagem permite visualizar que “o esporte acaba por criar um espaço real de vivência coletiva, possibilitando a inserção dos seus participantes noutros universos sociais” (Stigger, 2002, pp. 222-223).

Seria o caso do grupo a ser apresentado. Que foi construído no espaço do esporte no clube, Operário Ferroviário Esporte Clube, nos campeonatos de Society, transitaram para a convivência no bar do Guerreiro, migrando para o Campeonato Paranaense de truco e criando outras convivências de lazer como pesca em alto mar ao convívio familiar entre os indivíduos que construíram uma identidade de semelhança por meio do carisma grupal.

ANÁLISE DAS INFORMAÇÕES - CONTEXTO ESPACIAL E TEMPORAL

Ponta Grossa é um município de 360 mil habitantes, IDH 0,763, com área de 2054732 km² e densidade demográfica de 150,72 hab/km². Localiza-se no Estado do Paraná, região sul do Brasil.

O Clube Operário Ferroviário Esporte Clube, Clube esportivo e social, foi fundado em 01 de maio de 1912. Enquanto clube profissional, disputa a terceira divisão do campeonato brasileiro e já foi campeão paranaense e brasileiro nas séries D e C. Enquanto área social, possui sede própria com três campos de futebol suíço, piscina e área de lazer.

Imagem 1

Estádio Germano Krüger – Sede Social Operário Ferroviário de Ponta Grossa



Nota. Fonte: <https://mundifm.com.br/noticias/rangel-pretende-doar-germano-kruger-ao-operario/>. Acesso em 18/01/2023.

O espaço do bar tratado aqui seria o “Bar do Guerreiro”, localizado na região central do município e registrado com Bar e Lanchonete. Porém, trata-se de um espaço prioritário de convívio e consumo de bebidas.

Imagem 2

Bar do Guerreiro



- Descrição. - local dos grupos: estabelecidos X outsiders (FUNDO)
- Espaco masculino; -
- Dia e horário – grupos distintos -

Nota. Fonte: Os autores

O espaço de jogo trata-se dos clubes que recebem as etapas do Campeonato Paranaense de Truco, ilustrada pelas fotos a seguir:

Imagem 3 e 4

Participação em etapa do Paranaense de Truco

Parceiros do BAR



.....

Equipe premiada e local de eventos.

Nota. Fonte: Os autores

ORIGEM DO GRUPO

As atividades miméticas vivenciadas por mais de 20 anos têm como orientação o grupo ainda em convívio coeso em 2023. Para se falar em origem, relata-se que a primeira participação de um campeonato de futebol Society no Operário foi pela competição interclubes, disputados pelos campeões de cada clube social. Fui convidado em 2003 para disputar campeonato interno por um time denominado Caninha 101. A orientação do grupo foi a de obter êxito em vencer o campeonato, orientação para resultado que teve êxito. No ano seguinte, dividiram esta equipe em duas. E foi o primeiro momento em que encontrei os membros do que se tornaria este grupo.

Imagem 5

Integrantes do Caninha 101 A



Nota. Fonte: Os autores.

Jogando pela Caninha 101 B, a orientação para o campeonato se tornou mais para o convívio, pois outras atividades de lazer, como festas, jogos de cartas e convívio em outros bares tornou-se a tônica. Tanto o “Baxote” quanto “Dirceuzinho” foram os membros conhecidos. Foi a primeira transição para o objetivo de convívio, como apresentado por Stigger.

Em 2004 volta-se a priorizar o esporte com orientação para resultados com o objetivo de ser campeão. Fomos apresentados ao “Barba”, novo membro do grupo que seria um dos proprietários e patrocinador do time Lojão do Keima. Foram dois anos de disputas e decisões de campeonato.

Imagem 6

Time do Lojão do Keima



Nota. Fonte: Os autores.

ROTINA DOS CAMPEONATOS

A rotina destes campeonatos seguia a mesma tônica. Somente aos domingos. Encontro antes do jogo de forma descontraída, porém com muita cobrança de empenho durante o jogo. Parte dos indivíduos permaneciam para a socialização pós-jogo. Quando havia vitória a adesão era maior e os elogios e comentários sobre os lances de jogo eram a tônica. Na derrota, ficava o grupo mais coeso e a tônica era as fofocas depreciativas dos erros cometidos. A catarse era momentânea durante os jogos e prorrogada após jogo na socialização. Iniciava uma forma específica de identidade pela disponibilidade em aumentar o tempo de convívio, no bar e nas confraternizações. Início da coesão e estabelecimento de carisma grupal.

Imagem 7

Lojão do Keima



Nota. Fonte: Os autores.

Os motivos para participação todos os domingos eram os mesmos. Momento de alegria, descontração, brincadeiras e de sair da rotina dos trabalhos. Vários eram os papéis sociais deste grupo. Representantes comerciais, comerciantes, funcionários públicos, empreendedor. Vale ressaltar o papel da bebida, no caso a cerveja, neste pós-jogo. Havia o consumo, porém, dentro de limites que não constrangesse o grupo perante os demais associados.

TRANSIÇÃO PARA O BAR

Por motivos de lesões, aumento da idade, pouco a pouco o espaço de participação foi substituído pelo bar. Primeiro de forma não hegemônica. Mas aos poucos o clube ficou para trás. Durante os jogos, fomos apresentados para o proprietário do Bar do Guerreiro (o “Ladislau”). Local em que parte dos membros do grupo já conheciam e frequentavam. Eram amigos de longa data. Ao chegarmos neste espaço as características do grupo modificaram quanto à forma mimética de lazer. Primeiro pelo tipo de socialização, com contato com indivíduos que não eram conhecidos. Segundo pela forma de jogo, que modificou do futebol para o truco (jogo de baralho disputado por duas duplas).

O Bar do Guerreiro é de formato longitudinal, e majoritariamente espaço masculino. O espaço de jogo de truco fica ao fundo, e a frente do bar é destinado para pessoas que não tinham tanta aproximação com o grupo. Vale salientar que neste espaço, os dias e horários de funcionamento permitiam várias interpenetrações entre as relações não planejadas pela alta rotatividade. O grupo do clube frequentava as sextas-feiras a noite. Ficávamos ao fundo. Destaques do convívio: o jogo de truco permitia a participação de conhecidos, mesmo os que não faziam parte do grupo mais coeso, porém incorporados com a identidade do grupo do bar. As duplas eram formadas quase sempre pelos membros mais coesos, o que foi modificando com o passar dos anos; as tensões miméticas eram estabelecidas durante os jogos, pois as estratégias usadas era a de ludibriar o adversário com falsos sinais (chamados de facão) e de desestabilizar emocionalmente. Gritos, discussões, xingamentos eram estratégias comuns. As partidas valiam duas cervejas e eram bebidas durante o jogo (com os indivíduos que assistiam tomando junto). Ao final dos jogos havia o reagrupamento em tono do balcão. Aí as piadas e as brumas (gozações) tomavam conta.

Imagem 8

Truco no Bar



Nota. Fonte: Os autores.

O balcão do bar sempre foi um indicativo de estabelecidos e outsiders. Os que conseguiam permanecer para o lado de dentro eram os que mais tinham o carisma do grupo. Os demais ficavam para fora e para a parte da frente do bar. Novos membros foram apresentados neste espaço, pois tornou-se um espaço de disputa de partidas de truco entre diversos grupos da cidade.

Imagens 9 e 10

Bar do Guerreiro

DA ANOMIA PARA O CARISMA – COESÃO

- Beber sozinho;
- Não ter entrada para conversa;
- Deixa: Oferta para beber juntos: repartindo a garrafa e dividindo as próximas;
- Mudança de local ao chegar os membros do grupo;
- Jogo de truco: o convite para jogar: Somente conhecidos;
- Regra de convívio no jogo: quem perde paga e somente bebe o cerveja comum



O CONVÍVIO-ESPAÇO ESTABELECIDOS – BALCÃO COMO MEDIADOR



Nota. Fonte: Os autores.

Imagem 11

Novos membros em socialização



Nota. Fonte: Os autores.

CAMPEONATO PARANAENSE DE TRUCO

Decorreu daí um novo movimento em que se ampliou o grupo de estabelecidos. Primeiro pela ampliação de tempo e espaço de convívio para o ambiente familiar, que somente o grupo mais coeso participava e o movimento de organização de equipes para a disputa do truco enquanto esporte de lazer. Trata-se da participação nos campeonatos do Paranaense de truco.

Imagem 12

Paranaense de Truco

VISÃO DAS COMPETIÇÕES



Nota. Fonte: Os autores.

Imagem 13 e 14

Convívio em família

DOMINGO EM FAMÍLIA



DAS COMPETIÇÕES
PARA O AMBIENTE
FAMILIAR –
CONSOLIDAÇÃO DO
COESÃO GRUPAL



Nota. Fonte: Os autores.

Imagem 15

Lembranças de viagens e troféus – Bar do Guerreiro



Nota. Fonte: Os autores.

Outras características que permeavam e permeiam este grupo: piadas, modificações da realidade para tornar a narrativa jocosa, criando constrangimentos aos membros do grupo. No entanto, esta forma de estigmatização contraria a ideia de afastamento do grupo. As justificativas sempre foram: “só se brinca com quem se gosta”. Ou seja, o tempo de pertencimento ao local e ao grupo contou muito, porém, as formas de demonstração de afeto sempre foram próximas as formas estigmatizantes depreciativas para deixar engraçada a narrativa. As fofocas elogiosas sempre ocorreram sem a presença do indivíduo em foco.

Outra forma de identidade foi a atribuição de apelidos. Quase sempre com indicação de origem geográfica ou característica física.

Imagem 16

Jocosidade e brincadeira – Bar do Guerreiro

OUTRAS FORMAS DE TRANSIÇÃO

- As relações são permeadas por piadas;
- Alteração de histórias para colocar o amigo em constrangimentos;
- Criação de apelidos, geralmente relacionados com características físicas e de comportamento:
 - Barba;
 - Baxote/ Lorde Farquaad;
 - Cavalo; Rústico; Dunga;
 - Dirceuzinho;
 - Bixigãõ;
 - Melancia;
 - Lalo;
 - Vermelho;
 - Batatinha;
 - China;
 - Polaco;
 - Valentão.

LORDE FARQUAAD



Nota. Fonte: Os autores.

Destaca-se que ainda em 2023 os membros do grupo do bar ainda convivem no bar e em ambientes familiares, demonstrando a continuidade de identidade, amizade e coesão, com novas formas de vivência do lazer.

Imagens 17 e 18

Bar do Guerreiro atual e lazer alternativo



OUTRAS FORMAS DE LAZER A PARTIR DO GRUPO DO BAR



Nota. Fonte: Os autores.

Conclusões

Descreveu-se a formação do grupo do clube para a barra e o caminho para o esporte-lazer não uma brincadeira paranaense. Uma aproximação deve-se aos padrões de descontrolado controlado experimentados nos jogos de futebol suíço no clube e truque na barra. Pela socialização após a brincadeira, criando relações de interpenetração que eram mediadas por comida, conversas, fofocas, bebida, comida e amizade.

A coesão grupal foi construída e mantida pelo afeto entre os membros no convívio de mais de 20 anos e pelo reconhecimento aos membros, somente modificado em relação as fofocas elogiosas pela jocosidade estigmatizante durante os encontros.

Resgata-se a aproximação com a visão de mundo por cadeias interdependentes não planeadas, vivenciadas por interpenetrações relativamente autônomas entre indivíduos que escolheram como estilo de vida a vivência mimética por intermédio do lazer na lógica da socialização e do esporte como lazer.

Bibliografia

Barreto, A. A., Barros, S. M. & Oliveira Junior, C. R. (2014, 14 a 16 de maio). Mimese, catarse, rotina e emoções no espectro do tempo livre de Norbert Elias. [Artigo completo]. Anais do V Seminário Nacional Sociologia & Política, UFPR Curitiba. <http://www.dellin.ufpr.br/ssp2016/index.php/anais-edicoes-antiores/anais-2014/>

- Coury, G. (2001). Norbert Elias e a construção dos grupos sociais: da economia psíquica à arte de reagrupar-se. In Garrigou, A. & Lacroix, B., A. (Org.), *Norbert Elias: A política e a história* (pp.123-144). Editora Perspectiva.
- Elias, N. & Dunning, E. (1992). *Em Busca da Excitação*. Difusão Editorial.
- Elias, N. (1993). *O processo civilizador: Formação do estado e civilização* (Vol. 2). Jorge Zahar.
- Elias, N. (1994). *Sociedade dos Indivíduos*. Zahar.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador: Uma história dos costumes* (Vol. 1). Jorge Zahar.
- Elias, N. (1995). *Mozart: Sociologia de um gênio*. Jorge Zahar.
- Elias, N. & Scotson J. L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Jorge Zahar.
- Elias, N. (2001). *A sociedade de corte: Investigação sobre a sociologia da realza e da aristocracia de corte*. Jorge Zahar.
- Elias, N. (2002). *Teoria Simbólica*. Celta.
- Elias, N. (2008). *Introdução à Sociologia*. Edições 70.
- Oliveira Junior, C. R. (2003). *Meninos de Rua ou de um beco sem saída?: Um novo resgate* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP]. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/275838>
- Oliveira Junior, C. R. (2005, 24 a 26 de novembro). Processo civilizador e a construção de grupos. [Artigo completo]. IX Simpósio Internacional do Processo Civilizador: Tecnologia e Civilização. UTFPr, Ponta Grossa. http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais9/artigos/ mesa_debates/art6.pdf
- Stigger, M. P. (2002). *Esporte, lazer e estilos de vida: Um estudo etnográfico*. Autores Associados.

Palabras clave

GRUPO, SOCIALIZAÇÃO, JOGO-ESPORTE-LAZER

MANCALA: UMA FORMA LÚDICA DE INSERÇÃO SOCIAL NO AMBIENTE ESCOLAR

Lucas Araujo Porto¹ ;
Viviane Mozine Rodrigues¹ ;
María Ángela Rosa Soares² ;
Luciene Vianna de Araujo¹

1 - Universidade Vila Velha - UVV. 2 - Universidade Federal do Espírito Santo.

Resumen de la ponencia

A criação de espaços lúdicos apoia a aprendizagem e a inovação e aumenta a vontade de aprender. Os jogos, tornam-se instrumentos lúdicos, contribuindo para que a aquisição de disciplinas podem ser realizadas de forma individualizada e expressiva, desenvolvendo novas habilidades nos alunos. Uma parte importante da história e a cultura africana podem ser devidamente trabalhadas nas aulas de Sociologia, através dos jogos do grupo “Mancala”, além da possibilidade da integração de desenvolvimento entre várias disciplinas, cumprindo-se a Lei brasileira n. 11.645/2008. Neste artigo, abordamos alguns conceitos e particularidades dos jogos Mancala bem como a uma proposta da sua utilização nas aulas de Sociologia em particular na educação básica.

Introducción

Em 2003 foi sancionada a Lei 10639/03 que promoveu alterações na Lei de Diretrizes e Bases da Educação que instituiu no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade do estudo da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Africana".

A Lei 11.645/2008 foi sancionada para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura afro-brasileira e indígena”, incrementando essa temática no livro didático, uma vez que ele é um dos meios mais aplicados pelos docentes nos processos de educação para a diversidade, que é um dos principais papéis da escola.

A partir da Lei 10639/03, todo currículo escolar foi complementado com os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira, que deverão ser transmitidos especialmente nas áreas de Educação Artística, Literatura, História Brasileira e, especialmente a Sociologia.

Entendemos que, os indivíduos formados através da educação orientada por essas regras terão acesso a novas e perspectivas com possibilidade de intervir nas relações visando a desconstrução o preconceito étnico-racial no âmbito do espaço escolar e consequente capacidade de mudar as relações na comunidade.

Dessa maneira, o que se propõe é que em todas as disciplinas sejam inseridas nas aulas uma abordagem dentro desta temática. Ou seja, que nenhuma disciplina seja excluída deste contexto. Sendo assim será de grande relevância para a disciplina de Sociologia. Por tudo isso e por essa razão, vindo ao encontro desse paradigma é que se propôs a utilização do “Mancala”, um a forma de aliar um jogo vindo da África à aula de Sociologia, como tentativa de permitir que os alunos percebam regras de comportamento, superando ações impulsivas, internalizando valores, atitudes e cooperação com o oponente, ajudando na formação da identidade desses sujeitos.

Por isso, a proposta de utilizar o jogo “Mancala”, é que nele contém valores importantes no âmbito do relacionamento social entre alunos, sendo definido por vários estudos como uma modalidade de jogo que possui algumas características comuns a outros tipos de jogos, mas que sobressai pela sua valorização de alterar a forma de interação através da mudança da vivência na comunidade escolar promovendo condições de formação intelectual, moral e valores racialmente/eticamente mais justa, entre crianças e jovens.

Desse modo que foi escolhido o Mancala para ser aplicado no espaço escolar, para argumentar sua própria utilização no contexto histórico cultural africano permitindo levar os alunos a despertarem o desejo de aprender de forma prazerosa.

Diante dessa escolha que esses debates nas escolas precisam ser feitos para efetivamente concretizar familiaridade e leveza na forma de atuar na escola. Por tal razão, o objetivo desse trabalho é que o aluno contemple o mundo de diversidades culturais e não fique preso a apenas um método de ensino e aprendizagem, buscando através da dimensão do povo africano uma proposta de interdisciplinaridade a ser levada para dentro da sala de aula pelo jogo Mancala

Para atingir os objetivos esperados nesse trabalho e alcançar um melhor desenvolvimento, seria necessário um tempo maior na pesquisa de campo, com uma aproximação junto a docentes e discentes para uma análise mais

apurada de todos os fatos.

No entanto, a pandemia da Covid-19 dificultou esse detalhamento junto ao ambiente escolar, mitigando o período de experimentação no campo, impedindo o contato direto com os atores do ambiente escolar envolvidos nessa pesquisa, dificultando o levantamento de dados para uma análise mais aprofundada da aplicação do jogo.

Desarrollo

ORIGEM DO JOGO MANCALA, CONTEXTO HISTÓRICO:

Precisamente o jogo Mancala não tem data, nem início de quando realmente começou a ser praticado. Porém, o jogo mesmo sem consenso do seu nascimento de acordo com Peek & Yankah, o Mancala pode ter aparecido pela primeira vez no Egito, conforme orienta alguns estudos arqueológicos que identificaram o tabuleiro objeto que foi encontrado em escavações e que são utilizados na prática do jogo.

“Há estudos arqueológicos que identificaram alguns objetos de terracota e de pedra com as características de um Mancala, porém, não se pode comprovar a sua utilização como um tabuleiro, podendo ter outras finalidades religiosas ou místicas.” (PEEK & YANKAH, 2004).

No entanto, mesmo não sabendo o enredo histórico do jogo, conforme Alexander de Voogt (1997), o desenvolvimento do Mancala iniciou como objeto de científico de pesquisadores, em 1977 com um livro completo dedicado ao jogo, com o nome: “Wari et Solo, Le Jeu de Calcul Africain. Escrito por Delediq e Popova”, afirmando que a pessoa pioneira na utilização do termo “Mancala ou wari” veio propagar tal termo, somente em 1893.

Nessa relação de acordo com Peek & Yankah o termo “Mancala” é proveniente de um termo árabe naqaala – que significa “mover” ou “transportar”, que é usualmente muito utilizado em outros jogos que possuem a função de movimentar peças sob uma superfície plana. Afirma ainda o autor que o Mancala também é conhecido popularmente em algumas regiões como “o jogo da sementeira”, pelo fato da sua prática de jogabilidade ser uma forma analógica do plantio e colheita de sementes.

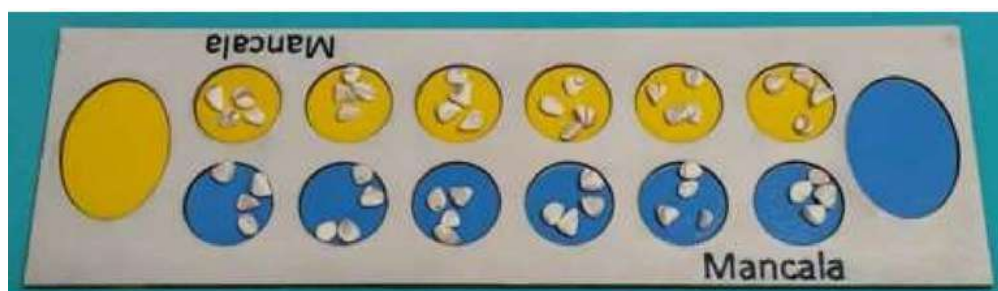
Além disso, com regras de fácil assimilação o Mancala é jogado na maior parte dos países africanos, e foi levado para a América do Sul e Caribe durante o período colonial escravocrata. (PEEK & YANKAH, 2004, p. 475)

AS REGRAS DO JOGO MANCALA.

Conforme (MACEDO & PETTY, 2000, p. 71), o Mancala é um jogo que possui um processo de incorporação de regras, muitas delas são assimiladas jogando. Entretanto, com a proposta de lançar essa atividade em sala de aula os alunos criam suas próprias estratégias do jogo envolvendo seus movimentos, calculados, concentração, antecipação, esforço intelectual, e cooperação entre os jogadores.

Para a execução do jogo em sala de aula, é necessário um par de alunos, com 48 sementes e um tabuleiro com 12 cavidades e 2 oásis (cavidades maiores) esses são os componentes para o jogo fluir, com as regras descritas a seguir:

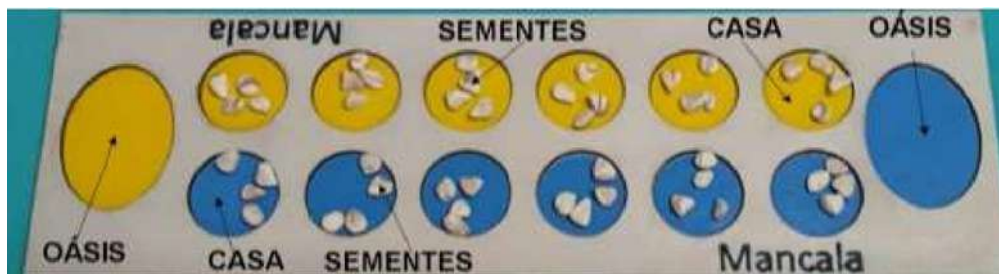
Imagem 1: Disposição Inicial do Jogo



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

Inicialmente, os jogadores sentam-se frente a frente, com a fileira de cavidades que lhe pertence e um oásis à sua direita. Em seguida, cada um distribui 24 sementes em suas seis casas (quatro em cada). No início fica vazio o oásis.

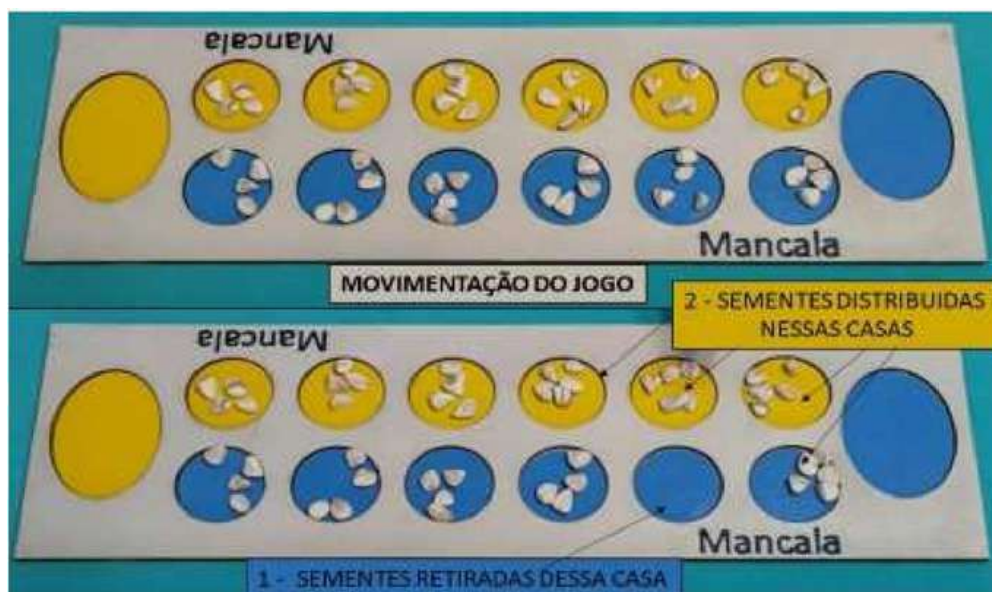
Imagem 2: Descrição dos elementos do jogo



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

Após definição do par ou ímpar, um dos jogadores dão início a partida.

Imagem 3: Movimentação inicial do Jogo



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

O primeiro jogador deverá analisar suas cavidades e, retirar todas as sementes de uma delas e semeá-las no tabuleiro nas cavidades subsequentes, uma após a outra, no sentido anti-horário.

A captura de sementes ocorrerá toda vez que, ao semear a última semente nas cavidades pertencentes, essas somarem 03 (três) sementes com a semente que já se encontra depositada. Sendo acumuladas no oásis, até o final da partida.

Quando houver a captura das sementes, o mesmo jogador terá a oportunidade de jogar novamente. Caso contrário, o outro jogador terá a sua vez. A partida termina quando não houver mais sementes suficientes a serem capturadas. O vencedor é o jogador que acumulou mais sementes em seu oásis.

REGRAS ESPECIAIS DO MANCALA.

KROU OU VOLTA COMPLETA.

No caso de casas com mais do que 11 sementes, quando a semente der a volta completa for semear a casa original, esta deve ser pulada e permanecer vazia.

COOPERAÇÃO AO SEU Oponente

Quando um dos jogadores não tiver nenhuma semente na sua cavidade, deverá o jogador oponente, ceder uma semente para que o jogo possa continuar traduzindo aqui, o espírito de cooperação com seu adversário. Neste jogo é sempre dado a oportunidade do seu adversário semear.

A IMPORTÂNCIA DO JOGO MANCALA.

O Mancala de acordo com Parlett (1999) é um jogo que perpassa pela liberalidade no movimento das peças escolhidas pelo participante, além disso o autor aponta que não é um simples jogar que irá definir as estratégias do jogador, o mesmo deve dispor de habilidade na execução de suas jogadas.

Diferentemente, Voogt (1997) acredita que jogar o Mancala percorre a precisão de calcular as múltiplas mudanças que o jogo oferece, essa habilidade torna o jogador especialista no desempenho contra seu oponente.

Por isso, ao jogar Mancala pode ser observado que chamar um parceiro para jogar, distribuir sementes pelo tabuleiro, realizar jogadas após seu oponente, pode dar a noção que o jogo seja demasiado lento e chato, no entanto, ao iniciar o jogo há um considerável desenvolvimento do fator cognitivo, fundamentado nisso, Parlett (1999) dispõe que, muitas pessoas não dão importância necessária as potencialidades do Mancala, mas que a complexidade do jogo não permite muito o jogar de forma intuitiva, mas sim intelectual.

Nesse sentido, as pessoas estão inclinadas a inobservar o valor do jogo para dentro do relacionamento e convívio social, sendo diferente nesse exemplo ao povo africano que valoriza a sensibilidade e experiência de jogar, que são reflexos nas suas atribuições e tarefas diárias.

A UTILIZAÇÃO DO JOGO MANCALA AO APRENDER.

O Mancala por ter uma temática histórica cultural e ser propriamente um jogo que valoriza o relacionamento e convívio social permite levar os alunos a despertarem o desejo de aprender de forma prazerosa, por isso, são geralmente dimensionados na educação básica.

De acordo com o autor Paulo Freire (2005) o fracasso escolar pode ser amplamente modificado utilizando os jogos como auxiliares na aprendizagem dos alunos. Com base nisso, o jogo de acordo com autor, é capaz na sua utilização ter um potencial enorme sob “um caminho a se fazer”, no ensino e aprendizagem do aluno.

Por essa razão, as aulas de Sociologia buscam conforme as orientações Parâmetros Curriculares Nacionais, além da Lei de Diretrizes da Base da Educação Brasileira nº 9.394/96 o equilíbrio para tratar aspectos inspirar o aluno na participação da aula.

A autora Bell Hooks (2013), descreve que na relação professor com o aluno o aprendizado deve ser necessariamente baseado na capacidade do professor em ser “transgressor de fronteiras” e visualizar horizontes novos para seu aluno. Veja no trecho a seguir:

“Ensinar de um jeito que respeite e proteja as almas de nossos alunos é essencial para criar as condições necessárias para que o aprendizado possa começar do modo mais profundo e mais íntimo. Ao longo de meus muitos anos como aluna e professora, fui inspirada sobretudo por aqueles professores que tiveram coragem de transgredir as fronteiras que fecham cada aluno numa abordagem de aprendizado como uma rotina de linha de produção. Esses professores se aproximam dos alunos com a vontade e o desejo de responder ao ser único de cada um, mesmo que a situação não permita o pleno surgimento de uma relação baseada no reconhecimento mútuo. Por outro lado, a possibilidade desse reconhecimento está sempre presente.” (Hooks, 2013, p.25)

Desse modo, os jogos geralmente na função educacional constituem “uma forma interessante de propor problemas, pois permitem que estes sejam apresentados de modo atrativo e favorecem a criatividade na elaboração de estratégias de resolução e busca de soluções”. Além disso, o ato de jogar atribui aos alunos conduzirem estratégias “na simulação de situações-problema que exigem soluções vivas e imediatas, o que estimula o planejamento das ações; possibilitam a construção de uma atitude positiva perante os erros”. (CATTO, 2013).

“Baseado nesses fatos, em termos didáticos aliado a ludicidade, ambos organizam a construção do conhecimento do aluno. Assim, dentro do panorama das aulas de Sociologia, o jogo “passa a ter o caráter de material de ensino quando considerando promotor de aprendizagem.” O discente “se coloca diante de situações lúdicas, aprende a estrutura lógica da brincadeira.” (MOURA, 2008, p. 30).

A partir desse arcabouço teórico, o Mancala tem uma definição fundamental na sua aplicabilidade em sala de aula, resolver enigmas e propiciar estratégias.

DESENVOLVIMENTO DO JOGO NA ESCOLA

Na condição de estimular a realização das partidas de Mancala, o professor regente atua inicialmente como observador, instrutor e tira possíveis dúvidas dos alunos, além de orientá-los para que tentem dar a solução para os desafios propostos pelo jogo.

Essa realidade no desenvolvimento do jogo na sala de aula traz para o processo pedagógico a noção de experiências em grupo. De acordo com Bell Hooks (2013, p.51) na educação discutir práticas que possam transformar o aprendizado e trazer experiências de inclusão é um estilo que propicia aproximação com a

realidade social, para além da sala de aula.

Nesse aspecto, um objetivo principal na aplicabilidade do Mancala como meio condutor de ensino é fazer que o aluno haja com confiança em si, desperte múltiplas linguagens tanto para a habilidade motora, além da capacidade de pensar/agir. Segundo Gomide (2003) a criança tem no aprendizado uma fase importantíssima no aperfeiçoamento das habilidades sociáveis. Essa construção social se dá por meio do repertório de comunicação com familiares, escola e comunidade.

Portanto, são essas ações de utilização do jogo Mancala que ativam conhecimentos sociológicos, que tem como intuito provocar experiências para tornar o indivíduo mais concreto. Veja trecho do autor:

“São essas experiências, entre outras que constituem os alunos como indivíduos concretos, expressões de um gênero, raça, lugar e papéis sociais, de escalas de valores, de padrões de normalidade. É um processo dinâmico, criativo, ininterrupto, em que os indivíduos vão lançando mão de um conjunto de símbolos, reelaborando-os a partir das suas interações e opções cotidianas (DAYRELL, 1996, p.142).

Ou seja, o comportamento do aluno, segundo Jean Piaget (1986), perfaz as noções de espaço e tempo e são construídas efetivamente pela ação, caracterizando uma inteligência prática.

De acordo com Parlett (1999) o Mancala é um jogo de múltiplas voltas. Com base nisso, ao jogar o aluno fomenta agilidades nos movimentos, se torna comunicativo, constrói significados, e assim fortalece potencialidades na aula de Sociologia.

Nessa perspectiva de Bell Hooks (2013) que possui a função do professor em colaborar com o aluno, para que ele possa para romper fronteiras, têm um viés construtivista que almeja trazer alegria e prazer ao aluno no ato de aprender novas experiências em sala de aula.

“(…) atividade do professor e, mesmo tempo, tratando da urgente necessidade de mudar as práticas de ensino. Eles têm o objetivo de ser um comentário construtivo. Esperançoso e exuberantes, transmitem o prazer e a alegria que sinto quando dou aula; são ensaios de celebração. Ressaltam que o prazer de ensinar é um ato de resistência que se contrapõe ao tédio, ao desinteresse e à apatia onipresentes que tanto caracterizam o modo como professores e alunos se sentem diante do aprender e do ensinar, diante da experiência da sala de aula.” (Hooks, 2013, p.21)

Dessa forma, conforme Bell Hooks (2013) o professor ao repensar suas práticas de ensino não é nenhum demérito, mas sim uma estratégia construtiva para melhorar o aprendizado do seu aluno.

Conclusões

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

O Mancala se constitui um jogo possuidor de características acessíveis, porém, ao praticá-lo requer do jogador concentração, assim, no aprendizado das crianças como matéria para desenvolver a sociologia percebe-se que há uma forte ralação com conceitos introdutórios, tais como: cooperação, convívio social, confiança em si, múltiplas linguagens.

Dessa maneira, sendo, pois, conhecedor de tais conceitos o professor pode potencializar relações diversas de ensino com seu aluno. Entretanto, o mais vantajoso e alvo da pesquisa direta, foi o benefício de cultivar relacionamento pelo Mancala, e valorizar espaço social. Essa alternativa de proposta pedagógica garante além de cumprir exigências legais, como as leis nº 10639/03 e 11.645/08, fomentam implicações de tornar cultura africana mais evidente no ambiente escolar, sendo ferramenta intensificadora no processo de aprendizagem.

Quanto ao registro de estratégia metodológica do professor na aplicabilidade do jogo Mancala em sala de aula, a percepção é que o educador valorize as técnicas de múltiplas linguagens, seja persuasivo e atraia o aluno a aprender conteúdos sociológicos de uma maneira diferente do trivial.

Por isso, esse estudo buscou traçar as habilidades do indivíduo em criar dialogando com autores que na sua essência trabalham com a ideia de romper empecilhos que fazem fechar o aprendizado do aluno.

Assim, atendendo em cumprir com os objetivos na aprendizagem o presente trabalho avaliou a dinâmica do um jogo que pode vir a ser usado como um objeto transformador na educação, que contribuirá em envolver novas experiências na dimensão pedagógica, fazendo com que a sociologia não tenha apenas uma forma de ser explicada mais múltiplas matrizes para seu ensinamento.

Bibliografia

REFERÊNCIAS:

- BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. SECRETÁRIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. Brasília, 2004. Disponível em < <http://abre.ai/ax92> > Acesso em: 2019-11-26

CATTO, Sirlei Zeni; MIOTTO, Fabiane Eloisa Morandini; FORCHESATTO, Michele. Pensando matemática através de jogos na Escola Estadual de Ensino Fundamental Emílio Tagliari. *Semex em Resumos*, v. 1, n. 1, 2013.

- DAYRELL, Juarez (1996). *Múltiplos Olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- FREIRE, Paulo (2005). *O jogo entre riso e o choro*. 2. Ed. Campinas: autores associados.

- GOMIDE, Paula Inez Cunha (2003). Estilos parentais e comportamento antissocial. In: DEL PRETTE, Almir & DEL PRETTE, Zilda Aparecida Pereira (orgs.). *Habilidades sociais, desenvolvimento e aprendizagem: questões conceituais, avaliação e intervenção*. Campinas: Alínea, p. 21-60.

- HOOKS, Bell (2013). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

- MACEDO, Lino de; PETTY, Ana Lúcia Sícoli. *Aprender com jogos e situações-problema*. Porto Alegre: ArtMed, 2000.

- MOURA, Manoel Oriosvaldo de (2008). *Jogo, brincadeira e a educação*. 11 ed. São Paulo: Cortez.

- PARLETT, David (1999). *The Oxford History of Board Games*. Oxford e Nova Iorque.

- PEEK, Philip M. & YANKAH, Kwesi (eds.) (2004). *African Folklore: na Encyclopedia*. New York and London: Routledge.

- PIAGET, Jean (1986). *O nascimento da inteligência da criança*. Editora Crítica: São Paulo.

- VOOGT, Alexander de (1997). *Mancala Board Games*. Londres: British Museum press.

Palabras clave

jogos lúdicos; escola; mancala;

REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO ESPORTE NO JORNAL PARANÁ ESPORTIVO NA DÉCADA DE 50

ALFREDO CESAR ANTUNES¹ ;

CONSTANTINO RIBEIRO DE OLIVEIRA JR¹

1 - NÚCLEO DE PESQUISA ESPORTE, LAZER E SOCIEDADE/PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS/UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA/PARANÁ/BRASIL.

Resumen de la ponencia

O presente estudo teve por objetivo compreender a representação social do esporte por meio do jornal “Paraná Esportivo”. O jornal foi fundado em 1947, em Curitiba, capital do Estado do Paraná/Brasil. Publicava notícias esportivas de todas as regiões do Paraná. Inicialmente fazia a cobertura da capital, Paranaguá e Ponta Grossa. Com o desenvolvimento do esporte e da região norte do estado ampliou sua cobertura e começou a publicar notícias de outras cidades como Londrina e Maringá. Era o único jornal especializado em esporte do Estado na época. O estudo apresenta uma característica qualitativa e utilizou como método a pesquisa documental. O recorte temporal foi o ano de 1952, mês de novembro. O material está disponível na hemeroteca nacional do Brasil, da Biblioteca Nacional Digital. O pressuposto teórico utilizado foi a teoria das Representações Sociais (RS), com base moscoviciana (Moscovici, 2012, 2013). A constituição das RS é determinada pelas trocas verbais e a conversação que ocorrem em nosso cotidiano e a mídia tem papel fundamental no processo tanto de construção quanto de disseminação destas representações. A veiculação de notícias é fundamental para a construção das RS de determinados fenômenos e objetos sociais, como o esporte. O estudo buscou identificar os principais esportes representados no Paraná Esportivo e o destaque dado a eles nas notícias. Após as análises foi possível identificar que o futebol foi o esporte mais divulgado e com maior espaço no jornal, não apenas no estado do Paraná, também eram apresentadas notícias sobre futebol dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Outras modalidades esportivas se faziam presentes de maneira constante no diário de notícias, como o ciclismo, vôlei, basquete, boliche, tiro e turfe. Este último, em algumas edições, ocupava um espaço de destaque na publicação. Em algumas datas o turfe ocupou a página completa da publicação. Apesar do esporte masculino ser predominante o esporte praticado por mulheres aparece, mesmo em espaço reduzido. Porém, a modalidade de basquete feminino aparece como destaque em algumas edições, como no caso do vice-campeonato dos Jogos da Primavera, na capital do Brasil (Rio de Janeiro na ocasião) e o jogo contra o Esporte Clube Pinheiros de São Paulo. Assim, o jornal estudado mostrou-se uma fonte riquíssima de informações para compreender os significados do esporte paranaense e brasileiro na década de 50 e deve ser explorado em outras pesquisas.

APOIO/FINANCIAMENTO: FUNDAÇÃO ARAUCÁRIA de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Paraná (FA).

Introducción

REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO ESPORTE NO JORNAL PARANÁ ESPORTIVO NA DÉCADA DE 50
REPRESENTACIÓN SOCIAL DEL DEPORTE EN LA REVISTA PARANÁ ESPORTIVO EN EL BRASIL DE LOS AÑOS 50

Prof. Dr. Alfredo Cesar Antunes

Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Jr.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA – PARANÁ/BRASIL

APOIO/FINANCIAMENTO: FUNDAÇÃO ARAUCÁRIA de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Paraná (FA).

O Paraná é um Estado localizado na região sul do Brasil com forte tradição no esporte, principalmente no futebol, com equipes que se destacam a nível nacional e internacional. O Estado possui equipes na série A (principal divisão do futebol brasileiro) e demais divisões do campeonato nacional, equipes com títulos nacionais na série A e Copa do Brasil (Club Athletico Paranaense e Coritiba Foot-ball Club) e internacionais (Club Athletico Paranaense). É um Estado que desde o início do século XX, com o surgimento dos primeiros clubes tanto na capital quanto no interior e a criação de entidades para a organização da prática, já possui uma forte ligação com o futebol. Portanto, os meios de comunicação já tinham interesse na divulgação dessa prática esportiva, assim como outras que surgiam neste momento histórico.

O presente estudo tem por interesse compreender como os meios de comunicação divulgavam a prática esportiva do Estado do Paraná no início e meados do século XX. Para isso foi estudado um Jornal denominado “Paraná

Esportivo”. Em uma análise inicial percebeu-se a importância deste meio de comunicação esportiva do Estado do Paraná nas décadas de quarenta, cinquenta e sessenta. Este jornal é pouco conhecido no meio acadêmico e não foram localizados outros estudos o utilizando como fonte. Assim, esta pesquisa possui uma característica exploratória e procura compreender a abrangência deste jornal no cenário esportivo paranaense das décadas de quarenta, cinquenta e sessenta do século vinte.

Desarrollo

Como principais objetivos do estudo está:

Caracterizar o diário de notícias, pois é um material ainda pouco explorado no meio acadêmico.

Compreender a representação social do esporte por meio do jornal “Paraná Esportivo”.

Identificar os principais esportes representados no Paraná Esportivo e o destaque dado a eles nas notícias.

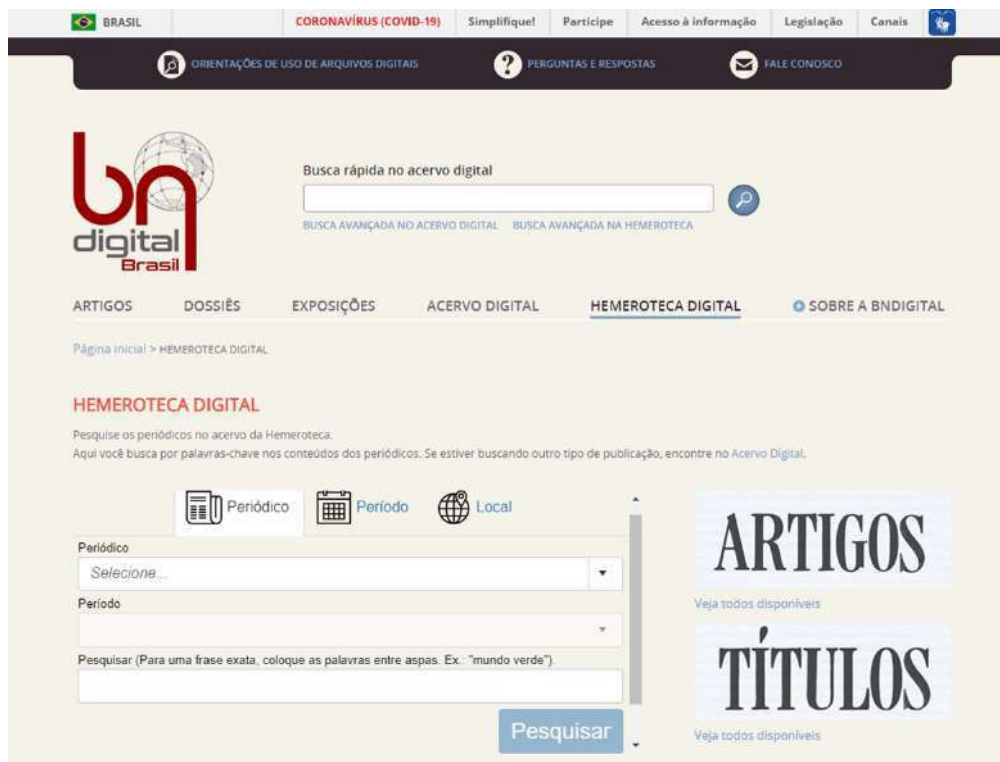
O estudo apresenta uma característica qualitativa e utilizou como método a pesquisa documental por meio da Hemeroteca Nacional Brasileira, um serviço da Biblioteca Nacional Digital que faz parte da Fundação Biblioteca Nacional. (Figura 1).



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/>

“A Fundação Biblioteca Nacional oferece aos seus usuários a HEMEROTECA DIGITAL BRASILEIRA, portal de periódicos nacionais que proporciona ampla consulta, pela internet, ao seu acervo de periódicos – jornais, revistas, anuários, boletins etc. – e de publicações seriadas [...] Além da chancela do MINISTÉRIO DA CULTURA, a HEMEROTECA DIGITAL BRASILEIRA é reconhecida pelo MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA e tem o apoio financeiro da FINANCIADORA DE ESTUDOS E PROJETOS – FINEP” (BRASIL, 2023).

Portanto, por meio da Hemeroteca Digital Brasileira realizou-se esta pesquisa exploratória, com base nos documentos digitalizados e disponíveis no site.



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

O recorte temporal foi o ano de 1952, mês de novembro. O material está disponível na hemeroteca nacional do Brasil, da Biblioteca Nacional Digital.

REFERENCIAL TEÓRICO

Como referencial teórico foi utilizada a Teoria das Representações Sociais (RS), com base moscoviciana (MOSCOVICI, 2012, 2013). A constituição das Representações Sociais é determinada pelas trocas verbais e a conversação que ocorrem em nosso cotidiano e a mídia tem papel fundamental no processo tanto de construção quanto de disseminação destas representações.

A veiculação de notícias é fundamental para a construção das RS de determinados fenômenos e objetos sociais, como o esporte.

A área de Representações Sociais mostra-se atualmente como uma sólida teoria que possibilita a análise e interpretação de nossa sociedade, com base nas construções discursivas dos sujeitos em seu cotidiano. O seu principal autor e teórico, Serge Moscovici (2013), apresenta a teoria a partir de uma perspectiva que transcende a visão estática das representações coletivas desenhadas por Durkheim (1971, 2015).

A teoria das Representações Sociais é um campo de estudo que possibilita a análise e interpretação de nossa sociedade, com base nas construções discursivas dos sujeitos em seu cotidiano. O seu principal autor e teórico, Serge Moscovici (2013), apresenta a teoria a partir de uma perspectiva que transcende a visão estática das representações coletivas desenhadas por Durkheim (1971, 2015).

A compreensão do não-familiar pelos sujeitos é o ponto chave da construção das RS. Transformar um conceito em imagem (objetivação) e organizar e relacionar estes novos conhecimentos, com base em categorias já conhecidas pelo sujeito (ancoragem) é fundamental para esse processo de compreensão e adaptação. Esse processo acontece como forma de proteção ao sofrimento pelo desconhecido (não-familiar), familiarizando os indivíduos de um determinado grupo social ao que é novo.

“A compreensão do não-familiar pelos sujeitos é o ponto chave da construção das RS. Transformar um conceito em imagem (objetivação) e organizar e relacionar estes novos conhecimentos, com base em categorias já conhecidas pelo sujeito (ancoragem) é fundamental para esse processo de compreensão e adaptação. Esse processo acontece como forma de proteção ao sofrimento pelo desconhecido (não-familiar), familiarizando os indivíduos de um determinado grupo social ao que é novo”. (ANTUNES, 2022, p. 2).

As representações sociais são difundidas na vida cotidiana por meio do suporte dos discursos, comportamentos, práticas, documentos, registros e meios de comunicação de massa (JODELET apud SÁ, 1988).

Segundo Pereira Jr. (2006) o jornalismo tem papel central para as Representações Sociais, e a notícia é “um campo relevante na construção do presente social” (p. 32).

“Partimos do princípio de que a notícia é resultado da atividade diária dos jornalistas. Estes, por sua vez, a partir da cultura profissional, da organização do trabalho, dos processos produtivos, dos códigos particulares (as regras de redação), da língua e das regras do campo das linguagens, em seu trabalho da enunciação, produzem discursos. A operação sobre os vários discursos resulta em construções que, no jargão jornalístico, são chamadas de notícias [...] A hipótese que levantamos é que na prática diária os jornalistas constroem representações da economia, da política e da cultura que contribuem fortemente para a construção do mundo pela sociedade”. (PEREIRA Jr, 2006, p. 32).

RESULTADOS

Por se tratar de um estudo exploratório esta pesquisa irá apresentar os resultados iniciais, ou seja, as principais modalidades esportivas divulgadas no jornal Paraná Esportivo e as possibilidades de aprofundamento a serem realizados em pesquisas futuras, com base no material levantado nesta pesquisa. O Grupo de Estudos sobre Esporte, Lazer e Sociedade da Universidade Estadual de Ponta Grossa-Paraná/Brasil já está em processo de desenvolvimento de outros estudos com a ampliação dos dados e informações desta pesquisa inicial.

CARACTERIZAÇÃO DO JORNAL

O jornal foi fundado em 1947, em Curitiba, capital do Estado do Paraná/Brasil. Publicava notícias esportivas de todas as regiões do Paraná. Inicialmente fazia a cobertura da capital, Paranaguá e Ponta Grossa. Com o desenvolvimento do esporte e da região norte do estado ampliou sua cobertura e começou a publicar notícias de outras cidades como Londrina e Maringá. Era o único jornal especializado em esporte do Estado na época.

O jornal diário "Paraná Esportivo, de Curitiba, foi fundado em 1947 e passou a noticiar sobre todas as regiões do Paraná quando os times foram conquistando espaço." (CBN Futebol Memória, 2018).

Na Hemeroteca Digital estão disponibilizados edições dos anos de 1952 à 1960 e edições do ano de 1963.



Fonte: <http://www.museuesportivo.com.br/site/acervo-do-mem/5999>



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/>

Para o estudo exploratório foi elaborado um quadro com as modalidades esportivas que surgiram nas notícias. Abaixo exemplos de como foi realizado o levantamento das modalidades esportivas.

MODALIDADES ESPORTIVAS NO JORNAL “PARANÁ ESPORTIVO” – 04 de novembro de 1952

MODALIDADE	CAPA	PÁG.2	PÁG.3	PÁG.4	PÁG.5	PÁG.6	PÁG.7	PÁG.8
Futebol PR	x		x	x	x	x		x
Futebol SP				x		x		
Futebol RJ								
Ciclismo					x			
Vôlei feminino e masculino								x
basquete		x	x					
Tópicos da FPF						x		
Reunião de entidade (federação?)	x							
boliche			x					
tribunal de justiça								
Aviso aos associados				x				
Sociais esportivas								x
Propagandas (comércio, indústria, cinema)							x	
Sorteio/aposta (placard orluz)								x

MODALIDADES ESPORTIVAS NO JORNAL “PARANÁ ESPORTIVO” – 05 de novembro de 1952

MODALIDADE	CAPA	PÁG.2	PÁG.3	PÁG.4	PÁG.5	PÁG.6	PÁG.7	PÁG.8
Basquete (Bola ao cesto)	x							
Turfe		x						
Futebol PR	x		x	x	x			x
Futebol SP								x
Futebol RJ								
Ciclismo					x			
Vôlei feminino e masculino								
Tópicos da FPF			x					
Reunião de entidade (federação?)								
boliche								
tribunal de justiça								
Aviso aos associados								
Sociais esportivas								
Propagandas (comércio, indústria, cinema)							x	
Sorteio/aposta (placard orluz)			x					
Nossa opinião (seção específica)			x					
Festival futebolístico em Campo Largo						x		
Amistoso			x					
Opinião/esclarecimento diverso	x		x		x	x		
Arbitragem								x
Resultados do Futebol/scout/renda/juízes				x				

O diário Paraná Esportivo apresenta uma estrutura de oito páginas. Foi possível identificar um certo padrão na distribuição das páginas, sendo o futebol sempre nas primeiras podendo aparecer em outras, as demais modalidades nas páginas seguintes, propagandas na penúltima e demais assuntos distribuídos nas demais páginas. Foram localizados os seguintes assuntos/temas que foram denominados de categorias:

- 1- Futebol do Estado do Paraná
- 2- Futebol do Estado São Paulo
- 3- Futebol do Estado do Rio de Janeiro
- 4- Ciclismo
- 5- Vôlei feminino e masculino
- 6- Basquete
- 7- Tópicos da Federação Paranaense de Futebol
- 8- Reunião de entidade (federação não identificada - provavelmente do Paraná)
- 9- Boliche
- 10- Tribunal de justiça (provavelmente desportiva)
- 11- Aviso aos associados (não identificado)
- 12 - Sociais esportivas
- 13- Propagandas (comércio, indústria, cinema)
- 14- Sorteio/aposta (placard orluz)
- 15- Arbitragem
- 16- Resultados/scout/renda/juízes
- 17- Opinião
- 18- Amistosos

MODALIDADES ESPORTIVAS

O futebol foi o esporte mais divulgado e com maior espaço no jornal, não apenas no estado do Paraná, também eram apresentadas notícias sobre futebol dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro.



Apesar de frequência menor outras modalidades esportivas se faziam presentes de maneira constante no diário de notícias, como o ciclismo, vôlei, basquete, natação, boliche, tiro e turfe.

O turfe em algumas edições, ocupava um espaço de destaque na publicação. Contudo, a maioria das notícias eram dos resultados e anúncios de competições.

Bolicho - Bonita Vitoria Dos Expedicionarios



A "BANDINHA" DE ITAIPOLIS QUE ESTEVE PRESENTE A PELE JA

Há dias atrás a turma dos Expedicionarios da Sociedade Duque de

Caxias colheu frente a equipe do Guarani de Itaipolis, uma signifi-

cativa vitória pela contagem de 1.815 a 1.520.

A peleja em apreço foi disputada dentro de um ambiente de gran-

de camaradagem sendo-se após um animado batte arranhado pela "bandinha" de Itaipolis que colheu assim grande êxito executando peças admiráveis.

Associação Portuguesa de Desportos x Jabaguara A.C.

de Adreu Pires os autos proceres do importante órgão irão ver de perto

SOCIAIS ESPORTIVAS Sr. Arlindo Biesemeyer

Evento auspicioso para os nossos maíos sociais é desportivos é a passagem, hoje, do natalicio do nosso estimado conterraneo e prezado amigo sr. Arlindo Biesemeyer, dinamico co-proprietario da conceituada Alfafataria Joquei e grande incentivador do esporte do bolicho entre nós, sendo um dos mais destacados integrantes da valorosa Turma de Sabado da Sociedade de Cultura Fisica Duque de Caxias", mais conhecida por "Expedicionarios" e tam-

bem um entusiasta do Tiro aos Pratos.

Espirito empreendedor, lhano no tratar, amigo sincero, leal, caráter integra, sempre jovial, o aniversariante soube reunir em torno de si um sem numero de sólidas amizades, que, pela auspiciosa data, lhe hão de tributar sem duvida, muitas honagens e as quais, jubilosos, nos associamos, augurando-lhe venturas sem par.

Ano 1952/Edição A61588 (1)

Quinta: Páginas

PARANÁ ESPORTIVO

Noves Pares Para Domingo

O GRANDE PREMIO "SENTO DE MENDES" E A ATRACAO PRESENCIAL DA 44.ª REUNIAO REGIONAL DO CIRCULO DE DESPORTOS DE 2.600 METROS ENTRE ONZE DOS MAIS HABILITADOS PAISES LEITEIROS DO QUADRANTO: A CONSTITUCAO DOS PAREOS ELABORADOS

Para a reuniao de domingo do ciclismo a 44.ª reunião regional realizada em que será disputado o grande premio "Senão de Mendes" autenticado através da disputa de 2.600 metros e com a disputa preliminar de pista em 300 metros e comissao de Corrida do Jockey Club Paranaense, regida na medida de seu tem organizado um programa, notavel por nove cartazes de grande valor tanto na ordem de competicao quanto em seu aspecto, planejando a disputa:

PROGRAMA DE CORRIDAS DA 44.ª REUNIAO DE DESPORTOS DE 1952

14. PARCO - 1.500 METROS - 8.000 - 1.600 E 800.00	22. J. Vitoria
1. Getulio	23. Z. Pavesani
2. Fostero	24. M. Pavesani
3. Biondini	25. Z. Pavesani
4. Biondini	26. J. Soares
5. Luperon	27. A. Corvini
6. Guarnieri	28. B. Biondini
7. Bar do Vapo	29. A. Pavesani
8. Nogueira Jr.	30. A. Trullis
20. PARCO - 1.000 METROS - 8.000 - 1.600 E 800.00	
1. Pavesani	20. J. Soares
2. Biondini	21. J. Soares

Promessa Do Sr. Domingos Moro :
"Nada Faltará A Representação De Ciclismo"

O "CAMPEONATO" BRASILEIRO "EM FOCO" - CALCULO DE DESPORTOS DE 10.000.000 - O QUE E NECESSARIO ORGANIZAR PARA FLORESANCOLE, QUATRO DIAS ANTES DO INICIO DO CAMPEONATO

Com a possibilidade de obter os melhores resultados de ciclismo durante a realizacao da prova, a organizacao da Parana no domingo

Porém, a modalidade de basquete feminino aparece como destaque em algumas edições, como no caso do vice-campeonato dos Jogos da Primavera, na capital do Brasil (Rio de Janeiro na ocasião) e o jogo contra o

Esporte Clube Pinheiros de São Paulo.

Diante destes resultados iniciais é possível afirmar que o esporte possuía uma representação social favorável no Estado do Paraná, pois existia um jornal diário especializado e com a divulgação de diversas modalidades esportivas. Contudo, para uma compreensão completa da Representação Social de cada modalidade e de suas especificidades sociais, como o papel e imagem das mulheres na prática esportiva, são necessários estudos mais aprofundados para cada modalidade divulgada no jornal.

O processo de construção de representações sociais no cotidiano é a chave para a compreensão dos objetos e seus significados sociais.

A representação sobre um determinado objeto só pode acontecer a partir do compartilhamento entre diversos indivíduos que tem alguma espécie de “território comum”, mesmo que este território possa ser compreendido em sentido lato, como o acesso a uma notícia vinculada em meios de massa. O cotidiano exige uma noção de território fluida e com muitas possibilidades de determinação de limites (Castro 2018, p. 27).

Portanto, é fundamental compreender como o esporte e seus significados e imaginários sociais foram construídos e como esta construção influenciou e determinou suas ações e comportamentos em nossa sociedade.

Conclusões

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O jornal Paraná Esportivo mostrou-se uma fonte riquíssima de informações para compreender os significados do esporte paranaense e brasileiro na década de cinquenta e as décadas de quarenta e sessenta nas quais o jornal estava ativo. Portanto, deve ser explorado em outras pesquisas.

Com base nestes resultados preliminares vários outros estudos estão sendo desenvolvidos pelo Grupo de Estudos “Esporte, Lazer e Sociedade” do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa-Paraná/Brasil.

Bibliografia

- ANTUNES, Alfredo Cesar. CASTRO, Ricardo Vieiralves de. Representações sociais sobre a profissão de Educação Física: Um olhar para a literatura. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 05, Ed. 11, Vol. 19, pp. 25-54. Novembro de 2020. ISSN: 2448-0959, Link de acesso: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/educacao-fisica/representacoes-sociais>, DOI: 10.32749/nucleodoconhecimento.com.br/educacao-fisica/representacoes-sociais.
- CASTRO, R.V.; COSTA, M.H (2018). Cotidiano e Psicologia Social: sobre os desafios contemporâneos da pesquisa e da teoria em Psicologia Social. In Antunes, A.C., Oliveira Jr, C.R., & Rauski, E.F. Ciências Sociais Aplicadas: Cotidiano e Representações (pp. 11-30). Ponta Grossa: Texto e Contexto.
- CBN FUTEBOL MEMÓRIA. Entrevista com Antonio Roberto de Paula. Disponível em: [jornalparanaesportivo.com.br](http://jornalparanaesportivo.com.br/acompanhou-avanco-dos-time-cbnmaringa-com-br). Acesso em: junho de 2022.
- MOSCOVICI, S. A Psicanálise, sua imagem e seu público. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- MOSCOVICI, S. Textos em representações sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- HEMEROTECA NACIONAL. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>.
- MUSEU ESPORTIVO. Disponível em: <http://www.museuesportivo.com.br/site/>
- PEREIRA JUNIOR, A. E. V. Jornalismo e Representações Sociais: algumas considerações. Revista FAMECOS, v. 13, n. 30, p. 31-38, 14 abr. 2008.

Palabras clave

Representação social - Paraná - Esporte - Memória

30 Alimentación y Cocinas en las Américas

Las 183 ponencias presentadas en el GT-30 “Alimentación y Cocinas en las Américas” del ALAS 2022 comprenden las distintas facetas que definen a un fenómeno clave para analizar al entramado social y sus tensiones internas. Luego de una primera evaluación se han elegido 163 trabajos para su presentación oral, de los cuales se seleccionan 28 para ser publicados en extenso en este volumen. El GT-30 fue un punto de encuentro para 337 colegas de 13 países distintos, con la siguiente distribución de ponencias: México 65, Argentina 36, Brasil 30, Colombia 10, Chile 8, Perú 7 y con 1 trabajo cada uno Alemania, Canadá, Costa Rica, Ecuador, España, Guatemala y Uruguay. Las ponencias continúan con el abordaje de cuestiones patrimoniales e identitarias de la primera edición del GT (Lima 2019) pero también incorporan otras problemáticas comunes a América Latina y el Caribe: el hambre y la desnutrición, estrategias para la soberanía alimentaria, análisis de políticas públicas alimentarias y el desafío de una alimentación saludable ante el avance de los alimentos ultraprocesados. En los distintos debates surgieron reflexiones críticas sobre los conceptos teóricos utilizados y su capacidad para identificar problemas comunes y soluciones compartidas.

El carácter interdisciplinar de la convocatoria del GT así como la diversidad de trabajos recibidos reflejan una problemática de incipiente importancia sociológica pero de gran impacto para la región. Las comidas cotidianas como un elemento clave para la inclusión social es un desafío para América Latina y el Caribe en el que ALAS dice presente.

Las investigaciones que integraron las ocho líneas temáticas propuestas por el Grupo de Trabajo abordaron de forma crítica las principales problemáticas alimentarias que enfrentan América Latina y el Caribe desde perspectivas inter y transdisciplinarias. El formato híbrido ha permitido ampliar la cantidad de colegas que se unen al debate sobre la alimentación, las cocinas y los sistemas alimentarios, agrupados en: 1) Hambre y Seguridad alimentaria: desnutrición y exclusión social (trece ponencias: ocho virtuales y cinco presenciales); 2) Soberanía, biodiversidad y sistemas alimentarios (diecisiete ponencias: siete virtuales y diez presenciales) 3) Alimentación y estrategias alimentarias en contextos pandémicos (dieciséis ponencias: quince virtuales y una presencial) 4) Alimentación saludable, salud social y malnutrición (ocho ponencias: cuatro virtuales y cuatro presenciales); 5) Cocinas regionales, identidades sociales y prácticas culinarias (veintitrés ponencias: dieciseis virtuales y siete presenciales); 6) Políticas alimentarias entre las soluciones y los desaciertos: acciones, planes, proyectos y programas gestados desde el Estado en relación con la alimentación (nueve ponencias: cinco virtuales y cuatro presenciales); 7) Culturas alimentarias tradicionales y ancestrales: las prácticas alimentarias y su transmisión como parte de la diversidad cultural de los pueblos (diecisiete ponencias: siete virtuales y diez presencial) y 8) Abordajes teóricos, epistemologías y metodologías de investigación social en el campo alimentario y nutricional (tres ponencias presenciales). Además se organizaron cuatro Paneles de discusión con especialistas internacionales: 1) Hambre y transiciones alimentarias, coordinado por Luis Blacha en el cual participaron Gerardo Otero, Lorena Patricia Mancilla López y Andrea Girona; 2) Políticas públicas y malnutrición coordinado por Luz Marina Arboleda Montoya que contó con los panelistas Andrea Graciano, Renato Maluf y Sara Eloisa del Catillo Matamoros; 3) Culturas alimentarias y cocinas regionales, coordinado por Patricio Carneiro Araújo tuvo la participación de Esther Katz y María Virginia González Santiago, y 4) Definiciones conceptuales y enfoques metodológicos, coordinado por Yuribia Velázquez Galindo que tuvo la participación de Catharine Good Eshelman, Noelia Carrasco Henríquez y Patricia Aguirre.

Las ponencias recibidas amplían las temáticas abordadas en el encuentro de Lima de 2019. El trabajo fundacional realizado por Isabel Álvarez, Celia Gonzales y Hernán Cornejo ha permitido establecer

vínculos académicos que resultaron en la coordinación de diversos eventos internacionales en línea durante 2020 y 2021. La propuesta presentada en ALAS 2022 es fruto de esos intercambios en donde la incidencia de la malnutrición y el derecho universal a una alimentación culturalmente apropiada adquieren mayor importancia entre los problemas de las sociedades latinoamericanas. Fue necesario integrar al GT la temática del hambre como un problema agravado durante la pandemia de Covid-19 y reflexionar sobre la relevancia de los sistemas alimentarios locales en el ámbito de la sostenibilidad de la vida y de la diversidad cultural que caracteriza a América Latina y el Caribe (ALyC). El dialogo entre los distintos trabajos que forman parte del GT permitió construir un análisis transdisciplinar de los sistemas alimentarios tanto tradicionales como ancestrales y modernos destacando su impacto en la salud física, ambiental y social de las poblaciones como así también los cambios ecológicos, socioeconómicos, políticos, religiosos, tecnológicos y culturales que de ellos resultan. La alimentación como un indicador de desigualdad cobra relevancia en la perspectiva sociológica del siglo XXI, interpelando tanto a investigadorxs formadxs como aquellxs están en formación. Las ponencias recibidas en 2022 destacan la importancia del dialogo iniciado tres años antes porque se apoyan en propuestas comunes que aúnan fuerzas para realizar aportes a la calidad de vida de la población de ALyC.

Coordinadores

- Yuribia Velazquez Galindo
- Luis E. Blacha
- Luz Marina Arboleda Montoya
- Patricio Carneiro Araújo
- Guillermo López Varela
- Edmundo Pérez Godínez
- Celia Rosa Gonzales De la Flor

Resumen de la ponencia

El presente trabajo tiene como objetivo explorar las tendencias agroalimentarias que surgen en torno a los huertos urbanos en la Ciudad de México. El punto de partida son las propuestas sobre el contramovimiento alimentario delineado por tendencias alimentarias que se mantienen en constante tensión por la transición hacia un nuevo régimen alimentario. La información para llevar a cabo tal análisis se obtuvo a través de revisión documental y visitas a huertos urbanos de esta ciudad en las que se realizaron diversas entrevistas a funcionarios, miembros de la sociedad y usuarios de dichos espacios. En la Ciudad de México se pudo avizorar la presencia de prácticas vinculadas a la agroecología que, en buena medida definen a las tendencias pertenecientes al contramovimiento alimentario. Pero, para dar cuenta de las tensiones que se dan en el sistema agroalimentario también se encontraron contradicciones que refuerzan el estereotipo sobre lo privativo de los productos locales y agroecológicos, así como su imbricación en procesos vinculados a la gentrificación.

Introducción

El final de la década de los setenta marcó el inicio de un régimen alimentario de tipo corporativo, caracterizado por el acaparamiento de tierras y desplazamiento de campesinos por empresas transnacionales con un creciente poder económico y político que les permitió insertarse en las diversas fases del sistema agroalimentario y apropiarse de cada una de las ramas del sector (Delgado Cabeza, 2017). Como contraparte, el descontento por la creciente desigualdad y la crisis multidimensional (ambiental, cultural, económica y social) derivada de esas prácticas detonó la formación de diversos movimientos alimentarios urbanos y rurales con distintos alcances y enfoques (Holt Giménez y Shattuck, 2011; Holt-Giménez, 2009).

Movimientos alimentarios internacionales como *Slow Food* y La Vía Campesina son parte de estas reacciones, al igual que la Asociación para el Mantenimiento de la Agricultura a Pequeña Escala (AMAP) en Europa y la Alianza Africana por la Soberanía Alimentaria, solo por mencionar algunas. Estas organizaciones, si bien, buscan ser motor de cambio a partir de discursos y orientaciones propios que van de lo progresivo de la justicia alimentaria y empoderamiento a lo radical de la soberanía alimentaria y derechos adquiridos, ambas corrientes comparten cierta visión sobre cómo debería ser el modelo de sistema agroalimentario (Holt Giménez y Shattuck, 2011).

Dentro de estos movimientos la agricultura a pequeña escala y la agroecología se posicionaron como elementos imprescindibles para avanzar en seguridad y soberanía alimentaria. Para el caso de las ciudades, la agricultura urbana tomó relevancia en las políticas ambientales y alimentarias. Se reconoce ampliamente que, como manifestación de la agricultura urbana, los huertos urbanos son símbolos de sustentabilidad y resistencia al sistema agroalimentario globalizado (McClintock, 2014). Pero también se ha evidenciado que, aunque no de manera intencional, los proyectos de agricultura urbana pueden inhibir la participación en la gobernanza del sistema agroalimentario (Montagut, 2013) y hacen de herramientas para detonar procesos de exclusión como la gentrificación (McClintock, 2014).

En la Ciudad de México, si bien la agricultura urbana en las zonas altas y chinamperas del sur se han mantenido desde tiempos prehispánicos, la urbanización hizo prácticamente inexistente los cultivos en las zonas intraurbana y suburbana de la ciudad, por tal motivo los estudios en la materia se centran en las zonas de cultivo tradicionales y de valor comercial (Avila-Sánchez, 2019). No obstante, en las últimas dos décadas la zona intraurbana de la ciudad ha visto un renovado interés por el cultivo agroecológico vinculado a la gastronomía y al activismo alimentario (Baig, 2019; Barba Flores, 2020; Gravante, 2019, 2020; Pardo Núñez y Durand, 2019).

Con base en lo anterior el presente trabajo tiene como objetivo explorar las tendencias agroalimentarias que surgen en torno a los huertos urbanos en la Ciudad de México. El punto de partida son las propuestas de Holt Giménez y Shattuck (2011) sobre el movimiento y contramovimiento alimentario, así como las contradicciones de la agricultura urbana argumentadas por (McClintock, 2014). La información para llevar a cabo tal análisis se obtuvo a través de revisión documental y visitas a huertos de esta ciudad en las que se realizaron diversas entrevistas a funcionarios, miembros de la sociedad y usuarios de dichos espacios.

Tendencias agroalimentarias en el régimen alimentario corporativo

La alimentación no es solo una cuestión biológica, es también cultural, económica, política y por supuesto ecológica, un hecho social que involucra a la sociedad en su conjunto y a sus instituciones (Friedmann, 2005). Lo anterior hace de la alimentación una de las principales áreas de regulación pública rodeada por intereses y conflictos entre las diferentes fases y actores involucrados en la cadena alimentaria (Gómez-Benito y Lozano, 2014; Holt Giménez y Shattuck, 2011). Esta dinámica da lugar a un entramado de relaciones de poder que configuran la forma en la que se desarrolla la economía agroalimentaria mundial en determinados periodos históricos denominados regímenes alimentarios (Friedmann y McMichael, 1989). El concepto de regímenes alimentarios vincula las relaciones internacionales de producción y consumo de alimentos con formas de acumulación que distinguen los periodos de transformación capitalista desde 1870.

En la actualidad se dice que transitamos un tercer régimen al que Friedmann y McMichael (1989) denominaron corporativo, Otero (2014) la dieta neoliberal y Rubio Vega (2012) lo definió como la fase agroalimentaria global. Este periodo enmarcado por las políticas neoliberales tiene como principios básicos: desregulación, liberalización y privatización, de tal modo que en el sector agroalimentario “hemos pasado de una era de sobreproducción y precios bajos a otra de sobreproducción y volatilidad en los precios” (Otero 2014, 15). En la construcción de esta etapa del capitalismo los países desarrollados, a través de tratados y organizaciones multilaterales, marcaron los lineamientos de la política alimentaria de los países en desarrollo. Así mientras los primeros se enfocaron a la producción y exportación de los bienes básicos, los países en desarrollo en los bienes tradicionales tales como café, tabaco y azúcar, así como hortalizas (McMichael, 2000; Rubio, 2015).

Otra característica de esta etapa es la convergencia entre las políticas ambientales y la reorganización de las cadenas de suministro de alimentos implementadas por supermercados en dos vías: una dirigida a ricos y otra a pobres -Whole Foods-Walmart; Superama-Aurrera- (Friedmann, 2005). En este proceso la certificación por terceros intervino como elemento primordial para garantizar los parámetros de calidad de cada uno de los productos alimentarios en el mercado. Por supuesto estos organismos e instrumentos de regulación privados han sido impugnados, por considerarse una estrategia de capitalismo verde con beneficios para grupo de consumidores privilegiados (Friedmann, 2005). Además de ser una barrera de entrada al mercado para los pequeños y poco capitalizados agricultores (Hernández Moreno y Villaseñor Medina, 2014; Reyes Gómez et al., 2020).

En este punto, es importante destacar que la transición hacia un nuevo régimen ocurre debido a las tensiones internas, a través de las cuales se objetan las reglas establecidas. Este proceso eventualmente hace inoperantes las relaciones y las prácticas propias de cada régimen, lo que conlleva a una crisis seguida por un periodo de transición (Friedmann, 2005; Lang y Heasman, 2004)

De manera amplia las medidas neoliberales han sido objetadas por organizaciones campesinas, grupos ambientales, sindicatos de distintos ramos, en distintas latitudes apenas fueron puestas en marcha. Tal como se dejó ver desde la década de 1990 con la formación de La Vía Campesina, la guerrilla Zapatista o la multitudinaria manifestación altermundista congregada en Seattle en septiembre de 1999 hasta los Cacerolazos en Argentina, los Indignados en España o Occupy Wall Street.

La crisis alimentaria marcó un cambio de dirección en las prácticas neoliberales, con estrategias como la revalorización de los alimentos y el fomento a la producción local por parte de organismos internacionales que a decir de Rubio Vega (2012, p. 36) “se instaura(n) como un rasgo de la fase de transición y probablemente del nuevo modelo que está emergiendo”. Esta última se dio en principio a través de la reducción de apoyo alimentario del FMI, BM y el G-8. Por su parte la CEPAL, IICA y FAO se pronunciaron a favor de trabajar para incentivar la soberanía alimentaria en América Latina (Rubio Vega, 2012). Incluso la ONU designó al 2014 como el año de la Agricultura Familiar. En 2015 la FAO realizó el primer simposio de agroecología en el que se plantearon 10 principios de agroecología, los cuales fueron aprobados en 2018 por el Comité de Agricultura de la FAO (COAG) como guía de una de las formas de promover los sistemas alimentarios y agrícolas sostenibles y aprobados. En 2019 estos principios fueron aprobados por 97 miembros de la FAO para guiar la visión de este organismo sobre la agroecología.

Pero ¿hacia dónde vamos en la configuración del modelo emergente? De acuerdo, con Holt Giménez y Shattuck (2011, p. 113), “la profundidad, el alcance y el carácter político del cambio de régimen alimentario, está en función tanto del “doble movimiento” del capitalismo como de la naturaleza política y el dinamismo de los movimientos sociales”. Sin embargo, pese al crecimiento del movimiento antineoliberal Holt-Giménez (2017) sostiene que, debido al control y ataques sobre organizaciones con posiciones críticas en 2008 el contramovimiento no fue lo suficientemente fuerte, en comparación con el dirigido en 1930 por obreros y partidos políticos.

En este sentido hay que tomar en cuenta que la crisis del siglo XXI es una de tipo multidimensional en la que concurren una serie de actores que más que movimiento se cuentan en plural como nuevos movimientos sociales (Calderón Gutiérrez, 2011; Wieviorka, 2011) y culturales (Touraine, 2006). Entre los que destacan los de mujeres, estudiantes, indígenas y anticapitalista, el antiimperialista y el globalifóbico (Wieviorka, 2011), pero también los ambientalistas, feministas campesinas y de agricultores familiares, trabajadores del sistema agroalimentario, personas de color inmigrantes y jóvenes (Holt-Giménez, 2017). Es decir, el movimiento social central regido por la lucha de clase y el Estado como locus de poder, pierde centralidad en el espacio público y emerge la acción colectiva diversa (Calderón Gutiérrez, 2011; Wieviorka, 2011)

De acuerdo con Holt Giménez y Shattuck (2011) y Holt-Giménez (2009, 2017), la época actual se caracteriza por cuatro tendencias, en lo que refiere a movimientos alimentarios. Dos de ellas, la neoliberal y reformista, buscan la continuidad del régimen alimentario corporativo. Las otras dos, consideradas como el contramovimiento alimentario, son la radical y la progresista (Holt-Giménez, 2017) o de transición (Holt Giménez y Shattuck, 2011). La primera se relaciona con los contramovimientos vinculados a la soberanía alimentaria que buscan la democratización del sistema y un cambio profundo en la estructura y dinámica del régimen alimentario actual a través de movimientos de alcance global como La Vía Campesina.

La tendencia progresista o de transición es en la que los autores ubican a iniciativas vinculadas al acceso a alimentos saludables de producción sostenible que, bajo la noción empoderamiento ciudadano y el derecho a la alimentación, persiguen el mejoramiento de las redes de seguridad y una mayor participación ciudadana para impulsar a los pequeños agricultores orgánicos y comerciantes locales. Ejemplo de ello son: la agricultura urbana, la recuperación de las tiendas del barrio, la agricultura apoyada por la comunidad y el despliegue de mercados de agricultores, es decir el fomento de lo local (Holt Giménez y Shattuck 2011; Holt-Giménez 2009, 2017).

Dentro de esta tendencia se manifiesta la urgencia de concebir a las ciudades como agentes de cambio en el sistema alimentario, y no como consumidoras de insumos y generadora de desechos. Tal como menciona Michael Ableman “Se está produciendo una revolución silenciosa en nuestro sistema alimentario. No está sucediendo tanto en las granjas distantes que todavía nos proporcionan la mayor parte de nuestra comida; está sucediendo en ciudades, vecindarios y pueblos pequeños” (Michael Ableman citado tomado de Dieleman 2017, 156).

La Ciudad de México da muestras de que esta revolución se está gestando, si consideramos que la agroecología se ha convertido un elemento fundamental e inherente no solo en el discurso y acciones de los huerteros capitalinos, también forma parte del repertorio de la política pública cada vez con mayor presencia de la soberanía alimentaria en instrumentos legales.

Estrategia metodológica

Para cumplir con el objetivo de identificar las tendencias agroalimentarias que surgen en torno a los huertos urbanos en la Ciudad de México se tomaron como insumos las entrevistas realizadas los años 2019 y 2020. Durante el primer año de trabajo de campo se llevaron a cabo visitas a funcionarios y técnicos encargados de los huertos urbanos administrados por las alcaldías Azcapotzalco, Benito Juárez, Coyoacán, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, así como a usuarios de estos espacios. De igual modo se entrevistó a miembros de Casa Gallina y se participó en un taller sobre huertos escolares y en un encuentro sobre Agricultura Urbana realizados por Huertos Escolares de México y El Huerto Tlatelolco, respectivamente. El segundo año se entrevistó a jóvenes involucrados en distintos proyectos sociales y empresariales vía telefónica debidos a las medidas sanitarias por Covid-19.

Es importante mencionar que el trabajo de campo forma parte de mi proyecto posdoctoral en el que se aborda la construcción de ciudadanía alimentaria. De tal modo que, si bien no era el objetivo central, la pandemia y sus vínculos con la alimentación aunados a la crisis alimentaria, hicieron necesario dar una nueva relectura a las entrevistas con la guía de los regímenes y las tendencias agroalimentarias.

El contexto de la agricultura urbana en la Ciudad de México

Un momento clave dentro de la historia reciente de la agricultura urbana en la Ciudad de México fue la creación en 2007 de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), instancia que, a través del “Programa de Agricultura Sustentable a Pequeña Escala en la Ciudad de México” apoyó a familias y grupos de ciudadanos de distintas delegaciones, ahora alcaldías, con recursos económicos y asesoría para el establecimiento de huertos. No obstante, con la transición en 2018 de SEDEREC a la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI), este programa se disolvió.

Otro momento icónico se dio en 2017, año en que se publicó la Ley de Huertos Urbanos en la Ciudad de México (LHU2017). Sin embargo, por Decreto, en diciembre de 2020 se le abroga y promulga una nueva: Ley de Huertos Urbanos de la Ciudad de México (LHU2020). Esta última busca atender a la modernización en materia ambiental, así como al rediseño institucional de los entes de gobierno y las modificaciones de naturaleza jurídica de la transición de delegaciones a alcaldías (Ley de Huertos Urbanos de la Ciudad de México, 2020 [LHU, 2020] Artículo 2). De manera específica, se excluyó a la extinta SEDEREC y se le confieren sus atribuciones y obligaciones a la Secretaría del Medio Ambiente de la Ciudad de México (SEDEMA), también se establece la obligación a las alcaldías de generar un censo sobre los huertos urbanos y la atribución de ser notificadas del establecimiento de nuevos huertos (Ley de Huertos Urbanos en la Ciudad de México, 2017 [LHU, 2017]; LHU, 2020).

De manera específica SEDEMA, es la encargada de brindar capacitación y seguimiento en materia de agricultura urbana, así como fomentar la transmisión intergeneracional de conocimientos tradicionales y nuevastecnologías. También corresponde a esta Secretaría vigilar que el establecimiento de esos espacios se lleve conforme a lo estipulado por la LHU2020. Por su parte, Secretaría de Inclusión y Bienestar Social de la Ciudad de México (SIBISO) es la encargada de crear huertos con enfoques alimentarios que coadyuven a la política de inseguridad, soberanía y sustentabilidad alimentaria. La Secretaría de Administración y Finanzas y la Secretaría de Desarrollo Económico tienen la facultad de presentar proponer beneficios fiscales y económicos para las personas físicas o morales que decidan participar en la elaboración de proyectos de huertos privados. También se hace la opción de solicitar beneficios fiscales y apoyos por parte de la Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo para quienes brinden trabajo a grupos vulnerables.

Al igual que la ley abrogada, la LHU2020 es clara en cuanto a la exclusión de agroquímicos y la promoción de principios agroecológicos a través del reciclaje de residuos, cosecha y aprovechamiento de agua pluvial, el uso de especies nativas y recuperación del conocimiento tradicional de la agricultura. Aunado a lo anterior, también se hace mención sobre el fomento al intercambio intergeneracional y el llamado a promover la idea de comunidad.

Pero, sin lugar a duda lo que más llama la atención sobre la LHU2020 es la inclusión de nuevos términos a su glosario, en particular el de soberanía alimentaria, que definen como el “Derecho de las personas a disponer de alimentos en cantidad y calidad suficientes para satisfacer las necesidades alimentarias y nutricionales, producidas de forma sostenible y ecológica, para una cultura determinada” (LHU, 2020, Artículo 2). Dicho término se retoma en las atribuciones de Sibiso y en el objetivo IV que refiere a la promoción de la soberanía y seguridad alimentaria derivada del consumo de frutas, verduras, hortalizas y otros alimentos producidos en los huertos urbanos, evitando el consumo de alimentos transgénicos.

En la práctica, si bien no todas las alcaldías cuentan con espacios de cultivo, en algunas demarcaciones se pueden encontrar sitios que han sido apropiados por la comunidad. Un ejemplo, con más treinta años de existencia es el Huerto de las Niñas y los Niños administrado por la alcaldía Cuauhtémoc, espacio en el que se ofrece, a quien lo solicite, una pequeña parcela en la que puede sembrar y experimentar. Además, daracompañamiento, imparten talleres y visitas guiadas. Otros más recientes como el Centro Ecológico Azcapotzalco, el cual es un sitio de aprendizaje sobre ecotecnias y conservación de especies, se ofrecen visitas guiadas e incluso si se tienen disponibilidad comparten semillas para su propagación.

La Alcaldía Miguel Hidalgo cuenta con tres espacios. El primero de ellos es El Huerto Lincoln (Parque Lincoln Polanco) enfocado a la educación ambiental de niñas y niños; el segundo es Huerto Canaguín a la población de todas edades en particular quien quiera participar como voluntario en el cuidado de las parcelas a la vez que adquiere conocimientos en la materia. El tercero, pero no menos importante, es el que alberga la Universidad de la Vida para Adultos Mayores (UNIVI), un espacio por demás interesante dirigido a adultos de la tercera edad.

Otros programas que integran a los huertos urbanos en sus convocatorias son Colectivos Culturales Comunitario de la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, así como los Puntos de Innovación, Libertad, Arte, Educación y Saberes de la Ciudad de México (Pilares) dirigidos por la Secretaría de Educación, Ciencia, Tecnología e Innovación de la Ciudad de México (SECTEI). El primero se enfoca a promover y fortalecer la participación ciudadana mediante proyectos artístico-culturales, a través del cual se han desarrollado diversos proyectos enfocados a la agricultura urbana que buscan la recuperación de espacios y transmisión de conocimientos sobre temas ambientales y agroecología (R y CH-AZ, comunicación personal, el 28 de octubre de 2020; Tallerista CIPEA, comunicación personal, el 21 de octubre de 2020). Por su parte Pilares, brinda espacios comunitarios para el desarrollo de procesos para el intercambio de conocimientos y saberes, entre los que se encuentran los talleres de huertos urbanos dentro del área de educación para autonomía económica.

Por supuesto que el proceso de reconocimiento e institucionalización no hubiera sido posible sin el empuje de la sociedad civil. Iniciativas ciudadanas en torno a la agricultura urbana y agroecología que hacen de puente entre productores y consumidores, pero también entre personas interesadas en aprender y compartir experiencias y conocimientos. Estas articulaciones e intercambios se concretan en los huertos, tianguis alternativos o cooperativas, sin dejar de lado las redes sociales tan útiles y solicitadas en esta pandemia.

Algunas de estas experiencias de amplia difusión son el Huerto Roma Verde, Huerto Tlatelolco, Huerto La Romita, Mercado El 100 y Tianguis Orgánico de Tlalpan que han logrado consolidarse en la última década. Pero también se encuentran otras un tanto menos conocidas como El Molinito, Huerto San Miguel, Huerto Comunitario Las Rosas, Colectivo Zacahuiztco, Mercado de las Cosas Verdes “Tianquiskitt” y Canasta Solidaria, por mencionar algunas. Y otras tantas que se desarrollan en multifamiliares, o azoteas, y que, si bien no están en el anonimato, son conocidas solo por unos cuantos en el barrio o colonia. La diversidad de iniciativas que se presentes en la Ciudad de México nos brinda un crisol para reflexionar sobre las tendencias.

Tendencias agroalimentarias y huertos urbanos en la Ciudad de México

La Ciudad de México, al igual que en otras ciudades del mundo, la agricultura urbana es considerada como un símbolo de sustentabilidad y resistencia alimentaria. Sin embargo, los proyectos de agricultura urbana se encuentran inmersos en contradicciones, ya que por un lado pueden contribuir a la seguridad alimentaria, pero a la vez pueden detonar procesos de gentrificación (McClintock, 2014; Sbicca, 2018) o inhibir la participación en la gobernanza del sistema agroalimentario (Montagut, 2013).

La gentrificación es un concepto que desde la década de los sesenta se ha utilizado en ciudades del norte global para analizar a comunidades en las que tras un periodo de desinversión o deterioro económico se inicia una reinversión, generando, entre otros, alza en los servicios básicos volviéndolo inaccesibles para los pobladores originales. Sin embargo, en los últimos años ha tenido eco en Latinoamérica. En Ciudad de México colonias como Santa María La Ribera, San Rafael, Roma y Condesa han sido objetos de estudio ante la transformación de sus edificaciones derruidas en renovados conjuntos habitacionales dirigidos a la población de ingresos altos. En estos estudios llama la atención la relación que guardan estos procesos con los cambios en la oferta alimentaria, ante el arribo de vecinos con mayor poder adquisitivo, grado de estudios, nivel socioeconómicos y conciencia sobre la alimentación (Vázquez-Medina et al., 2020; Baig, 2019).

Bajo la consigna de “eres lo que comes”, “consume local” y “el apoyo a los pequeños agricultores” cada vez más la agricultura urbana se encuentra ligada a restaurantes. En la colonia Roma (Baig, 2019) y Santa María La Ribera (Vázquez-Medina et al. 2020) el auge de los restaurantes alternativos, veganos, orgánicos o agroecológicos se ha dado a la par del incremento de huertos y emprendimientos vinculados a esta práctica.

Según Sbicca (2018), estos sitios representan un importante referente simbólico para los nuevos vecindarios quienes relacionan los atributos mencionados al inicio del párrafo con el tipo de ciudad en la que buscan vivir, pero que llegan a convertirse en una herramienta gentrificadora.

Dentro de estas transformaciones y su relación con la agricultura urbana llama la atención que, si bien lo orgánico se ha mantenido como un valor agregado tanto en la comida preparada como en los productos frescos, se hace cada vez más necesario para los agricultores y distribuidores de la Ciudad de México marcar la diferencia entre lo orgánico y lo agroecológico. Aclaración que tiene por un lado un trasfondo legal y económico, en el que lo orgánico requiere de una certificación por terceros que implica un costo, a veces incosteable, mientras que los cultivos agroecológicos, a decir de algunos huerteros, permiten un poco de agroquímicos. Sin embargo, para muchas otras personas, tanto agricultores como para consumidores, es una herramienta de resistencia contra la certificación por terceros acompañada de la crítica a los costos y a su procedencia transnacional. En su lugar propugnan por las certificaciones agroecológicas que son nacionales e incluso locales, participativas y de cara a cara. Además, porque en la agroecología reconocen una forma distinta de producción en la que impera la conexión con la tierra, con lo autóctono, lo tradicional, las raíces del agricultor, es decir, una opción radical al sistema agroalimentario globalizado.

Desde el punto de vista de otro sector de consumidores, quienes no tienen del todo clara las diferencias entre lo orgánico y lo agroecológico, consideran a estos productos costosos, aunque reconocen que el comerlos trae beneficios a la salud. Estos atributos también son exaltados por agricultores y distribuidores inmersos en cadenas cortas quienes son conscientes que no están al alcance de todos los presupuestos, de tal modo que buscan ofrecer sus cosechas a personas y restaurantes de ingresos medios y altos. Incluso se menciona que la alimentación se podría estar convirtiendo en una cuestión elitista, pero, se enfatiza la responsabilidad de los consumidores en establecer sus prioridades, reforzando la consigna de eres lo que comes y de solidarizarse con el agricultor, pero además con el reconocimiento de ser una persona conocedora crítica y responsable.

Entonces, no solo se busca la experiencia del paladar, también el generar conciencia sobre el sistema agroalimentario. Encontramos así que los huertos urbanos son sede de talleres en los que se invita a chefs que ofrecen sus creaciones o bien imparten cursos sobre la elaboración de platillos con las cosechas de los huertos. En este sentido, Vandana Shiva incluye a las cocinas y enuncia el papel que los chefs tienen en la revolución del sistema agroalimentario al marcar tendencias, enfatiza que cuando ellos sirven comida local y ecológica entonces la sociedad empieza a valorarla (Rivas, 2018). Sin embargo, coincido con Vázquez-Medina et al. (2020, p. 18) en que las iniciativas u organizaciones que enmarcan estos eventos contribuyen a la formación de vínculos con la comunidad, sin embargo, en el intento de democratizar, “elitizan la práctica culinaria”.

Las redes que se han formado entre agricultores y consumidores sean a título personal o con restaurantes, sin duda ha incentivado la alfabetización alimentaria y contribuido a mejorar la situación económica de los agricultores al tener ventas regulares a precios justos. Sin embargo, no hay que pasar por alto como indica Montagut (2013), que una vez que se ven resultas las necesidades de aprovisionamiento y distribución de estos actores llegan a considerar innecesario el participar de la gobernanza del sistema agroalimentario.

En este sentido es importante mencionar que algunos de los huertos, restaurantes y espacios de comercialización alternativos realizan continuamente pláticas sobre sensibilización de las problemáticas del sistema agroalimentario. Estas pláticas tienen un impacto sobre los hábitos de consumo, pero, aunque el consumo se catalogue como responsable, el mercado es un mecanismo no democrático que le otorga a unos cuantos muchos votos, unos cuantos a pocos y a los demás ninguno. Por lo tanto, la capacidad de empujar a un cambio de sistema por medio del consumo es muy limitada (Montagut, 2013). Welsh y MacRae (1998) abonan a la discusión al señalar que una de las limitantes de los programas de apoyo para la eliminación del hambre es que se centran en los derechos del consumidor sin desafiar las estructuras hegemónicas.

Estas prácticas están siendo cuestionadas por algunos colectivos formados en su mayoría por jóvenes no mayores de 35 años, estudiantes o profesionistas cuyas iniciativas se localizan en colonias populares, que buscan consolidar un proceso comunitario antes de darse a conocer de manera extensiva. Esta dinámica detona, según lo observado en este primer acercamiento, la presencia de las dos tendencias de contra movimientos.

Por un lado, la de transición representada por aquellos sitios consolidados que si bien involucran lucha por espacios urbanos al estar establecidos en predios abandonados y que en algunos casos se involucran como organizaciones de la sociedad civil en el impulso de iniciativas gubernamentales, se les considera una rama del capitalismo verde. Por su parte los colectivos de jóvenes son conscientes no solo de la importancia de los pequeños agricultores, pero sobre todo que las deficiencias del sistema agroalimentario globalizado no solo afectan a productores sino también a consumidores por el que comer bien no debería ser solo para quienes tienen el poder adquisitivo, pero que además estas asimetrías derivan del propio sistema que requiere ser cambiado. Pero como indica McClintock (2018) a medida que la agricultura urbana se vuelve cada vez más institucionalizada y reconocida por la corriente principal puede parecer más reformista que radical.

Conclusiones

En la Ciudad de México la diversidad de experiencias y las redes que se tejen en torno a la agricultura van en aumento. En cada una de ellas se refleja no solo la manera en que los actores involucrados quieren alimentarse, sino también el estilo de vida y el tipo de ciudad en la que quieren vivir y convivir. Lo anterior involucra: áreas verdes, contacto con la naturaleza y el acceso no solo a cultivos frescos, también a opciones de comidas preparadas con productos locales y de comercio justo.

Si bien la categorización de las tendencias alimentarias propuesta por Holt Giménez y Shattuck (2011) integra elementos que no se contemplan en este trabajo, es una herramienta que permite un primer acercamiento al entramado que se está configurando en torno a la agricultura urbana. Y junto con el argumento de las contradicciones en la agricultura urbana expuesto por McClintock (2014) permitió explicar que la cara más visible de la agricultura urbana en esta ciudad es la de las colonias de moda y el buen vivir. Iniciativas que llega a ser unas ideas comercializables y como afirma Friedmann (2005) el capital se aprovecha de todo lo que funciona.

Si bien se busca la formación de redes de seguridad para los proyectos y productores locales, hasta el momento, la oferta se está concentrando en sectores con alto poder adquisitivo, que brindan esa seguridad de ingresos a los productores pero que de manera amplia no busca resolver problemas estructurales.

No obstante, es un imperativo observar los procesos que se desarrollan en colonias populares que podrían dar un impulso a la tendencia radical al emerger con una mirada crítica sobre la manera en la que se ha desarrollado la agricultura urbana en esta ciudad. En este sentido, además de profundizar en el análisis de las redes que se configuran en torno esta práctica, queda como asignatura pendiente indagar sobre la formación de nuevos actores.

Bibliografía

- Ávila Sánchez, H. (2019). Agricultura urbana y periurbana: Reconfiguraciones territoriales y potencialidades en torno a los sistemas alimentarios urbanos. *Investigaciones Geográficas*, (98). <https://doi.org/10.14350/rig.59785>
- Baig, J. (2019). *Del comal a la street food. Gastronomía y gentrificación en la Colonia Roma de la Ciudad de México* [tesis de maestría, Universidad de Leiden]. Repositorio institucional Universidad Leiden. <https://studenttheses.universiteitleiden.nl/access/item%3A2624195/view>
- Barba Flores, M.E. (2020). La ecología política urbana aplicada al estudio de los huertos urbanos Comunitarios: metabolismo urbano y gentrificación. Estudio de caso de Huerto Tlatelolco en la Ciudad de México. En B. Canabal Cristiani, C. E. Muñoz Cadena, D. Cortés Rivera, M.A. Olivares Díaz, y C. Santos Cervantes (Coords.). *Tejido rural urbano: actores sociales emergentes y nuevas formas de resistencia*. (333-347). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Calderón Gutiérrez, F. (2011). Movimientos culturales y la emergencia de una nueva politicidad. *Política e Sociedade*, 10(18), 75–85.
- Delgado Cabeza, M. (2017). Reestructuración del sistema agroalimentario globalizado en el capitalismo terminal. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 139, 13–25.
- Dieleman, H. (2017). Urban agriculture in Mexico City; balancing between ecological, economic, social and symbolic value. *Journal of Cleaner Production*, 163, S156–S163. <https://doi.org/http://doi:10.1016/j.jclepro.2016.01.082>
- Friedmann, H. (2005). From Colonialism to Green Capitalism: Social Movements and Emergence of Food Regimes. En F. H. Buttel, y P. McMichael (Eds.), *New Directions in the Sociology of Global Development*, 227–264. Emerald Group Publishing Limited. [https://doi.org/10.1016/S1057-1922\(05\)11009-9](https://doi.org/10.1016/S1057-1922(05)11009-9)
- Friedmann, H., y McMichael, P. (1989). Agriculture and the state system: The rise and decline of national agricultures, 1870 to the present. *Sociologia Ruralis*, 29(2), 93–117. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1467-9523.1989.tb00360.x>
- Gómez-Benito, C., y Lozano, C. (2014). ¿Consumidores o ciudadanos? Reflexiones sobre el concepto de ciudadanía alimentaria. *Panorama Social*. (19), 77-90
- Gravante, T. (2019). Prácticas emergentes de activismo alimentario en la Ciudad de México. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 14(28), 205-125.
- Hernández Moreno, M, del C., y Villaseñor Medina, Á. (2014). La calidad en el sistema agroalimentario globalizado. *Revista Mexicana de Sociología* 76(4).
- Holt Giménez, E., y Shattuck, A. (2011). Food crises, food regimes and food movements: rumblings of reform or tides of transformation? *Journal of Peasant Studies*, 38(1). <https://doi.org/10.1080/03066150.2010.538578>
- Holt-Giménez, E. (2009). Crisis alimentarias, movimiento alimentario y cambio de régimen. *Ecología Política*, 38, 73–79.
- Holt-Giménez, E. (2017). *El capitalismo también entra por la boca. Comprendamos la economía política de nuestra comida*. Monthly Review Press, Food First Books. https://www.iis.unam.mx/wp-content/uploads/2020/10/Eric-Holt_2017.pdf
- Lang, T., y Heasman, M. (2004). *Food wars: the global battle for minds, mouths, and markets*. Routledge
- Ley de Huertos Urbanos en la Ciudad de México. Gaceta Oficial de la Ciudad de México, núm. 9 bis, de 16 de febrero de 2017, 8-13 https://data.consejeria.cdmx.gob.mx/portal_old/uploads/gacetas/a47fb95bdf28d2297ebf69f4b65b8d00.pdf
- Ley de Huertos Urbanos de la Ciudad de México. Gaceta oficial de la Ciudad de México, núm. 505, tomo. I, de 31 de diciembre de 2020, pp. 4 a 12. https://data.consejeria.cdmx.gob.mx/portal_old/uploads/gacetas/1fa01cbcd31d4566bfd7cfe963e51756.pdf

- McClintock, N. (2014). Radical, reformists, and garden-variety neoliberal: coming to terms with urban agriculture's contradictions. *Local Environment*, 19(2), 147–171.
- McClintock, N. (2018). Cultivating (a) Sustainability Capital: Urban Agriculture, Ecogentrification, and the Uneven Valorization of Social Reproduction. *Annals of the American Association of Geographers*, 108(2). <https://doi.org/10.1080/24694452.2017.1365582>
- McMichael, P. (2000). The power of food. *Agriculture and Human Values*, 17(1), 21–33. <https://doi.org/10.1023/A:1007684827140>
- Montagut, X. (2013). Si nosotros comemos nosotros decidimos. En E. Holt-Giménez (Ed.), *¡Movimientos alimentarios unidos!: estrategias para transformar nuestros sistemas alimentarios* (pp. 197–207). Institute for Food and Development Policy - Food First ILSA, Instituto para una Sociedad y un Derecho Alternativos. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ilsa/20130715060140/movimientos.pdf>
- Otero, G. (2014). El régimen alimentario neoliberal y su crisis: Estado, agroempresas multinacionales y biotecnología. En G. Otero (Coord.) *La dieta neoliberal. Globalización y biotecnología agrícola en las Américas* (pp. 15–40). Miguel Ángel Porrúa.
- Pardo Núñez, J., y Durand, L. (2019). Consumir y resistir: los mercados alternativos de alimentos en la Ciudad de México. En L. Durand, A. Nygren, A. Cristina de la Vega-Leinert. *Naturaleza y neoliberalismo en América Latina* (pp. 467-503). Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinaria.
- Reyes Gómez, A. C., González Cabañas, A. A., Saldívar Moreno, A., y Morales, Helda (2020). Entre lo sano y lo cercano: construcción de una opción de certificación participativa. En A. A. González Cabañas, R. Nigh, y M. Pouzenc *La comida aquí. Retos y realidades de los circuitos cortos de comercialización* (pp. 205-2039). Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivas, R. (3 de agosto de 2018). Vandana Shiva: “Los chefs tienen un papel clave en la revolución alimentaria porque ellos marcan tendencias”. *Siete Canibales*. <https://www.7canibales.com/en-verde/vandana-shiva-los-chefs-tienen-un-papel-clave-en-la-revolucion-alimentaria-porque-ellos-marcan-tendencias/#:~:text=Los%20chefs%20tienen%20un%20papel%20important%C3%ADsimo%20en%20la%20revoluci%C3%B3n%20a>
- Rubio Vega, B. (2012). El declive de la fase agroexportadora neoliberal en el contexto de las crisis capitalista y alimentaria. En M. del C. Hernández y J. María. Meléndez (Coords.). *Alimentación contemporánea: un paradigma en crisis y respuestas alternativas* (pp. 31–50). Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo; Clave Editorial.
- Rubio, B. (2015). *El dominio del hambre: crisis de hegemonía y alimentos* (Segunda Edición). Universidad Autónoma de Chapingo, Colegio de Posgraduados, Universidad de Zacatecas, Juan Pablo Editor.
- Sbicca, J. (2018). Alimentación, gentrificación y transformaciones urbanas. *Boletín Ecos*, 43, 1–8.
- Touraine, A. (2006). Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología*, 27, 255–278.
- Vázquez-Medina, J. A., Hernández-Cordero, A., Inés Lagos, S., y Rangel-Trujillo, F. R. (2020). Gentrificación y alimentación en Santa María La Ribera. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 30(55). <https://doi.org/10.24836/es.v30i55.838>
- Welsh, J., y MacRae, R. (1998). Food Citizenship and Community Food Security: Lessons from Toronto, Canada. *Journal of Development Studies*. 19(4), 237-255
- Wieviorka, M. (2011). *Una sociología para el siglo XXI*. UOC.

Palabras clave

Huertos urbanos, tendencias agroalimentarias, Ley de Huertos Urbanos de la Ciudad de México.
 Urban gardens, agri-food trends, Law of Urban Gardens of Mexico City.
 Hortas urbanas, tendências agroalimentares, Lei de Hortas Urbanas da Cidade do México.

Resumen de la ponencia

La recolección no sólo es una práctica a través de la cual se obtienen alimentos e insumos para fabricar muebles, obtener leña u otros materiales para hacer artesanías o utensilios de cocina. Es una manifestación de los conocimientos que las personas tienen de su entorno, del clima y de los lugares sagrados. Este es el caso de los totonacos de Veracruz, quienes no sólo son expertos recolectores, sino que también procuran el cuidado de los espacios en los que realizan ésta práctica, ya sea que se trate de la milpa, del monte o del traspatio, hombres y mujeres tienen una relación de respeto con dichos lugares, por esta razón, la ritualidad se hace presente a través de ceremonias como las peticiones de lluvia. Es en este contexto que los totonacos solicitan tener agua para las milpas y para los traspacios, lo que se traduce en poder cosechar y recolectar plantas comestibles a lo largo del año y con las cuales preparan diversos platillos y bebidas.

Es por ello que esta ponencia tiene por objetivo, destacar los conocimientos y usos de las plantas comestibles de recolección en la cocina totonaca de la Sierra de Papantla, Veracruz. Los datos que presento en esta ponencia provienen de mi trabajo de campo realizado en diferentes estancias en la costa y sierra totonaca de Veracruz (entre el 2009 y el 2020), así como de los recorridos en mercados y tianguis en la Sierra de Papantla (entre el 2017 y el 2019).

Introducción

El objetivo de este trabajo es destacar los conocimientos y usos de las plantas comestibles de recolección en la cocina totonaca de la Sierra de Papantla, Veracruz. Dicha práctica, que se ha transmitido de madres a hijas y de padres a hijos, les permite obtener dentro y fuera de la milpa, más de 60 ingredientes necesarios para realizar comidas cotidianas y también rituales, las cuales son destinadas a los muertos, a los santos y al dueño del monte.

El área de estudio se ubica en el Totonacapan, la cual se encuentra conformada por cuatro zonas: Sierra Norte de Puebla, Tierras bajas del Norte de Puebla, Llanura Costera y Sierra de Papantla, Veracruz (Velázquez, 1995). En este trabajo me refiero a la región de la Sierra de Papantla, integrada los pueblos de Coxquihui, Filomeno Mata, Mecatlán, Chumatlán, Zozocolco de Hidalgo, Coyutla y Coahuatlán, que están a unos 100 y 800 metros (promedio) sobre el nivel del mar; se caracteriza por su clima cálido-húmedo con lluvias todo el año y en el verano se registran lluvias abundantes (Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Coxquihui, Filomeno Mata, Zozocolco de Hidalgo, 2009).

La metodología en la que me he apoyado para obtener estos resultados, ha sido el trabajo de campo realizado en diferentes estancias en los municipios de Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo (entre el 2009 y el 2020). Durante estas temporadas he centrado el registro etnográfico en la alimentación en el contexto cotidiano y ritual cuya base son los productos de la milpa y de recolección (quelites, flores, hongos, guías, semillas, vainas, chiles, frutos, hojas para envolver tamales, hierbas aromáticas, plantas medicinales y leña para cocer sus alimentos). Para ello, recurrí a la observación participante, las entrevistas (a campesinos, *molenderas* y comerciantes), el registro fotográfico y los recorridos en mercados y tianguis de Coxquihui y Zozocolco de Hidalgo en Veracruz y en los de Cuetzalan y Huehuetla, en Puebla (entre el 2017 y el 2019), y a través de ello, he podido identificar la relevancia que tiene la recolección en la alimentación y en la vida ritual de los hombres y mujeres totonacos.

Gran parte de los datos presentados en este trabajo, acerca de la recolección de plantas comestibles en el Totonacapan, forma parte de la investigación que actualmente realizo para mi proyecto doctoral en Antropología, en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Desarrollo

Los totonacos de la Sierra de Papantla, obtienen sus alimentos de cuatro formas, principalmente: a través de la cosecha en la milpa; la compra de productos en el mercado y tianguis, la cría de animales (pollos, cerdos, guajolotes y patos), y la recolección de plantas comestibles, hongos y flores, dentro y fuera de la milpa.

Entre los totonacos de la Sierra de Papantla, la recolección es una actividad importante porque a través de ella obtienen alimentos para consumo cotidiano y ritual. El número de plantas alimenticias que pueden obtenerse dentro y fuera de la milpa es alto. Por ejemplo, en el pueblo de Filomeno Mata se ha identificado que, de 110 especies de recolección, 64 son comestibles, entre ellas dos tipos de hongos y siete de quelites (López Santiago, 2019). Entre los pueblos de Chumatlán y Coxquihui se encontró que, de 58 especies de recolección, 53 son comestibles, de ellos, tres corresponden a hongos y 12 a quelites (Diario de campo de la autora, diciembre de 2019).

Los primeros acercamientos para conocer el consumo de hongos y quelites entre los totonacos de la Sierra de Papantla, dan cuenta que no sólo son expertos recolectores, sino que también son dueños de un gran conocimiento del entorno y del clima. Además, procuran el cuidado de los espacios en los que realizan dicha práctica: milpa, traspatio y monte. Hombres y mujeres tienen una relación de respeto con dichos lugares, por esta razón, la ritualidad se hace presente a través de ceremonias realizadas a lo largo del año, a través de las cuales piden agua para las milpas y para los traspatios.

Los principales alimentos recolectados en la sierra totonaca son quelites, flores, hongos, semillas, vainas, chiles, frutos, hojas para envolver tamales, hierbas aromáticas y plantas medicinales, entre otros como chayotes, tomatito de milpa, papa de monte y ojite.

Otros productos recolectados en la sierra son la leña, que usan para cocinar los alimentos y para ahumar pescados en Semana Santa; miel de abeja que utilizan para endulzar bebidas como los atoles; cera de abeja, la destinan principalmente para elaborar ceras que se ofrendan a los santos en las fiestas patronales; madera, la utilizan para fabricar muebles y para hacer utensilios de cocina como cucharas y bateas; tarro (*Guadua aculeata*), que usan como cucharas para mover los atoles y también para elaborar altares y andamios (Diario de campo de la autora, diciembre de 2019).

Quiero destacar que los quelites, flores y hongos son de alta importancia en la dieta de los totonacos de la Sierra de Papantla, porque complementan al maíz, frijol, calabaza, chayotes y chiles, principales productos de la milpa. Los quelites se recolectan dentro y fuera de la milpa, entre marzo y abril y en las temporadas de lluvias, entre julio y septiembre.

Los quelites que se recolectan dentro de la milpa son, el malvarón, quintonil (morado y blanco), hierba mora, pápalo, guías de calabaza y de chayote. En el traspatio se encuentran la cebollina y la flor de gasparito. En el monte recolectan los quelites llamados, bigote de acamaya, *quixtak* o pata de gallo y el *sayukaka*, lengua de vaca, guías de chayote, guías de calabaza, cebollina y flor de gasparito (Méndez, 2021).

Una flor muy apreciada y consumida es el pichoco o gasparito (aunque se le considerada un quelite, en el caso de los totonacos, se le reconoce como una flor). El pichoco crece en un árbol y florece entre los meses de marzo-abril y entre octubre-noviembre.

Los hongos más consumidos son el de chaca y el de jonote, y sólo es posible recolectarlos durante la temporada de lluvias, que va de julio a septiembre. El otro hongo comestible es el de maíz o huitlacoche, que se recolecta en la milpa. Los hongos de chaca y jonote crecen en los árboles que se están pudriendo. Los hongos ayudan a que estos árboles, se descompongan (López Santiago, 2019).

Las plantas comestibles, ya sea que se hayan recolectado directamente dentro o fuera de la milpa o bien, que hayan sido compradas en los tianguis y mercados, deben consumirse lo más pronto posible, porque se trata de plantas tiernas que, si no se refrigeran, pueden descomponerse. En la Sierra de Papantla no todas las familias cuentan con energía eléctrica ni con refrigerador, por lo que dichas plantas son consumidas muy frescas. Así que una vez que son adquiridas dichas plantas, se lavan con agua y se comen crudas, hervidas o guisadas.

Cabe subrayar que, en la sierra, las mujeres preparan una diversidad de platillos con quelites, hongos y flores. A continuación, describo dos recetas que se preparan en contextos rituales; fueron compartidas por molenderas y amas de casa de la sierra, en cuyas cocinas destaca la preparación de estos alimentos, en combinación con el maíz, chiles, calabazas, frijoles y jitomate.

La primera receta es la de los “quelites ajonjolinos”. La señora Celia, originaria de Coxquihui, me platicó que primero tuestan el ajonjolí, luego lo muelen y lo reservan. Después hierven los quelites (alfalfa o malvarón) en un poco de agua, ahí agregan el ajonjolí, el chiltepín o chile de árbol machacado o picado, la hoja de aguacate, un poco de jugo de limón y sal. Dejan que se integre todo, que dé un hervor y se sirve. Los quelites con ajonjolí se comen con tortillas de maíz nixtamalizado, generalmente recién hechas y cocidas en el comal (Celia García Gómez, entrevista, marzo de 2018). Este platillo forma parte de las comidas rituales que se preparan para las peticiones de lluvia, una de ellas es la Cena del Señor que se realiza el Jueves Santo, durante la Semana Santa (marzo-abril)

La segunda receta es la de las “púlaclas”. Las púlaclas son tamales de frijol que se pueden preparar cualquier día del año, pero son preparados especialmente durante las peticiones de lluvia o para Día de Muertos, que es cuando hay flor de pichoco. Las púlaclas son uno de los tamales preferidos entre los totonacos, y las recetas varían de un pueblo a otro, incluso hay diferentes versiones dentro de una misma localidad, por ejemplo, entre Coxquihui y Zozocolco de Hidalgo, puede llevar flor de pichoco o no, pueden llevar ajonjolí o *xuta* que es un piñón (Gómez-Pompa *et al.*, 2009), y a la masa se le puede agregar manteca o no.

Una de las muchas versiones de esta receta es la de la señora María, originaria de Coxquihui. “Se pone a cocer el frijol. El ajonjolí se tuesta. El chayote y calabacitas se cortan en cuadrillos chicos. El chile serrano y jitomate se muelen en la licuadora. Y cuando ya está cocido el frijol se le pone el chayote y las calabacitas. El ajonjolí también se muele en la licuadora y se le pone. El cilantro se pica en pedazos chicos y se le pone” (María Martínez Luna, entrevista, agosto 2020). Estos tamales pueden envolverse con hojas de maíz o de *xkijit* (*Renalmia alpinia*) o de plátano, la señora María menciona que ella prefiere las hojas de plátano porque “le dan mejor sabor” (Méndez, 2020, p. 9).

Conclusiones

Ha sido mi interés en este trabajo, destacar los conocimientos y usos de las plantas comestibles de recolección que se usan en la cocina totonaca de los pueblos de la Sierra de Papantla, Veracruz. Dicha práctica, se ha transmitido de generación en generación y se realiza en espacios que los totonacos cuidan como son la milpa, el monte y el traspatio. Es por ello que la ritualidad se hace presente a través de ceremonias realizadas a lo largo del año, a través de las cuales piden agua para las milpas y para los traspacios, lo que se traduce en poder cosechar y recolectar más de 60 ingredientes necesarios para preparar diversos platillos y bebidas cotidianas y rituales.

Es por ello que he destacado las recetas de los quelites ajonjolinos y las púlaclas, platillos rituales que se preparan en la Semana y en el contexto de las peticiones de lluvia, y que son destinados tanto a los santos como a los antepasados (a los muertos).

Después de este repaso, mi reflexión final es que la recolección no sólo es una práctica a través de la cual se obtienen insumos para fabricar muebles, obtener leña u otros materiales para hacer artesanías o utensilios de cocina. A través de dicha práctica, también obtienen plantas medicinales y plantas comestibles que le permite complementar sus dietas, a lo largo del año. La recolección es una manifestación de los conocimientos que las personas tienen de su entorno, del clima y de los lugares sagrados.

Bibliografía

- Gómez-Pompa, A. *et al.* (2009). *La xuta se come. Kin chutakan wakan*. México. Universidad Veracruzana. <https://www.yumpu.com/es/document/read/16167675/la-xuta-se-come-universidad-veracruzana>
- López Santiago, Marco Andrés (2019). “La valoración de los servicios ecosistémicos desde la cosmovisión indígena totonaca”, *Madera y Bosques*, 25 (3). <https://myb.ojs.incol.mx/index.php/myb/article/view/e2531752>
- Méndez Martínez, E. M. (2021, diciembre). "Del monte a la cocina. Recolección en el Totonacapan", *La Jornada del Campo*, núm. 171, p. 4. <https://www.jornada.com.mx/2021/12/18/delcampo/articulos/monte-cocina.html>
- (2020, agosto-octubre). “Lás púlaclas, una receta de las abuelitas totonacas”, *Cielo sur*, núm. 1, pp. 6-9. <https://www.cielosur.org/2020/11/pdf-cielo-sur-1-la-memoria.html>
- Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Coxquihui, Filomeno Mata y Zozocolco de Hidalgo, Veracruz de Ignacio de la Llave (2009).
- Velázquez Hernández, Emilia (1995). *Cuando los arrieros perdieron sus caminos. La conformación regional del Totonacapan*. México. El Colegio de Michoacán.

Palabras clave

Cocina – Recolección – Totonacos de Veracruz

Del maíz al fogón: reconfiguraciones en la alimentación de una comunidad productora de chicharrón y derivados de puerco

Lucio Armando Salazar Angulo¹ ; Felipe González Ortiz¹

1 - Universidad Autónoma del Estado de México.

Resumen de la ponencia

Las políticas neoliberales en la década de los ochenta, se traduce en grandes cambios estructurales, que dieron como resultado, el abandono del campo, la movilización a las grandes urbes y la migración a otros países. El tema que nos interesa articula la introducción de alimentos industrializados y/o procesados y la Nueva División Internacional del Trabajo en las reconfiguraciones alimentarias de las comunidades en México. El caso de Mexicaltzingo, un municipio cercano a la ciudad de Toluca (capital del Estado de México) y Ciudad de México, es relevante al constituirse de una vocación laboral adscrita a los procesos globales de la carne de cerdo, a su vez, ha detonado en cambios en lo social, económico y alimentario. La característica de ser un pueblo que produce y comercializa el chicharrón como otros derivados del cerdo, ha traído desarrollo en lo local, potencializando prácticas sociales y alimentarias de acuerdo con el nivel socioeconómico de los agentes. Entonces, localización y actividad laboral juegan como complementos que aseguran nuevos estilos de vida que pueden reflejarse en los hábitos alimentarios del colectivo.

El cambio alimentario en Mexicaltzingo se describe por el paso de una vida agrícola a una constituida por las condiciones globales, en dicha transición, encontramos dos factores principales, el consumo de la carne de cerdo y los alimentos industrializados (y procesados). Este último, con gran peso en la modernidad alimentaria que reposa en los procesos político-económicos del siglo XX en el país y en el mundo. La investigación pretende explicar cómo se ha reconfigurado la cultura alimentaria, a su vez, nos acerca a la reflexión sobre los riesgos que existen ante las enfermedades crónicas degenerativas.

Introducción

El presente trabajo discute el cambio alimentario en un municipio perteneciente al Estado de México. El proceso que vive es representativo de las comunidades del estado. El paso de una vida agrícola por la reinención de una actividad laboral, el crecimiento urbano de las zonas metropolitanas cercanas (Ciudad de Toluca y Ciudad de México), la interrelación comercial entre las regiones y el proceso globalizante en lo local. Al describir el cambio laboral de Mexicaltzingo, se explica el paso del maíz al fogón; o mejor dicho al obrador (espacio de trabajo, centrado en el horno de cocción). No obstante, se articula el proceso global de la agroindustria porcina con el municipio, se convierte en un centro de distribuidor para las diferentes unidades productivas. Ser “el pueblo chicharronero” depende de las áreas porciculturas del país y del extranjero. Mientras, ser comerciantes de los productos que elaboran, los posiciona dentro de la megalópolis del centro del país.

No se puede dejar atrás el peso de las políticas económicas que se dieron al final de los ochenta en el país y en el mundo (del Estado benefactor al neoliberalismo) en diversos sectores como el laboral, agropecuario incluso en el de salud. Lo que sopesa a la hora de pensar en una seguridad alimentaria. Por un lado, tenemos la creciente introducción de los alimentos “modernizados”, en tanto, se desplaza la actividad agrícola. En otro, las dinámicas laborales se renuevan a las inclemencias de un orden global polarizado. Nos preguntamos sobre el efecto que tiene en las reconfiguraciones en la cultura alimentaria de los pueblos, en específico, al del municipio. Así, intentamos acercarnos a una reflexión, sobre la importancia de los factores alimenticios del municipio y los riesgos ante el panorama de las enfermedades crónicas degenerativas.

La discusión se divide en tres partes, en el primero, abordamos la caracterización del municipio, como espacio social centrado en las dinámicas de la carne y cuero del puerco. En el segundo, la relevancia de la urbanización en las zonas metropolitanas y el peso estructural de las políticas económicas de los años ochenta. Por último, las reconfiguraciones alimentarias del municipio y los riesgos de consumir carne y alimentos modernizados. Presentando la transición laboral, que puede explicarse con la llegada del cerdo y el olvido de una vida campesina.

Desarrollo

Mexicaltzingo ante el cerdo fragmentado

El espacio social pertenece al Estado de México, localizada en la parte meridional del Valle de Toluca; colinda al norte con el municipio de Metepec, al este y sur con Chapultepec, al sur y al oeste con el municipio de Calimaya[1] (Enciclopedia de los municipios y delegaciones del Estado de México, 2018). La urbanización en la Zona Metropolitana del Valle de Toluca en los años sesenta (Martínez, 2017: 75), mantiene a Metepec, Mexicaltzingo y entre otras, como áreas de influencia (Arteaga, 2005).

El ingreso al municipio por vía terrestre, desde la capital del estado, es conduciendo sobre la carretera Tenango-Toluca, se debe incorporar al puente-Juárez en el Km. 55, para tomar la calle Narciso Mendoza que los llevará al corredor gastronómico; o desviarse por las calles Insurgentes, Independencia, Hidalgo o Morelos para llegar al centro de la cabecera municipal. La segunda ruta, desde el municipio de Santiago Tianguistenco al conducir sobre la carretera Santiago-Toluca, ingresando por la calle Narciso Mendoza o Prisciliano Díaz González. El territorio del municipio se conforma por su cabecera municipal, nombrada San Mateo Mexicaltzingo, y de las localidades San Isidro, Mazachulco, el Calvario y las Palmas[2].

Los resultados de la tesis de Mario Fernández (2013), posiciona al municipio como el principal productor de chorizo, seguido por Tenango de Arista y Toluca. El crecimiento de la infraestructura, las vías de comunicación en las zonas rurales más la tradición charcutera del Valle de Toluca y la introducción de la agroindustria en las últimas décadas son factores que sostienen la nueva vocación. El panorama del Valle de Toluca se caracteriza de la apropiación de los procesos de elaboración de productos, como es el caso de "... la cecina de Yecapixtla, el chicharrón de Mexicalcingo, el chorizo de Oaxaca, el obispo de Tenancingo; así como el queso de tompeate, las longanizas y los chorizos verdes y rojos del Valle de Toluca" (Quintero, Santillán Dublán, et. al, 2011: 15). No obstante, el municipio de Mexicaltzingo, aunque es conocido por el chicharrón de cerdo, han establecido estrategias comerciales y productivas de derivados como la longaniza, queso de puerco (tompeate), moronga, manteca, grasas; por otra parte, las carnitas son de los principales alimentos (junto al chicharrón), que han agregado a las unidades familiares al comercio y producción (Vélez, 2017).

Si bien, es seguir al cerdo[3], en el municipio es uno fragmentado, el cuero y la carne son dos materias con sus propias dinámicas, orígenes y unidades productivas-comerciales en lo local. El cuero es la piel del cerdo, materia prima importada con mayor énfasis de la industria internacional[4]. El proceso artesanal del sancochado[5], para ser tronados (fritos) en manteca a altas temperaturas, esponjando la lámina (sancochado) para obtener el chicharrón. Vélez (2017) divide el proceso de elaboración en 17 pasos, desde la obtención del cuero hasta la venta.

El origen del cuero conecta con la agroindustria global, la siguiente imagen ilustra dos aspectos del origen: las distribuidoras locales y el arribo de las empresas nacionales e internacionales al municipio.

Imagen 1. Las distribuidoras locales.



Fuente: Elaboración propia. Mexicaltzingo, septiembre, 2022.

Las empresas provienen de los países exportadores (se observan las banderas en la foto); algunas de ellas, involucradas en problemas ecológicos y de salud. Las internacionales como: granjas Carroll (conformada por AMSA[6] y el grupo Smithfield), F. Menard (de Quebec en Canadá), Agrosuper (de Chile), Swift, Hylife, Smithfield, Farmland y Trim-rite, inc (de Estados Unidos). Por otro lado, las nacionales: Kekén, Norson (Agroindustrial del norte) y Kowi (OCDE, 2019: 58-61). Los productos que llegan de estas empresas son desde despojos comestibles (cuero, buche, tripas, patas y demás retazos) y carne, pero, en su mayoría es congelada y en menor proporción refrigerada.

La dinámica entre el municipio con los países y estados es una triangulación desde las empresas que transportan por trailers (con refrigeración), hasta las distribuidoras locales[7] del municipio, para ser ofertada a los productores de chicharrón locales o externos. En la tipificación de Vélez (2017), se tienen dos tipos de productores de chicharrón: minoristas, aquellos que procesan entre 500 kilos a una tonelada a la semana, de

unidad productiva familiar, con un puesto fijo o itinerante; mayoristas, con una producción a partir de una tonelada, son comerciantes únicamente de sancochado. Para entender el tipo de chicharrón que se produce y las relaciones con el cuero y su origen, se presenta el siguiente cuadro:

Cuadro 1: origen y chicharrón

Origen	Raza de cerdo	Tipo de cuero	Tipo de chicharrón
Nacional y local (opción secundaria). Carnicerías y compra regional. Compra en cantidades menores a una tonelada.	Razas puras. Criolla o cruza en su mayoría.	De pierna: con grasa. Capote (cuero completo del cerdo)	Delgado Grueso
Internacional (Opción principal). Distribuidoras locales. Compra en cantidades superiores a una tonelada.	Razas puras: Large White (Yorkshire), Landrace (cerdos blancos), Duroc o Hampshire (razas negras), entre otras (Yarza, 1969; Paqui, 2021).	De pierna: con poca y mucha grasa. De panza	Delgado Grueso

Fuente: elaboración propia.

Se observa en el cuadro 1, la relación que existe entre el cuero y agroindustria internacional, en tanto, la carne se relaciona más con la porcicultura nacional y local. La dinámica sucede entre las carnicerías y la importación del animal de las zonas porcicultoras del país, específicamente entre los estados de Jalisco, Michoacán, Monterrey. O bien, familias dueñas de dichas carnicerías o distribuidoras locales acuden con sus propios camiones a comprarlos a las granjas de la Piedad, Michoacán, para regresar con los animales y almacenarlos en sus corrales, sacrificándolos a la semana en sus propios negocios. Otra opción, cuando las empresas han pactado una entrega semanal con las carnicerías, distribuidoras generales o unidades familiares.

Las carnicerías cumplen con vender al cerdo en sus diferentes cortes, mientras el cuero es un derivado (como la grasa, intestinos, sangre), que muchas veces procesan para su propia producción de chicharrón o embutidos (longaniza, chorizo, entre otros). Ofertando en su mayoría carne y en menor proporción las partes del cerdo a los agentes dedicados al comercio de las carnicas o chicharrón[8]. La cría de traspatio o la compra regional del animal (aunque mínima), es propio de aquellas unidades de tipo familiar, dedicadas a la venta de carnicas, embutidos o de otros guisos, en el municipio o espacios externos (corredor gastronómico, mercado, tianguis); incluso en el ambulante en las calles de las ciudades cercanas como Toluca o la Ciudad de México.

La situación de la actividad laboral depende de la capacidad de los agentes en crear estrategias a partir de la infraestructura y servicios depositados en el municipio. El cerdo es un medio para producir y comercializar, pero dicha transición a limitado la vida agrícola. Esta nueva vocación no se puede explicar si no se toman dos factores, como es el cambio de política económica en los ochenta y en la urbanización de las ciudades integradas a la megalópolis.

Comercio, en la aglomeración de la megalópolis

La industria porcina de México y de los principales países productores comparten un proceso político económico a partir de la crisis de 1929 y en los efectos de la segunda guerra mundial. El paso a un estado benefactor (modelo de sustitución de importaciones) en México, detono el impulso al sector primario, en la producción general y especializado del sector agropecuario (por ejemplo, la Piedad, Michoacán). Entre 1970 a 1983 (ante la crisis del modelo acelerado), se dio el crecimiento y auge del sector. Al final del periodo, se abre paso al proyecto neoliberal, iniciando la crisis del sector poricultor nacional mientras países como Estados Unidos, Canadá o pertenecientes a la actual Unión Europea se posicionan en el mercado internacional (Rosas, 2009; Macías, 2009).

El crecimiento de Estados Unidos en el sector porcino, “fue negativa hasta 1994, con un déficit de 88 millones de dólares; sin embargo, a partir de entonces, coincidiendo con el inicio del TLCAN, el comercio internacional de productos porcinos comenzó a generar excedentes, los cuales son cada vez mayores, llegando a alcanzar 265 millones de dólares en 1998” (Sagarnaga, Salas, Ramos et. al, 2000:10). En tanto, la producción nacional fue en descenso, a esto Rosas (2009) lo divide como: la transformación de la actividad (1984-1997) y la problemática actual (1998-2007). En los porcentajes recientes presentados por la SIAP (2020), FAO (2021), SANDER y SENASICA (2021), México mantiene una participación considerable en exportaciones, pero no deja de prescindir de los países productores.

La dependencia al cerdo extranjero deriva de la recesión económica de los ochenta y la paulatina pérdida en solvencia agrícola. A partir de la década de los setenta, los corporativos norteamericanos aprovecharon la

situación de crisis para secuestrar la producción de granos; con el TLCAN solo se amplió aún más, con ello el arribo de empresas agroindustriales y sus productos ultraprocesados (Atlas de la agroindustria, 2019). Al convertirse Estados Unidos en el mayor productor de maíz, sorgo y trigo se potencializa su papel en el sector porcino. En el caso de México, con una gran historia, tradición y diversidad de maíces, ha sucedido un proceso inverso. Al depender del maíz norteamericano, se encareció el principal insumo (junto al sorgo) para la alimentación de los cerdos (Rosas, 2009; OCDE, 2019).

El neoliberalismo significó, en cuanto al sector porcicultor, un reacomodo de las áreas dedicadas a suproducción. El caso de la Piedad, Michoacán, representa el crecimiento, auge y desplazamiento en las formas de producción. Adriana Macías (2009), encuentra la cría de traspatio a principios del siglo XX, mientras el auge en los setenta se da a través de la semitecnificación. La década posterior, los porcicultores se vieron obligados a tecnificar por completo sus granjas ante la crisis económica y la inversión de capital extranjero. El principal efecto para la zona es el descenso como área de producción[9]. No obstante, estados como Yucatán, cobran relevancia a partir de la inversión privada en los años ochenta (Sierra, Ortiz, Sierra, et. al, 2005).

A la par, sucede un proceso de urbanización en la Zona Metropolitana del Valle de Toluca y en la Ciudad de México, La modernización del país a partir de 1940, producto de las políticas keynesianas (Izcara, 2016), coincidió con la creación de la carretera principal que conectaba al municipio con la capital del país y con las localidades vecinas, trayendo la aparición de automóviles, aparatos electrónicos y servicios como la electricidad. Para Valdés y Jiménez (2021), la Zona Metropolitana de Toluca (ZMT) marca el cambio sustancial de los municipios de influencia (Mexicaltzingo, Tenango, Calimaya, Chapultepec entre otros), en su paso de espacios rurales a periurbanos. Contemplando las etapas de inicio (1940 a 1960); despegue y apogeo (1960 a 1980); y consolidación del proceso de metropolización (1980 a 2000). En esta última etapa la caracterización de la ZMT, en un anillo central y dos contornos; Toluca como anillo central, en tanto, el primer contorno los municipios aledaños a la ciudad como Lerma y Metepec (zonas de alto industrialización), en el segundo a los municipios conurbanos a estos, como Calimaya, Capulhuac, Mexicaltzingo.

El crecimiento urbano de la ciudad de Toluca hacia las comunidades, auspiciado en el abandono de la agricultura resultado de la recesión económica del modelo compartido y acelerado de la economía hacia adentro (1970-1982), que había limitado los subsidios al campo, por la preferencia a la industrialización del país. El panorama no mejoró posterior a las políticas neoliberales (1982), ante la privatización y la libre competencia en el mercado comercial[10]. En el municipio ocurrieron desplazamientos a las urbes, para agregarse al sector terciario (en la industria, servicios y la informalidad). Pero, dentro de estos procesos arriba el cuero y la carne de cerdo, eje de la reinención del trabajo en lo local, que acota el problema del trabajo precario en la metrópolis, para consolidar la actividad económica del chicharrón, carnitas y de la carne en el municipio.

El mito relato de la vocación laboral[11], cuenta la decisión de un agente por reinventarse un trabajo ante las facilidades de la agroindustria, a la postre, consolida lazos a través de su distribuidora general. En la década de los ochenta, la metrópolis de Toluca es relevante en la rururbanización del municipio, posteriormente cobra brillo la del centro (Ciudad de México), pasando a ser una red comercial de tipo megalopolitano. La vida de agricultor antes de la transformación del campo mexicano era de autoconsumo, pero se ven obligados a una transición laboral bajo el panorama de urbanización y acceso a las ciudades cercanas. Dedicarse al cerdo, fue posicionando a los agentes tanto dentro y fuera de su espacio social ante un desarrollo en lo local.

Reconfiguraciones alimentarias y riesgos de salud

Carne y maíz, son alimentos o mercancías, dependiendo de las intenciones de su producción en el sistema agroalimentario global. Para los pueblos de México, el maíz ha constituido el alimento y columna sustancial de la cosmovisión, identidad y cultura, incluso la base de una dieta equilibrada junto al chile, el frijol y la calabaza (Barros, 2011: 13). Con la aparición del hombre europeo y la imposición de la colonia, se inició la transformación de la alimentación, en un inicio a través del desprecio y luego, asimilado a través de una cocina virreinal, donde frijoles y maíz se unían con la carne de cerdo o de pollo condimentados con una amplia variedad de chiles (García, 2012: 18-19).

Para Román, Ojeda y Panduro (2013: 43-46), se puede agregar los cambios alimentarios en México en etapas históricas y evolutivas, desde los periodos arcaicos hasta la aparición de la modernidad alimentaria en 1960; coincide con el ascenso en mortalidad y morbilidad en enfermedades crónicas y la integración de los alimentos procesados y ultraprocesados a las dietas mexicanas. El papel de los pueblos agrícolas se ha minorizado, insertándolos al mercado laboral bajo trabajos precarios. Precisamente el municipio de Mexicaltzingo ha pasado por el proceso de conversión de pueblo agrícola a una dispuesta a las necesidades de la metrópolis de Toluca (Valdés y Jiménez, 2021). La relevancia del cerdo detona en la nueva vocación, en la génesis de la nueva sociedad del municipio. La cultura alimentaria proviene de su vida de campesinos, mientras las reconfiguraciones del paso a la modernidad alimentaria y el consumo de la carne.

La alimentación del municipio, antes de la aparición de los cárnicos, es un sistema alimentario tradicional, basado en el cultivo del maíz y de lo que provenía de la milpa, como muchos de los pueblos de México. El maíz es el pan de cada día, el alimento base o central del sistema tradicional (De Garine, 1998: 24). Como bien apunta De Garine, sus muchas formas de consumirla contribuyen al gusto entre los miembros, justificando el esfuerzo por producirla. El siguiente cuadro rescata la diversidad de usos del maíz en el municipio en su vida agrícola.

Cuadro 2: El maíz: bebidas y platillos.

Maíz	Blanco: cacahuacintle	Tortilla blanca; amarilla; morada/azul.	Comidas	Bebidas	
	Amarillo				Sopes, quesadillas, gorditas, tamales, tostadas.
	Morado		Pozole, enchiladas, chilaquiles.		
	Diversidad de maíces (rojo, azul, gordo).		Tacos de sal; de plaza.		

Fuente: Basado a partir de la propuesta de Igor De Garine (1999 y 2016).

Los alimentos secundarios, con menor valor simbólico y afectivo, son de un consumo frecuente, de tipo estacional. Son aquellos que se cultivan en conjunto del maíz, principalmente la lenteja, la calabaza, el frijol, las habas, cebada y chiles, incluso ciertas proteínas como los ranas, charales o conejos. Mientras los periféricos son más de oportunidad, en los mercados, tianguis o en las fiestas del pueblo o familiares/de tipo ritual. A esto agrega cuatro criterios operativos como: alimentos de autoconsumo, externos, comidas hogareñas y alimentos consumidos fuera de las comidas. El sistema agroalimentario depende de dos dimensiones, la geográfica y la diacrónica (De Garine, 1999: 24).

El siguiente esquema representa el sistema tradicional del municipio, que antecede a las reconfiguraciones a través de la carne.

Figura 1: Sistema alimentario del municipio

ALIMENTOS DE AUTOCONSUMO Comidas hogareñas			ALIMENTOS EXTERNOS Alimentos fuera de las comidas	
Periféricos	Secundarios	Alimentos centrales: Maíz	Bebidas: Agua, atoles, café, té, licuados, jugos de naranja.	Mercados
Postres; mole; comidas con carne.	Lentejas; frijoles; calabaza; cebada; chiles.			Tianguis
Tamales	Ranas, charales, conejo.			Puestos ambulantes
Pulque, copitas de licor.	Cría de animales: aves, cerdo y rumiantes			Milpa (diacrónica) ambiente (geográfica)

Fuente: Basado en la propuesta de Igor De Garine (1999 y 2016).

La alimentación campesina del municipio tiene como base la milpa, asegurando la centralidad del maíz, desprendiendo otros alimentos directos e indirectos como: el frijol que crece al enredarse en el tronco de la planta, mientras en el suelo lo hace la calabaza, e indirectamente se puede obtener carne de conejos o pequeñas aves que buscan comer los brotes de los cultivos. Incluso las ranas o pequeños charales de los espacios lacustres o pantanosas en la colonia San Isidro (actualmente) o acudiendo a zonas cercanas del Valle de Toluca. El sector pecuario es relevante desde principios del siglo XX, para la venta de los animales y el autoconsumo, cobrando importancia en las fiestas del pueblo o familiares, sobre todo para el mole y los tamales.

Los alimentos del sistema tradicional se encarecen, en parte, por el abandono a la agricultura, como síntoma de una gradual liberalización (Izcara, 2016); la centralidad del maíz pasa a ser más como acompañante, la disminución del consumo del frijol y entre otros aspectos. Las reconfiguraciones, se presentan como la modernidad alimentaria, integrando cada vez más a los alimentos procesados y bebidas azucaradas a la dieta. Estos cambios son resultado de la globalización del sistema alimentario y sus reflejos en las prácticas alimentarias... (Pasquier, 2018: 108). El nuevo trabajo, nos lleva a una contradicción, por una parte, los ingresos son un factor para la conservación de la cultura alimentaria del municipio; al tener acceso a los alimentos que se han encarecido, pero que conforman la dieta tradicional. Al mismo tiempo, se abren las puertas al consumo y adopción de la modernidad alimentaria, como parte de los estilos de vida de las clases sociales

La relevancia de la carne, por sus propiedades nutritivas y sobrevalorada por ser fuente de proteína animal, es factor en las reconfiguraciones locales, al ser materia prima que se transforma en alimento. Pero, en la dieta tradicional se limitaba, ahora se puede obtener en diversas presentaciones, esto ha originado un cambio sustancial en las dietas. El exceso de su consumo, los condena a los riesgos de contraer enfermedades crónicas no transmisibles. En el cuadro 3, se presentan los productos que se elaboran con el fin de comercializarlos, pero se ha integrado en la alimentación, de ahí la diversidad de platillos.

Cuadro 3: La carne convertida en alimento

El cerdo	Gastronomía local	
Carne y sus cortes	Carnitas.	Quesadillas de sesos de puerco.
Huesos	Caldo de huesos.	Chuletas en salsa verde.
Derivados	Bistec con papas	Albóndigas.
Chicharrón	Bistec frito en manteca	Espinazo con verdolagas
Longaniza	Bistec a la mexicana	Moronga frita con tomates y chiles.
Moronga	Chicharrón en salsa verde/roja.	Barbacoa de cerdo.
Obispo	Tacos de plaza.	Gorditas de chicharrón.
Queso de puerco	Ensalada de chicharrón (guacamole o pico de gallo).	Sopes con longaniza.
Chuletas ahumadas	Chicharrón en salsa verde/roja.	Costillas a la barbecue
Manteca, grasitas.	Longaniza frita con nopales.	Tacos de cabeza

Fuente: elaboración propia.

La nueva vocación es la conexión entre la reinención de la cocina local y la modernización alimentaria, en tanto, la carne es un factor particular con sus riesgos potenciales. Queda fuera de los objetivos de este trabajo, pero analizar la relación entre el consumo de alimentos a base de cerdo y las enfermedades crónicas degenerativas en la tasa de mortalidad en el municipio es un área de oportunidad para futuras investigaciones.

[1] Los pueblos cercanos son San Bartolomé Tlatelulco, San Miguel Totocuitlapilco y Colonia Álvaro Obregón pertenecientes al municipio de Metepec; al este y sur con el pueblo de San Miguel Chapultepec, municipio de Chapultepec; también, al sur, con el pueblo de San Andrés Ocotlán, municipio de Calimaya y, al oeste con San Lorenzo Cuauhtenco y Santa María Nativitas Tarimoro, del municipio de Calimaya (Escamilla, 2013; s/p).

[2] Aunque de orígenes matlatzincas, el reporte de INEGI presento el resultado de: 0.32% de la población de un total de 13, 807 habitantes hablan una lengua originaria, como el otomí (17), mazahua (7), náhuatl (5) y matlatzinca (2) (INEGI, 2020), sin embargo, durante el trabajo de campo no se encontró dicha diversidad lingüística.

[3] En la investigación principal de donde se desglosa este trabajo, seguir el cerdo consiste en: ubicar las redes comerciales nacionales y globales de la materia prima. Esto significa encontrar los principales países porcicultores, ubicar las dinámicas nacionales y globales en lo local y la reinención de la nueva vocación laboral.

[4] No obstante, existe formas de obtener el cuero en lo local y en lo nacional, al abastecerse de cerdos vivos de las regiones y de estados porcicultores, pero en menor porcentaje, en comparación al internacional.

[5] El cuero una vez seco, rayado y cocido en manteca del animal, resultan laminas que serán prensados para su transportación (sancochado).

[6] Agroindustrias Unidas de México (AMSA).

[7] Existen tres tipos de distribuidoras: la primera que es considerada como distribuidora general, al comercializar tanto cuero, carne y derivados procesados; la distribuidora de cuero, únicamente este producto; y por último, las distribuidoras de sancochado, el cuero cocinado y listo para tronar.

[8] El cerdo vivo ofrece en su sacrificio carne y partes consideradas de mayor calidad o “frescas”, en comparación a la que ofertan de la importación que son congeladas o refrigerada. No obstante, son formas de obtener la mat

[9] En 1990 los principales estados eran Jalisco, Sonora, Guanajuato, Michoacán, Puebla, Veracruz, Estado de México, Oaxaca, Sinaloa y Guerrero, quienes concentraba el 78% de la producción (Rosas, 2009: 64). Panorama que ha cambiado en la actualidad con la aparición de empresas relevantes en el panorama nacional e internacional, por ejemplo: el corporativo Kekén.

[10] La aparición del cerdo en el municipio y la consolidación de la ZMT suceden a la par de las políticas neoliberales en México en 1982 (la inversión privada, la eliminación del estado como regulador de la economía y el libre mercado), pero también marca el fin del estado benefactor. La agricultura en ambas políticas económicas se ve poco favorecida, agudizando el problema del campesinado, potencializado la migración hacia las ciudades y Estados Unidos.

[11] En los inicios de la década de los ochenta, puede situarse el germen de la nueva sociedad dedicada al auge del cerdo, mientras la vida agrícola es anterior a este periodo, que incluso ha dejado de ser la principal actividad económica del municipio. Nos encontramos en ese lapso de abandono y génesis, lo poco redituable del maíz y el campo, para pasar a una nueva totalmente agregada a los procesos capitalistas.

Conclusiones

Las políticas neoliberales a partir del capitalismo en su fase global, ha profundizado las desigualdades en lo económico, laboral, en salud incluso la transición alimentaria de los pueblos. La reinención de la nueva vocación laboral en el municipio es ejemplo de la capacidad de los agentes por crear estrategias que los posicionen dentro del mundo bajo la lógica capitalista. El cerdo fragmentado, sirve para producir sus muchos derivados, pero como bien comercial, mantiene un centro de comercio y distribución en el valle de Toluca, en tanto, las unidades familiares se han insertado en espacios itinerantes en respuesta a la demanda de lamegalópolis.

El paso del maíz al fogón es una metáfora de la transición económica y la decisión por optar por una nueva vocación laboral. La elección por los productos cárnicos nos señala un conocimiento aprendido y heredado, en tanto, la ubicación del municipio los acerca a metrópolis con gran demanda, asegurando ingresos y desarrollo en lo local. Dicho “paso” implicó una transición alimentaria, donde los alimentos modernos fue distinguiendo a los agentes y su posición económica. Sumado a esto, la llegada del cerdo fue renovando la cultura alimentaria. El riesgo de consumir carne y grasa en grandes cantidades, en los diversos platillos que se ha agregado, es un área de oportunidad para futuras investigaciones.

Bibliografía

Arteaga, Nelson (2005) “Los estudios sobre la zona metropolitana del valle de Toluca. Aproximaciones estructurales y centradas en los actores” en: *Región y Sociedad*, Vol. 17, Núm. 33, 71-105.

Atlas de la agroindustria (2019), Fundación Heinrich Boll y de la Fundación Rosa Luxemburgo.

Atlas de la agroindustria (2021), Fundación Heinrich Boll y de la Fundación Rosa Luxemburgo.

De Garine, Igor (1998) “¿Y el pan de cada día?” en *Estudios del Hombre*, Universidad de Guadalajara, número 7, págs. 22-29.

De Garine, Igor (1999 “Antropología de la alimentación entre Naturaleza y Cultura” en: *Alimentación y cultura: actas del congreso internacional*, Museo Nacional de Antropología págs. 13-34.

De Garine, Igor (2016) *Antropología de la alimentación*, Universidad de Guadalajara, México.

Fernández, Mario (2013) *La acción colectiva como base para la activación social: el caso del chorizo rojo y verde del Valle de Toluca*, Tesis de Maestría, México.

García, Pedro (2012) *La alimentación de los mexicanos. Cambios sociales y económicos, y su impacto en los hábitos alimenticios*, CANACINTRA, México.

Izcarra, Simón (2016) *Globalización: auge y retroceso*, México, Fontamara.

Macías, Adriana (2009) *De cómo los cerdos hicieron importante La Piedad. Cambio social, económico y espacial en una ciudad michoacana*, Tesis de Maestría, El colegio de Michoacán, México.

Martínez, Ana (2017) *Efectos socio-económicos y territoriales del proceso de rururbanización en la comunidad de Santa María del Monte dentro de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca*, Tesis de Licenciatura, UAEMex, México.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (2019) *Exámenes de mercado en México* Estudio de caso del mercado de la carne de cerdo.

Pasquier, Ayari (2018) “Modernidad alimentaria en contextos de escasez. Un estudio etnográfico en la Ciudad de México” En: Bertran, Miriam y Vázquez José, *Modernidad a la cara. Manifestaciones locales de la globalización alimentaria en México*, Icaria, México.

Quintero, Baciliza, Santillán, Ángel, Dublán, Octavio et. al (2011) “Tipificación parcial de embutidos artesanales de la Ciudad” en: *Nacameh*, Vol. 5, Núm. 1, 10-26.

Román, Sonia, Ojeda, Claudia y Panduro, Arturo (2013) “Genética y evolución de la alimentación de la población en México” en: *Revista de Endocrinología y Nutrición*, Vol. 21, No. 1, pág. 42-51.

Rosas, Cesar (2009), *Innovación y transformaciones territoriales: La actividad porcícola en la región de la Piedad, Michoacán 1970-2007*, Tesis Maestría, Colegio de Michoacán, México.

Sagarnaga, Myriam, Salas, José, Ramos, Carmen et. al (2000) *Impacto del TLCAN en el sistema productivo porcino mexicano, Cinco años y medio de operación*, Universidad de Chapingo, México.

Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SANDER) Y Servicio Nacional de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroalimentaria (SENASICA) (2021), Análisis de posibles impactos económicos por Fiebre Porcina Africana en las zonas porcícolas de México, México.

Servicio de Información Agroalimentario y pesquera (SIAP) (2021) Panorama Agroalimentario, SIAP, México.

Servicio Nacional de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroalimentaria (SENASICA) (2022), “Panorama actual de la carne de porcino en canal en México” México.

Sierra, Lady; Ortiz, Benjamín; Sierra, Ángel C, et. al (2005) Estructura del mercado y comportamiento del precio de la carne de cerdo en Yucatán 1990-2003, en: Técnica Pecuaria en México, vol. 43, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 347-360, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias, México

Valdés, David y Jiménez, Pedro (2021), “*Proceso de metropolización, dinámica económica y demográfica en la Zona Metropolitana de Toluca (ZMT), en: Wong González, P., Isaac Egurrola, J. E., Morales García de Alba, E. R. y Treviño Aldape, A. [Coords.], La dimensión global de las regiones y sus reconfiguraciones económicas y urbanas., UNAM, México.*

Vélez, Cristina (2017) Propuesta para el mejoramiento de las prácticas de manufactura en el proceso de elaboración del chicharrón de cerdo producido en Mexicaltzingo, Estado de México, Tesis de Maestría, UAEMex.

Palabras clave

Neoliberalismo, Nueva División Internacional del Trabajo, Agroindustria.

Neoliberalism, International Division of Labour, Agroindustry

Neoliberalismo, Nova Divisão Internacional do Trabalho, Agroindústria.

Resumen de la ponencia

En México y en la región central del Estado de México denominado valle de Ixtlahuaca, el cultivo del maíz y otras plantas comestibles, han prevalecido hasta nuestros días como base de la cocina cotidiana tradicional, gracias al aporte de las culturas mesoamericanas y al conocimiento acumulado de generaciones. La cocina tradicional es resultado de la transmisión cultural de los saberes y de la experiencia directa en el manejo de los recursos naturales disponibles en el lugar. En el caso de Perú, los pobladores del Valle Medio Jequetepeque, Distrito Yonán –Tembladera, zona Yunga Andina de Cajamarca, producen y se abastecen de los alimentos necesarios para su vivir; el aprovechamiento de los recursos naturales sustentables en la cocina diaria tradicional del poblador de esta región, establece una relación directa entre el ser humano y su medio natural como es el Río Jequetepeque que ofrece crustáceos y peces; y la madre tierra cuya fertilidad de sus suelos, permite el sembrío de arroz y frutales diversos; reconociendo que la sostenibilidad necesita de esa relación equilibrada, la cual nace de la necesidad humana frente a la capacidad de los recursos que les brinda la madre Tierra.

Introducción

Esta investigación, resalta en primer lugar la producción y preparación de alimentos tradicionales con maíz, frijol, calabaza, quelites y otras especies comestibles en el valle de Ixtlahuaca, región central de México; en segundo lugar se presenta el caso de la región Yunga Andina del distrito de Yonán-Tembladera, Perú, en donde además del arroz y los recursos lacustres, el maíz, la yuca, el camote, la papa, crianza de aves y ganado, han garantizado la sustentabilidad de una de las primeras necesidades básicas del hombre. Por tanto, consideramos que las cocinas tradicionales de ambos espacios biogeográficos; son parte de la memoria colectiva cultural, constituyendo un patrimonio biocultural tangible e intangible en el mundo globalizado actual. En ese sentido, el planteamiento central parte de cuestionar ¿cómo los pobladores de ambas regiones producen, preparan, consumen y preservan sus identidades culinarias a través de la cocina tradicional?.

La presentación de este trabajo tiene la finalidad de abordar la cocina tradicional y biodiversidad como patrimonio cultural de ambos valles. Asimismo, se describe el lugar de donde proceden los alimentos en relación a su producción. En tal sentido se plantea otra interrogante: ¿En qué consiste la cocina tradicional y biodiversidad como patrimonio cultural?. A partir de este planteamiento, se desarrollan los platos típicos del lugar que forman parte de la cultura alimentaria de los valles estudiados.

Los temas que se discuten corresponden a las cocinas tradicionales de ambas regiones, puntualizando la identificación y selección de alimentos específicos de consumo diario en cada lugar, representando el carácter identitario de las cocinas tradicionales. Se expone la forma en que se producen, preparan y consumen los alimentos, constituyendo el patrimonio culinario cultural de ambos pueblos.

Desarrollo

Este trabajo analiza la cocina tradicional como una acción sociocultural, que permite la producción, selección y transformación de los alimentos para el consumo humano. El objetivo central consiste en identificar y analizar cómo los pobladores de cada región, producen, preparan y cocinan sus alimentos conservando la tradicionalidad culinaria de sus espacios biogeográficos. Con esta base, se realizó el análisis desde el sustento teórico metodológico de la Antropología de la Alimentación desde la perspectiva de Igor de Garine (2014) sobre el cocinar; así como las perspectivas antropológicas de alimentación y cultura de Jesús Contreras y Gracia Arnáiz (2005), Marcelo Álvarez (2005), Isabel Álvarez (2005), Luis Alberto Vargas (2014) y París Aguilar (2001), entre otros.

Marcelo Álvarez (2005), ha manifestado que la cocina es el punto de amarre de la producción, el lugar donde las relaciones sociales se forman y mantienen, y de donde proceden las artes y las ciencias. Es el espacio donde se inician los comercios, el objetivo de los mercados y también el objeto de la filosofía; el lugar donde la cultura se pone en guardia frente a los sucesivos cambios en la producción y la distribución de los alimentos. Las elaboraciones culinarias, por tanto, resultan de la confluencia de la producción, tratamiento, transporte, procesos y preparaciones de los alimentos. Así el autor identifica en la cocina los siguientes puntos:

Una cocina implica selecciones y elecciones de alimentos, hábitos, maneras y tradicionales, un contexto político y económico, motivaciones, efectos psicofisiológicos. Aún en cualquiera de sus formas

minimalistas, una comida representa lo que Roland Barthes ha marcado como “un aspecto dominante, complejo y homogéneo, útil para definir un sistema general de gustos y hábitos”* [...]. La comida es un artefacto cultural, un producto que tiene un conjunto de significaciones que trascienden la mera combinación física de alimentos en un plato. Así la semántica de una comida permite a los individuos participar cada día tanto del pasado como del presente de su localidad, región o nación.

Álvarez (2005: 21), sostiene que para entender la importancia y significados de cualquier alimento o preparación es necesaria su ubicación dentro del sistema de relaciones sociales y del “sistema culinario” que pone en foco o ritualiza los valores de una sociedad. De ahí, que de estas consideraciones, el autor, aduce, que “los sistemas culinarios pueden desplegarse en muchas cocinas y diversos y contrastados resultados culinarios”. Al respecto, Álvarez (*idem*), expresa:

Un sistema culinario no implica la existencia de cocinas semejantes, ya que a partir de ese modelo abstracto que es el sistema se abren múltiples opciones de combinación, y cada manera de seleccionar la proporción en que se agrupan los distintos elementos del sistema puede dar lugar a cocinas distintas. A su vez, cualquier elaboración de una determinada cocina puede originar una variedad enorme de resultados culinarios con sólo variar el medio de cocción o un ingrediente (González 2001).

Retomando la propuesta de Álvarez Novoa (2005, p. 280), partimos de plantear qué es una cocina regional y cuáles son las características que la definen. Estas particularidades, y la dinámica de la cultura alimentaria en la cual se expresa, son los rasgos que la estructuran. Asimismo, considerar el vínculo entre cocinas regionales y biodiversidad es de fundamental importancia, debido a la constatación de la irracional explotación y consiguiente degradación de la naturaleza, que está destruyendo recursos que han significado siglos de domesticación a nuestras culturas (*idem*). Al respecto la autora sostiene:

Creemos que cada cocina regional tiene su propia dinámica y desarrollo. Su caracterización dentro de sus ecorregiones no implica realidades estancas o rígidas, dado que al inicio y al final son construcciones históricas. En tal sentido, en las cocinas regionales tendríamos en principio que intentar distinguir dos cocinas: una de ciudad y otra de campo. La cocina de ciudad es una cocina mestiza, producto de la presencia hispana que se encuentra con los productos e insumos que la región produce, basada en la gran biodiversidad y los ejes de comunicación establecidos para el abastecimiento de las urbes. Las cocinas de campo, a su vez, están sustentadas fundamentalmente en los insumos que la región produce, sobre los cuales gira una lógica particular de alimentación.

De esta manera, y de acuerdo con Álvarez (*ibidem*: 55), el hecho alimentario supone un conjunto articulado de prácticas y procesos socioculturales, sus productos y consecuencias –que abarcan desde los recursos naturales. La autora, hace énfasis en que las clases medias, guardan con mucho celo sus recetas de cocina, dado que éstas las distinguen en la preparación, las técnicas o procedimientos, como el uso de condimentos de los alimentos en el momento de cocinar. Estas recetas se guardan para ser transmitidas en el círculo familiar de generación en generación. Este código secreto digamos, imprime ese sello de diferenciación social.

En este estudio, se trabaja con la cocina y alimentos tradicionales de dos zonas agrícolas, enmarcadas en regiones semimontañas.

Cocina tradicional en la región central de México

Cocinar es una característica distintiva del comportamiento alimentario humano. Sirve para modificar la composición química y física de los alimentos, lo que mejora la digestibilidad de plantas con un alto contenido de almidón y celulosa, así como de proteínas crudas. El arte de cocinar depende de la tecnología disponible y de las prioridades culturales consensadas para estas actividades. Cada sociedad tiene su propia cocina, en algunos casos se codifica como gastronomía, en la que el conservadurismo y la innovación hacen el mejor uso posible de los productos alimentarios y medios técnicos, con el objeto de proporcionar placer sensorial, basado en el sabor, el aroma, la imagen y el tacto: textura, forma y temperatura (De Garine, 2014, p. 50-51). Cocinar en las sociedades tradicionales, es básicamente una actividad utilitaria, la comida se prepara para ser ingerida y saciar el estómago, cocinar se centra principalmente en la preparación del alimento básico principal.

Cocinar implica procesar, el procesamiento lo constituye “el conjunto de operaciones a las cuales se somete el alimento para su consumo, éstas dependen del tipo y cantidad de alimento a procesar así como del conjunto de nociones que la tradición establece generacionalmente, esto incluye las modificaciones por influencia o inventiva” (Aguilar, 2001, p. 25).

En México la cocina tradicional se integra de alimentos naturales en el sentido de que su obtención, preparación y consumo conlleva procedimientos ancestrales, considerando el uso de alimentos y técnicas básicos heredados de generaciones anteriores. En el medio global en el que vivimos, la cocina tradicional de los pueblos mexicanos se mantiene y se reproduce con algunos cambios de acuerdo con el contexto tratado.

El valle de Ixtlahuaca, espacio del que hablaremos en este primer apartado, se ubica en la región central de México, entre los municipios mexiquenses de Jocotitlán e Ixtlahuaca de Rayón. La región comprende geográficamente entre los 18° 21' y los 20° 17' de latitud Norte, y los 98° 35' y 100° 36' longitud Oeste del Estado de México, ubicado éste en la parte central de la República Mexicana. El valle es una planicie de forma alargada con dirección sureste-noroeste, considerado valle abierto y se localiza al norte del valle de Toluca, queda comprendido entre las poblaciones de Ixtlahuaca de Rayón y Atlacomulco (Gutiérrez y Vera, 1979). La región comprende una cadena montañosa que recorre varios municipios del Estado de México.

En la región del valle de Ixtlahuaca el maíz es una de las plantas mayormente cultivadas a través del sistema milpa, por ello la cocina tradicional del lugar se encuentra representada en un abanico de alternativas

alimentarias que derivan del cultivo, recolección, preparación y consumo de maíz; además en esta zona serrana de la región centro de México, se cultiva también el frijol y la calabaza y se aprovechan así mismo como alimento, las plantas silvestres o toleradas conocidas como quelites, que forman parte de la dieta diaria de los habitantes del lugar.

La importancia del maíz en la alimentación nacional representa aproximadamente la mitad de los alimentos que se consumen anualmente en México; la alimentación con maíz tiene dos usos básicos: como elote tierno y como producto derivado a partir de una masa que se prepara con los granos secos, que pasan por un proceso de nixtamalización y molienda. Con la masa se elaboran innumerables guisos, pero sobre todo tortillas. Los procesos domésticos de elaboración de la tortilla son básicamente el manual tradicional y el semimanual, que se hace con tortilladoras artesanales de bisagra de madera o metal (Novelo, 1997).

De acuerdo con Luis Alberto Vargas, la nixtamalización es un proceso al que se somete el maíz para su consumo y éste deberá ser entendido como parte de su evolución y su historia. El proceso consiste en “el remojo durante 8 horas de los granos en agua caliente a la que se añade un producto alcalino, entre ellos ceniza, conchas molidas de moluscos o cal”. Probablemente el propósito original del proceso fue suavizar la dureza de la cubierta o pericarpio del maíz, con la intención de hacerlo digerible al consumo humano (2014, p.124).

La preparación del maíz en el valle, se realiza de las dos maneras anteriormente señaladas; por lo que la cocina diaria se conforma principalmente de los derivados de la masa de maíz que resulta del proceso anteriormente descrito, que son tortillas de maíz, una variedad de tamales, sopes, tostadas y bebidas como el atole blanco de maíz o atole de masa, que integra en su preparación además del maíz, piloncillo, agua y canela; el consumo de atole es tradicional en distintas festividades principalmente los días 2 y 3 de mayo, en los que se celebra a la Santa Cruz (García, Trabajo de campo, 2016).

Derivado del maíz y siendo parte importante de la cocina tradicional, los habitantes del lugar aprovechan durante la temporada de lluvias el hongo de maíz conocido como “huitlacoche” o “cuitlacoche”, el cual se prepara al vapor o guisado; limpio y picado, se agrega epazote, chile verde, sal, cebolla y ajo picado, así como aceite o manteca. La manera más popular de consumo es en quesadillas, o en una sopa caldosa con granos de elote (García, Trabajo de campo, 2013). Estos hongos apreciados en la gastronomía del lugar, han sido parte de la dieta humana en muchas culturas desde la época prehispánica, llamado huitlacoche (que significa suciedad dormida o suciedad del cuervo), formado por agallas o tumores que se forman en la mazorca del maíz por la acción del hongo “*Ustilago maydis*”; se recolecta en su forma natural y se vende principalmente en estado fresco (Paredes, 2006).

El frijol complementa la cocina tradicional del valle de Ixtlahuaca; el cultivo de frijol, junto con el del maíz, representa una tradición productiva y de consumo en la dieta cotidiana. Su presencia a lo largo de la historia lo ha convertido no sólo en un alimento tradicional, sino también en un aspecto de identificación cultural. En México, la producción de frijol se destina en forma directa al consumo humano, representando una de las principales fuentes de proteína para amplios sectores de la población mexicana. Históricamente, se acepta que el frijol del género *Phaseolus*, al que pertenece el frijol común denominado científicamente *Phaseolus vulgaris*; tuvo su origen y domesticación en Mesoamérica, específicamente en México, de ahí se difundieron algunas especies hacia el sur del continente (Paredes, 2006, p. 59-63).

En lo particular en el valle, se cultiva una especie de frijol llamado “criollo”, existiendo formas diversas en su preparación y consumo, aunque la más común, es cocer el frijol y guisarlos en olla, para ello se requiere remojarlos un día antes para lograr ablandarlos ligeramente, posteriormente se colocan en una olla de barro con agua hirviendo, se adicionan rodajas de cebolla, dientes de ajo y aceite. Una vez cocidos se guisan agregando sal y epazote al gusto (García, Trabajo de campo, 2013).

Otro recurso natural que forma parte de la cocina tradicional es la calabaza, cuyo nombre científico es (*Cucurbitapepo*) y que los antiguos pobladores de México en náhuatl la llamaban *ayolt* y que junto con otros cultivos domesticados en el centro de México han constituido la base de la alimentación de los habitantes de esta región. La calabaza es una hierba o planta cuyo ciclo es anual, alcanzando una longitud de hasta 10 metros, su tallo es acanalado; las hojas son acorazonadas, lobuladas y cuando la planta florea, que es al inicio de la temporada de lluvias, las flores que son de color amarillo intenso son colectadas para preparar alimentos (Paredes, 2006).

Con la calabaza o calabacín y sus flores, las mujeres cocinan diversos guisos tradicionales del lugar, como son tortas capeadas con huevo rellenas de queso en salsa verde o roja, charales con flores de calabaza en salsa roja, calabazas rellenas de queso guisadas en salsa verde, se usa como complemento en ensaladas y sopas o como verdura en caldo, cocida al vapor. Otra variedad de la calabaza denominada “calabazate” se usa para preparar dulce o “calabaza en tacha”, tradicional en el lugar durante la celebración de día de muertos. De la calabaza son aprovechables también las semillas, que se consumen tostadas con sal (García, Trabajo de campo, 2013 y 2016).

La cocina tradicional de las comunidades del valle, también incluye el uso y la preparación de plantas o hierbas comestibles llamadas “quelites”, cocinadas comúnmente al vapor, cobran importancia en la cultura gastronómica del lugar por crecer alrededor de la milpa o entre los cultivos, existe una amplia variedad de éstas y se les identifica con nombres diversos de acuerdo al lugar en el que crecen, abundan principalmente en la temporada de lluvias. Se identificaron diversos quelites con los nombres de verdolagas, huauzontles, nabos, berros, quintoniles, cenizos, carretón y enredadera (García, Trabajo de campo, 2015).

El nopal es otro recurso natural que forma parte de la cocina tradicional del lugar, lo obtienen del contexto en el que habitan o en los mercados y tianguis regionales, representa un patrimonio gastronómico al estar disponible

en su medio natural, así como por ser un alimento de antaño que han aprendido a coleccionar y a preparar gracias a los saberes tradicionales locales y heredados de generaciones. Por su adaptación al medio natural, el nopal es junto con el maíz, el frijol y la calabaza, principales vegetales que consume la población del lugar.

Llamado “nopalli” por los nahuas, significa “tunal o árbol que lleva tunas”, árbol o planta xerófila, originario del continente americano y perteneciente a la familia de las cactáceas; actualmente forma parte de la cocina de distintas culturas indígenas en el Estado de México como la de los nahuas, mazahuas y otomíes, entre otros. Del nopal no sólo se comen sus hojas ovaladas y carnosas, sino también su fruto dulce y jugoso conocido como tuna, al que nuestros antepasados nahuas bautizaron con el nombre de “nochtli” que significa tuna (Ochoa, 2003, p.16).

Los habitantes de las comunidades del valle lo preparan en platillos salados, lo hierven con sal y carbonato para permitir que su color verde prevalezca, se observó preparado en ensalada acompañado de jitomate, cebolla, aguacate y cilantro, es muy común adicionarle chicharrón de cerdo y barbacoa y consumirlo en lo que se conoce como “taco de plaza”; las familias lo preparan para su consumo o para vender en el tianguis regional del municipio de Ixtlahuaca el día lunes de cada semana. El nopal se incluye en otros guisos que son parte de la cocina tradicional, como son los nopales navegantes, la sopa de nopales, los nopales con charales en salsa verde, la ensalada de habas y nopales, o asado con sal sobre un comal; en temporada de vigilia se incluye como ingrediente básico en guisos de la cocina tradicional como el revoltijo, o las tortitas de camarón en salsa verde (García, Trabajo de campo, 2016).

La gastronomía tradicional del lugar incluye como complemento el uso de chile, en estado verde o seco y aunque no se cultiva allí, es un recurso natural disponible, el cual los habitantes de las comunidades conocen, preparan y consumen por el saber tradicional, saber que han aprendido de familiares, padres o abuelos. En México decimos que es un condimento universal y necesario en la cocina, porque se consume en distintos guisos dulces o salados.

La cocina tradicional del valle de Ixtlahuaca, se encuentra fundamentada en la relación naturaleza-cultura, ya que los alimentos que la abastecen son cultivados de forma natural en la milpa; por otro lado, se fortalece con el conocimiento tradicional, es decir con lo que la gente aprende de sus antecesores y lo transmite a través de la experiencia a las nuevas generaciones, por lo que en su conjunto los alimentos y el conocimiento, forman la cocina tradicional del lugar.

Cocina tradicional en la región Yunga Andina, Perú

El Perú ha sido moldeado por una multitud de comunidades fundadoras de civilizaciones, que en su quehacer cotidiano, como la faena de siembra, el cultivo de la tierra día a día labrada entre bosques verdes todo el año, selvas en la que todas las estaciones son primavera, cumbres altísimas y nieves eternas, hermosos valles, ríos caudalosos, llanura de abundantes pastos, buenas y feraces tierras vueltas fértiles por incansable y tenaz labor de innumerables pueblos que domesticaron todo género de legumbres, hortalizas, cereales, árboles frutales, y de la misma manera aprehendieron los secretos del comportamiento la gran variedad de especies animales que pueblan tanto las aguas de los ríos y océanos, dando origen a una forma especial de alimentarse y que con esto crearon una tradición única para elaborar y aderezar la comida, un gusto particular y una gastronomía con perfiles propios (Lauridan Huys, 1999, p.7). Así la biodiversidad de pueblos se han adjudicado una singularidad en la producción, elaboración y preparación de sus alimentos típicos del lugar como combinando nuevos productos y especies.

La zona yunga o valle interandino cálido de Yonán–Tembladera, pertenece a la Provincia de Contumazá, Departamento de Cajamarca (norte andino de Perú), ubicado al norte de la Cordillera de los andes peruanos. Es el tercer espacio geográfico con mayor población en Perú, después de Lima y La Libertad. Cajamarca está conformado por 13 provincias y tres regiones naturales: a) la región yunga marítima de 500 a 2300 m.s.n.m. (20%) al este; b) la región quechua entre 2300 y 4100 m.s.n.m. que corresponde al Atiplano (40%) en el centro; y c) Yunga pluvial entre 1000 y 2300 m.s.n.m. al oeste del departamento (40%). Sobre la región Yunga (del quechua *yunka*: valle cálido), Benavides (1969, p.108-109), explica que el clima es cálido con ligera humedad en la región yunga marítima; mientras que en la yunga fluvial, el clima es seco, siendo las lluvias con mayor intensidad en este tipo de yunga (enero a marzo).

El área yunga andina peruana se preserva diversidad en la producción de alimentos y cocinas tradicionales desde los pequeños poblados rurales a lo largo de las geografías desde la franja costera norte, que diverge hacia la sierra del norte andino peruano y hacia la región de la Amazonía peruana. Cada pueblo tiene su propia distinción culinaria, haciendo énfasis que la madre Tierra o *mamapacha*, también proporciona sabor y color singular en la producción de productos alimenticios como del arroz y frutales. Igualmente la cría de animales resaltan en cada zona. La producción de alimentos desde terrenos agrícolas del valle yunga del distrito de Yonán–Tembladera, son resultado de la interacción de los distintos caseríos, aledaños a este valle; y todos los domingos en el mercado del valle, se comercializan entre los pobladores que consumen dichos productos; es decir hay una interrelación de los productos alimenticios, estableciéndose una relación dialéctica entre los que se produce y consume para la preparación de los alimentos en las cocinas tradicionales del lugar; prevaleciendo el plato típico hasta hoy de «ceviche de camarones» y «sudado de lifies», los cuales proceden del Río Jequetepeque que transita a un costado del valle de Yonán–Tembladera.

El relieve de la zona Yunga de Yonán–Tembladera, se caracteriza por estar formado por las estrechas quebradas, angostos valles y empinados flancos o laderas de los contrafuertes andinos. En cuanto a la vegetación está conformada por las cactáceas columnares de las laderas, el molle, la cabuya, la achupaya, etcétera. “Ésta última muy usada como adornos decorativos para confeccionar el paisaje navideño del nacimiento del niño Jesús” (notas de R. Yépez, 2020). La población se concentra en los estrechos valles y se dedican al cultivo de

frutales autóctonos: palta (aguacate), chirimoyas, guayabas, paca (guaba), pepino. Entre los productos importados están: el manzano, durazno, naranjo (Yépez M., 2000 y 2008).

Tembladera inmortal eres, por tener miles de anécdotas, como granos de arroz nacidos en tus chacras pródigas y eternas. Color el de las “sirguelas” [...], olor el de los mangos del lugar, el delicioso *ceviche de camarones*, sabor el del *caldo de gallina vieja*. Para el asentamiento chapas o chicha en pote y el pisco en copa. Enriquecido de recuerdos pueblo mío, no quisiera se los llevara el olvido ni el río en su crecida, si, airearlos al viento de tu cielo y sembrarlos en tu fértil suelo; y ¡qué verdes sauces guardaban tu chacra feliz y enamorada; luciste con orgullo lindas ojotas, y no digamos del poncho de lana y botas” (E. Encomendero, 2017, p.159)”. Estas letras de Don Edgardo, como himno al amor, a esta tierra hermosa y a su padre, agricultor de tierras arroceras y frutales de mango (Don Edgardo Encomendero Yépez, *Ayeres de mi Tierra*, octubre, 2020).

Los escritos de don Genaro Yépez, a quien se entrevistó y se sostuvo largas horas de diálogo y pláticas (2015-2016), dejó sentir lo profundo de su ser para embellecer el renacimiento del pasado yunga andino de este valle. Así, ha plasmado esos saberes empíricos y teóricos en la publicación de sus dos libros titulados: a) *La riqueza arqueológica de Yonán. “...una visión sugerente para el Tercer Milenio”* (2000); y, b) *Sabiduría de la Prehistoria Andina de Yonán* (2008). En este último inscribe esa filosofía andina antigua del valle yunga. Ofrece vocablos lingüísticos castellanizados que se hablan en Yonán –Tembladera y que están relacionados a la comida del lugar. Don Genaro describe (2000: 85-91): Cancha (maíz tostado cómo un plato presente en las comidas andinas y que sirve de acompañamiento junto con el ceviche de camarones), Chacra (terreno de cultivo en especial de arroz y árboles frutales), Choclo (mazorca de maíz fresco), Choro (caracol), Guallpa (gallina), Huminta (maza de maíz envuelto en panka de choclo, en México es tamal), kcallana (fragmento de cerámica para tostar el café, el maíz, el cual, al ser tostado toma el nombre de «cancha»), Muti (maíz sancochado), potaje (comida), Rocro (sopa de maíz, zapallo, frijol, calabaza, habas y carne), Poroto (cereal verde). Y para expresar lo rico que está la comida, la palabra usada hasta hoy es «añañay o añaño», palabras de mi bella tierra que me vio nacer, han calado la profundidad de mi inconsciente donde se guarda, la herencia de nuestros progenitores en la *mamapacha*.

El conocimiento antropológico recuerda el libro titulado «etnográfica de los lugares» de Abilio Vergara (2015) quien plantea ¿Por qué seguir haciendo antropología del lugar?: diría porque a pesar de la velocidad de las altas tecnologías en este mundo globalizado, poseemos una raíz identitaria personal y colectiva de nuestro entorno bio-zoo y fitogeográfico en el que el hombre está enlazado y vinculado a preservar y continuar produciendo saberes diversos, como la cocina tradicional de sus lugares de origen; y eso da sentido y valor a la existencia cotidiana del ser humano.

Otros alimentos que se siembran y producen en el referido valle yunga son: plátanos, ciruelas, mameyes, guayabas, pacay (huabas), manzanas, mango ciruelo, paltas (aguacates) diversas, naranjas, etcétera. Después de cada cosecha arroceras; dejaban descansar a la madre Tierra, para sembrar el maíz y un determinado frijol llamado “yunya”. También se agenciaban y continúan utilizando los recursos lacustres que proporciona el Río Jequetepeque, en cuyas aguas se producía y reproducen hoy aquellos camarones verduscos con sus enormes garras, que se prepara para conformar el plato típico de la localidad: el «ceviche de camarones» de Yonán –Tembladera, plato por excelencia de la dieta del poblador de este Valle como de muchos turistas que visitan el pueblo. El segundo plato de exquisitez es el guisado de «lifes» un pez que vive en aguas dulces. También sobresalen el arroz con cabrito, guisado de pescados diversos que llegan del Puerto de Pacasmayo (a una hora del valle), Caldo de gallina, Shambar, etcétera.

Antúnez de Mayolo (1993, p.19) ha manifestado que la salud del aborigen peruano comenzó a deteriorarse desde el coloniaje español, debido a la epidemias introducidas por los descubridores primero y por los inmigrantes después; así como el despojo de sus tierras de labranza que obligó a los nativos a cultivar en breñales y pedregales, con la correlativa reducción de su alimentación; además por tasas impositivas que obligaba a toda la familia a laborar todo el año para poder pagar; así como «trabajos obligatorios» en minas, fundos y viviendas.

Lo expuesto lleva a reconocer que la apropiación de los recursos naturales para el autoconsumo promueve discutir la sostenibilidad en la dieta diaria del poblador; como de los cambios que han surgido en la cocina tradicional yunga andina con relación al saber culinario en la preparación de los insumos alimentarios típicos, como parte del patrimonio biocultural. Lo tradicional y representativo en esta zona, es el «ceviche de camarones», un crustáceo que se localiza en la parte alta del valle en referencia; y el «sudado de lifes»², que vivían de manera natural en las aguas del río Jequetepeque, las mojarras, las charcoas. Al modificarse el medio ambiente y ecología, por la desaparición de tierras fértiles para el cultivo, con la construcción de la represa Gallito Ciego, se han insertado de manera artificial nuevos peces para su producción en las aguas del río Jequetepeque. Otro de los alimentos que se preparan son los tamales y las humitas de maíz. Aunado a la preparación, está el uso de los utensilios de barro y la manera como se preparan los alimentos conservando la originalidad y el uso de los ingredientes preservando la identidad culinaria entre la biodiversidad cultural. Esta etnografía nativa de vivencias, afectos y experiencias reflejan la antropogeografía de este valle Yonán –Tembladera.

Conclusiones

La cocina tradicional en las regiones del valle de Ixtlahuaca, México y en la zona Yunga andina peruana de Yonán-Tembladera, ha sido y continúa siendo un elemento de identidad y desarrollo local, ello ha permitido su persistencia frente a la cultura globalizada actual.

A pesar de las transformaciones globales y la inserción de alimentos procesados, la cocina tradicional en ambas regiones preserva los ingredientes, técnicas y recetas tradicionales en la preparación y conservación de los alimentos tanto el consumo cotidiano como el festivo.

La agricultura tanto en México como en Perú, es fuente inagotable de recursos naturales destinados al autoabastecimiento alimentario de las familias locales, fortaleciendo así, la persistencia de las cocinas tradicionales, que se desarrollan en este trabajo.

El maíz producto de la agricultura en ambas regiones, ha sido y es un alimento básico representativo de la cultura Mesoamericana en México y de la cultura Andina en Perú, desde tiempos ancestrales hasta hoy en la sociedad contemporánea.

Las cocinas tradicionales son espacios culinarios de preservación y conservación de alimentos, que conjuntan un patrimonio material e inmaterial y son parte de la memoria colectiva cultural del pueblo mexicano y peruano.

Bibliografía

- Aguilar Piña, P. (2001). "Por un marco teórico conceptual para los estudios de Antropología de la alimentación" en *Anales de Antropología*, vol. 35, México, IIA/UNAM.
- Álvarez, M. (2005). "Cocinas con aire de familia". En: *Desde los Andes al Mundo, Sabor y Saber*. Primer Congreso para la Preservación y Difusión de las Cocinas Regionales de los Países Andinos. Escuela Profesional de Turismo y Hotelería. Universidad San Martín de Porres. Lima, Perú.
- Álvarez Novoa, I. (2005). Cocinas regionales del Perú. En *Desde los Andes al Mundo, Sabor y Saber*. Primer Congreso para la Preservación y Difusión de las Cocinas Regionales de los Países Andinos. Escuela Profesional de Turismo y Hotelería. Universidad San Martín de Porres. Lima, Perú.
- Antúnez de Mayolo, S. (1993). ¿Puede la dieta precolombina superar la malnutrición contemporánea? En *Cultura e identidad y cocina en el Perú*. Rosario Olivares Weston (Compiladora). Escuela de Turismo y Hotelería, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología. Universidad San Martín de Porras. Lima, Perú.
- Brack Egg, A. (2004). "Las ecorregiones del Perú". En: *Boletín de Lima* N° 14, Lima, 1986. Pp. 57-70. *Ecología. Enciclopedia temática del Perú* (tomo VI). Lima, Empresa Editora El Comercio.
- De Garine, I. (2014), *Antropología de la alimentación*, México, Universidad de Guadalajara.
- Encomendero Yépez, E. (2017). *Instantes eternos*. Impreso Taller gráfico de Pedro Antonio Martínez en Santomera. España. Escuela Profesional de Turismo y Hotelería, Universidad San Martín de Porres (1999), *Historia y Sabor de 30 Siglos de la Cocina Peruana*. Presentación de Johan Leuridan Huys, Decano. Lima, Perú.
- Escuela Profesional de Turismo y Hotelería de la Universidad San Martín de Porres –USMP (1999), *Historia y Sabor de 30 siglos de la Cocina Peruana*. Lima, Perú.
- Gálvez Mora, C., Castañeda, J. y Becerra, R. (1993), Caracoles terrestres: 11,000 años de tradición alimentaria en la costa norte del Perú. En *Cultura e identidad y cocina en el Perú*. Rosario Olivares Weston (Compiladora). Escuela de Turismo y Hotelería, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología. Universidad San Martín de Porras. Lima, Perú.
- Gálvez Mora, C. y Runcio M.A. (2009), El life (*Trychomycterus s.p.*) y su importancia en la iconografía Moche. *Arqueobios* N° 1. Centro de Investigaciones Arqueobiológicas y Paleoecológicas Andinas.
- García Bustos, A. (2013-2016), *Trabajo de campo*, Ixtlahuaca, Estado de México.
- Gutiérrez y Vera, S. (1979), *La arqueología del Valle de Ixtlahuaca, México*, Estado de México, Enciclopedia de municipios y delegaciones de México.
- Hocquenghem, A. M. (1998). *Para vencer la muerte. Piura y Tumbes, raíces en el bosque seco y en la selva alta –Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima, CNRS-PICS 125, IFEA e INCAH.
- Hocquenghem, A. M. y Etienne D. (2002). "Perú, país de montañas". En: *Revista Paradigmas* N° 3. Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC). Pp. 19-28.
- Novelo, V. (1997), "Las tortillas calientes, patrimonio cultural" en *Revista Arqueología Mexicana*, vol.V, núm. 25, mayo-junio, Editorial Raíces/INAH.
- Ochoa Guillén, M. de L. (2003), "Con el nopal en la frente y en el gusto" en *Revista Polaris*, núm. 4, marzo.
- Olivas Weston, R. (Comp.), (1993), *Cultura, identidad y cocina en el Perú*. Lima Perú. Escuela Profesional de Turismo y Hotelería, Universidad de San Martín de Porres.
- Paredes López, O., Guevara Lara, F. y Bello Pérez, L.A. (2006), *Los alimentos mágicos de las culturas mesoamericanas*, México, F.C. E.
- Rodríguez Pastor, H. (2006), *De tamales y tamaleros. Tres historias de vida*. Lima, Perú. Escuela Profesional de Turismo y Hotelería, Universidad de San Martín de Porres.

-Universidad San Martín de Porres (Perú), (2005), *Desde los Andes al Mundo, Sabor y Saber*. Primer Congreso para la Preservación y Difusión de las Cocinas Regionales de los Países Andinos. Lima, Perú.

-Valdivia Vera, L. (1988). *Odontoantropología peruana*. “Cap. 1. La alimentación de los antiguos peruanos y la preparación de sus dietas”. Editado por Ministerio de la Presidencia y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Lima, Perú.

-Vargas Guadarrama, L.A. (2014). “El maíz, viajero sin equipaje”. En: *Anales de Antropología*, Vol. 48-I, IIA-UNAM.

-Vergara Figueroa, A. (2005), *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. Ediciones Navarra, 2ª edición. México.

-Yépez M., J.G. (2000), *La riqueza arqueológica de Yonán*. Cajamarca, Perú. Asociación Obispo Martínez Compañón.

-Yépez M., J. G. (2008), *Sabiduría de la Prehistoria Andina de Yonán*. Cajamarca, Perú. Primera edición. Martínez Compañón Editores S.R.L.

-Yépez Vásquez, R. (2000, 2002, 2006, 2015, 2016), *Trabajo de campo sobre historias in situ de la cocina típica de Yonán-Tembladera*. Cajamarca, Perú.

Palabras clave

Cocina tradicional, patrimonio y alimentación.

Habitus alimentario festivo en semana santa y navidad en Túquerres-Colombia

Ana Jimena Meneses Riascos¹ ;

Luz Marina Arboleda Montoya¹

1 - Universidad de Antioquia.

Resumen de la ponencia

Introducción: La identidad culinaria se refleja en las preparaciones elaboradas en los diversos territorios, configurándose una gramática que define: qué alimentos se utilizan y en qué preparaciones. Una de las épocas excepcionales en las cuales se consume preparaciones tradicionales, es en semana santa y navidad, las cuales son recibidas con diferentes preparaciones culinarias en los diversos territorios de Colombia; uno de estos, el municipio de Túquerres. Objetivo: El objetivo del estudio es describir el habitus alimentario festivo en semana santa y navidad en los hogares de Túquerres Colombia. Metodología: la investigación se diseñó con un enfoque metodológico cualitativo, mediante la etnografía enfocada, las técnicas empleadas fueron la entrevista a profundidad y la observación, la población participante fueron mujeres encargadas de la alimentación en su hogar, la recolección de información se realizó en los meses de noviembre y diciembre de 2019, se entrevistó a 19 participantes sobre sus prácticas alimentarias, comensalismo y las razones que motivan el consumo de determinados alimentos para celebrar en las festividades mencionadas. El enfoque epistemológico utilizado fue la teoría de la práctica propuesta por Bourdieu, en este estudio el habitus corresponde a la práctica alimentaria en festividad, en donde el gusto por los alimentos se relaciona con el lugar que ocupan los agentes (población urbana y rural) en el campo social, el cual hace referencia a las fiestas de semana santa y navidad donde se generan interacciones económicas, políticas y religiosas. Resultados: las fiestas de navidad y semana santa, son muy importantes en los hogares de Túquerres, representan una oportunidad para la reunión y el compartir en familia; de esta manera se identificó que, en algunas familias, se celebra con preparaciones elaboradas a partir de alimentos tradicionales como: diferentes tipos de carnes, tubérculos, frutas andinas y postres navideños, en otros hogares se identificó el consumo de alimentos foráneos como el pollo relleno embutido y el pescado seco; en las narrativas de los participantes se encontró que la alimentación de Túquerres en semana santa es más cotidiana y tradicional que la de diciembre, agregando a lo anterior, en navidad el alimento de preferencia es la carne y en semana santa se consumen preparaciones culinarias con alimentos andinos. Conclusión: En el municipio de Túquerres, se conserva el consumo de alimentos autóctonos como los tubérculos y el cuy en las festividades de semana santa y navidad, mediante los cuales se sigue la tradición, sin manifestarse una distinción entre los estratos socioeconómicos urbanos y el área rural, no obstante, de igual manera, se identificó una tendencia a la inclusión de alimentos foráneos como el pollo relleno industrial y el pescado seco, que fomenta la distinción de clases sociales, ya que sólo son adquiridos por las familias de mayor poder adquisitivo.

Introducción

Habitus alimentario festivo en semana santa y navidad en Túquerres-Colombia

Festive food habits during Easter week and Christmas in Túquerres-Colombia

1,1 Meneses-Riascos Ana Jimena; 2,1 Arboleda-Montoya Luz Marina.

1Universidad de Antioquia

1 Magíster en Ciencias de la Alimentación y Nutrición Humana.

E-mail: jimenameneses0410@gmail.com

2 Doctora en Ciencias Sociales.

E-mail: marina.arboleda@udea.edu.co

Fuente de financiación de la investigación: Escuela de Nutrición y dietética de la Universidad de Antioquia, Colombia.

Grupo 30: Alimentación y cocinas en las Américas.

La identidad culinaria se refleja en las preparaciones elaboradas en los diversos territorios, configurándose una gramática que define: qué alimentos se consumen y en qué preparaciones. El objetivo del presente artículo es describir el habitus alimentario festivo en semana santa y navidad en los hogares de Túquerres Colombia. El enfoque metodológico utilizado fue el cualitativo, mediante la etnografía enfocada, utilizando técnicas como la entrevista a profundidad y la observación. Los resultados mostraron que en navidad el alimento de preferencia es la carne y en semana santa se consumen preparaciones culinarias con alimentos andinos, con lo anterior se concluyó que los alimentos autóctonos conservan la tradición alimentaria sin manifestar una distinción entre los estratos socioeconómicos y áreas geográficas, a diferencia de los alimentos foráneos que su consumo representa una distinción entre las clases sociales.

Palabras claves: festividades, costumbres alimentarias, tradición, alimentos autóctonos.

Abstract

Culinary identity is reflected in the preparations made in the different territories, creating a culinary grammar that defines what foods are consumed and in what preparations. The aim of this article is to describe the festive food habitus during Holy Week and Christmas in households in Túquerres, Colombia. The methodological approach used was qualitative, through focused ethnography, using techniques such as in-depth interviews and observation. The results showed that at Christmas the food of preference is meat and during Easter Week culinary preparations with Andean foods are consumed. It was concluded that indigenous foods preserve the food tradition without showing a distinction between socio-economic strata and geographical areas, unlike foreign foods whose consumption represents a distinction between social classes.

Keywords: festivities, food customs, tradition, indigenous foods.

1. Introducción

La alimentación es una necesidad básica para la supervivencia del ser humano y corresponde a una expresión cultural de cada sociedad en un determinado tiempo; así mismo, este acto está influenciado por factores sociales, económicos y culturales, como lo expresa Jesús Contreras: “la alimentación no es exclusivamente un fenómeno biológico, nutricional, médico. La alimentación es un fenómeno, además, social, psicológico, económico, simbólico, religioso, cultural, en definitiva, en el más amplio sentido del término” (Contreras, 1995).

Agregando a lo anterior, la alimentación se instaure de manera particular en los diversos territorios dependiendo de la producción, disponibilidad, acceso y de los simbolismos (Contreras y Garcia, 2005), adicionalmente, se configuran unas prácticas relacionadas con la alimentación que define lo que se come, dónde y con quién (Montanari, 2004). De esta manera se definen los alimentos y preparaciones consumidas en cada momento de la comida tanto en la cotidianidad como en las festividades.

De acuerdo a Antonio Ariño, las celebraciones son espacios para el esparcimiento que se diferencian de lo cotidiano que se enfoca en el trabajo y la obtención de resultados (Lara Largo, 2015). De igual manera, representan la singularidades de cada pueblo, en cuanto a valores, creencias y costumbres (Marujo, 2015); entre estas, las relacionadas con la identidad culinaria, en donde toman gran relevancia los alimentos autóctonos y las preparaciones tradicionales de cocción lenta propias de cada región.

Una de las épocas excepcionales en las cuales se consume preparaciones tradicionales, es en semana santa y en navidad, las cual son recibidas con diversas preparaciones culinarias en los diferentes territorios de Colombia; uno de estos, el municipio de Túquerres, ubicado al sur occidente del país en el departamento de Nariño, en el cual se acostumbra el consumo de platos como la juanesca y el loco en semana santa y la carne de cuy en navidad. Está práctica fue heredada del grupo nativo Pastos[1], quienes consumían alimentos que componen los anteriores platos entre estos el cuy, la calabaza y los tubérculos andinos (Pantoja Ipiales, 2004).

Las anteriores preparaciones están compuestas por los siguientes ingredientes: en el caso de la juanesca contiene calabaza, ullocos, papa, maíz, arveja, fríjoles, pescado frito y condimentos como maní, sal, ajo, cebolla y achiote. En el caso del loco esté se prepara con dos tipos de papa roja y parda pastusa, maíz, habas, ullocos, condimentos como ajo, cebolla, sal y achiote (Apráz Villota, 1999).

En Túquerres se han conservado estas tradiciones alimentarias festivas, pero por escasos recursos económicos, algunas familias no pueden acceder a platos como la juanesca, debido a que es de alto costo, para su preparación se requiere una gran variedad de ingredientes, entre estos el pescado seco o la corvina, los cuales no son accesibles a todos los hogares por su costo.

En navidad el alimento principalmente es la carne; las preparaciones incluyen el cerdo, la gallina, la res, el conejo y en especial el cuy o cobayo, que es un animal originario de los andes, de naturaleza herbívora; esté se produce a nivel comercial, y a pequeña escala por familias rurales que lo emplean para el autoconsumo (Torres Campaña, 2012). En cuanto a la preparación se consume: la carne de cuy asada, con los zungos (vísceras como el hígado y el corazón), los cuales se fritan y se acompañan con crispetas (maíz pira), papas y ají de maní (Archetti, 1992).

En esta época del año, es más frecuente la inclusión de alimentos ajenos a las tradiciones alimentarias, entre estos se destaca el pollo relleno, alimento que se adquieren por la facilidad de consumo, ya que bien preparado, pero al ser un producto procesado contienen aditivos para prolongar su vida útil, lo cual disminuye la calidad nutricional. Este comportamiento es una muestra del cambio alimentario que se vive en la actualidad por factores socioculturales, económicos y de estilo de vida, los cuales repercuten en las tradiciones culinarias

propias de cada región, este fenómeno se explica por la alta disponibilidad de alimentos ultraprocesados, menor tiempo de preparación de alimentos y publicidad engañosa (De la Cruz Sanchez, 2016). Partiendo de lo anterior, este estudio busca describir el hábitus alimentario festivo en semana santa y navidad de las familias en el municipio de Túquerres-Colombia.

[1]“Pastos, habitantes en el siglo XVI, de los altiplanos del Carchi en el Ecuador y Túquerres-Ipiales en Colombia. La etnia de los Pasto tuvo un desarrollo histórico que abarca aproximadamente ocho siglos; siete de ellos carecen de historia escrita mientras que el siglo XVI se encuentra bien documentada” (Uribe, 1986).

Desarrollo

2. Materiales y métodos

2.1 Lugar de estudio y población

El municipio de Túquerres está ubicado en el departamento de Nariño al sur de Colombia, cuenta con una población de 42.413 habitantes (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), 2018), las principales actividades económicas son la agricultura y el comercio (Alcaldía Municipal (AM), 2016).

2.2 Metodología

El enfoque epistemológico utilizado fue la teoría de la práctica propuesta por Bourdieu; en donde se establece que existe un conjunto de reglas en la estructura social, las cuales orientan el comportamiento de los sujetos e influyen en las prácticas sociales, y están representadas por el hábitus, el campo social y el campo de poder (García Inda, 1995).

En esta teoría se destaca la figura de actores sociales o agentes, representado por personas, grupos o instituciones (Pilán, 2011). Las cuales presentan un hábitus, el cual hace referencia a las actitudes y conductas de un individuo, las cuales pueden cambiar (García Inda, 1995) y estar influenciadas por el campo social, que es una red de relaciones de posición entre los actores sociales, que se han construido a través de la historia, en donde se produce y negocia con un capital específico de poder, que puede ser económico, social, político, cultural o religioso (Pilán, 2011).

En este estudio el hábitus es entendido teniendo en cuenta la práctica alimentaria en festividad, en donde el gusto por los alimentos se relaciona con el lugar que ocupan los agentes (población urbana y rural) en el campo social, el cual hace referencia a las fiestas de semana santa y navidad, donde se generan interacciones económicas, políticas y religiosas; de igual manera, se configura la dinámica social en relación al aspecto simbólico del capital cultural alimentario, el cual es generado o adquirido (Pilán, 2011).

Metodológicamente hablando, la investigación se desarrolló mediante el enfoque cualitativo, que tiene como objetivo develar la visión del mundo que tiene cada persona, conociendo sus creencias, significados y valores (Hernández, Fernández y Bautista, 2014). Dentro de la perspectiva cualitativa, se utilizó la etnografía enfocada, la cual se caracteriza por tener una corta duración, emplearse en pequeños grupos para develar prácticas o creencias (Morse, 2003).

En la toma de información se emplearon técnicas como la observación participante y la entrevista a profundidad, esta última permite la recopilación de información detallada, ya que la pregunta se realiza de forma abierta (Jiménez Vargas, 2012), permitiendo a las personas describir sus prácticas alimentarias en festividades. La observación, hace referencia a un contacto personal entre el investigador y los investigados, con la finalidad de conocer el contexto familiar (Díaz Sanjuán, 2011).

Los criterios de inclusión se orientaron a participantes encargados del proceso de compra, preparación y servicio de alimentos en los hogares. En los criterios de exclusión, no se tuvo en cuenta la participación de personas con limitaciones en la escucha o el habla.

El muestreo se realizó mediante la técnica de bola de nieve, en donde una familia remite a otra para participar en el proyecto. Del muestreo se obtuvieron diecinueve entrevistas a profundidad de las cuales quince fueron en el área urbana y cuatro en la rural.

El trabajo de campo se realizó a finales del año 2019; en el área urbana participaron familias con viviendas ubicadas en barrios de estratos 1, 2 y 3 entre estos: Villa Amparo, Voladero, Belén, San Carlos, Las Lajas, La Paileria, Partidero, San Francisco, Sandino, San Nicolás, La Avenida, La Balvanera, Ipain y Vista Hermosa; en el área rural se seleccionaron hogares del corregimiento de Olaya y de la vereda Jardinera.

2.3 Aspectos Bioéticos

La investigación se realizó teniendo en cuenta la resolución Colombiana 8430 de 1993. De acuerdo a las clasificaciones de riesgo, este estudio se considera de bajo impacto, ya que no se hizo ningún procedimiento que modifique el estado de salud y psicológico de los actores (Ministerio de Salud (MS), 1993), es decir, solo se conversó con los participantes sobre un tema tan cotidiano y social como es la alimentación. Además, antes de iniciar el trabajo de campo, el proyecto fue evaluado por un comité de bioética del Instituto de Educación Física de la Universidad de Antioquia. Adicionalmente, se diseñó un consentimiento informado, en el cual se explicó la justificación, los objetivos y las técnicas de recolección de información de la investigación y se pidió autorización para grabar las conversaciones.

2.4 Sistematización y análisis de la información

La información suministrada a través de las técnicas de recolección, fue transcrita de manera literal, posteriormente dichos documentos fueron codificados, identificando unidades con sentido; luego se realizó el proceso de categorización, identificando los grupos temáticos, para lo cual se utilizó el programa Excel, con el cual se realizó el análisis y las interpretaciones; con lo anterior, se hizo el proceso de triangulación, facilitando la escritura de la discusión y conclusiones del estudio.

Cabe destacar que este artículo, deriva de la investigación prácticas alimentarias y simbolismos atribuidos al consumo de alimentos andinos en hogares de Túquerres-Colombia, en donde se obtuvieron cinco categorías temáticas: disponibilidad y adquisición de alimentos andinos, prácticas y consumo alimentario, comensalismo y significados en el consumo de alimentos andinos. Con la información de prácticas y consumo alimentario, se obtuvo una categoría emergente, la cual proporcionó información sobre la alimentación en festividad.

3. Resultados

3.1 Alimentación en festividades de navidad y semana santa

Las fiestas de navidad y semana santa, son muy importantes en los hogares de Túquerres, representan una oportunidad para la reunión y el compartir en familia, en dichas fechas existe una gramática culinaria, que define qué alimentos se consumen y en qué preparaciones, se identificó que se celebra con preparaciones elaboradas a partir de alimentos tradicionales como diferentes tipos de carnes, tubérculos, frutas andinas y postres navideños.

Para semana santa solemos reunirnos con la familia de mi esposo y ellos siempre compran pez o trucha y preparan la juanesca o el locro, sí, eso es como lo tradicional, los famosos doce platos, entonces es el chocolate, el queso, eso es una comelona impresionante.(entrevista 12, madre estrato 2, área urbana.)

Pues, en navidad se hacen los cuyes, el conejo, la gallina por que llegan los familiares.(Grupo focal 1, estrato 1, área urbana.)

Las preparaciones de mayor consumo en semana santa son: el pescado frito, el locro, la juanesca, el dulce de chilacuan y en las entre-comidas, el chocolate con queso y pan; también se identificó diferentes gustos algunas familias prefieren consumir juanesca y en otras el locro.

Hacemos la juanesca, lleva granos, arveja, lenteja, frijol, habas, maíz tierno, papa amarilla, pescado, leche, maní. (entrevista 10, madre estrato 3, área urbana.)

En mi casa nos gusta más el locro que la juanesca. El chocolate y pan con queso siempre se ha consumido después de la misa del jueves santo. (entrevista 11, madre estrato 1, área urbana.)

En navidad, el alimento preferido para festejar es la carne, se consume el cuy, el conejo, la gallina, el cerdo, el pollo relleno, el lomo al horno, el perril de cerdo y la carne asada.

En diciembre en algunas ocasiones cuando hay disposición, se puede comprar pollo relleno, porque ya lo venden preparado en los centros comerciales o de lo contrario mi esposo prepara lomo al horno, siempre se lo piden porque se reúne toda la familia de él; y cuando nos reunimos con la mía, porque somos más poquitos [preparamos] pollo relleno. (entrevista 12, madre estrato 2, área urbana.)

El cuy es un alimento típico y muy apreciado para celebrar, pero es de alto costo, “un cuy es como para algo especial sea cumpleaños o navidad, de pronto como por el precio, es mas costosa una comida así.”(entrevista 14, madre estrato 2, área urbana.)

En navidad también se elaboran otras preparaciones tradicionales como empanadas, buñuelos, natilla, champús, los cuales se consumen en las novenas de navidad y como postre, “[en navidad consumimos] natilla, buñuelos.” (grupo focal 2, mamá estrato 1, área rural.)

De acuerdo a las narrativas de los participantes del estudio, ellos consideran que la alimentación de Túquerres en semana santa es más cotidiana y tradicional que la de diciembre, de acuerdo algunas narrativas lo diferente es la inclusión de pescado, “Pues, el pescado, o la sardina, eso puede ser lo diferente.” (entrevista 5, madre estrato 1, área urbana.). ya que en esta época se consumen preparaciones como la juanesca y el locro, cuya base son alimentos andinos, los cuales también son consumidos cotidianamente en el transcurso del año. “Nos gusta más lo de la semana santa, la alimentación es más normal no se sale de lo normal... y en semana santa es verduras.” (entrevista 3, madre estrato 3, área urbana.). A diferencia la comida en diciembre, la cual es más elaborada y se emplean alimentos que solo se consumen en esa época “es como más galguerías, empanadas, buñuelos, natilla.” (entrevista 3, madre estrato 3, área urbana.).

Agregando a lo anterior, la principal razón para el consumo de las preparaciones de semana santa y navidad fue la tradición:

Es tradicional diría yo, porque en semana santa era tradición en mi casa hacerlo de esa manera preparar la juanesca, comer el pescado, y el chocolate con queso que no podía faltar, entonces se volvió como tradición y en diciembre también porque siempre se necesita como estar unidos, se hace algo, un plato que sea rendidor, el lomo es rendidor, el pollo también rinde varias porciones para varias personas. (entrevista 12, madre estrato 2, área urbana.)

Conclusiones

4. Discusión y conclusiones

En las festividades de semana santa y navidad, la mayoría de los hogares tratan de consumir alimentos siguiendo una gramática tradicional, pero se hacen visibles las diferencias que generan el ingreso económico en la alimentación de los hogares, ya que las que cuentan con mayores ingresos pueden disfrutar de una mayor variedad de alimentos para compartir con sus familiares, a diferencia de las de menores recursos en donde la alimentación en festividades es más limitada, de acuerdo con Bourdieu hay un segmento de población que tiene un consumo limitado y ligado a lo necesario en donde muchas veces se renuncia a los beneficios simbólicos (Bourdieu, 1998). Pero cabe destacar que en la alimentación de festividad de este municipio no se identificó este comportamiento, ya que algunas familias de escasos recursos no renuncian a el significado simbólico, para tener una alimentación especial en semana santa realizan adaptaciones a las preparaciones.

En el municipio de Túquerres, el consumo de juanesca se ha mantenido vigente por la facilidad de conseguir los ingredientes, ya que algunos se cultivan en el territorio, y en la temporada de semana santa el pescado seco y la corvina están ampliamente disponibles en el mercado. Además, es un plato apetitoso y con muy buena aceptación. Algunas familias por menores recursos económicos o preferencia alimentaria adaptan su consumo con una preparación que se denomina el locro, el cual incluye verduras y tubérculos andinos, éste se consume acompañado por un segundo plato con un pescado de menor costo como la trucha o la sardina. Cabe destacar que algunos de los participantes relacionan el consumo de la juanesca, por factores ligados a la tradición, no obstante, en un estudio realizado en el municipio de Tolóntag en Ecuador, éste tiene un significado de agradecimiento a Dios y a la tierra por los primeros granos de la cosecha, y en algunas familias representa la unión familiar (Bedoya Mora, 2013).

Lo anterior, es similar a lo encontrado en una investigación realizada en la ciudad de San Juan de Pasto, en la cual se encontró que la juanesca se consume por tradición el viernes santo, pero en algunos hogares se omite el pescado, y se conserva los ingredientes locales como los tubérculos andinos y la calabaza, por ser económicos y de fácil adquisición (Zambrano Enríquez, 2014).

La alimentación en Navidad está ligada al consumo de carne como complemento del menú navideño; según Harris, el consumo de carne es coherente con la naturaleza humana, debido a que requiere de muchos de los componentes que le ofrece este alimento (Harris, 1999). El cuy es tradicional en dicha época, en el área urbana y rural este alimento adquiere un simbolismo de alimento de ofrenda, y es compartido con invitados y familiares (Archetti, 1992). Sin embargo, es un alimento de alto costo que no es asequible para todas las familias, si éste se compra en los asaderos comerciales, por esta razón en algunos hogares del área rural y urbana, implementan como estrategia de la crianza de este animal para acceder a este alimento (TorresCampana, 2012).

En cuanto a diferencias de consumo entre la población estudiada; en la población rural, se emplea carne de cerdo, gallina y conejo, alimentos que se obtienen de la crianza en los hogares y las preparaciones elaboradas con estos alimentos son más tradicionales y menos complejas; en el área urbana los estratos socioeconómicos altos cuentan con más opciones culinarias generándose hibridación alimentaria, se consume: el pollo relleno, el perrnil, el lomo de cerdo y la carne asada.

En el caso del municipio de Túquerres, la hibridación alimentaria se evidencia en la inclusión del pollo relleno como acompañante del plato tradicional navideño, éste hace un cambio en la alimentación de las familias, ya que se adquieren en grandes superficies, en donde, a pesar de ser producido con materias primas como la carne y las verduras, es procesado de manera industrial, embutiendo y adicionando aditivos, disminuyendo, de esta manera, la calidad nutricional de la preparación. En un estudio realizado en Sonora México, se identificó un caso similar de hibridación alimentaria, en lo donde se integran preparaciones tradicionales con productos elaborados por la industria alimentaria, en este caso se cambia la harina de maíz por harina de trigo para la elaboración de tacos y se elabora un relleno compuesto de embutidos (Arellano, Alvarez, Eroza et al., 2019).

Teniendo en cuenta lo anterior, este aspecto conlleva a que los consumidores de este alimento desconozcan la procedencia de los ingredientes empleados en la elaboración; sobre dicho asunto, autores como Fischler y Contreras, aducen que el consumo moderno genera una homogeneización en las prácticas alimentarias en las diferentes regiones, desconectando al consumidor con el origen y las técnicas de elaboración (Vera, Cervantes, Cesín et al., 2019).

En suma, en el municipio de Túquerres, se conservan en las festividades de semana santa y navidad, el consumo de alimentos autóctonos como los tubérculos y el cuy, mediante los cuales se sigue la tradición sin manifestarse una distinción entre los estratos socioeconómicos urbanos y el área rural, no obstante, la inclusión de alimentos foráneos como el pollo relleno industrial y el pescado seco, fomenta la distinción de clases sociales, ya que sólo son adquiridos por las familias de mayor poder adquisitivo.

Bibliografía

5. Referencias

Alcaldía Municipal (2016). *Plan de desarrollo territorial Municipio de Túquerres*. doi: http://tuquerresnarino.micolombiadigital.gov.co/sites/tuquerresnarino/content/files/000001/32_plan-de-desarrollo-territorial-municipio-de-tuquerres-2016--2019.pdf

Apráez Villota, María (1999). *Cuyes y ñeje: cojongo y ollocos: Comida tradicional de la provincia de Pasto*. Pasto: Graficolor, 33-51

Archetti, Eduardo (1992). *El Mundo Social y Simbólico de Cuy*. Quito: Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES).

- Arellano Gálvez, María; Alvarez Gordillo, Guadalupe; Eroza Solana, Enrique; et al. (2019). *Habitus alimentario: prácticas entre trabajadores agrícolas migrantes en una comunidad de Sonora, México*. *Revista Salud Colectiva*, 15: 1–17. doi: <https://doi.org/10.18294/sc.2019.1843>
- Bedoya Mora, María (2013). *Memoria, oralidad y narrativa como recursos comunicacionales de la tradición popular de la fanesca en la comunidad de Tolóntag (parroquia pintag)*. Tesis de pregrado. Facultad de Comunicación Social. Universidad Central del Ecuador.
- Bourdieu, Pierre (1998 [1979]). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, S. A.
- Contreras, Jesu?s (1995). *Alimentacio?n y cultura?: necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Contreras, Jesús; Gracia, Mabel (2005). *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel, S.A.
- De la Cruz Sanchez, Elias (2016). *La transición nutricional. Abordaje desde de las políticas públicas en América Latina*. *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 32(11): 379–302. doi:<http://www.redalyc.org/pdf/310/31048902022.pdf>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2018). *Censo Nacional de población y vivienda* .
- Díaz Sanjuán, Lidia (comp.) (2011). *La observación*. México: Universidad Autónoma de México.
- García Inda, Andres (1995). La regla en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu. *Acciones e Investigaciones Sociales*, 3: 241-268. doi: http://dialnet.unirioja.es/servlet/extart?codigo=170193%5Cnhttp://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=170193&
- Harris, Marvin (1999). *Bueno para comer*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hernández, Roberto; Fernández, Carlos; Bautista María del pilar (2014 [1991]). El inicio del proceso cualitativo: planteamiento del problema, revisión de la literatura, surgimiento de las hipótesis e inmersión en el campo. In *Metodología de la investigación* (6ta ed.). México D.F: McGraw-Hill/Interamericana Editores, S.A C.V.
- Jiménez Vargas, Ileana (2012). La entrevista en la investigación cualitativa: nuevas tendencias y retos. *Revista Calidad En La Educación Superior*, 3(1):119-139.
- Lara Largo, Sofía (2015). Usos y debates del concepto de fiesta popular en Colombia. *Antipoda*, 21: 147-164. doi: <https://doi.org/10.7440/antipoda21.2015.07>
- Marujo, María (2015). Eventos culturales y motivaciones de los turistas: La Fiesta de Fin de Año en Isla de Madeira - Portugal. *Estudios y Perspectivas En Turismo*, 24(1): 40-55. doi: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5205727>
- Ministerio de Salud (1993). *Resolución Número 8430 de 1993*. Por lo cual se establecen las normas científicas, técnicas y administrativas para la investigación en salud. doi: <https://doi.org/10.2353/jmoldx.2008.080023>
- Montanari, Massimo (2004). *La comida como cultura*. Gijón: Ediciones Trea, S.L.
- Morse, Janice (2003 [1994]). *Asuntos cri?ticos en los me?todos de investigacio?n cualitativa*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pantoja Ipiales, Jose (2004). *Pastos y kofanes territorio, diversidad y etnoeducaciòn*. Ipiales: Alcaldia de Ipiales.
- Pilán, Pedro (2011). El ritual festivo desde la perspectiva teo?rica de Pierre Bourdieu. *Revista Arxius*, 24: 95-106.
- Torres Campaña, Biron (2012). *El consumo de cuy: un aporte para la soberanía alimentaria*. Tesis de maestría. Facultad de Economía. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Ecuador.
- Uribe, María (1986). Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del sur de Colombia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 13 (14): 5–40.
- Vera, ?Joaquín; ?Cervantes, Fernando; Cesín, ?Alfredo; et al. (2019). Los alimentos artesanales y la modernidad alimentaria. *Revista Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 29:1–20. doi:<https://doi.org/10.24836/es.v29i53.700>
- Zambrano Enríquez, Alexandra (2014). *Juanesca, frito-hornado, champús y quimbolitos: platos típicos populares que perviven en la tulpa pastusa. Una mirada desde lo económico, lo social y lo cultural*. Tesis de pregrado. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad de Antioquia.

Palabras clave

Palabras claves: festividades, costumbres alimentarias, tradición, alimentos autóctonos.

Keywords: festivities, food customs, tradition, indigenous foods.

Resumen de la ponencia

Los quelites son plantas no cultivadas usadas como alimento por los pueblos originarios del territorio hoy llamado México. Instituciones gubernamentales y académicas los consideran en la actualidad un alimento subvalorado, debido a su baja producción y consumo, así como a ciertos prejuicios (como el ser alimento de pobres). Estas mismas instituciones promueven su *revaloración nacional*, como recursos fitogenéticos que enriquezcan las dietas y la economía mexicana, alentando su producción y consumo comercial. Esta ponencia señala que estos esfuerzos no apuntalan el *valor de uso local* vigente de los quelites, ni benefician a aquellas personas que tradicionalmente y aún hoy los colectan y consumen. Más aún, esta valoración nacional mercantilista, puede poner en peligro la soberanía alimentaria de los pueblos indígenas, debido a que su comercialización puede amenazar los valores de uso locales de los quelites. Dicha amenaza puede pensarse como parte de una injusticia estructural (materializada en instituciones, y legitimada desde conceptualizaciones viciadas) que atenta contra la capacidad que han tenido los pueblos para alimentarse por sus propios medios, esto es, la forma específica tradicional de relacionarse con el entorno local para generar valores de uso que sacien sus necesidades alimenticias. Así, estos valores de usos locales han articulado formas particulares de reproducción social y material, como son la pluralidad de culturas originarias con sus maneras propias de habitar e interpretar el mundo. Los quelites figuran en esta reproducción de la vida como un *complemento* alimentario en tanto colectados, no reconocido como importante en la dieta básica actual de las comunidades debido a su desuso. Sin embargo, reparando en la importancia que tuvieron los quelites en otros momentos históricos (como en la colonia), se revelan con un potencial crucial para la soberanía alimentaria en problemáticas contemporáneas. El análisis planteado aquí del desuso de los quelites revela también que las injusticias que originan esta problemática no solamente son de orden alimentario sino también epistémico: el que una comunidad deje de comer quelites implica que deje de *saber* que son los quelites. Esta dimensión epistémica está en estrecha relación con rasgos identitarios de las culturas, como son su lenguaje y su territorio. Así el desuso de los quelites es espejo de la complejidad de las injusticias alimentarias que sufren los pueblos, articuladas desde dimensiones sociales no tan evidentes, como es la epistémica. La ponencia se nutre del desarrollo de mi investigación de Doctorado, la cual, por un lado, toma como caso la cultura nahua para el análisis del valor de uso local de los quelites, recurriendo a trabajo de campo en algunas comunidades; por otro, hace un análisis de los discursos más relevantes sobre la revaloración de los quelites a nivel nacional, cuál es la significación de los mismos y sus objetivos.

Introducción

La ponencia que hoy les comparto es una parte de mi investigación en torno a la revaloración actual de los quelites en México, como parte del doctorado en el programa de Filosofía de la Ciencia en la UNAM. Dicha investigación pretende problematizar críticamente las formas hegemónicas de promoción de los quelites, y se ha nutrido tanto de trabajo de campo en ciertas comunidades nahuas del centro del país, como de análisis de proyectos y políticas de revaloración de estas llamadas “verduras nativas mexicanas”. Son dos los objetivos de esta charla: por un lado, está el señalar algunas de las injusticias alimentarias que surgen de ciertas tendencias de revaloración de los quelites y que amenazan a las personas que tradicionalmente los han consumido; y, por otro, mostrar que estas injusticias involucran daños de orden epistémico para estos mismos sectores.

Para dar a pensar tales ideas la ponencia está dividida en tres apartados: el primer apartado hace una caracterización de los quelites, poniendo énfasis en su dimensión cultural y en cómo se articulan su valor de uso y sus conocimientos asociados a su utilización. El segundo apartado plantea la situación actual de los quelites, su problema como alimento subvalorado y los principales esfuerzos nacionales de su revaloración. Finalmente, en el tercer apartado hablaré de cómo es posible entender injusticias de orden alimentario y epistémico en estos contextos. Una sección conclusiva hace una síntesis concisa las reflexiones a las que se llega siguiendo las premisas expuestas.

Agradezco al Seminario de Estudios de la Alimentación de la UV, en el que tuve una breve participación, por invitarme a este grupo de trabajo sobre alimentación en América Latina que ha sido muy interesante.

Desarrollo

I

A diferencia de lo que solemos creer el común de los habitantes de la ciudad de México, los quelites no son una sola planta o una variedad de verdura nativa de México. Son, más bien, una pluralidad de plantas no cultivadas cuyas hojas, flores o tallos tiernos han sido utilizadas como alimento por las culturas originarias del territorio que hoy llamamos México. Son así una suerte de concepto o campo semántico acuñado por dichas culturas y que tiene su propia forma de nombrarse desde cada cultura. Habría ciertos rasgos cruciales que caracterizarían a los quelites, que se concatenan entre ellos y los distinguen, por ejemplo, de una mera verdura nativa cultivada.

En primer lugar y lo más peculiar de los quelites, en tanto plantas no cultivadas, es decir, que aparecen “natural o espontáneamente” en los campos de cultivo, es su *manejo* y los conocimientos asociados a ello. Es esto lo que los vuelve un objeto útil, es decir, hace que devengan un alimento, y no sean considerados como malezas, rastrojos o hierbas cargadas de perjuicios o inutilidad. Así los quelites no están mediados directamente por la siembra, sino que son toleradas, fomentados y cuidados en los espacios de cultivos. En el campo de la agroecología a estas plantas útiles asociadas a los cultivos se les llama *arvenses*.

Un segundo rasgo sería la *diversidad local* de los quelites. La forma de su manejo, su carácter de no-cultivados vuelve a los quelites algo eminentemente local, pues dependen de las semillas esparcidas en la tierra. De manera que los quelites que crecen en la sierra Tarahumara, no son los mismos que crecen en la Cuenca del Anáhuac o en la selva del Sureste.

El rasgo anterior hace que los quelites requieran de conocimientos y técnicas particulares para ser utilizados: saber identificarlos en la aparente homogeneidad de lo verde que crece cerca de los cultivos; saber cuándo cortarlos (cuando crecen, cuando dan sus flores, si de día o en las tardes, etc.); saber cómo cortarlos (si sola las hojas tiernas, o las flores o la raíz, o la mata completa); saber cómo cocinarlos con qué sazónarlos, si tirarles el agua de la primera hervida, si darles un tratamiento especial para eliminar alguna sustancia tóxica que pueda poseer debido a su ferilidad; o bien para almacenarlos con alguna técnica de conservación como el deshidratarlos al sol. Este cúmulo de conocimientos y técnicas asociados a su consumo como alimento son su tercer rasgo peculiar, los cuales están codificados en las lenguas vernáculas de los territorios en que crecen los quelites, teniendo así un estrecha relación con ella. Y huelga señalar que estos saberes, dependiendo del quelite pueden potenciar los valores de uso de los quelites, dándoles utilidad también como condimento, medicina, linderos u ornamento.

Y bueno finalmente, hay que decir que a los quelites le es propio un espacio y un tiempo. Requieren de un *espacio* para crecer “independientemente del trabajo humano”. Ese espacio propio es la milpa, el policultivo, la tierra trabajada a la manera tradicional. O también puede ser el “monte”, pues hay quelites que crecen más allá de las tierras cultivadas. En tierras trabajadas con herbicidas, por ejemplo, no hay espacio para los quelites. Ahí se transforman en malezas. Por otro lado, su tiempo propio es el de lluvias, el de temporal. No se les puede encontrar en otro tiempo a la gran mayoría de ellos, pues su manejo y gradiente de domesticación no está articulado para cultivarlos, a excepción de algunas variedades, cuya demanda alienta su domesticación y producción fuera de su tiempo tradicional.

A partir de estas características podemos decir que el valor de uso de los quelites en tanto alimento, es decir, la posibilidad para usarlos, de tornarlos un objeto útil, requiere de un espacio en el cual puedan crecer y de los conocimientos para usarlo. En suma, de una forma particular de trabajar la tierra, de un sistema alimentario específico. Ahora esta idea del *valor de uso*, de raigambre marxista, yo la abordo desde la interpretación de Bolívar Echeverría, sabemos que su sentido cabal se articula en torno a un sistema de reproducción de la vida social con identidad propia, formando una cultura, de la que forma parte el sistema alimentario. Es decir, el valor de uso de los quelites, este espacio y estos conocimientos se articulan a partir de una cultura específica. Mi análisis se ha concentrado en entender esto en pueblos con herencia cultural nahua, y sería a partir de ella que mostremos la manera en que se trenza con los quelites y su valor de uso.

Los quelites figuran en estas culturas originarias como alimento complementario en sistemas alimentarios protagonizados por el maíz. Su complementariedad es necesaria para la cabalidad de la dieta y para hacer frente a vicisitudes, como bien retrata la leyenda del Xopantlakualli. La leyenda del Xopantlacualli, la comida del tiempo verde (Muñiz, 2014), es una narración oral en náhuatl que explica el origen de los quelites en las tierras de los masehuales en Milpa Alta, o Malcaxtepec Momoxco, como ellos nombran a su territorio en su palabra, el masehualtlahtolli. Contaban los más antiguos de aquella región que hace mucho tiempo hubo una gran sequía que amenazaba a las milpas, evitando que los maíces crecieran para dar elotes y mazorcas, poniendo en riesgo la supervivencia de los pueblos masehuales. La tuza (tuzati) y el venado (mazatl), al tanto del riesgo que corría la siembra y con ello el alimento de las gentes del Momoxco, fueron a interceder por ellos ante el Teuhtli (dios-volcán aún hoy relevante en la vida campesina milpalteca). Éste le dio una encomienda a cada uno para ayudar a los masehuales: el venado, ágil y veloz iría a ver a los volcanes nevados para hacerles una petición de lluvia, mientras que la tuza se encargaría de enterrar, con ayuda de las hormigas, unas semillas que el Teuhtli les dio. Aquellas semillas serían los quelites que habrían de brotar con apenas las primeras lluvias y servirían de alimento mientras el maíz está listo para comerse. Los quelites son así, la comida del tiempo verde (xopantlacualli), que sirve como sustento en el tiempo de la espera y de las inclemencias (del clima, peor también las humanas, como la guerra). Son así significados como un alimento complementario pero necesario para la vida.

Los conocimientos, nombres e historia de quelites están codificados en las lenguas propias de las culturas. Como ya mencioné antes los quelites tienen un lazo mucho más estrecho con la lengua y los conocimientos debido a su manejo, puesto que, en su gran mayoría, no existen semillas que se hereden de una generación a otra, la codificación de los conocimientos de los quelites en las lenguas cumple la función de ser lo que se herede y mantenga la relación humano-quelite. Así, saber que aquello es kilwiwilan, kaxtilankilitl, xokokilitl, es saber que

estas plantas se comen, y estos nombre muy pocas veces encuentran traducción al español. Pero también es en los nombres de los quelites en lenguas originarias en que queda señalados ciertas características propias de tal quelite. Así por ejemplo en náhuatl, raíz *kil-*, que viene del sustantivo general *Kilitl*, suele acompañarse de sufijos que describen al quelites, su sabor, alguna asociación al lugar en que se encuentra, o alguna de sus propiedades más allá de las culinarias.

Otra forma crucial en que los quelites se relacionan con las formas propias de las culturas originarias es en cómo participan de un uso comunitario de la tierra, evidente por ejemplo en la recolección, en la que ciertas personas con necesidad pueden solicitar coleccionar los quelites. O en que algunos quelites se dan en el monte (*poihtik*), o en los linderos que son de uso comunal. Pero también en el hecho de que, en las comunidades, pocas veces son vendidos, más bien son regalados, entendiendo que el producto de la tierra a veces es también comunitario. Así los quelites pocas veces entran en relaciones de valorizar su valor de uso, es decir, relaciones mercantiles, más bien participan de intercambios locales no mediados por el dinero, sino por la inmediatez de su uso.

El consumo de quelites por parte de los pueblos y comunidades, como puede verse está estrechamente ligado con las formas propias de producción de alimentos, con la gestión autónoma de sus territorios y su economía. Así, la decisión de completar y diversificar la dieta con quelites, es un ejercicio propio de la soberanía alimentaria de los mismos: elegir el ritmo de producción, la forma de diversificar la dieta, de hacer frente a las adversidades agroalimentarias.

Así mismo, de acuerdo con la manera en que se ha expuesto el consumo de quelites, se deja ver que la soberanía alimentaria, la decisión autónoma y colectiva respecto la producción y consumo de alimentos, tiene en su base un dimensión ontológica-epistemológica, que cuestiona la forma hegemónica de conocer y de relacionarse con la tierra. (Amy Trauger, 2014).

Esta radicalidad del consumo tradicional de quelites, las tantas aristas que se ven implicadas en su consumo, (espacio, este conocimiento y esta autonomía que son base de su valor de uso local) al verse amenazadas por la política del capitalismo global, causa que los quelites dejen de ser consumidos, pues su valor de uso se desarticula.

II

Una vez que hemos planteado en algunas líneas cruciales la manera en que los quelites se vinculan con las culturas locales, pasaremos a hacer un esbozo de su situación actual contemporánea en México y de los esfuerzos más importantes para su revaloración. La CONABIO tiene registro de 350 especies diferentes usadas como quelites, sin embargo, paralelo a ello se tiene un estimado de pérdida de uso y conocimientos de un 90% de quelites en los últimos 4 siglos (Méndez, 2017). Es decir que las 350 especies que se tienen registradas de uso actual representan solo el 10% de los quelites que se utilizaban en la época prehispánica. Ello no significa que toda esa diversidad se haya extinto, sino que los quelites siguen ahí pero ya no se reconocen como tal, es decir, que su conocimiento, sus nombres y valores de uso son lo que se ha perdido. Lo que, a su vez, como deja ver la sección anterior, es un reflejo de la pérdida de la diversidad cultural de estos territorios.

La alta demanda urbana de un grupo reducido de quelites ha generado un manejo intensivo de los mismos, lo que ha generado que un puñado de quelites se cultiven como cualquier otra verdura, en monocultivos tecnificados. Son estos los que más comúnmente se pueden encontrar en mercados urbanos, y no solo en tiempo de lluvia, sino todo el año, como son las verdolagas, los quintoniles, el pápalo, principalmente. Ello pues transforma el manejo originario de los quelites y a su vez los desvincula de su significación y formas culturales más tradicionales. Esta transformación intensiva en la forma de producir los quelites, que hecha mano de herbicidas y demás agroquímicos, genera que los quelites monocultivos atenten contra otros quelites que podrían crecer entre los surcos. Así el quelite (*popular*) se vuelve enemigo del quelite (*poco conocido*), generando que haya una transformación en el sentido del quelites en estos discursos: el quelite cultivado se vuelve el quelite eminente, popular, mientras que aquel olvidado, cuyo nombre apenas algunos conocen, se transforma en maleza, rastrojo, planta indeseable, invasora.

Instituciones gubernamentales y académicas los consideran en la actualidad un alimento subvalorado, debido a su baja producción y consumo, así como a ciertos prejuicios (como el ser alimento de pobres) asociados a estas dietas colectadas (Edelmira, 2019). Sería frente a estos puntos que de unas décadas a la fecha se han articulado distintos esfuerzos que buscan revalorar a los quelites y fomentar su consumo. Esta tendencia involucra instituciones gubernamentales y académicas, asociaciones civiles y un pequeño sector privado. Por cuestiones de tiempo, aquí nos limitaremos a hablar de las iniciativas del sector público que se expresan en distintas instituciones y que podemos condensar en una tendencia nacional de revaloración, que se enfoca en los puntos que antes mencionamos.

La *Red Quelites* y el Proyecto de “Rescate de especies subvaloradas tradicionales de la dieta mexicana y su contribución para el mejoramiento de la nutrición en México” son los proyectos de revaloración de mayor alcance estructurados desde el sector público en fechas recientes. La Red Quelites forma parte de la Macro Red Impulso, un mecanismo a cargo del Servicio Nacional de Inspección y Certificación de Semillas (SNICS) que promueve la conservación y el aprovechamiento sostenible de cultivos considerados como subutilizados (Solís, 2017). Estas redes se vertebran a partir de tratados y organismos internacionales (Como el TIIRFA, el CBD y la FAO) y sus objetivos serían la conservación (*in situ* y *ex situ*) y el aprovechamiento sostenible de la biodiversidad agrícola. Sobre todo, aquella con importancia para la población local y su seguridad alimentaria, en tanto dicha biodiversidad forma parte de la “subsistencia de grupos étnico y vulnerables”. Estos objetivos parecen conducirse por otro camino, al estarla la Red limitada a tomar en cuenta solo 18 especies de quelites, las cuales son aquellas que tienen mayor relevancia en el mercado, y suelen ser aquellas que son cultivadas, dejando de lado el grueso de variedades de manejo como arvenses o que se coleccionan en “el monte”. Vale aludir también a

que las verdolagas, uno de los quelites más eminente, debido a su valor comercial, no forma parte de esta Red, y tiene sus propios mecanismos.

El proyecto “Rescate de especies subvaloradas tradicionales...” fue puesto en marcha en el 2016 como parte del programa “Problemas Nacionales” del CONACyT (Narváez, 2016). Este proyecto fue de alguna forma un apéndice parcial de aquella misma Red, pues muchos actores académicos colaboraron en ambos proyectos, así como andamiaje teórico es también compartido. El proyecto buscaba rescatar y promover el consumo de estas variedades, se enfocó en crear contenidos de divulgación en torno a los quelites, como son recetarios (Linares et al., 2017), artículos en

periódicos y revistas (La jornada del campo, 2017), así como videos cortos (CEIICH, 2017). El énfasis está en una promoción de la gastronomía tradicional (en tanto patrimonio cultural de la humanidad, UNESCO) como un incentivo al turismo, así como de las propiedades nutraceuticas de los ingredientes de estas cocinas y de los quelites. El análisis crítico apuntaría a que los objetivos de estos esfuerzos se ven mediados de intereses económicos que consistirían en: 1) Valorar a los quelites en tanto recursos fitogenéticos que enriquezcan las dietas y la economía mexicana; 2) Promover su producción intensiva (limitado a aquellas variedades cultivadas); 3) Promover su consumo a partir de recetarios que insisten en sus propiedades nutraceuticas; 4) Promocionarlos como parte del turismo gastronómico. La pregunta que podemos hacer ahora es ¿qué tanto colaboran estos objetivos a apuntalar la diversidad tanto biológica como de valores de uso locales de los quelites? ¿Qué tanto evitan su pérdida y desuso? ¿Estos esfuerzos apuntalan el valor de uso local de los quelites?

III

Dichas medidas están enfocadas en los posibles beneficios para el mercado nacional y para el abasto urbano de ciertas variedades de quelites. Reflexionando críticamente puede verse que dicho abasto urbano, de acuerdo con como está organizada la sociedad y las relaciones productivas en México, implica alentar desigualdades estructurales que se reflejan en los sistemas agroalimentarios de pueblos y comunidades originarias. Es decir, aquello que ha sido nombrado injusticias alimentarias (Cadieux & Slocum, 2015) y que se articulan desde repartos desiguales de recursos y de poder, y perjudican de manera crucial la autonomía en que se han mantenido los sistemas agroalimentarios tradicionales, afectando (y muchas veces imponiendo) no solo los alimentos que pueden consumirse, sino la manera en que estos se producen (como las milpas). Habría dos huellas ejemplares de este tipo de injusticias en el caso de los quelites. La primera sería la captación de los quelites como parte del turismo gastronómico, el cual genera una apropiación que fetichiza y exotiza los alimentos, arrebatándoseles a poblaciones locales (Hernández, 2018). La segunda huella estaría en la intención de volver a los quelites “comodities” o mercancías con un valor homogéneo regulado por su demanda y la posibilidad de su distribución a gran escala, lo cual se contrapone al valor de uso y las economías campesinas de autosustento. Es en suma, ver a los quelites como “verduras nativas” que potencialmente pueden hallarse en supermercados, lo cual se propone como un mejor futuro y realidad que en la que de hecho existen: como saciando necesidades locales (es decir, consumiendo su valor de uso inmediato) al producirlos mediante sistemas tradicionales como las milpas. Desde un análisis de derechos alimentarios (Trauger, 2014), diríamos que se promueve un derecho nacional de consumir quelites, pero no un derecho sobre cómo producirlos, a partir de la forma concreta de producción que forma parte de la identidad cultural de los pueblos.

Mi aportación crítica es hacer visible que en estas injusticias alimentarias se ven implicadas también ciertas injusticias de tipo epistémico. Partimos pensando con Eraña (2021) que una forma de ver la injusticia epistémica es la exclusión de un sector de la sociedad de la interpretación de los hechos sociales, en pro de cierta perspectiva del mundo promovida por grupos favorecidos, y a partir de la cual se establecen normatividades y modos de relacionarse que estructuran la vida social. Dicha exclusión significaría una injusticia y una forma de empobrecer el entendimiento de la realidad. En nuestro caso, serían las personas que detentan conocimientos locales/tradicionales de los quelites, las que son excluidas tanto de la interpretación pública nacional de los quelites, como de las políticas y normatividades que se articulan en torno a ellos. Algunas formas en las que esto se manifiesta serían: a) que las políticas, proyectos y productos (recetarios, videos, campañas, etc.) están hechos por y para hispanohablantes, excluyendo el acceso y la contribución de personas hablantes de lenguas originarias; b) como apéndice de lo anterior resulta una comprensión de los quelites desde los conocimientos científicos y la economía capitalista. Dentro de las consecuencias de dichas injusticias estaría la homogenización y reducción de los quelites en tanto “verduras nativas de México”. El hecho de que las políticas agroalimentarias fomenten un paradigma agroindustrial atentaría contra los derechos de la producción local de quelites, en favor del consumo nacional de los mismos, y no a la libre forma de producirlos para el consumo directo de su valor de uso, como alimento de otras formas de hacer mundo.

Conclusiones

Los quelites son una pluralidad de plantas no cultivadas que han sido utilizadas como alimento por las culturas originarias del territorio mesoamericano. Su manejo, es decir, su utilización a partir de su carácter no-cultivado es lo que distingue a estas plantas de ser meras verduras locales, pues están estrechamente relacionadas con la forma específica de reproducción de la vida de dichas culturas. Sus características cruciales, además de no ser cultivadas, radicarían en su gran diversidad local, sus conocimientos y lenguajes específicos asociados, así como su espacio-tiempo específico están trenzados con la urdimbre cultural. Así, por ejemplo, para su uso y significación en la cultura nahua, los quelites tienen leyendas que explican su origen y su función social, pero también palabras específicas para designarlos, describirlos y heredar sus conocimientos. Así mismo hay espacios específicos y dinámicas de intercambio social en que los quelites se involucran, formando así parte crucial de la alimentación y de su identidad.

Los esfuerzos actuales de revaloración nacional de los quelites poco colaboran en la dinámica local propia de los quelites. Más bien parecen promoverse como un remplazo del valor de uso local de los mismos por una valoración nacional como mercancías producto de monocultivos agroindustriales que puedan nutrir al grueso de la población, o bien como alimentos gourmet exotizados y despojados de sus comensales originarios.

El análisis planteado aquí del desuso de los quelites revela también que las injusticias que originan esta problemática no solamente son de orden alimentario sino también epistémico: el que una comunidad deje de comer quelites implica que deje de *saber* que son los quelites. Esta dimensión epistémica está en estrecha relación con rasgos identitarios de las culturas, como son su lenguaje y su territorio. Así el desuso de los quelites es espejo de la complejidad de las injusticias alimentarias que sufren los pueblos, articuladas desde dimensiones sociales no tan evidentes, como es la epistémica. El que una comunidad deje de comer quelites implica que deje de saber qué son los quelites, cómo dejarlos crecer, cuidarlos, cortarlos y prepararlos.

Una cabal revaloración y esfuerzo por la pluralidad de los quelites toma en cuenta las lenguas, culturas y territorios de las personas que tradicionalmente los ha consumido, pero fundamentalmente involucra a dichas personas como agentes epistémicos que colaboren en la construcción de mejores sistemas alimentarios y otros mundos posibles.

Bibliografía

- Cadieux & Slocum, (2015), "What does it mean to do food justice", *College of Liberal Arts All Faculty Scholarship*. Paper 3.
- Castro, (2011), Los quelites, tradición milenaria en México, Universidad Autónoma de Chapingo, Ciudad de México.
- Celedón Muñoz, Héctor, (2014), Nemiliz tlacuilolli Xopantlacualli, La leyenda del Xopantlacualli (La comida del tiempo verde), Trad. al náhuatl de Mayolo Sánchez Alvarado, Calpulli Tecalco A.C., México.
- Eraña, Ángeles (2021), La construcción del Tren Maya Un ejemplo de injusticia hermenéutica, en Leandro de Brasi y Cristián Santibáñez (eds.), pp. 157-184. Injusticias epistémicas. Palestra Editores
- Linares & Aguirre (coord.), (2019), *Los quelites, un tesoro culinario*, UNAM
- Méndez Cota, Gabriela, (2017). "En busca del quelite perdido y la recuperación de la milpa milenaria", Mundo nuestro, México, [en línea, consultado 2/09/2017]
- Narvaez, Marytere, (2017). "Rescate de especies vegetales tradicionales mexicanas", Ciencia MX Noticias, [en línea].
- Trauger, Amy, (2014). *We want land to live. making political space for food sovereignty*, University of Georgia Press, USA.

Palabras clave

Quelites, injusticia alimentaria, injusticia epistémica
quelites, food injustice, epistemic injustice

Resumen de la ponencia

La problemática de la seguridad alimentaria como derecho humano, en cumplimiento de la propuesta de Naciones Unidas al Reto del Hambre Cero (OBJETIVO 2 – AGENDA 2030) fomenta la participación de un amplio conjunto de organizaciones, de movimientos sociales y de las personas, alrededor de una visión común. Cabe enfatizar que en el contexto de la pandemia COVID-19 la emergencia económica y social incrementó la demanda de alimentos de amplios sectores de la población.

El Banco Alimentario de La Plata (BALP) es una Asociación Civil sin Fines de Lucro con personería jurídica nacida en el año 2000 como el primer Banco de Alimentos de la República Argentina. Su misión es disminuir el hambre, la desnutrición y las malas prácticas alimentarias en la región, mediante el recupero de alimentos, para ser distribuidos en organizaciones que prestan servicio alimentario a sectores vulnerados, desarrollando acciones conjuntas con la sociedad. En la actualidad son 140 organizaciones sociales del Gran La Plata vinculadas (OSV)

En un contexto adverso como el pandémico, el desafío consiste en la continuidad en brindar el servicio alimentario. Indagamos sobre la capacidad organizacional relacionada con la identificación de nuevos donantes y/o proveedores de los materiales necesarios para preparar las viandas, el entrenamiento para minimizar los contagios y la capacidad de dar respuesta a las demandas de mayor número de comensales. Se analizan innovaciones que se instalan en el Banco Alimentario de La Plata y en las organizaciones que demandan sus alimentos como estrategia de trabajo en red en el Gran La Plata. El interrogante que se intenta responder tiene que ver con la capacidad organizacional de poner en juego e institucionalizar estas respuestas inventadas, copiadas o aprendidas por la organización en la resolución de los problemas que enfrentan y en contextos futuros. Es decir, en qué medida los miembros de los comedores y merenderos, en su gran mayoría mujeres, pudieron incorporar nuevos saberes para responder a los nuevos problemas, que nuevos desafíos tuvieron que enfrentar en estos procesos innovadores y, si estas nuevas soluciones fueron compartidas con los otros miembros del grupo de trabajo y en lo posible, institucionalizadas.

Introducción

La problemática de la seguridad alimentaria como derecho humano supone la satisfacción de la necesidad de alimentarse adecuadamente independientemente de la condición de género, edad, religión, etnia. Argentina, país productor de alimentos adhirió a la propuesta de Naciones Unidas al Reto del Hambre Cero (OBJETIVO 2 – AGENDA 2030) (Aguirre, 2020) que fomenta la participación de un amplio conjunto de organizaciones, de movimientos sociales y de las personas, alrededor de una visión común: erradicar el hambre. Cabe enfatizar que en el contexto de la pandemia COVID-19 la emergencia económica y social incrementó la demanda de alimentos de amplios sectores de la población, que ya había hecho crisis en los años anteriores como consecuencia del incremento de la pobreza (INDEC,2022; UNLP -Consejo Social 2018).

El Banco Alimentario de La Plata (BALP) es una Asociación Civil sin Fines de Lucro con personería jurídica nacida en el contexto de la gravísima crisis económica del año 2000 como el primer Banco de Alimentos de la República Argentina. Su misión es disminuir el hambre, la desnutrición y las malas prácticas alimentarias en la región, mediante el recupero de alimentos que no pueden ser comercializadas, pero que si pueden ser consumidas por las personas. Reciben donaciones de diversas instituciones con las que tienen convenio, y luego a través de un proceso estandarizado de rescate y recupero, depósito, pesaje y clasificación, estos productos son entregados a organizaciones sociales denominadas sitios de distribución de alimentos de diversas regiones (SDA), recibiendo como contraprestación una contribución simbólica por kilo entregado . En la actualidad son 140 organizaciones sociales del Gran La Plata vinculadas al Banco. Referimos, en su gran mayoría a organizaciones de la sociedad civil (Maroscia y Ruiz, 2021) surgidas en el marco de la crisis de principio del milenio con ya 20 años de trayectoria, y cuyo origen en general fue el de vecinas, insertas en sus comunidades, que se agruparon para dar respuesta a la necesidad de alimento de sus familias (Santarsiero, 2013; 2017).

En un contexto adverso como el pandémico, el desafío consiste en la continuidad en brindar el servicio alimentario. Indagamos sobre la capacidad organizacional relacionada con la identificación de nuevos donantes y/o proveedores de los materiales necesarios para preparar las viandas, el entrenamiento para minimizar los

contagios o la repetición de ellos y la capacidad de dar respuesta a las demandas de mayor número de comensales. Se analizan innovaciones que se instalan en el Banco Alimentario de La Plata y en las organizaciones que demandan sus alimentos como estrategia de trabajo en red en el Gran La Plata.

Desarrollo

Encuadre teórico

El interrogante que se intenta responder es ¿Cuáles y cómo fueron los procesos de innovación y aprendizaje organizacional de los SDA (140 comedores y merenderos) como parte de la red del Banco Alimentario de La Plata y del propio Banco en el contexto de la crisis sociosanitaria en pandemia?

Es decir conocer la capacidad organizacional de poner en juego, identificar e institucionalizar estas respuestas inventadas, copiadas o aprendidas por la organización en la resolución de los problemas que enfrentan en la actualidad y en contextos futuros (Antonacopoulou, 2006a, 2006b; Antonello y Godoy, 2010; Aramburu y García, 2011; Fassio, Ruty, y Maroscia, 2021; Fassio y Ruty, 2020, 2017; Gore, 2003, Gore y Manzini, 2010; Moguel Liévano, 2011, Perlo, 2011; Ruty y Fassio, 2017; Wenger, 2000). En qué medida los miembros de los comedores y merenderos, en su gran mayoría mujeres en situación de pobreza (Pérez Sáinz, 2019), pudieron incorporar nuevos saberes para responder a los nuevos problemas, que nuevos desafíos tuvieron que enfrentar en estos procesos innovadores y, si estas nuevas soluciones fueron compartidas con los otros miembros del grupo de trabajo y en lo posible, institucionalizadas.

El concepto de red es central para el planteo del problema. Las redes son sistemas abiertos que posibilitan un intercambio dinámico entre sus integrantes que potencia los recursos que poseen, así como los diversos aprendizajes que hacen las personas y las organizaciones se multiplican cuando son compartidos en función de la resolución de los problemas comunes que enfrentan y la construcción de capital social (Dabas, 1998; Liebler, y Ferri, 2004; Forni et al., 2012) Las redes se definen como un conjunto seleccionado, persistente y estructurado de organizaciones autónomas que se vinculan para crear productos o servicios, sobre la base de contratos implícitos o explícitos (Sulbrandt, Navarretey Piergentili, 2007). Las redes se organizan por grupos de organizaciones que pueden pertenecer a distintos sectores (público-social-privado), generando alianzas con el fin de prestar servicios que de otra manera sería muy difícil generar. Se originan porque cada organización individual tiene un grado significativo de dependencia de recursos en relación con los otros miembros y todos en conjunto pueden llevar a término acciones que no podrían hacer individualmente.

Cabe destacar que las redes sociales son sistemas abiertos que posibilitan un intercambio dinámico entre sus integrantes que potencia los recursos que poseen, así como los diversos aprendizajes que hacen las personas y las organizaciones se multiplican cuando son compartidos en función de la resolución de los problemas comunes que enfrentan y la construcción de capital social (Dabas, 1998; Forni et al., 2012).

El trabajar en red implica estrategias de auto organización que van acompañadas de procesos de desorganización, lo que conlleva a aceptar la capacidad de los sistemas para modificar sus estructuras cuando se producen cambios contextuales. Estos cambios sugieren no sólo la permanencia de la organización sino también nuevos aprendizajes, dado que las organizaciones que interactúan en red comparten pautas de interacción, flujo de recursos a partir de los intercambios en sentido lateral u horizontal, colaboración informal y comunicación recíproca (Sulbrandt, Navarretey Piergentili, 2007).

Dado que el aprendizaje organizacional supone un conjunto de valores que se organizan de modo tal que se pueda generar y utilizar el conocimiento (Vega Martínez, Martínez Serna y Párraga Montoya, 2019), los atributos individuales de los actores, el contexto en el cual ocurre el conocimiento y las características del conocimiento en sí mismo son factores que inciden la producción de aprendizaje organizacional. (Siciliano, 2017). Es por ello por lo que los lazos que componen las redes asesoramiento y de conocimiento se constituyen entre pares en base a parámetros comunes donde la confianza (Tilly, 2010) es un valor para considerar.

Encuadre metodológico

En esta ponencia se presentan los primeros resultados relacionados con las innovaciones y aprendizajes realizados en el marco de la pandemia COVID-19 tanto en el BALP y las organizaciones con las que trabaja en red (SDA- organizaciones de la sociedad civil que reciben los alimentos), así como la articulación de dichas organizaciones con áreas públicas estatales en contexto de emergencia.

En una primera etapa, durante 2019, se identificaron SDA referenciados por el BALP (muestreo accesible de 10) y se administraron entrevistas estructuradas y análisis de la documentación de los comedores y merenderos. A partir de ello se elaboraron informes por parte de los alumnos y alumnas de la cátedra de Sociología Organizacional como parte de las actividades curriculares.

En una segunda etapa, durante la pandemia, se realizó un nuevo contacto con los 10 SDA y con autoridades del BALP. Se realizaron entrevistas no estructuradas virtuales de aproximadamente una hora que fueron grabadas, tanto a los referentes de los SDA como a las autoridades del BALP y luego fueron procesadas en Atlas.ti.

Hallazgos y discusión

Innovación y aprendizaje en la gestión del BALP en pandemia

Sin dudas la pandemia del COVID-19 y las diversas medidas que se tomaron para evitar los contagios (ASPO y DISPO), sobre todo, previo a la administración de las vacunas durante el implicó una situación de crisis e incertidumbre para la sociedad toda y en particular para la población vulnerable y las organizaciones cuya

misión es la de aportar a la satisfacción de sus necesidades y mitigar la inequidades existentes. En este contexto, el mayor riesgo es la desaparición organizacional.

El BALP no solo no desapareció, sino que tuvo la capacidad de organizar el trabajo con mayor eficiencia. En 2020 los miembros del Banco y su conducción debieron afrontar una reducción de personal crítica ya que el plantel de trabajo se redujo a una cuarta parte. A partir de ello tuvieron que realizar una reasignación de las tareas de apoyo (administrativas, legales, recursos humanos, marketing, logística y producción) y reorganizar las actividades básicas (recepción, clasificación y distribución de alimentos) entre aquellas personas que en el ASPO se quedaron a cargo. Por otra parte, como parte de las medidas sanitarias de prevención surgieron nuevas actividades, como el envío de mercadería a domicilio de los SDA en lugar de que la mercadería se retirara en el BALP como había ocurrido hasta ese momento, por lo que tuvieron que diseñar rutas y tercerizar la logística.

Asimismo, hubo cambios en las relaciones interpersonales, ya que el objetivo central fue el de cumplir con la misión minimizando las posibilidades de contagio. A partir de 2021 se volvió al esquema de retiro de la mercadería en el BALP. Para lograrlo se diseñaron protocolos de espera y entrega como continuidad de las medidas de prevención sanitaria, lo que generó que el encuentro y las charlas que acompañaban esta actividad se vieran reducidas.

Respecto de las relaciones interorganizacionales, por un lado, se intensificaron los encuentros virtuales con responsables de otros bancos de alimentos que pertenecen a la Red de Bancos de Alimentos para compartir información, diagnósticos y estrategias de acción. Por otra parte, en cuanto a los donantes, si bien se debieron suspender los voluntariados corporativos, aumentaron las donaciones en alimentos de las empresas socias, así como surgieron nuevos donantes.

Los problemas y los aprendizajes de los SDA en el marco de la emergencia

Debido a la crisis económica y sanitaria, las personas que realizaban trabajos informales fueron especialmente afectadas. Por ello se incrementó la cantidad de personas que se acercaron a los SDA, así como su composición: ya no eran solamente niños y niñas y adolescentes sino que familias enteras solicitaban el servicio alimentario. Al mismo tiempo aparecieron una cantidad importante de comedores en clubes de barrio, parroquias y centros de jubilados y ollas populares, así como la formación de nuevos barrios vulnerables. Se triplicó la población y en algunos casos más.

Asimismo, se tuvo que cambiar la forma de distribución de la comida: ya no se pudo servir la comida en los SDA, no solo para evitar los contactos y por ende los contagios, sino también por no disponer de infraestructura para atender el incremento de asistentes. El sistema se modificó de modo tal que un integrante de la familia anotada en el comedor dejaba un envase de su propiedad a primera hora de la mañana y en función de la cantidad de viandas solicitadas el comedor cocinaba y envasaba para que la familia retirara y realizara la ingesta en su propia casa.

No se contaba con todos los recursos para minimizar el riesgo de contagio (barbijos, agua corriente y jabón, alcohol, distanciamiento social adecuado imposible en espacios pequeños). En esta situación, los contagios entre las voluntarias cocineras que preparaban las viandas se agudizaron por lo cual se tuvo que enfrentar el incremento de la demanda con menores brazos para hacer la tarea. El impacto en la salud se manifestaba en el miedo a enfermarse, que si bien persiste, aminoró con la vacunación.

En algunas oportunidades los SDA no contaron con las materias primas necesarias para poder preparar las comidas, ni con los lugares adecuados para dejar y luego retirar los envases para acarrear las comidas que las familias dejaban, ni con los móviles (transporte y combustible) que les permitieran el retiro de la mercadería del Banco. Por otro lado, si bien tuvieron apoyo de los actores estatales en sus tres jurisdicciones (local, provincial y nacional) manifestaron dificultades para el acceso al apoyo /dinero para la compra de mercadería/ alimentos/ logística y la realización de trámites para acceder a los recursos disponibles.

Entre las innovaciones puestas en juego destacaron la participación en redes de comedores del Gran La Plata y de otros actores comunitarios; la identificación de nuevos actores comunitarios; el acceso a experiencias de capacitación a partir de la información compartida en la red, tanto relacionadas con la manipulación de alimentos como a medidas de seguridad sanitaria, redes de comedores de la zona. En estas redes se obtiene información y recursos: se establecen sistemas de alerta por la aparición de recursos de todo tipo y se comparten, son espacio para sumar voluntarios, y también recursos materiales y capacitación. Estas redes, a su vez están en contacto con las fuerzas vivas de la comunidad (docentes de escuelas, agentes de salud, comerciantes, etc.) y constituyen una ayuda para la resolución de problemas.

Se reconoce el trabajo en equipo como una fortaleza que se acrecentó en la crisis. Asimismo, la metáfora que aparece repetidamente se relaciona con “la solidaridad de una familia”; el “amor fraterno entre compañeras”; “la casa”; “la familia que protege y alimenta”.

Se evidencia además las fortalezas y recursos con los que cuentan los SDA que pertenecen algún tipo de apoyo institucional, en mayor medida los movimientos sociales y en menor medida los partidos políticos.

Las entrevistadas plantean como asignatura pendiente la necesidad de mayor acceso a capacitación, promoción de los equipos de trabajo y el acceso a un ingreso para todas las vecinas que colaboran en los SDA.

Conclusiones

A pesar de lo crítico de la situación el BALP logró una gestión más eficiente, evitar los riesgos sanitarios y fortalecer los vínculos tanto con los SDA como con los otros bancos de alimentos para compartir problemas y estrategias de resolución.

En cuanto a su proyección en el futuro a partir de los aprendizajes incorporados, el desafío planteado es el de repensar el vínculo con la comunidad y volver a generar espacios de difusión de la labor que el banco realiza a partir de eventos, visitas a escuelas o de estudiantes al BALP, recuperar el voluntariado corporativo y continuar aportando en la emergencia sanitaria y fortalecer la red con otros bancos.

La percepción sobre el BALP es variable, algunos SDA lo consideran como un socio benefactor, pero para otros comedores no cumple con sus expectativas, por el tipo de alimentos que proveen. En algún caso se lo llama “el banquito”, de manera cariñosa, y en otro de los casos aparece como acreedores del BALP en la medida en que no tuvieron los recursos para pagar y ahora no pueden beneficiarse de su servicio. Es de esperar que esta percepción se conforme como un eje de trabajo por parte de los actores intervinientes en la red.

En este período el gran desafío para los SDA fue el de proveerse de elementos para el armado de las viandas. Si bien el estado, en sus diversas jurisdicciones, según los casos, hizo llegar mercadería de calidad diversa, fue necesario recurrir a otros posibles proveedores. El fortalecimiento de las redes existentes, la identificación de otros actores clave, la capacitación y la promoción de equipos de trabajo son centrales para la continuidad de la labor de los SDA.

Bibliografía

- Aguirre, P (2020). Una mirada a la alimentación en la pandemia desde el derecho a la alimentación adecuada. En J.P. Bohoslavsky (editor) *Covid-19 y derechos humanos. La pandemia de la desigualdad*, (págs. 253-268). Biblos.
- Antonacopoulou, E. P. (2006a). *The challenges and Prospects of learning-in-practice*. Paper presented at the Conference at the University of Warwick, Coventry.
- Antonacopoulou, E. p. (2006b). The relationship between individual and organiza. *Management learning*, 37 (4), 455-473. doi: 10.1177/1350507606070220.
- Antonello, S y Godoy, A. (2010). A encruzilhada da aprendizagem organizacional: uma visão multiparadigmática *Revista de Administração Contemporânea*, 14 (2) 310-332, <http://producao.usp.br/handle/BDPI/6251>
- Aramburu, N., y García, V. (2011). La capacidad de aprendizaje organizativo como variable estratégica en el Siglo XXI. *AECA: Revista de la Asociación Española de Contabilidad y Administración de Empresas*(96), 3-5.
- Dabas, E. (1998). *Red de redes. La práctica de la intervención en redes sociales*. Paidós
- Fassio, A.; Rutty, M.G. y Maroscia, C (2021) Aprendizaje e innovación en las organizaciones de la sociedad civil y en la universidad asociadas en programas de extensión universitaria. *RIO Revista de Internacional de Organizaciones* 25-26, diciembre 2020-abril 2021, (103–123). <https://doi.org/10.17345/rio25-26.103-123>
- Fassio, A. y Rutty M.G. (2020) El aprendizaje organizacional ¿una moda?, ¿una nueva forma de llamar un viejo fenómeno? , ¿o un elemento permanente de la vida de las organizaciones?. Avances en el campo de estudio. En M.L. Pagani y M. Manuele (coordinadores) *La mirada organizacional. Enfoques y metodología para el análisis*. Editorial de la UNLP ISBN 978-987-8348-49-0, págs.. 159-185. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/102504>
- Fassio, A. y Rutty M.G. (2017) Hacia la identificación de dimensiones relevantes relacionadas con el aprendizaje organizacional. *TRIOLOGIA. Ciencia Tecnología y Sociedad*, 9 (16) 85-99 ISSN 2145 - 7778 <http://itmojs.itm.edu.co/index.php/trilogia/article/view/948>
- Forni, P., Castronuovo, L., & Nardone, M. (2012). *Las organizaciones en red y la generación de capital social. Implicancias para el desarrollo comunitario*. 8, 28.
- Gore, E., & Mazzini, M. (2010). *Hacer visible lo invisible*. Granica.
- Gore, E. (2003). *Conocimiento colectivo*. Granica.
- INDEC (2022) *Incidencia de la pobreza y la indigencia en 31 aglomerados urbanos. Segundo semestre de 2021* En https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/eph_pobreza_02_21.pdf
- Liebler, C., & Ferri, M. (2004). *NGO Networks: Building Capacity in a Changing World* (p. 75) [Report from a study supported by the USAID Bureau for Democracy, Conflict and Humanitarian Assistance.]. USAID, Office of Private and Voluntary Cooperation.
- Maroscia C. y Ruiz P. C. (2021) Las Organizaciones de la Sociedad Civil en Época de Pandemia. Reflexiones hacia una Nueva Normalidad: ¿Nuevos Desafíos o Mismas Realidades? *Ciencias Administrativas*, 9, 17. Enero-Junio 2021. <http://revistas.unlp.edu.ar/CADM>
- Moguel Liévano, M. de J. (2011). *Aprendizaje organizacional: En busca del conocimiento reflexivo*. Editorial Académica Española
- Perlo, C. (2011). Procesos de cambio colectivo, nuevos marcos de comprensión para aprender el holomovimiento. *Revista venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*., 81-96.
- Pérez Sáinz, J. P. (2019). De la exclusión a la marginación social. Elementos de análisis. En *La rebelión de los que nadie quiere ver. Respuestas para sobrevivir a las desigualdades extremas en América Latina*(pp. 15-

47). Siglo XXI Flasco.

Rutty, M. G. y Fassio, A. (2017). Gestionando el aprendizaje en organizaciones que educan en el marco de una innovación social en el campo de atención socio-sanitaria. RELAPAE (7), pp 81-95. ISSN 2408-4573 <http://revistasuntref.com.ar/index.php/relapae/article/view/26/66>

Santarsiero, L. H. (2013). Los comedores comunitarios como fenómeno social, político y alimentario en la Argentina de los últimos treinta años: Una 'guía práctica' para su comprensión. *Cuestiones de sociología*, (9), 319-323.

Santarsiero, L. H. (2017). *Estado, organizaciones de la sociedad civil y alimentación en el contexto de la pos convertibilidad. Comedores comunitarios en un barrio del partido de La Plata* (Doctoral dissertation, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación).

Siciliano, M. D. (2017). Ignoring the Experts: Networks and Organizational Learning in the Public Sector. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 27(1), 104-119. <https://doi.org/10.1093/jopart/muw052>

Tilly, C. (2010). Transformaciones de las redes de confianza. En *Confianza y gobierno* (pp. 91-131). Amorrortu.

Vega Martínez, J. E., Martínez Serna, M. D. C., & Párga Montoya, N. (2019). Influencia del aprendizaje organizacional y los resultados de las Pymes. *Investigación administrativa*, 48(124), 0-0.

UNLP -Consejo Social (2018). *Relevamiento de Sitios de Distribución de Alimentos en el Gran La Plata. Segundo semestre, año 2018*. En https://unlp.edu.ar/consejo_social/se-presento-el-informe-sobre-los-sitios-de-distribucion-de-alimentos-en-el-gran-la-plata-11941

Palabras clave

Seguridad alimentaria-organizaciones de la sociedad civil -aprendizaje organizacional

Resumen de la ponencia

La dieta del siglo XXI en el Sur Global es una forma de desigualdad social porque el acceso limitado a nutrientes es un factor de reproducción intra e intergeneracional de la pobreza. Es un problema que involucra tanto a la seguridad como a la soberanía alimentaria y demanda un conjunto de herramientas analíticas para abordar las distintas escalas de un fenómeno que vincula las biografías con la historia. La reflexividad, entendida como la capacidad del actor de monitorear, evaluar y modificar sus acciones mientras las ejecuta, es un concepto clave de la Modernidad tardía (Giddens, Beck, Lash) que tiene importantes consecuencias en la elección de aquellos alimentos cotidianos.

Este trabajo analiza la malnutrición a partir de las prácticas alimentarias del actor que son parte de un contexto donde se reduce de forma significativa el carácter omnívoro de la dieta (Fischler). Los alimentos ultraprocesados adquieren mayor participación en la dieta y cuestionan las lógicas reflexivas porque están diseñados para gustar a bajo costo (Proctor y Cross, 2014; Winson, 2013). Es el resultado de una elección mayormente determinada desde la oferta, donde la planificación de la nutrición y la construcción de las identidades alimentarias pasan a un segundo plano. Este panorama alimentario exige identificar y caracterizar límites o dobles de la reflexividad que es una cuestión muy poco trabajada por la sociología contemporánea, porque prioriza los aspectos potenciales de un concepto que se define como ilimitado.

Los límites o las tensiones asociadas a las prácticas reflexivas en relación con la alimentación permiten explicar la generalización de dietas caracterizadas por la gran densidad calórica y la baja calidad nutricional. Los alimentos ultraprocesados desplazan a los frescos como el principal aporte calórico de las dietas desde finales del siglo XX (Bray y Popkin, 1998; Otero, 2018; Clapp e Isakson, 2018; Mc Michael, 2014). Calibrar los límites y las contradicciones inherentes a la formación de las identidades y culturas alimentarias del siglo XXI, no soslaya el papel ejercido por una reflexividad que, operacionalizada en tiempos y espacios específicos, resulta clave en el diseño de soluciones alimentarias que permitan la inclusión social. La co-construcción de estas soluciones permite el acercamiento de productores y consumidores, atendiendo las estrategias capaces de analizar, debatir y mitigar la desigualdad nutricional. Las calorías a bajo costo de la oferta industrializada son gustosas pero incrementan el impacto del hambre en la población. La sustentabilidad de las estrategias, necesarias para la seguridad y soberanía alimentaria demanda la implementación de prácticas reflexivas instituidas por fuera de los límites que imponen las grandes empresas transnacionales de la alimentación. Con este objetivo se presentan en este estudio un conjunto de herramientas teóricas como insumo en la lucha contra la malnutrición.

----- Introducción

La dieta del siglo XXI en el Sur Global es una forma de desigualdad social porque el acceso limitado a nutrientes es un factor de reproducción intra e intergeneracional de la pobreza. Es un problema que involucra tanto a la seguridad como a la soberanía alimentaria y demanda un conjunto de herramientas analíticas para abordar las distintas escalas de un fenómeno que vincula las biografías con la historia. La reflexividad, entendida como la capacidad del actor para monitorear, evaluar y modificar la realidad social y sus acciones mientras las ejecuta, es un concepto clave de la Modernidad tardía (Beck, Giddens y Lash, 1994) que tiene importantes consecuencias en la elección de aquellos alimentos que constituyen la dieta cotidiana.

Este trabajo analiza la malnutrición por exceso a partir de las prácticas alimentarias del actor en un contexto donde se reduce de forma significativa el carácter omnívoro de la dieta (Fischler, 1995). Los alimentos industrializados adquieren mayor participación en la dieta en detrimento de frutas y verduras. Es un proceso denominado “transición nutricional” (Bray y Popkin, 1998) que también pone en cuestión las lógicas reflexivas porque en la oferta hay cada vez más alimentos que están diseñados para gustar a bajo costo (Proctor y Cross, 2014; Winson, 2013), escindiendo a su vez las dietas de sus consecuencias para el cuerpo y la salud de los individuos. El modo en que se incorporan estos alimentos a la vida cotidiana interpela, en el marco de la sociología de la alimentación, los alcances y las aristas de la reflexividad como hecho cultural de las sociedades tardo-modernas (Giddens, 2015; Beck, 1996). Remarcar los límites o contradicciones asociadas o inherentes a las prácticas reflexivas contemporáneas es clave para explicar la expansión de dietas con gran densidad calórica

y la baja calidad nutricional que se convierten en factores de exclusión social pero que también internalizan preferencias en los actores que incrementan la desigualdad socio-alimentaria.

Desarrollo

El encuadre teórico metodológico se enmarca en la *reflexividad* como una característica principal de la modernidad tardía. Sus variantes y contrapuntos -o dobles- permiten analizar la complejidad de los fenómenos sociales contemporáneos. La *malnutrición por exceso* puede ser abordada desde la reflexividad porque esta herramienta analítica permite incorporar la perspectiva del actor en el vínculo social que se establece con los alimentos. En la conformación de la dieta intervienen prácticas reflexivas al momento de definir *qué, cómo, cuándo y con quien comer*. Sin embargo esta elección también está determinada por esos contrapuntos que conforman la reflexividad.

La investigación sociológica es abordada como una “totalidad”, cuyas “partes” o “momentos” (Torres, 2021) –desde la formalización de supuestos y el diseño teórico-conceptual hasta las observaciones y conclusiones empíricas– se encuentran en una relación dialéctica. Este imperativo holístico-sintético propone superar los reduccionismos teoricitas y empiristas, donde el pensamiento sociológico es una práctica permanente que abarca desde sus presupuestos más generales hasta las clasificaciones más simples de la realidad social (Alexander, 1989). Estas “revisiones” permiten a los sistemas teóricos sociológicos abordar la importancia social que tienen las interacciones de la vida cotidiana, aún las que se consideran más “automáticas” o repetitivas.

Para explicar el diseño y la mutación de las identidades y prácticas alimentarias del siglo XXI objetivadas en formas diversas de malnutrición (por excesos, inhibiciones, etc.), es necesario enriquecer la teorización sociológica a partir de la *reflexividad* -incluida la *autorreflexividad*- con sus “dobles” o “contrapuestos” (Blacha y Torterola, 2021). Dada la estructura compleja y dinámica de la vida sociocultural actual, es necesario que estas herramientas teóricas sean puestas a prueba y –eventualmente– reformuladas (Beinhocker, 2013). Para Anthony Giddens, la “reflexión de la vida moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformuladas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas”, hecho que “altera su carácter constituyente” (Giddens, 2015: 46; Torterola y Blacha, 2021: 50-52).

Para los teóricos de la modernización reflexiva, la permanente retroalimentación entre pensamiento-observación-acción a la que alude Giddens se ha *radicalizado*. Sistemas sociales e individuos *cotidianamente* examinan y someten a revisión la información disponible, sus trayectorias, metas y expectativas así como también se ha *socializado* tal ejercicio. La reflexividad no puede entenderse ya como un patrimonio exclusivo o cuasi-exclusivo de los “sistemas expertos” (científico-técnicos) o las “vanguardias” (políticas, artísticas, intelectuales), sino que se entiende como una práctica generalizada, mediante la cual los *sujetos* se autoperciben como *agentes* sociales (Paladino, 2011; Costa, 2004; Beck, 1996).

De acuerdo con Lash (2001), es posible afirmar que la definición y el empleo adecuado del concepto reflexividad requiere tanto calibrar sus “variantes” –cognitiva, estética y ética (Lash, 2001)– como problematizar su capacidad explicativa del mundo contemporáneo. En la modernidad tardía, la información sólo es válida hasta nuevo aviso y los “actores” (individuos o colectivos sociales) monitorean (y eventualmente resignifican y rediseñan) sus identidades –y sus dietas– de acuerdo a este carácter “actualizable” de los vínculos sociales (Dyke, 2009). Sin embargo, esa capacidad de monitoreo también encuentra límites.

Son múltiples los patrones sociales que influyen en la percepción y apropiación social de los alimentos, con los cuales los consumidores mantienen un registro reflexivo. Es un proceso abierto, donde el hogar y la infancia moldean las preferencias pero también las interacciones sociales de la vida cotidiana pueden cambiarlas (Paladino, 2011). La influencia de la industria alimentaria en las últimas décadas del siglo XX es un buen ejemplo de esta flexibilidad en cómo se interpreta un alimento y cómo se determina el impacto sociocultural de su ingesta (McKenzie y Watts, 2021: 14). La reflexividad permite destacar la influencia social en las preferencias subjetivas y sus “razones”, convirtiéndose en una herramienta analítica muy útil para identificar las estrategias implementadas por el actor en la construcción social de “su” dieta. Es un límite que impone la industria, que los actores no perciben como tal.

La sociología de la alimentación no sólo constituye un campo sugestivo para dimensionar y calibrar las formas de la modernización reflexiva. También afecta la problematización de sus herramientas teóricas y sus diagnósticos específicos. En tal sentido, se identifican dos límites constitutivos de la categoría y sus implicancias para el estudio de la realidad psicosocial o cultural contemporánea porque actúan como fundamento de las elecciones alimentarias tanto en la escala social como en la subjetiva.

El primer límite es la *forma-contradictoria*, que recalca en el reconocimiento de los “dobles articulados” –o negaciones y/o impugnaciones– del concepto en cuestión. Las sociedades tardomodernas son tanto reflexivas como irreflexivas porque generan ámbitos, reglas y recursos que estimulan la autonomía subjetiva pero también la condicionan. Es un contexto donde las certezas conviven con las incertidumbres como parte de la vida cotidiana (Lamo de Espinosa, 1990). La disminución del umbral del riesgo a través del consumo diario de información y el establecimiento de “regímenes” alimentarios, coexiste con la emergencia de nuevos riesgos (Giddens, 1999: 165). Es lo que sucede, por ejemplo, con el ultraprocesamiento o las informaciones erróneas o parciales disponibles en las redes digitales. Al interior de esta variante-límite o antinómica se encuentra la *paradoja*: la reflexividad se desenvuelve, en las biografías subjetivas o colectivas contradictoriamente; se operacionaliza a través del contrasentido. Señalar esta primera forma “contra-reflexiva” tiene por objetivo primordial articular la reflexividad al carácter contingente, ambiguo, del devenir social o las trayectorias individuales, propósito en diversas ocasiones señalado, por cierto, por los propios teóricos de la modernización reflexiva.

El segundo límite, la *forma-incompleta*, señala que la reflexividad no se institucionaliza por igual en todos los territorios, estructuras o esferas sociales. Puede concebirse a la reflexividad como un “bien” o una “capacidad” distribuida desigualmente. Existen entonces territorios, grupos, individuos (diferenciados por clase, edad, pertenencia étnica-cultural, etc.) parcialmente “tocados” o “no alcanzados (y que por razones estructurales tampoco podrían llegar a estarlo) por las bondades de la reflexividad” (Blacha y Torterola, 2021: 59). Los individuos de la modernidad radicalizada tienden a cultivar una mayor disposición hacia la exploración y experimentación activa de alimentos que ofrece la industria alimentaria. Sin embargo, esta capacidad reflexiva también se caracteriza por la *internalización de límites*. El rol del comensal moderno que establece vínculos activos con los productores, pasa a reconfigurarse como un consumidor tardomoderno que cada vez tiene menos capacidad de influir en la composición de su dieta porque ésta se vuelve más dependiente de la oferta.

Identificar, dimensionar y caracterizar tanto la *forma-contradictoria* como la *forma-incompleta*, en relación *dialéctica* con la reflexividad, supone caracterizar a la modernidad tardía y sus procesos constitutivos como un *modo complejo, abierto y ambivalente* de organización y experiencia social. Se propone abordar la modernidad contemporánea y su desenvolvimiento desde un enfoque situado, contextual, inductivo. Los límites permite explicar cómo ciertas prácticas se convierten en sustento de las decisiones alimentarias aún cuando no resuelven problemas de base.

El análisis de la alimentación tiene importancia sociológica porque está influenciado tanto por lo que se come, por quien lo hace y donde se realiza el acto alimentario (Köster, 2007). Es parte de un abordaje transdisciplinar que incluye aspectos biológicos, fisiológicos, culturales, económicos, políticos y sociales que se combinan para hacer de la dieta un factor de desigualdad social. Las cuestiones biológicas, como el balance energético, determinan cuáles son los alimentos que permiten al cuerpo seguir funcionando (Lupton, 1996). También influyen características fisiológicas, como la imposibilidad de digerir la celulosa de algunos alimentos (Seldes, 2015; Campillo Álvarez, 2015). Tampoco deben minimizarse los aspectos psicológicos de la alimentación que apelan tanto a los estímulos como al proceso biográfico de constitución del comensal y sus emociones (Franchi, 2012). Estas preferencias también dependen del entramado social y de las distintas identidades culturales, de género, de status y económicas que apelan tanto a quien come y dónde como parte del monitoreo reflexivo de la dieta.

Por ejemplo en las metrópolis globales latinoamericanas, la reflexividad encuentra fuertes contrapuntos –aunque no sólo en ellos– por un lado, en la difusión de la posmodernista satisfacción hedonista e inmediata de la alimentación asociada al *placer*, el *confort*, el *snackeo* o la *inconsistencia* gastronómica. La dieta se transforma así en un campo de batalla entre el *principio-de-realidad* (la reflexividad permite clasificar, organizar y controlar las conductas) y el *principio-placer* o, más aún, el *principio-practicidad* o *simplicidad* (en los cuales, v. gr., las *consecuencias riesgosas* pueden ser reconocidas pero no determinantes en actitudes alimentarias).

Como parte de este proceso se consolida un *doble reflexivo* donde no puede haber afinidad entre una subjetividad descentrada y hedonista (Bericat Alastuey, 2003) y las prácticas alimentarias que –fruto de sus límites– llevan a la irreflexividad. El individuo utiliza como guía aquellos alimentos que generan placer, saciedad y atracón, como forma característica de la comensalidad. En contrapartida, la alimentación saludable, nutritiva y equilibrada pasa a ser etiquetada como “aburrida”, “insípida”, “escasa” porque carecen del sabor que se espera encontrar en base a consumos precedentes. Los límites a la reflexividad también se encuentran en la conformación del paladar, como un gusto social y culturalmente adquirido que constituye la identidad del comensal aislado del siglo XXI.

En paralelo a esta antinomia o pugna entre “valores culturales”, se desenvuelve otra en la cotidianeidad de un hogar de renta media o media-baja metropolitano. Los adultos pueden percibirse desbordados por las responsabilidades laborales, familiares y domésticas donde la reflexividad “teórica” (que traza una “hoja de ruta” sobre *qué* comer, por ejemplo) parece mantener una relación paradójica con una racionalidad “práctica” (lo que, efectivamente, y en parte más allá o prescindiendo de tal brújula, sucede en el día a día). En el caso de los alimentos, aun cuando los sujetos son conscientes de las *consecuencias* positivas y negativas, directas e indirectas que genera una dieta poco saludable (en el cuerpo, el estado de ánimo, etc.), tal registro puede verse superado por las cargadas agendas cotidianas.

Ciertos valores e ideales alimentarios diseñados (v. gr., dieta sana, balanceada y reducida en grasas, transgénicos, carbohidratos; la ingesta pausada o parsimoniosa requerida para optimizar la digestión, etc.) encuentran así una contracara en la imagen de la *gastro-anomia* sobre la que teoriza Claude Fischler (1995); pero también en la ideología del comensal aislado (Aguirre, 2004) que interactúa con una oferta limitada que también influye en el marco de referencia y en la percepción para tomar “buenas” decisiones alimentarias. Es parte de “una individuación en el sentido de la atomización de consumidores normalizados, en «nichos de mercado»” (Lash y Urry, 1998: 160).

A su vez, la racionalidad económica impone ciertos límites o cuanto menos condicionantes al ejercicio fáctico de la reflexividad, dada su voluntad de colonización del mundo de la vida. Por ejemplo, la productividad intensiva por hectárea promovida por el agronegocio tiene por efecto una ampliación de las desigualdades sociales en relación con el acceso a nutrientes: tal modelo produce commodities que priorizan la oferta sobre la accesibilidad nutricional (Blacha, 2022). Las mercancías ultraprocesadas pueden pensarse aquí como un dispositivo que consolida y profundiza las brechas entre “ricos” y “pobres” en nutrición.

La legitimidad del modelo se asienta en buena medida a través del reconocimiento, por parte de los consumidores de la relación positiva entre valor-de-uso y valor-de-cambio: a un costo económico bajo se obtiene gran densidad calórica y sensación de saciedad inmediata. Con ello, la *ecuación instrumental* típica de la modernidad simple, centrada en la relación medios-fines, gana terreno frente a la *ecuación reflexiva* de la

modernidad compleja, sensible a revisar los objetivos pero también a evaluar y sopesar consecuencias (Beck, 1996). Tal legitimación se traslada a la esfera cultural, en la cual se asocia a la mercancía ultraprocesada con *lo resolutivo, práctico, sencillo, sabroso* y hasta *amigable*, para quienes, por ejemplo, no tienen tiempo para cocinar.

La tensión entre libertad y constricción que guía la conformación de la dieta en la modernidad tardía también influyen las expectativas (Delormier et. al 2009). Las paradojas de la reflexividad también afectan a estas expectativas, en tanto posibilitan que una elección condicionada (sugestionada, inducida, facilitada) “desde afuera” se “siente” como propia (Lash, 2001). Tal es el caso de las calorías a bajo costo de la oferta industrializada que son gustosas pero incrementan el impacto del hambre en la población porque abarca tanto situaciones de carencia (de nutrientes) como de exceso (de kcal). El vínculo con los alimentos da cuenta, tal vez como ninguna otra expresión, de estos límites a los que está sometida la reflexividad porque ésta actúa como un fundamento de esas elecciones “personales”.

En el caso argentino la mayor incidencia de la obesidad entre las enfermedades crónicas no transmisibles (ECNT) pareciera cobrar independencia de la situación macroeconómica del país. La oferta alimentaria actúa como un límite a la reflexividad que se va a combinar con distintos discursos sobre “qué comer” y con las prácticas que inciden en la percepción de los alimentos (Butler, 2018). Pero, por otro lado, la obesidad (IMC >25) trasciende los condicionantes socioeconómicos, y puede ser abordada como parte del proceso de construcción social de las identidades de los comensales a partir de un monitoreo reflexivo de la dieta. En especial cuando se obtienen más kcal por menos dinero y en un formato más amigable con los estilos de vida de las grandes ciudades. La combinación de estos factores actúa como un límite a la reflexividad que fundamentan nuevas formas de hambre sustentadas en un acceso desigual a nutrientes (Bielaski, 2013).

Los aspectos calóricos de la seguridad alimentaria permiten identificar límites dentro de la reflexividad. El desacoplamiento entre una reflexividad “teórica” o “discursiva” y una desorganización “práctica” también afecta a los elementos que los actores ponen en juego para definir su alimentación. El resultado es un abordaje de tipo reduccionista que minimiza el impacto social de estas prácticas que nunca son totalmente subjetivas. Es la libertad de elegir dentro una oferta que está condicionada de antemano por la industria. Desde estas paradojas de la reflexividad es posible explicar cómo el hambre modifica sus componentes sin dejar de ser un problema social que todavía no ha sido resuelto. Ya no es una cuestión de productividad que limita la oferta sino que se enmarca en la distribución de los alimentos como el principal factor que determina la accesibilidad a nutrientes. Estas transformaciones no siempre son tenidas en cuenta por las políticas públicas que proponen una dieta saludable pero que no incorporan estrategias para reconstruir los vínculos sociales entre productores y consumidores.

En un contexto de gran densidad calórica y baja calidad nutricional, las prácticas reflexivas del consumidor ponen en juego distintos tipos de saberes que proponen tanto la ruptura de reglas establecidas (Lash y Urry, 1998) –que llevan a rutinas automatizadas– como la incorporación de culturas alimentarias que remiten a nuevas recetas, productos y técnicas culinarias. Dentro de las estrategias involucradas para consolidar una dieta “saludable” se busca controlar riesgos pero, al mismo tiempo, el actor debe reconocer su desconocimiento de las formas de producción así como los efectos que los productos industrializados tienen en el cuerpo humano. Como parte de la reflexividad los individuos también establecen reglas para salirse de esa alimentación deseable (McKenzie y Watts, 2020). Es un elemento más del monitoreo reflexivo de la acción que resulta central para convertir a la dieta en un factor de inclusión social porque permite reconocer la influencia del gusto en tanto construcción social. También facilita el acercamiento de productores y consumidores, atendiendo a estrategias capaces de analizar, debatir y mitigar la desigualdad nutricional. Es así como un concepto teórico central para la sociología contemporánea permite incorporar la investigación de la vida cotidiana y complejizar el impacto de los conocimientos –legos y expertos– que los actores utilizan para constituir su dieta. Estas herramientas también deberían incluirse en la lucha contra el hambre porque juegan un rol clave en la co-construcción de soluciones alimentarias.

Conclusiones

Los consumidores reflexivos de finales del siglo XX tienden a desplazar progresivamente la preocupación por el acceso a los alimentos para enfocarse en su calidad y en el impacto que tienen en el cuerpo. La creciente asimetría entre productores/consumidores y quienes se encargan de vincular a ambos –las grandes empresas transnacionales de alimentos– imponen un límite al monitoreo reflexivo de la ingesta. En especial cuando la alimentación cotidiana pareciera buscar un equilibrio entre lo saludable y el disfrute que no ponga en cuestión una (auto)imagen “bella”, “delgada”, “armónica” del cuerpo. Las articulaciones a las que debe responder una dieta en el siglo XXI muestran las tensiones entre el carácter habilitante de la reflexividad, así como las constricciones a la que se ve sometida.

Hay límites internalizados que toman la forma de esquemas individualizados de percepción, apreciación y apropiación o consumo. *En última instancia*, este consumidor reflexivo termina siendo un comensal aislado que es una construcción de la industria alimentaria. En los alimentos, consumo e identidad parecieran haberse escindido, convirtiendo el acceso a nutrientes en una forma de desigualdad social que potencia las ya existentes. Es parte de lo que Claude Fischler (1995) denomina una gastroanomia y en donde la industria alimentaria interviene para imponer significados en sus productos homogéneos (Warde, 2016). El desafío para las ciencias sociales es cómo generar inclusión desde la dieta, reconstruyendo los vínculos reflexivos entre productores y consumidores (pero también autorreflexivos, en lo que concierne a los sujetos-objeto de la observación-evaluación).

Con este objetivo cobran especial importancia las “soluciones alimentarias”. Un conjunto de prácticas institucionales, tecnológicas (de producción agropecuaria, de conservación, de inocuidad y distribución), artefactos/alimentos e interacciones sociales que se orientan a resolver de forma colectiva el problema del hambre y la malnutrición por exceso. El monitoreo reflexivo de la conformación de la dieta, en tanto práctica social alimentaria, permite identificar las alianzas entre los distintos actores que generan -o impiden- el funcionamiento de estrategias orientadas a incrementar la accesibilidad a nutrientes. Los límites de la reflexividad son parte de estos condicionantes donde el vínculo con los alimentos es parte de una combinación de factores económicos, socio-culturales, tecnológicos y ambientales. La multiplicidad de saberes y estrategias que entran en juego van a influir tanto en la percepción de los alimentos como en las estrategias para acceder a ellos, combinarlos, cocinarlos y disfrutarlos.

Incorporar el monitoreo reflexivo de la acción a las soluciones alimentarias es una forma de involucrar al consumidor –que la industria aborda como aislado, pasivo, normalizado– dentro de las estrategias que determinan la incorporación de un alimento en la dieta cotidiana. También es parte de la sustentabilidad de la propuesta porque los comensales pueden compartir sus prácticas para convivir con la tensión entre “salud” y “hedonismo”. Es también un punto de partida -que será abordado en futuros trabajos- para promover nuevos vínculos a partir de estas estrategias que buscan hacer del acceso a nutrientes una forma de inclusión social.

Los límites de la reflexividad permiten reconocer el carácter condicionado de la elección alimentaria que genera nuevas formas de hambre. Esta combinación de carencia y exceso incrementan las desigualdades sociales preexistentes que, como resultado de la influencia de los dobles reflexivos, son percibidos como irresolubles. La reconstrucción de vínculos sociales y la conformación de alianzas entre distintos grupos de actores –productores, consumidores, distribuidores, cocineros, policy makers– son parte de las soluciones alimentarias, no mediadas y colonizadas por la racionalidad económica. Un abordaje reflexivo (de naturaleza ético-moral) permite destacar la elasticidad de las preferencias alimentarias cuando están acompañadas por prácticas sociales, identidades culturales y estilos de vida que permiten acceder a nutrientes como una forma de inclusión social. Desde esta perspectiva el hambre nunca puede ser un problema individual, subjetivo, aislado sino que refleja las asimetrías sociales contemporáneas. El desafío es cómo re-configurar estos vínculos sociales para combinar gusto, calidad nutricional y accesibilidad.

Bibliografía

- Alexander, J. (1989). *Las Teorías Sociológicas desde la II Guerra Mundial. Análisis multidimensional*. Gedisa: Barcelona.
- Aguirre, P. (2004). *Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis*. Buenos Aires: Claves para Todos, Capital Intelectual.
- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. (1994). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Beck, U. (1996). “Teoría de la sociedad del riesgo” y “Teoría de la modernización reflexiva”. J. Beriaín (Compilador): *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Beinhocker, E. D. (2013) “Reflexivity, complexity, and the nature of social science”, *Journal of Economic Methodology*, 20:4, 330-342, DOI: 10.1080/1350178X.2013.859403
- Bericat Alastuey, E. (2003). “Fragmentos de la realidad social postmoderna”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 102, 9-46.
- Bielaski, H. K. (2013). *Hidden Hunger*. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Blacha Blacha, L. E. (2022) “Agronegocio y desigualdad nutricional en Argentina (siglos XX y XXI). La dieta entre la productividad y la exclusión social”. *Revista História: debates e tendências. Revista do Programa de Pós-Graduação em História*. Passo Fundo, Brasil, pp.9-24, ISSN 2238-8885
- Blacha, L. E. y Torterola, E. (2021) “Dieta y azúcar. Reflexividad y límites en la alimentación del siglo XXI”, *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. Madrid, N°90, agosto-septiembre 2021, pp.48-66, ISSN 1696-7348
- Bray G. A., Popkin B. M. (1998). “Dietary fat intake does affect obesity!” *Am J Clin Nutr*. Dec; 68(6):1157-73. DOI: 10.1093/AJCN/68.6.1157. PMID: 9846842
- Butler, E. (2018). “Tasting off-flavors: food science, sensory knowledge and the consumer sensorium”, *The Senses and Society*, 13:1, 75-88, DOI: 10.1080/17458927.2017.1420028
- Campillo Álvarez et. al. (2015) *Comer a lo largo de la historia*. España: Ediciones de la Universidad de Valladolid
- Clapp, J. e Isakson, S.R. (2018). *Speculative Harvests: Financialization, Food and Agriculture*. Reino Unido: Practical Action Publishing, <http://dx.doi.org/10.3362/9781780449920>
- Costa, S. (2004). “Quase crítica. Insuficiências da sociologia da modernização reflexiva”, *Tempo Social*. 16(2), 73-100.
- Cross, G. y R. Proctor (2014). *Packaged pleasures. How technology & marketing revolutionized desire*. Chicago: The University of Chicago Press
- Delormier, T., Frohlich, K. L. and Potvin, L. (2009). “Food and eating as social practice – understanding eating patterns as social phenomena and implications for public health”, *Sociology of Health & Illness*, 31: 215-228. DOI: 10.1111/j.1467-9566.2008.01128.x
- Dyke, M. (2009) “An enabling framework for reflexive learning: Experiential learning and reflexivity in contemporary modernity”, *International Journal of Lifelong Education*, 28:3, 289-310, DOI: 10.1080/02601370902798913
- Fischler, C. (1995). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Franchi, M. (2012). “Food choice: beyond the chemical content”, *International Journal of Food Sciences and Nutrition*, 63: sup1, 17-28, DOI: 10.3109/09637486.2011.632403
- Giddens, A. (1999). *Sociología*. Madrid: Alianza
- (2015 [1993]). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Köster E. P. (2007). “Diversity in the determinants of food choice: A psychological perspective”, *Food Quality and Preference*, Volume 20, Issue 2, 2009, Pages 70-82, ISSN 0950-3293, DOI: 10.1016/j.foodqual.2007.11.002.
- Lamo de Espinosa, E. (1990). *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Lash, S. (2001 [1994]). “La reflexividad y sus dobles. Estructura, estética, comunidad”. Beck, U., A. Giddens y S. Lash. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza
- Lash, S. y Urry, J. (1998). *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Lupton,

D. (1996) *Food, the Body and the Self*. Londres: SAGE. McKenzie, J. S., Watts, D. (2020). “«Things like tinned burgers and tinned macaroni, I ate as a kid - I would not look at it twice!»». Understanding changing eating practices across the lifecourse”, *Food, Culture & Society*, 23:1, 66-85, DOI: 10.1080/15528014.2019.1679559 McMichael, P. (2014). *Food Regimes and Agrarian Questions*. Reino Unido: Practical Action, <http://dx.doi.org/10.3362/9781780448787> McKenzie, J. S. & Watts, D. (2021). Food ideals, food rules and the subjective construction of a healthy diet, *Food and Foodways*, 29:1, 66-86, DOI: 10.1080/07409710.2020.1826734 Paladino, F. (2011). “Las estructuras del mundo de la vida moderno frente a la globalización. Una lectura desde las sociologías de J. Habermas y A. Giddens”, *Papeles del CEIC*, 2, 1-37 Seldes, V. (2015). *Dieta y evolución*. Buenos Aires: Cooperativa El Zócalo Torres, E. (2021). *La gran transformación de la sociología*. Buenos Aires: CLACSO. Warde, A. (2016). *The Practice of Eating*. Cambridge, Polity Press Winson, A. (2013). *Industrial Diet: The Degradation of Food and the Struggle for Healthy Eating*. Vancouver: UBC Press.

Palabras clave

Reflexividad – Malnutrición – Soluciones alimentarias

Reflexividade – Desnutrição – Soluções alimentares

Reflexivity – Malnutrition – Food solutions

El Chile Rayado en la cocina regional de la Sierra Gorda Hidalguense, Hidalgo, México.

Xóchitl Liliana Carmen Franco ¹ ;

Karla Teresa Camacho Rodríguez ² ; Fernando Manzo-Ramos ¹

1 - Colegio de Postgraduados, Campus Montecillo, Programa de Estudios del Desarrollo Rural. 2 - Escuela Nacional de Antropología (ENAH)..

Resumen de la ponencia

El chile forma parte de la identidad nacional de los mexicanos y se ve indudablemente reflejada en su gastronomía. En México existen tantas variedades de chiles como regiones, debido a varios factores que determinan una suerte de cultivo regional especializado resultado de su cultura alimentaria. Los elementos climatológicos, las características específicas en las formas de cultivo y consumo, así como la vida e interacción de los grupos sociales en el territorio son los factores principales que definen su cultura alimentaria.

El Chile Rayado es un chile seco y ahumado originario del municipio de La Misión, Hidalgo, México, que debe su nombre a su rayado característico y que es considerado un alimento tradicional en la Sierra Gorda Hidalguense, donde se ubica La Misión. El Chile Rayado es reconocido por su forma particular de cultivo y secado; su territorio de origen; su sabor característico, calificado como *muy sabroso* y por los platillos en los que es el protagonista, tanto en las comidas festivas y como en las cotidianas.

En este trabajo se abordan la relación de los aspectos ecológicos, socioculturales, económicos que caracterizan al Chile Rayado como alimento importante en la cocina regional de la Sierra Gorda Hidalguense. Se analiza su consumo a través de los diferentes espacios culinarios en los que se presentan las relaciones emocionales, simbólicas y económicas presentes. También se analiza la resignificación del alimento en la región del Valle del Mezquital, región adyacente a la Sierra Gorda Hidalguense, así como el papel que la migración y los vínculos rurales y urbanos juegan en estas relaciones.

Introducción

El chile forma parte de la identidad nacional de los mexicanos. En México existen tantas diferentes variedades de chiles como regiones; debido a que se han especializado no sólo en su cultivo, sino también en la manera en la que lo han integrado a su alimentación cotidiana y festiva. Por sus características particulares de sabor, color, textura, posibilidad de integrarlo como ingrediente primario o como complemento de otros ingredientes, este alimento forma parte de la base de su cocina típica de cada región. Así, cada región influye tanto en la manera de producir, distribuir y consumir los chiles que les son característicos como estos chiles influyen la cocina regional; volviéndola no sólo peculiar, sino que muchas veces singular. Los elementos climatológicos, las características específicas en las formas de cultivo y consumo, así como la vida e interacción de los grupos sociales en el territorio son los factores principales que definen su influencia en la cultura alimentaria presente.

En este documento se presenta una breve reseña de la importancia del Chile Rayado en la cocina regional de la Sierra Gorda y sus alrededores en el estado de Hidalgo, México. En el primer apartado se presenta un breve contexto teórico, en el que se aborda la relación de los aspectos alimentarios, el territorio y la cultura. El segundo apartado describe la metodología a través de la cual se ha realizado este trabajo. Finalmente, el tercer apartado presenta los resultados, que contemplan una breve descripción de las características del Chile Rayado y del porqué es considerado un alimento único y exquisito.

En cuanto a los resultados, se presenta de forma más precisa el papel del Chile Rayado en la cocina regional de la Región de la Sierra Gorda - RSG y Región del Valle del Mezquital – RVM, describiendo el tipo de comidas en donde está presente, ya sea ordinarias o festivas. Por último, se describen otros espacios culinarios que van más allá del ámbito privado del hogar, es decir, se identifican las formas y, un tanto, el discurso en el que se presentan diversos platillos de Chile Rayado en las dos regiones.

En la RSG se identificaron tres centros de consumo específicos e importantes en donde los espacios proyectan diferentes formas, tiempos y platillos en los que se presenta el Chile Rayado como alimento típico en la RSG, junto con sus platillos más representativos. Es importante señalar que en la RVM no encontramos los mismos espacios, pero sí variaciones importantes en su consumo. Tales variantes son un ejemplo de la resignificación de un alimento típico fuera de su lugar de origen y del impacto que puede tener en la cocina de otra región.

Desarrollo

Encuadre teórico

El aprovisionamiento y procesamiento de alimentos de cada sociedad va a depender tanto de la disponibilidad de éstos, en términos ecológicos, como del equipamiento tecnológico del que se puede echar mano. Esto, a su vez, está influenciado por el tipo de hábitat y de sus condiciones particulares, que en tiempo y espacio, pueden variar ligera o profunda (Contreras y Gracia, 2014).

Para estudiar las características y evolución de la alimentación y la cocina[1] es indispensable identificar cómo ambas, alimentación y cocina, se vinculan a las formas de producción, distribución, obtención y consumo de alimentos, contemplando los escenarios sociales, económicos y culturales que sustentan estos vínculos (Meléndez y Cañez, 2010).

Por otro lado, y profundizando en los aspectos antes señalados, González (2017) menciona que para cada platillo existen elementos que tienen un sentido no sólo para aquellas personas que los preparan sino también para quienes los prueban; de tal modo que no puede haber cultura si no existe quién interprete sus significados. Contreras (1992) también señala que es importante considerar que no existe ningún alimento que su significado sea producto exclusivamente de sus características intrínsecas, por el contrario responde a las asociaciones culturales que determinada sociedad le atribuya

Montanari (2004) sugiere que más allá de la definición de cocina, como un conjunto de técnicas encaminadas a la preparación de alimentos, es importante considerar que según las sociedades épocas y lugares, estas técnicas pueden ser variables de acuerdo a la especialización de las actividades, así como de su integración con la economía comercial.

Con relación al chile, como alimento, en México existe una gran variedad de chiles. Esta diversidad ha permitido la elaboración de innumerables platillos que a la vez son base fundamental del recetario nacional. Así podemos encontrarlos en: encurtidos, moles, salsas, adobos, aderezos (tostado y molido), así como su uso inmediato en fresco. También lo vemos incorporado como ingrediente importante de ensaladas, ceviches y barbacoas (Flores y Escalante, 2004).

De todas las características del chile, como alimento, su sabor es tanto fundamental como idiosincrático. Por lo que el gusto tiene un papel relevante. Sin embargo, el gusto no es una realidad subjetiva e incomunicable, si no es colectiva y comunicada. Es decir, el gusto es una experiencia cultural que se le trasmite a una persona de manera constante y profunda, desde su nacimiento y a lo largo de las innumerables interacciones que tiene en su grupo social. El gusto forma parte de esas variables que colaboran en determinar los valores de la sociedad (Montanari, 2004). El papel del chile en las diferentes cocinas regionales es más que conocido, pero este trabajo trata de profundizar sobre la noción del anclaje al territorio de un alimento no solo en términos edafoclimáticos y de sus técnicas de cultivo y secado sino también en términos de las implicaciones arriba desarrolladas.

Metodología

El Presente estudio comprendió dos periodos de trabajo de campo. Varias estancias cortas de trabajo de campo se realizaron en el periodo de 2013 a 2015 y en el periodo de 2020 a 2022. Ambos periodos permitieron observar la evolución en tiempo y espacio del fenómeno estudiado y desarrollar en el equipo de investigación una perspectiva y enfoques diversos y complementarios. Estos periodos corresponden a los estudios de maestría y doctorado, respectivamente. El enfoque de estudio en el que se ha trabajado es cualitativo y de tipo descriptivo, con ayuda del método etnográfico. Se realizaron entrevistas semiestructuradas, observación participante y entrevistas a profundidad a familias agricultoras, a comerciantes y a consumidores locales, regionales e internacionales [2].

La zona de estudio comprende dos regiones en el estado de Hidalgo, México: La Región Sierra Gorda (RSG) y la Región Valle del Mezquital (RVM). La figura 1 muestra la ubicación de ambas regiones en el estado de Hidalgo, sus principales centros venta y consumo de Chile Rayado y las vías principales de distribución dentro del estado. Las vías de distribución del consumo internacional no se muestran en la figura, pero son empresas pequeñas y locales, ubicadas en las comunidades de la RSG.

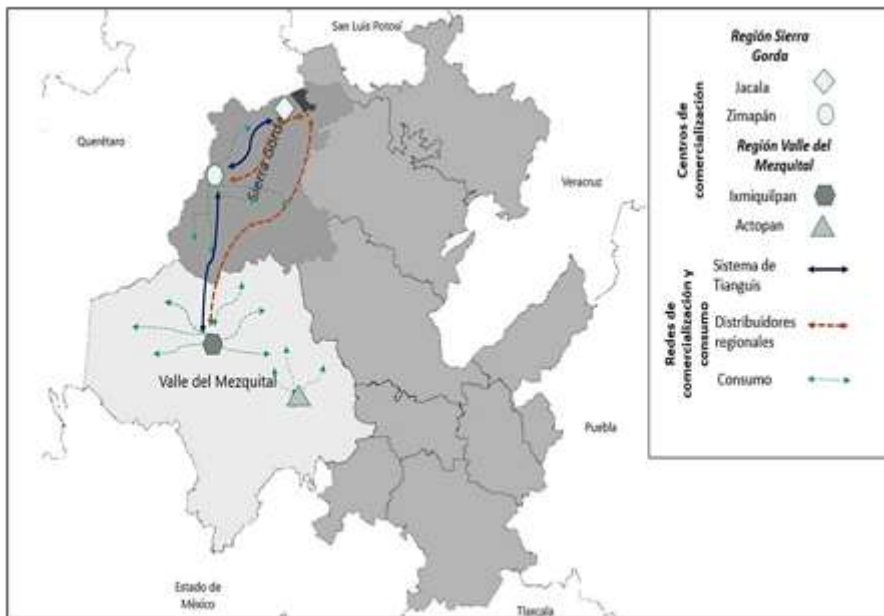


Figura 1. Principales centros de comercialización y consumo del Chile Rayado y sus rutas de distribución y venta en el estado de Hidalgo, México.

Resultados

Los principales centros de consumo identificados son aquellos en los que principalmente prevalecen los tianguis tradicionales como importantes centros de distribución de alimentos locales en y entre las regiones, cada uno de ellos con sus características particulares.

El Chile Rayado

Entre los chiles secos y ahumados se encuentra el *Chile Rayado*, originario del municipio de La Misión en el estado de Hidalgo, México (Carmen, 2016). Es un chile jalapeño seco y ahumado; cuyo sabor, según lo definen los pobladores que lo consumen las dos regiones es *exquisito*. Según estas personas, el sabor se debe a su particular forma de cultivo y secado (Ver Figura 2). Sin embargo, algo importante que subyace en esta explicación de los procesos de cultivo y secado son las características edafoclimáticas de su territorio y el Saber Hacer de las familias agricultoras del municipio de La Misión.



Figura 2. Características del Chile Rayado de La Misión, estado de Hidalgo, México. 2014



Imagen 1. Cosecha de Chile Rayado en la comunidad de Cerro Prieto, La Misión, estado de Hidalgo, México. 2014



Imagen 2 . Secado de Chile Rayado en hornos tradicionales en La Joya, La Misión, estado de Hidalgo, México. 2014

Los pobladores de estas regiones identifican dos características: su olor a humo y su olor a picoso. El olor a humo característico del Chile Rayado es resultado del proceso de secado en hornos tradicionales, pero comentan que al mismo tiempo que huele a humo mantiene un olor a picoso que puede llegar a lastimar la nariz. Este aspecto lo diferencia de otros chiles secos ahumados que tienen un olor dulce, independientemente del olor a humo.

Su *rayado* es vertical, debido al estrés que sufre la planta por las condiciones edafoclimáticas en sus dos zonas de cultivo: con un crecimiento inicial en una zona cálida-húmeda y después con un crecimiento hasta la producción en una zona fría-seca (Franco, 2015). Otros chiles secos y ahumados pueden no presentar o no este rayado; pero de tenerlo es de manera reticular.

Los pobladores definen al Chile Rayado como *doradito*; que se refiere a su textura. Un chile *doradito* que mantiene aun su integridad y estructura a pesar de su cáscara delgada, cuando es ligeramente presionado. El *doradito* y el rayado dan esa característica singular que se siente al tocarlo y hacer crujir su cáscara. El proceso lento de días de secado en un horno a baja temperatura adelgaza lentamente la pared del chile, produciendo una capa delgada que al ejercerle leve presión cruje, pero no se rompe. La capacidad de la persona que supervisa el secado para que la capa llegue al punto de secado, donde si bien es crujiente no es frágil ni friable, es una de las maneras en las que se manifiesta el sofisticado Saber Hacer involucrado en la elaboración de este alimento. Un chile que se pasó de secado es un chile de baja calidad y precio que las personas rechazan, pues es frágil, se desquebraja, no tiene la misma apariencia, tiene menor vida de anaquel y, sobre todo, tiene un sabor muy diferente y no tan intenso, como debería.

Tanto en la RSG como la RVM, el sabor es definido como un sabor *exquisito y picoso* que no se compara, a decir de los pobladores, con otros chiles secos. También consideran que parte de este sabor, olor y rayado es por el Saber Hacer de las familias agricultoras que lo cultivan. Adicionalmente comentan que el rayado es parte importante del valor simbólico que tiene en la región este Chile Rayado.

Papel del Chile Rayado en la cocina regional

Como se mencionó, (Ver figura 1) el Chile Rayado es un chile que se consume en la Región Sierra Gorda - RSG y la Región Valle del Mezquital – RVM, aunque solamente en la RSG se produce. Sin embargo, es importante señalar algunas características distintivas para entender las diferencias que se observan en la cocina a través de las regiones de estudio. Para entender el papel del Chile Rayado en la cocina regional de la RSG, se presentarán las variaciones que se observaron en tres zonas. Tales variaciones se pueden entender como resultado tanto de la distancia que las separa como de las características naturales y sociales que las diferencian. Primero se presentan las variaciones a la cocina regional de las comunidades de El municipio de La Misión, que es considerado el “territorio de origen”, por ser éste el lugar donde originalmente se sembraba y consumía este alimento bajo un esquema de autoconsumo hace más de 50 años[3]. Después se presentan las principales variaciones identificadas que hacen diferentes a las comunidades del municipio de Jacala de Ledezma. Finalmente se muestran variaciones identificadas en las comunidades alrededor de Zimapán. Para las comunidades de la RVM, se describen las variaciones identificadas en cuanto al papel del Chile Rayado en la cocina regional.

La imagen 3 muestra las principales características de las variaciones encontradas en la Región Sierra Gorda - RSG y la Región Valle del Mezquital – RVM. Las variaciones pueden darse en cuanto a si el Chile Rayado se integra como el ingrediente principal de un platillo principal o como el agregado significativo de un platillo regional importante. También su papel puede variar en términos del tipo de comida de la que forma parte: festiva o cotidiana. En caso de existir, se señala existe un nombre distintivo con el que se conoce al platillo, como un rasgo de identidad o tipicidad relevante.



Imagen 3. El Chile Rayado en la Región Sierra Gorda y Región Valle del Mezquital, estado de Hidalgo, México.

La Salsa de Chile Rayado, como se conoce de forma general tanto en RSG como RVM, presenta diferencias en su preparación de acuerdo con la descripción de las recetas (orales) de los habitantes de cada región. En la RSG es común, y casi norma, agregar pimienta y cominos a la Salsa de Chile Rayado. En la RVM no se incluyen estos condimentos, pero la Salsa de Chile Rayado puede ir acompañada del xoconoxtle; preparado de la manera en la que tradicionalmente se agrega a otros platillos. Por su parte, específicamente, a la salsa para las *Barbacoas* y el *Ximbo* se le agrega verduras, como jitomate, cebolla y cilantro finamente picado.

Las similitudes ecológicas más relevantes que comparten la RSG y la RVM es que son zonas áridas, principalmente algunas áreas de Zimapán, en la RSG, e Ixmiquilpan, en la RVM. Esto hace que dentro de aquellos hábitos alimentarios en los que hacen uso del medio para su alimentación destaque el consumo de diversos insectos. Para el caso del Chile Rayado, los pobladores de estas zonas señalaron que suelen agregar a su Salsa de Chile Rayado *xamues*. Cuando es época de floración, preparan la Salsa de Chile Rayado para acompañar platillos elaborados con las inflorescencias de las plantas del maguey, la sábila, el izote y el garambullo. Esta flora es característica en la RSG y la RVM y en la temporada de floración es muy abundante, apetecido y buscado por los habitantes.

En toda el área la RVM, pero en especial en el área del Valle [4] y, específicamente en las comunidades de los municipios de Ixmiquilpan y Actopan, se encontró que el Chile Rayado es un alimento altamente valorado. Dos hechos sustentan esta afirmación: primero, su amplio uso en la alimentación cotidiana y, después, la cercanía, familiaridad y sentido de conocimiento que reflejan sus explicaciones cuando hablan del Chile rayado. En cuanto al uso, no se encontró que formara parte de un platillo de comida festiva o de celebración. Sin embargo,

el Chile Rayado se utiliza como un ingrediente fundamental en la elaboración de diversos platillos en las comidas del día a día. Su sabor, no sólo, permite crear platillos apreciados y del gusto de todos, sino que también acompaña todos los días a las personas, marcándolas de manera importante y permanente. Como se señala en la imagen 3, se identificó su uso en la elaboración de Salsa de Rayado para acompañar a la barbacoa y al *Ximbo*, platillos típicos de la región, de consumo no tan cotidiano y constante. En cuanto a la identidad y tipicidad, los pobladores de la RVM hacen referencia al Chile Rayado, explicando elementos muy específicos e idiosincráticos de este alimento, como su sabor, su particular forma de cultivo y secado. Son capaces de dar una explicación del porqué de su alto precio, basada en el tiempo de los procesos de producción, la lejanía y su calidad. También son capaces de mencionar no sólo el lugar de origen *La Misión* o *La Sierra*, es decir un territorio particular, sino también las características de ese sitio. También reflejan un sentido de identidad y pertenencia a ese lugar porque *es sierra, como nosotros*. Es posible que las personas, los mecanismos de distribución y venta y las relaciones sociales mismas hayan creado una suerte de cercanía social que explica este sentido de pertenencia[5].

La Salsa de Chile Rayado, como se le conoce de forma general tanto en la RSG como en la RVM, presenta diferencias en su preparación de acuerdo con la descripción de las recetas (orales) de los habitantes de cada región. Por su parte, en la RSG es común y casi norma agregar a la salsa pimienta y cominos, mientras que en la RVM no se incluyen estos condimentos pero puede ser acompañada del xoconoxtle. Por su parte específicamente la salsa para las *barbacoas* y *Ximbo* se le agrega verduras como jitomate, cebolla y cilantro finamente picado



Imagen 4. Puesto de barbacoa, salsa de rayado. Jacala de Ledezma Noviembre 2021

Las similitudes ecológicas que comparten la RSG y RVM es una zona árida principalmente algunas áreas de Zimapán e Ixmiquilpan cuyos hábitos alimentarios en los que hacen uso del medio para su alimentación destaca el consumo de diversos insectos y particularmente en el caso del la salsa de Chile Rayado los pobladores de estas zonas señalaron agregar a su salsa de rayado “xamues”, así como preparar la salsa para acompañar platillos elaborados con las inflorescencias de plantas como del maguey, la sábila, izote y garambullo flora característica en esta zona de la RSG y RVM en la temporada de floración. Garine (2016) señala que entre los aspectos que caracterizan a los sistemas tradicionales de alimentación son las dimensiones geográfica y diacrónica. La dimensión geográfica se refiere a su ubicación en ambiente específico, regional por lo cual dependen de los recursos disponibles a nivel local. Mientras que la dimensión diacrónica alude a su dependencia del tiempo y variaciones estacionales.

Espacios culinarios del Chile Rayado

Para estudiar los espacios culinarios del Chile Rayado en la cocina regional de la Sierra Gorda hidalguense se realizaron exploraciones enfocadas a identificar la presencia, la forma, el lugar y el valor simbólico del Chile Rayado. Su presencia se diferenció por el carácter público o privado del espacio. Por ejemplo, si estaba presente en las cocinas de diferentes espacios de carácter más público (por ejemplo; cocinas económicas, restaurantes, cafeterías, puestos de comida en tianguis y mercado, celebraciones, etc.) y no más privado, como lo es de la cocina del núcleo familiar.

Como se mencionó anteriormente, los platillos con Chile Rayado pueden ser diversos. A continuación se describirá los diferentes espacios ligados a lo culinario en los que se encontró la presencia del Chile Rayado (cuadro 1).

Se encontró que en el *Territorio de Origen*, el Chile Rayado se ofrece principalmente en Salsa de Rayado, al ser la carne de cerdo un platillo con carácter festivo y conmemorativo. En las cocinas económicas, cafeterías y puestos de comida se ofrece, aunque el hecho de que las personas lo puedan preparar sin mayor problema hace que su oferta también sea muy limitada.

En Jacala de Ledezma, donde existe una oferta turística y hay más accesibilidad para los turistas y viajeros de paso, se pudo observar la presencia de muchas cocinas económicas, restaurantes y puestos de

comida de barbacoa en los cuales se ofrece el platillo Carne de Puerco en Salsa de Rayado y la Salsa de Rayado. Es importante señalar que se ofrecen como platillos típicos de la RSG y pero siempre señalando a *La Misión* como su lugar de origen.

Cuadro 1. Espacios culinarios del chile Rayado en la Región Sierra Gorda y Región Valle del Mezquital, estado de Hidalgo, México.

Espacios	Región Sierra Gorda				Valle del Mezquital			
	La Misión	Platillos	Jacala	Platillos	Zimapán	Platillos	Ixmiquilpan y alrededores	Platillos
Cocinas económicas	Si	Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)+	Si	Carne de puerco en salsa de rayado Pollo ranchero Salsa de rayado	Si	Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)	No	-
Restaurantes	No	-	Si	Carne de puerco en salsa de rayado Pollo ranchero Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)+	Si	Chilaquiles y Enchiladas mineras	Si (cerrado por Covid)	Bistec en salsa de rayado
Cafetería	Si	Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)+	Si	Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)+	No	-	No	--
Puestos de comida en Tianguis	Si (Antojitos mexicanos)	Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)+	Si (Puesto de barbacoa)	Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)+	Si (Antojitos Mexicanos)	Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)	No	No
Puestos de comida en mercado	No aplica	-	No aplica	-	Si	Carne de puerco en salsa de rayado Salsa de chile rayado (Salsa de mesa)	Si (Puesto de barbacoa*, comida corrida**)	Salsa de chile rayado (Salsa de mesa*) Bistec en salsa de rayado**

Salsa de rayado (con xoconoxtle)*
Salsa de rayado (especies comino y pimienta)+

Conforme uno se va alejando del *Territorio de Origen* se observan cambios fuertes en la oferta de Chile Rayado. Por ejemplo, en Zimapán que es un lugar frecuentado por turismo de lugares más alejados, se presenta al Chile Rayado como un alimento típico, pero sin hacer referencia a su lugar de origen, dando a entender que los platillos son de ahí. En cuanto a los platillos, su oferta dependerá del espacio y, por lo tanto, del consumidor. Así, en aquellos restaurantes frecuentados más por turistas se ofrecen platillos como chilaquiles y enchiladas, que se ofrecen en un caldillo con base de Salsa de Rayado. En cuanto a los espacios donde el comensal es una persona local o de la región, como los puestos de comida en el mercado, se puede encontrar en el menú, en ciertos días, la Carne de Puerco en Salsa de Rayado.

En lo que respecta a los espacios culinarios del Chile Rayado en la RVM se encontró que al ser un chile caro y que sólo forma parte la cultura alimentaria principalmente de indígenas de origen Otomí se encontró un cambio significativo a lo largo del trabajo de campo. Para el año 2020 fue difícil ver a ambos platillos ofertados en restaurantes, cocinas económicas, como en las primeras exploraciones de los años 2013 a 2015. Los entrevistados explicaba que era por el precio, que ya sólo se utilizaba como un ingrediente importante en platillos del día a día (cuadro 1). En cuanto a las comidas festivas, sólo se servía como Salsa de Rayado, acompañando a las barbacoas, que igualmente tienen un carácter festivo. No se encontraron mensajes escritos o verbales, como letreros informativos o explicaciones verbales del menú, que mencionaran la naturaleza típica o el lugar de origen del Chile Rayado, aunque cuando se preguntaba, la explicación si mencionaba esos hechos y otros más, que reflejaban su cercanía social y sentido de pertenencia.

Finalmente, se encontró que tanto en la RSG como RVM, el Chile Rayado es un alimento que es constantemente enviado a través de familiares, vecinos, amigos o servicios de paquetería formal e informal a migrantes en los Estados Unidos. Su papel como engrudo que mantiene y refuerza los vínculos sociales aumenta gracias a estas acciones de reciprocidad entre los migrantes y sus familias. Con esto el Chile Rayado pasa de ser un alimento regional a un marcador de identidad para los migrantes residentes en EE.UU. y sus familias residentes en México.

[1] Se entiende por cocina a “Las maneras, procedimientos y secuencias en la preparación, combinación, presentación y servicio de los alimentos, suele reconocerse en estos procesos la existencia de reglas peculiares para llevarlas a cabo, dichas reglas pueden ser más o menos explícitas” (Adame, 2012:29).

[2] Los consumidores internacionales son personas migrantes que residen de manera legal o ilegal, permanente o estacional en Estados Unidos que regresan a sus comunidades por situaciones personales o a celebrar ciertas fiestas importantes para ellas. Durante su visita consumen y compran chile para consumo posterior, una vez de regreso a los EE.UU. También consumen el Chile Rayado que sus familiares o conocidos les hacen llegar a través de los servicios de envíos de paquetes que empresas pequeñas, locales, privadas y bien establecidas, ubicadas en

las comunidades de la RSG ofrecen a precios aceptables desde hace muchos años. Este tema se explora de manera más detallada por Carmen (2015).

[3] Del “territorio de origen” se expandió el consumo de chile rayado, a través de redes de distribución locales que lo ofrecieron a las cocinas regionales de otros sitios cercanos con los que existían relaciones comerciales y sociales (ver Carmen, 2015; 2016). Aquí inició el proceso de expansión, aceptación, adaptación y resignificación que hoy en día, después de más de 50 años, se puede observar en la cocina regional de la RSG y la RVM. Las variaciones que aquí se señalan son el resultado de este proceso de expansión.

[4] El área del Valle es una de las 4 áreas que componen la Región Valle del Mezquital.

[5] Otros autores han explorado este fenómeno a partir del análisis de proximidad (Proximidad social, Proximidad Cognitiva, Proximidad Institucional, Proximidad Organizacional y Proximidad Geográfica, como posibles líneas de análisis para explicar la cercanía de estas regiones y el sentido de identidad y pertenencia que comparten a través del Chile Rayado (Carmen-Franco y Manzo-Ramos, 2022)

Conclusiones

El Chile Rayado originario del municipio de La Misión es un alimento tradicional e identitarios en la Sierra Gorda Hidalguense. Familias que hacen uso de los recursos a su disposición y gestionansu Saber Hacer, aprovechan las condiciones climáticas de su territorio para definir las características típicas del Chile Rayado.

El Chile Rayado se coloca en la cocina regional de la Sierra Gorda a través de sus platillos más representativo: la *Carne de Puerco en Salsa de Rayado* y la *Salsa de Rayado*, ambos platillos presentes en las comidas más festivas y conmemorativas. Su consumo se ha extendido a la Región del Valle del Mezquital, en donde la participación de los sistemas de tianguis tradicionales y las redes de distribución familiar y de vecindad aseguran el acceso dentro y fuera de la región.

En el Valle del Mezquital no figura como un alimento principal de su cultura alimentaria, pero es altamente valorado por su calidad referida al sabor, sus procesos de cultivo y el reconocimiento en las comunidades indígenas otomíes de su *Territorio de Origen: La Sierra y La Misión*. El Chile Rayado tiene un papel fundamental en la cocina regional, no sólo porque representa la cultura alimentaria de la región y es la principal fuente de ingresos de las familias que se dedican a esta actividad en La Misión, sino también porque es un fuerte vínculo de los migrantes con su lugar de origen e identidad; ahondando su sentido de pertenencia.

Bibliografía

Adame, M. Á. (2012). Hacia una antropohistoria sociocultural de la alimentación (y de nutrición). En Adame, M. Á, *Alimentación en México. Ensayos de Antropología e Historia*. México: Ediciones Navarra.

Carmen, X. L. (2015). Tipicidad con enfoque territorial del Chile rayado (*Capsicum annum* L.) en el municipio de La Misión, estado de Hidalgo. *Tesis de maestría en Ciencias*. Programa de Estudios del Desarrollo Rural. Colegio de Postgraduados. Montecillo, Texcoco, México.

Carmen, X.L. (2016). Calidad y comercialización de Chile Rayado (*Capsicum annum*) en el estado de Hidalgo, México. En Renard Hubert, M. *Mercados y Desarrollo Local Sustentable*. México: Red SIAL.

Carmen-Franco, X.L. y Manzo-Ramos, F. (2022). Proximity relations in the production, commercialization, and consumption of the stripped chili in the high plateaus and mountains of central Mexico. En Baptista, A. y Cepêda, C. *Book of Proceedings. Balancing Food Heritage, Healthy Diets and Planetary Resources*. 209-212 pp. Vila Real, Portugal: Universidade de Tras-os-Montes e Alto Douro (UTAD). Diciembre de 2022.

Contreras, J. (1992). Alimentación y cultura: reflexiones desde la Antropología. *Revista Chilena de Antropología*, 11:95-111. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.1992.17643>

Contreras, J. y Gracia, M. (2014). Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas. *Investigaciones Sociales*, 11, 387–392. <https://doi.org/10.15381/is.v11i19.8073>

Flores y Escalante, J. (2004). *Breve historia de la comida mexicana*. (1ra ed.). CEDOC-SECTUR.

Garine, I. (2016). *Antropología de la alimentación: Textos escogidos de Igor de Garine*. Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.

González, F. (2017, diciembre). La comida como cultura. Comunicación, cultura y formas de pensamiento.

Meléndez, J., y Cañez, G. (2010). La cocina tradicional regional como un elemento de identidad y desarrollo local. El caso de San Pedro El Saucito, Sonora, México. *Estudios Sociales*, número especial (17):185:204. <http://www.scielo.org.mx/pdf/estsoc/v17nspe/v17nspea8.pdf>

Montanari, M. (2004). *La comida como cultura* (1ra ed.). España: Editorial TREA.

Palabras clave

Palabras clave: Alimentos típicos, cocinas regionales, resignificación

Keywords: Typical Food, Regional Cuisine, Resignification

Comedores comunitarios y redes de abastecimiento en Mar del Plata (Provincia de Buenos Aires, Argentina) entre 2021 y 2022: un contexto de pandemia y emergencia alimentaria

Maria Victoria Sordini¹; Lara Boldrini²; Celina Brittez²

1 - INHUS-CONICET/UNMDP; CIES. 2 - UNMDP.

Resumen de la ponencia

Frente a la crisis económica y social de fines de la década de 1980 en Argentina, los comedores comunitarios surgieron como una alternativa ante las necesidades alimentarias. Actualmente, estos elementos continúan luchando por paliar las desigualdades vinculadas con el hambre, en tanto, el Poder Ejecutivo Nacional en 2019 sancionó la Ley 27.519 de Emergencia Alimentaria Nacional, que prorroga hasta el 31 de diciembre del año 2022 lo dispuesto por el decreto 108/2002. A partir del surgimiento de la pandemia de COVID-19 en marzo del 2020 y el consiguiente aislamiento social preventivo obligatorio, la estructura socioeconómica del país se vio fuertemente afectada, con la agudización de la crisis alimentaria como resultante. En este marco, constituidos como dispositivos de ayuda alimentaria con un rol fundamental, los comedores tejen redes con gran cantidad de actores sociales que intervienen/colaboran en su financiamiento, infraestructura y abastecimiento. Considerando que la ciudad de Mar del Plata, cabecera del Partido de General Pueyrredon, es el segundo tercer con mayor población de la Provincia de Buenos Aires, y presenta las tasas más altas de desocupación del país, este trabajo se propone observar la dinámica de la organización comunitaria en torno a los comedores. El objetivo de la ponencia es describir el mapa de actores que constituye a la red de abastecimiento de alimentos, e identificar las frecuencias de entrega y la regularidad de la distribución de mercadería en comedores comunitarios de la ciudad de Mar del Plata durante 2021- 2022. Siguiendo este objetivo el diseño del estudio es de carácter cualitativo, donde análisis e interpretación se apoyan en la teoría fundamentada. Se realizaron entrevistas en profundidad a referentes/as de comedores comunitarios, seleccionados mediante un muestreo de bola de nieve y de saturación teórica. También se implementó la técnica de observación no participante en los comedores durante los días de entrega y elaboración de viandas. De este modo, se observaron tipos y calidad de los alimentos, cantidad de familias que retiran las preparaciones y condiciones infraestructurales de las cocinas. Este trabajo presenta un avance de los resultados del proyecto “Seguridad y soberanía alimentaria en comedores escolares y comunitarios en contexto de pandemia por Covid19, en el Partido de General Pueyrredón y General Balcarce en el período 2021-2022”. Este trabajo se inscribe en el programa “CIENCIA Y TECNOLOGÍA CONTRA EL HAMBRE” y es financiado por el Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación de la Nación Argentina.

Introducción

Introducción

Como alternativa a la crisis económica y social de fines de la década de 1980 en Argentina, los comedores comunitarios nacen esperando paliar las desigualdades vinculadas al hambre. A partir de la organización comunitaria en torno al acceso y elaboración de alimentos por las cocineras, en su mayoría mujeres, resuelven como pueden algunas de las consecuencias de la Emergencia Alimentaria Nacional prorrogada hasta diciembre del año 2022.

El surgimiento y avance de la pandemia de COVID-19 en marzo del 2020, con el consiguiente aislamiento social preventivo obligatorio (ASPO), sacudió la estructura socioeconómica del país incrementando las desigualdades y la escasez de alimentos entre un alto porcentaje de la población. En esta línea, resultó necesario buscar soluciones capaces de garantizar el alimento en cantidad y calidad, y los comedores comunitarios resaltaron nuevamente como dispositivos de ayuda elemental, articulando con diferentes organizaciones sociales e instituciones en búsqueda de colaboración, infraestructura y abastecimiento.

La ciudad de Mar del Plata, cabecera del Partido de General Pueyrredon se vio fuertemente socavada por la falta de alimentos en un número elevado de habitantes. Contando con una de las tasas más altas de desocupación del país y siendo el segundo tercio con mayor población de la Provincia de Buenos Aires, se encontró con la necesidad urgente de resolver la cuestión alimentaria mediante el trabajo comunitario de estos actores.

Pensar la cuestión alimentaria desde una postura sociológica, posibilita identificar los medios de cohesión y regulación mediante los cuales se mitiga, supera y re-configura el conflicto de hambre (Sordini, 2022). Esto parte de pensar que las políticas alimentarias intervienen en las condiciones de vida y de reproducción de la misma de amplios sectores sociales atravesados por el contexto socioeconómico de manera permanente (Sordini, 2022).

Siguiendo a Adelantado *et al*, (1998) la política social además de compensar las desigualdades, también puede constituir las, aumentarlas y reproducirlas. (Adelantado, et al., 1998). Estas intervenciones poseen un carácter

organizativo que otorga a cada sector social determinada responsabilidad para la satisfacción de las necesidades de la sociedad articulando la relación entre la esfera doméstica, mercantil, estatal y relacional (Adelantado 2009).

Los programas implementados en los años noventa marcaron la época de la promoción de la organización colectiva de las necesidades y configuraron prácticas de comensalidad al promover el financiamiento de comedores y merenderos comunitarios. En esta trayectoria se observa cómo se ha institucionalizado la estrategia colectiva de comer en comedores comunitarios a partir de la intervención estatal (Sordini, 2020). Si bien los comedores emergieron como una acción espontánea y colectiva en un contexto de crisis económica y aumento de la pobreza, su vigencia permanente durante todo el periodo muestra que la situación de emergencia alimentaria no se revierte mediante la intervención de los programas alimentarios (Sordini, 2022).

En este contexto planteamos como preguntas de investigación: ¿Cómo se abastecen los comedores comunitarios ante el aumento de la demanda en un contexto de emergencia alimentaria y sanitaria? ¿Cómo es el circuito de entrega de mercadería en comedores comunitarios? ¿Qué alimentos se entregan, con qué frecuencia y en qué volumen?

¿Cómo se articulan las redes comunitarias con las políticas alimentarias para comedores comunitarios en el PGP entre 2020 y 2022?

La presente ponencia espera describir el mapa de actores que constituye a la red de abastecimiento de alimentos e identificar las frecuencias de entrega y la regularidad de la distribución de mercadería en comedores comunitarios de la ciudad de Mar del Plata entre 2021 y 2022.

El objetivo general es reconstruir el proceso de abastecimiento de alimentos en comedores y merenderos comunitarios del PGP durante 2020-2022. Los objetivos específicos son: identificar la red de actores que constituye el proceso de abastecimiento y, describir las condiciones, frecuencia y regularidad de la entrega y distribución de alimentos

Desarrollo

Metodología

El diseño del estudio es cualitativo porque permite una aproximación a las subjetividades y a las intersubjetividades desde la propia comprensión que cada persona tiene de la realidad social que experimenta (Denzin y Lincoln 1994; Tylor y Bogdan 1996). Para responder al objetivo de reconstruir el proceso de abastecimiento de alimentos en comedores y merenderos comunitarios del PGP durante 2020-2022, se realizaron entrevistas en profundidad (Piovani 2007). La técnica de indagación implica un modo de producción y registro de los conocimientos que posibilita un acercamiento a las personas entrevistadas en calidad de ejemplificadoras de los rumbos sociales (Oxman 1998). La entrevista permite captar la apropiación individual de la vida colectiva (Piovani 2007) y ello da paso a reconstruir los sentidos y significados que las personas le otorgan a la vida diaria.

Se implementó un muestreo teórico hasta alcanzar su saturación, es decir, su representatividad teórica (Strauss y Corbin 2002), por la estrategia de bola de nieve (Baeza 2002). De esta manera, se realizaron entrevistas en profundidad a referentes de los cuatro Centros de Distribución de alimentos del PGP en 2021-2022 y entrevistas en profundidad a referentes de Comedores Comunitarios del PGP en 2021-2022.

La guía de pautas de entrevista abordó temas relacionados a la emergencia de los Comité Barriles de Emergencia, la organización comunitaria en relación al registro de comedores, comensales y distribución de la mercadería, proveedores de mercadería, circuito de entregas, almacenamiento y distribución, tipos de alimentos, cantidades y calidad de los productos.

El procesamiento de datos se realizó de manera artesanal. El análisis y la interpretación requieren de un trabajo constante durante todo el proceso porque son actividades reflexivas que influyen en el registro, la redacción, el rediseño de los instrumentos de indagación y el registro de datos adicionales (Coffey y Atkinson 2003). Siguiendo a la teoría fundamentada, las tareas analíticas consisten en denominar conceptos, definir categorías y clasificarlas según sus propiedades y dimensiones.

La acción colectiva como medio para garantizar la distribución: Mapa de actores para abastecimiento de comedores

Resulta interesante prestar atención a la diversidad de las experiencias orientadas por la búsqueda de soluciones colectivas a las problemáticas planteadas por “la cuestión social”, ya que reflejan la ampliación de lo posible (Santos y Rodríguez, 2002). El Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio por la Pandemia de COVID-19 dejó en evidencia una problemática política y social de larga data: el hambre generalizada en el partido de General Pueyrredon. Entendiendo el comer como problema político y social diferentes actores se unificaron en la conformación de un elemento destinado a la búsqueda de soluciones inmediatas a la situación alimentaria local: Los Comités Barriales de Emergencia (CBE).

En las primeras semanas de ASPO, en 2020, el Partido de General Pueyrredon contaba con 33 comités divididos en cuatro zonas: zona norte, zona sur, zona este, zona oeste y Batán. Las acciones implementadas por los comités, en su gran mayoría encabezados por mujeres, se orientan a la lucha por el acceso a derechos, el fortalecimiento de las redes comunitarias y el mantenimiento de comedores barriales y merenderos populares (Slovacek y del Rio Fernandez, 2021) a partir del trabajo comunitario de agrupaciones sociales, iglesias,

sociedades de fomento, comedores y merenderos del partido.

Según los y las referentes entrevistadas, los CBE están constituidos “*de abajo hacia arriba (...) desde el territorio y en función de sus mismas características*” (E3). Si bien surgen como una red territorial donde las distintas organizaciones, con mala, escasa o nula relación previa, se unieron para resolver la problemática concreta vinculada con la falta de acceso a alimentos; la logística comunitaria dio lugar al reconocimiento de otro tipo de problemáticas urgentes. En este sentido, resulta interesante pensar cómo este entramado, pionero en Mar del Plata, se teje como una *malla de resistencia* frente a problemáticas sociales de larga data y se moviliza en búsqueda de soluciones. Si bien los comités surgen para resolver una cuestión alimentaria, terminan ocupándose también de problemáticas vinculadas a la salud, la educación sexual integral o la violencia de género, reafirmando así su campo de acción.

Pensar la historia de la alimentación desde una postura cultural (Flandrin, 1987 en Huelgo, 2016) permite mirar el surgimiento de estos dispositivos como una construcción social. Cuándo cocinar, cómo hacerlo, cuánta cantidad va a cada comité, cuál es la mejor manera de elaborar para aprovechar el recurso, de dónde sacar los nutrientes faltantes se convirtieron en algunos de los temas de agenda en las reuniones de los CBE.

Si bien cada zona cuenta con su propio referente, se estableció una coordinación general de la cual forman parte todos los actores presentes; además de la creación de subgrupos “*por alerta*” con representantes de cada zona. Mediante una organización asamblearia constituida por referentes electos por cada comité las discusiones en torno a la toma de decisiones se dieron siempre en conjunto. Siguiendo a Fernández et al (2003) puede decirse que el propio dispositivo asambleario es el que da lugar a las condiciones para el despliegue de la diversidad y que esta, junto con otras características como la potencia, la vertiginosidad, y la radicalidad de la inmediatez permiten construir la singularidad del elemento. Lxs asambleístas motivados por la lógica de situación se configuran y reconfiguran de acuerdo al contexto y las posibilidades.

En esta línea, el trabajo comunitario de los CBE garantizó el acceso a la alimentación de muchas familias, además de instalarse como un llamado de atención al sector político de turno. La logística en base a la distribución de la mercadería demuestra cómo mediante “*estrategias alimentarias de sobrevivencia*” (Hintze, 1989) la sociedad busca alternativas a una emergencia alimentaria que continúan en proceso.

Divididos por zona, cada comité cuenta con un porcentaje de alimentos correspondientes acorde a su demanda. Mediante un relevamiento realizado por los y las referentes de los diferentes comedores en conjunto con las organizaciones involucradas en cada comité, resulta posible conocer la demanda de cada zona. Este elemento significa un gran aporte a nivel político y académico, y permitió configurar un engranaje de entregas que ayudó a subsistir a un porcentaje elevado de la población durante la pandemia

Así, la zona oeste, que es la más grande, contando con diez comités entre los que estaban Autódromo, Virgen de Lujan, Libertad, Nueve de Julio, Don Bosco, Newbery, Las Américas, entre otros recibía al comienzo de la pandemia el 34% de las donaciones.

Los camiones con donaciones provenientes del estado nacional, provincial, municipal (recibiendo este último recursos de terceros, como empresas y personas civiles); el Banco de Alimentos y la Federación Campesina dejan los alimentos en los diferentes centros de distribución donde cada comité, según su cercanía, retiran con un flete.

La construcción de los comités comprendió un proceso de aprendizaje significativo en cuanto a la planificación y gestión conjunta de actividades entre diferentes actores de la sociedad. La definición de los centros de distribución, el porcentaje de alimentos para cada zona, el transporte, lxs aportantes, lxs referentes, todo forma parte de un núcleo organizativo que continúa vigente, trabajando en conjunto. Las negociaciones con la gestión pública y el Banco de Alimentos respecto a la entrega de insumos se definen a partir de una construcción asamblearia que, desde un principio, buscó ponerse de acuerdo respecto al objetivo común de conseguir y gestionar donaciones.

Los discursos sobre el desarrollo y organización de los comités y centros de distribución dan cuenta de un proceso de aprendizaje con racionalidad dialógica orientada a la elaboración de acuerdos y resolución de conflictos, destacándose el trabajo colaborativo de actores diversos. Este dispositivo asambleario parte de una democracia directa centrada en la horizontalidad para buscar soluciones entre los distintos participantes, dando lugar tanto a aquellos que forman parte de agrupaciones políticas, representados en muchas de las entrevistas como quienes “*siempre obtuvieron cosas*” (E4) y quienes nunca participaron en ninguna agrupación, pero encabezaron comedores y merenderos comunitarios.

En base a esto último, resulta llamativo el hecho de que muchos de los relatos relacionados con los conflictos previos entre organizaciones, o aquellos surgidos en el proceso de toma de decisiones durante la pandemia, se resuelven partiendo de una socialización resolutoria pensada como sinónimo de armonía. Esta socialización, necesaria para el establecimiento e incorporación de reglas que nacen de valores compartidos pero donde también hay tensiones vinculadas con los modos de acción de cada subgrupo, se articulan en la construcción común. En esta línea, las diferentes individualidades se unifican en un marco referencial compartido destinado a guiar la acción (Cittadini, et.al 2008).

Las entrevistas a referentes dan cuenta de una reconfiguración de las representaciones entre uno y otro subgrupo, a partir del objetivo compartido. El rol de las iglesias evangélicas y de las agrupaciones partidarias es rescatado por varios de los entrevistados como un emergente clave en el desarrollo de la tarea colectiva. Así, los CBE demostraron la importancia del trabajo comunitario para resolver situaciones urgentes en las que el Estado necesita un llamado de atención.

En su análisis sobre los movimientos sociales, Melucci se propone superar el pensamiento dualista que ubica a los mismos entre los enfoques subjetivistas y objetivistas. El autor define la acción colectiva como una construcción social influenciada por un sistema de relaciones tanto internas como externas, es decir que no se detiene meramente en la lógica de motivaciones o valores de los actores, sino en las relaciones sistémicas: el énfasis está en sus metas y en el campo de oportunidades y restricciones en el cual tiene lugar la acción (Melucci, 1989; Chihu Amparán y López Gallegos, 2007).

Entonces, el mapa de actores para el abastecimiento de comedores comunitarios se constituyó de la siguiente manera. Los actores de abastecimiento de *mayor volumen* de mercadería y con *mayor sistematicidad* fueron: Ministerio de Desarrollo Social de Nación y de la Provincia de Buenos Aires y Secretaria de Desarrollo Social de la Municipalidad de Gral. Pueyrredon. Los actores de abastecimiento de *menor volumen* de mercadería y con *menor sistematicidad* fueron: Banco de Alimentos, Servicio Alimentario Escolar, UNMDP, pequeños productores del cordón frutihortícola, Federación Nacional Campesina, organizaciones sociales, iglesias, ONG, empresas. Todos ellos canalizaron la mercadería a los Centros de Distribución de Alimentos (CDA), quienes articulan a los 33 CBE que contienen a 369 comedores y merenderos comunitarios (CBE, 2020).

3. Composición y frecuencia de las entregas de alimentos a comedores

La entrega a los CDA se realiza de manera equitativa, en función de la cantidad de espacios comunitarios que dependen de cada uno de ellos. Los alimentos, garrafas, productos de limpieza, entre otros llegan a la sede de cada CDA para que luego éstos los distribuyan también de manera equitativa -y autogestiva- a sus respectivos CBE, que a su vez abastecen a un número determinado de comedores comunitarios. Hay CBE que tienen a su cargo un número mayor de comedores son provistos de un mayor volumen de mercadería por parte del CDA. Desde la voz de las personas entrevistadas emergió con fuerza la transparencia en el reparto de las cantidades. Todo lo que llega a los centros se subdivide en distintos sectores del espacio físico y se registra en pizarrones, además cada referente cuenta con sus anotaciones en cuadernos que reflejan lo que se recibió y las cantidades de fracción para cada destinatario. Se hace hincapié en que la transparencia de ese trabajo fortalece a la comunidad.

La jurisdicción nacional, provincial y municipal del Estado con los actores que proveen el mayor volumen de entrega de mercadería en 2021-2022 son quienes durante 2020 entregaban de manera sistemática. La entrega municipal en 2020 era semanal, y proveía productos frescos: en mayor medida verduras (papa, zanahoria, batata, zapallo anco, zapallito, acelga, espinaca, morrón, cebolla), frutas (manzana, mandarina, pera), y proteínas (vaca, cerdo y la mayor parte del tiempo pollo; en ocasiones pescado, a través de convenios entre el Municipio y ciertas empresas de la industria pesquera). También proveía productos de limpieza (lavandina, alcohol, detergente), una vez por mes. En el caso de las garrafas, la frecuencia es semanal y se le asigna una cantidad determinada a cada CDA, en función de la cantidad de espacios que dependen de él.

Durante 2020, el Municipio recibía esta mercadería a través de donaciones que gestionaba con distintos actores, y en las cuales no mediaba un contrato, eran esporádicas. Pero la entrega que realizaba a los CDA sí era sistemática, al menos hasta diciembre de 2020.

“cuando arrancaron los comités, el estado entregaba algo de mil kilos por semana. Eso en 2020 fue aumentando paulatinamente hasta llegar en diciembre al “techo” digamos, porque lo que más se logró (que fueron 20 mil kilos por semana de fresco), entre carne y verdura, aunque siempre más verdura que carne, pero igual era una muy buena cantidad de ambas que se distribuía.” (E1)

A diferencia del Municipio, la jurisdicción de Nación y Provincia realizaban entregas más espaciadas, cada dos meses, y de alimentos secos (aceite, puré de tomate, arroz, polenta, harina, azúcar; leche en menor medida, y galletitas y cacao en ocasiones particulares) y productos de limpieza.

Por otro lado, las entregas del Banco de Alimentos son por convenio y relativamente sistemáticas. Los CBE se registraron y pagaron su mensualidad para entrar al Banco de Alimentos. De este modo, un mes entregan a un determinado CDA, y al siguiente mes entregan a otro. Las entregas son semanales, y se constituyen nodos que contactan directamente con los productores de verdura y fruta del cordón frutihortícola (cebolla, kiwi). En cambio, la UNMDP (alimentos secos), Servicio Alimentario Escolar, pequeños productores del cordón frutihortícola y la Federación Nacional Campesina (verdura), y empresas como McCain (papa), realizaban entregas esporádicas.

Durante todo 2020 (invierno hasta el verano) se mantuvo el volumen. En el verano se discontinuó (protestas). En marzo 2021 volvió, y ahí empezaron a bajar considerablemente las cantidades. En lo que refiere a Municipio, ahora estamos en menos de la mitad, pasándose de entregas semanales a quincenales. En 2022 se entrega cada quince días la misma cantidad que era semanalmente. El Banco de Alimentos continúa entregando. Y, la jurisdicción nacional y provincial del Estado no entregan hace seis meses.

La jurisdicción municipal fue disminuyendo considerablemente su frecuencia y volumen. Se sostuvo durante 2020 y 2021 empezó a mermar las cantidades. Con la temporada de verano y la disminución de entregas, la organización comunitaria debió trabajar en una estrategia de reclamo. La “protesta de ollas vacías” de diciembre del 2020 significó para los y las entrevistadas un elemento importante para la consolidación de los comités en base a un reclamo compartido. Se hicieron dos protestas en puntos turísticos con gran afluencia de visitantes a la ciudad, en la rambla y en la calle Güemes. Estos hechos garantizaron un diálogo “mas fluido” con el municipio, a quien consideran como principal responsable de la situación.

“Una cuestión más política.... Sí, eso fue para el verano más o menos. Ahí fue que el municipio cortó la entrega (...) como que hubo una intención de decir “cortamos la entrega y no las retomamos”. (E1)

“Sí. Fue entre fiestas, si no me equivoco. Fue justamente eso, el corte en un momento álgido del año, complicado... donde había mucha expectativa de parte de los comedores y merenderos para no cortar, para aportar algo para las mesas navideñas... y ahí se organizó esa actividad que fue muy buena, fue masiva... se había cortado el diálogo y eso ayudó a traccionar para que el obispado también se manifestara en ese sentido... se pidió diálogo y hubo como varias presiones para que se reactivara”. (E3)

En la figura 1 se ilustra la fluctuación e intermitencia de las entregas de mercadería en el periodo 2020-2022 en el Partido de General Pueyrredón.

Figura 1: Entregas de mercadería para comedores comunitarios en General Pueyrredon



Fuente: Elaboración propia

En 2022 la frecuencia de entrega que el Estado municipal realiza en los CDA es cada quince días. Disminuyó la frecuencia y también el volumen; no disminuyó la demanda en los comedores.

“Hoy entregan cada quince días por una cuestión de logística, el municipio pidió y nosotros accedimos a eso. Bueno entreguen cada quince días en vez de una semana en función de los gastos que genera la logística. Vos tenes diez bolsas de papa para repartir y cincuenta lugares, más vale juntar de a veinte bolsas de papa y repartirla en cincuenta lugares, para que te rinda más la logística” (E2).

La cantidad de CBE que dependen de los CDA siguen siendo los mismos. Disminuyeron algunos comedores que no pudieron sostener las entregas de comida por falta de insumos o que abrieron de manera precaria en situaciones de emergencia. Es decir, cerraron aquellos comedores que se improvisaron con un anafe y algunas ollas en el patio de una casa y no han conseguido financiamiento para mejorar la infraestructura y continuar con la tarea. Ello indica que si bien cerraron no disminuyó la demanda de comensales en otros comedores que continúan vigentes.

En relación al tipo de alimentos la gestión municipal articuló con empresas y donantes (aleatorios, excepcionales) para recibir donaciones, y cuando estos actores de estar no se pudo garantizar el mismo volumen. Entonces, en proteínas, se bajó la variabilidad que había, pasado de ofrecer distintos tipos de carne, a sólo pollo. En lo que refiere a frutas y verduras, al principio de la pandemia (invierno de 2020) eran más variadas.

Cada CDA implementó estrategias de control para garantizar la equidad en la distribución. Entonces, los porcentajes de alimentos que se destinana a cada comedor dependen del relevamiento de comensales que se realizó a partir de las intervenciones de los CBE. Así, partiendo “del comer como una conquista cultural” (Gómez, 1984), distribución y cocción de alimentos se unificaron persiguiendo el fin de garantizar tanto una seguridad alimentaria donde todxs tengan acceso a los alimentos, como un acceso igualitario a los nutrientes esenciales. En relación con este último punto, resulta interesante considerar que en la mayoría de las entrevistas se destaca la calidad alimenticia de las primeras entregas semanales en las que recibían alimentos frescos, pescado, cerdo y carne vacuna por parte del municipio y el Banco de Alimentos y las dificultades para elaborar comidas proteicas una vez llegado el verano y hasta la actualidad.

La disminución en las entregas significó un inconveniente difícil de resolver para los CBE. Así, si bien la demanda de alimentos respecto al ASPO bajó notablemente, los referentes afirman contar con dificultades para abastecer a quienes solicitan alimentos en la actualidad. El contexto de emergencia convocó a múltiples donantes. En ese marco, la mayoría de los y las entrevistadas relatan *haber tenido problemas para alimentar a las familias* que visitaban los comedores durante la pandemia. Las entregas estatales fueron eficientes al comienzo del ASPO y, si bien requirió de un “tira y afloja” por parte de los comités y la gestión pública, lograron cubrir la demanda. Sin embargo, las cantidades fueron bajando y los y las referentes se encontraron en reiteradas oportunidades “poniendo plata de su bolsillo” para comprar insumos.

Siguiendo a Scribano et al (2010) la religión del desamparo neocolonial se apoya, entre otros elementos, en la resignación. Mientras se construye la fantasía de *no haber tenido problemas para alimentar a las familias* allí también la frustración narra un presente aceptable, en que es posible resistir con el equilibrio entre el *“tira y afloja”* y *“poniendo plata de su bolsillo”*. Esta religión neolonial requiere de la auto-organización, la auto-responsabilidad y la auto-culpabilidad (Scribano, et al, 2010) en torno al hambre que requiere la constante desidia en las condiciones de manipulación y calidad de los productos entregados.

Respecto a la calidad de los alimentos se identificó que algunos productos llegan en mal estado y es limitada la refrigeración de los mismos en el transporte.

“cajas, bolsas, a veces las bolsas rotas, a veces las cajas rotas, y bueno es un si... digo que muchas veces incluso los mismos compañeros decían: “es una falta de respeto que nos traigan los alimentos así, parece que le están tirando a los chanchos, a los perros” (E2)

“lo que hace -el banco de alimentos- es reciclar verdura de los campos, recicla lo que no se exporta, lo traen y lo vuelcan. Bueno, eso muchas veces viene a granel, directamente es el del campo. Entonces viene como viene. A veces eran más cascotes de tierra que papa” (E3).

Desde aquí se plantean interrogantes respecto a cuáles son los modos de preparar la comida y comer que configura la intervención estatal. Se identifican distintos grados de obstáculos/dificultades en la acción colectiva por la obtención de los alimentos. En el siguiente apartado se esbozan brevemente las estrategias que proponen los y las referentes de los CDA ante las entregas de alimentos.

Conclusiones

Considerando a la organización colectiva de los CBE como apoyada en relaciones sociales compactas y estructuras de conexión, que utilizan marcos culturales consensuados orientados a la acción puede pensárselos desde la línea de los nuevos movimientos sociales (Melucci, 1989). En América Latina el desarrollo de movimientos sociales se volvió evidente a principios de 1980 y como consecuencia de un contexto de “crisis de representación” en el que se plantearon “nuevas formas de hacer política” a partir de las cuales lxs ciudadanxs encontraron opciones para construir y expresar sus intereses colectivos (Obarrio y Procupez, 2013). Mediante el uso de la acción colectiva de manera estratégica, como respuesta a un cambio en la pauta de restricciones y oportunidades políticas, se generan nuevas oportunidades que serán luego aprovechadas en otros ciclos de protesta, cada vez mayores (Tarrow, 2014).

La creación de los comités da cuenta de una problemática de larga data, que continúa vigente aún finalizado el ASPO y que sigue necesitando del reclamo y la movilización civil. Si bien los Centros de Distribución de Alimentos muestran un ejemplo de organización comunitaria más indican sobre la persistencia del problema alimentario en tanto se desplegaron sobre la malla de una organización que cuenta con más de tres décadas en los sectores vulnerables de General Pueyrredón (Sordini, 2020, 2022). Las lógicas de la emergencia se instalan porque dan cuenta de una llaga herida que va más allá de este contexto de crisis particular en pandemia. La resistencia que tejen las redes comunitarias para solucionar la problemática concreta del comer muestra la capacidad de dar respuesta que mostraron distintas organizaciones sociales, políticas y partidarias que no trabajaban en conjunto antes de la pandemia, como así también la articulación con iglesias, el sector privado y la gestión pública enfocada en un mismo objetivo durante algunos momentos de recorrido de entregas de alimentos que detallamos en este trabajo.

La organización comunitaria es nodal en la articulación para implementación de la política alimentaria. Sin autogestión la mercadería no se distribuye ni se prepara para su consumo. Se destacaron consensos entre distintas organizaciones políticas partidarias, nuevos actores y viejas prácticas. Los aspectos disruptivos que presentaron los CDA se han construido con una trayectoria de dos tres décadas de organización comunitaria apoyadas en las lógicas de trabajo voluntario en las que la alarma sanitaria moldeó los modos de cocinar y comer en los comedores comunitarios. El trabajo territorial comunitario contuvo y organizó a la creciente demanda en los comedores comunitarios. Si bien el problema alimentario persiste, desde la pandemia se crearon y se quedaron los centros de distribución de alimentos, contribuyendo a la institucionalización de los comedores como respuesta posible y aceptada al hambre y, mejorando la agilidad de la distribución de mercadería y mostrando un modo de hacer que hizo hincapié en la transparencia para el reparto equitativo de los productos.

Bibliografía

Adelantado, José (2009). Por una gestión “inclusiva” de la política social. En M. Chiara y M. Di Virgilio (Comp.), *Gestión de la política social conceptos y herramientas* (pp. 9-16). Prometeo.

Adelantado, Jose; Noguera, José; Rambla, Xavier y Sáez, Luis (1998). Las relaciones entre estructura y políticas sociales: una propuesta teórica. *Revista Mexicana de Sociología*, 3, 123-156

Baeza, Manuel (2002). De las metodologías Cualitativas en investigación científico-social. Diseño y uso de instrumentos en la producción de sentido. Universidad de Concepción.

- Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama
- CBE (2020) *El reclamo de siempre: garantizar el alimento*. Comité Barriales de Emergencia del Partido de General Pueyrredon.
- Cittadini, R; Hamdan, V.; Villagra, C. (2008). *Economía social y Agricultura Urbana: el caso de la Feria Verde de la Ciudad de Mar del Plata*. XIV Jornadas Nacionales de Extensión Rural y VI del Mercosur. Asociación Argentina de Extensión Rural (AAER) San Miguel de Tucumán (8 al 10 de octubre, 2008)
- Chihu Amparán, A., & López Gallegos, A. (2007). *La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci*. Polis, 3(1), 125-159.
- Fernández, Al; Borakievich, S. y Rivera, L. (2003) “Espacios colectivos de acción directa: las asambleas y sus tensiones” en Fernández, A. et.al. (2006). *Política y Subjetividad: Asambleas Barriales y Fábricas Recuperadas*; Ed. Tinta y Limón. Buenos Aires.
- Santos, B y Rodríguez, C (2002) “Introdução: para ampliar o canone da produção”, en Santos, Bonaventura de Sousa (org) *Producir para viver. Os cminos da produção nao capitalista*, p23-77. *Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro.
- Denzin, Norman y Lincoln, Yovana (1994). *Handbook of Qualitative Research*. Sage.
- Hintze, Susana (1989). *Estrategias alimentarias de sobrevivencia. Un estudio de caso en el Gran Buenos Aires*. Centro Editor de América Latina.
- Huergo, J (2016). "Darse un gustito" cocinar y comer en familia. Villa La Tela, Córdoba, Argentina. *Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 26 [4]: 1125-1159.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Nerds in Contemporary Society*. Londres. Hutchinson.
- Obarrio y Procupez (3013). *Los nuevos movimientos sociales en América Latina*. En Funes P. y A. Lazzari (comp.) *Explora Ciencias Sociales*. Curso multimedial. Buenos Aires: Explora
- Piovani, Juan (2007). *La entrevista en profundidad*. En A. Marradi, N. Archenti y J. Piovani, *Metodología de las Ciencias Sociales* (pp. 215-226). Emecé Editores
- Scribano, Adrián; Huergo, Juliana y Eynard, Martín (2010). *El hambre como problema colonial: fantasías sociales y regulación de las sensaciones en la Argentina después del 2001*. En A. Scribano y E. Boito (Eds.) *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad* (pp. 23-52). CICCUS
- Slovacek, L. Del Rio Fernandez, M. (2021). *La experiencia de los Comités Barriales de Emergencia en el partido de General Pueyrredon: una lectura desde los feminismos comunitarios*. Primer congreso Latinoamericano de Trabajo Social de la UNVM. VII Jornadas Regionales de Trabajo Social. IAPCS- UNVM, Villa Maria.
- Sordini, MV (2022) *La política del hambre: una emergencia permanente en Argentina*. *Revista de sociologia e politica*. V. 29, NO. 77 <https://doi.org/10.1590/1678-98732230e004>
- Sordini, MV (2020) *Comedores comunitarios: acceso a los alimentos y preparaciones posibles*. *Encrucijadas Revista crítica de Ciencias Sociales*. <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/82142>
- Strauss, Anselm y Corbin, Juliet (2002). *Procedimientos de codificación. Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Contus.
- Tarrow, S. (2014). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid. Alianza editorial.
- Taylor, Steve y Bogdan, Robert (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.

Palabras clave

comedores comunitarios
hambre
pandemia
covid 19
políticas alimentarias

Resumen de la ponencia

Este trabajo propone un abordaje transdisciplinar que combina los aportes de la ingeniería en alimentos con los estudios sociales de la alimentación. El objetivo es realizar un abordaje crítico de la producción y el consumo de alimentos en América Latina para identificar tendencias y oportunidades que conviertan a la dieta en un factor de inclusión social. En un contexto global de crecimiento demográfico y desigualdades sociales entorno al problema del hambre y la desnutrición, la demanda de soluciones alimentarias en defensa de la vida, el medio ambiente y el patrimonio biocultural resulta incipiente en las agendas del ámbito político, social y productivo. En particular en Latinoamérica, diversas investigaciones resaltan una dieta occidental predominantemente desbalanceada y no sustentable. Además, se considera el sistema dominante del agronegocio en conjunto con la pérdida de identidades culinarias tradicionales y biodiversidad. El desafío para las cadenas agroalimentarias no es sólo satisfacer una demanda sino generar un enfoque crítico que permita incorporar a un nuevo consumidor, mucho más activo. La constitución de una dieta saludable en el siglo XXI incorpora alimentos funcionales que produzcan nuevas sensaciones gastronómicas, además de satisfacer sus requerimientos diarios de energía. Existe un auge en el consumo de alimentos de origen vegetal y dietas que consisten en fuentes alternativas de proteínas, o alimentos que contengan compuestos bioactivos beneficiosos para la salud. Asimismo, el consumidor está atento a cómo se producen las materias primas, a la sustentabilidad de la cadena agroalimentaria, y a condiciones de bienestar animal, huella de carbono, *clean label* y transparencia en el origen, producción y ética de las organizaciones, mediado por el acceso libre a la información y los sistemas digitales actuales. Otro aspecto a destacar es la concientización sobre los recursos ambientales utilizados durante la producción, y la pérdida y desperdicio de alimentos, bajo los objetivos de desarrollo sostenible de ONU para el año 2030 y el lema de las “5R”: reducir, reparar, reusar, recuperar, reciclar. Todos estos factores no están exentos de los efectos que originó la pandemia de Covid-19. En este período conviven los bienes y servicios con valor agregado que generan las empresas que adoptaron la digitalización y robotización de su producción (industria 4.0), así como también las cocinas caseras y regionales con identidades culinarias locales. De este manera, sería beneficioso lograr una articulación de las áreas, en busca de alcanzar tanto la soberanía como la seguridad alimentaria, acompañado de estrategias política y socialmente eficaces.

Introducción

En un contexto global de crecimiento demográfico y desigualdades sociales entorno al problema del hambre y la desnutrición, la demanda de soluciones alimentarias en defensa de la vida, el medio ambiente y el patrimonio biocultural resulta incipiente en las agendas del ámbito político, social y productivo. En particular en Latinoamérica, diversas investigaciones resaltan una dieta occidental predominantemente desbalanceada y no sustentable, con gran acceso y preferencia hacia alimentos ultraprocesados con alto marketing pero baja calidad alimentaria (Aguirre, 2004). Los alimentos frescos, que hasta la década de 1990 eran comunes en todos los hogares, fueron reemplazados por otros con altos contenidos de grasas saturadas, harinas y azúcares refinados (Blacha, 2019). Además, se considera el modelo agroindustrial dominante basado en los agronegocios destinados a la exportación, en conjunto con la pérdida de identidades culinarias tradicionales y de biodiversidad (Paulsen, 2020).

Tal como sucede con Argentina, aunque su punto de partida es mucho más favorable, ejemplificado por la actual posibilidad de producir calorías para sostener a más de 40 millones de seres humanos (Zapata, 2016). En cambio, conviven en el país la desnutrición con la malnutrición, con un 63% de la población con exceso de peso (Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2021). Alcanzar un equilibrio nutricional es el problema, ya sea a causa del sobreconsumo —la obesidad es una epidemia que afecta a más de 500 millones de personas— o debido a carencias alimenticias —más de 800 millones de individuos sufren de hambre crónica— (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [FAO], 2022). En este aspecto, la humanidad afronta grandes desafíos nutricionales considerando la prevalencia de la obesidad en contraste con un mayor número de personas que sufren de hambre crónica. Quienes logran implementar alguna estrategia alimentaria que permita superar la escasez absoluta sólo consiguen acceder a kilocalorías. Los nutrientes son todavía un desafío por resolver, así como establecer un vínculo entre productores y consumidores -con participación de ambos- que dé sustentabilidad a las prácticas alimentarias. No basta con incrementar la productividad por hectárea si las cosechas no contienen los elementos necesarios para cumplir con una dieta saludable.

En este escenario que ha sido definido como una transición nutricional, no todo está perdido (Bray y Popkin, 1998). El desafío para las cadenas agroalimentarias no es sólo satisfacer una demanda sino generar un enfoque crítico que permita incorporar a un nuevo consumidor, mucho más activo y consciente de las consecuencias de la alimentación en la salud. Este trabajo propone un abordaje trasdisciplinar exploratorio que combina los aportes de la ingeniería en alimentos con los estudios sociales de la alimentación. El objetivo es realizar un abordaje crítico de la producción y el consumo de alimentos en Argentina, para identificar tendencias y oportunidades que conviertan a la dieta en un factor de inclusión social, asegurando alimentos inocuos, nutritivos y sustentables.

Desarrollo

La constitución de una dieta saludable en el siglo XXI incorpora alimentos funcionales que produzcan nuevas sensaciones gastronómicas, además de satisfacer los requerimientos diarios de energía. Existe un auge en el consumo de alimentos de origen vegetal y dietas que consisten en fuentes alternativas de proteínas, o alimentos funcionales que contengan compuestos bioactivos beneficiosos para la salud. Por citar un ejemplo, en este rubro se ubican las legumbres, conocidas ampliamente por su calidad proteica y gran fuente de fibras, vitaminas y minerales. Además de los aportes significativos para la salud, estas plantas mejoran la absorción de carbono en los suelos, no requieren fertilizantes nitrogenados (dado que fijan su propio nitrógeno), y además son cultivos de excelente rendimiento, capaces de crecer en terrenos y climas extremos y de pocos recursos (FAO, 2016).

Asimismo, el consumidor está más atento a cómo se producen las materias primas, a la sustentabilidad de la cadena agroalimentaria, y a condiciones de bienestar animal, huella de carbono, *clean label* y transparencia en el origen, producción y ética de las organizaciones, mediado por el acceso libre a la información y los sistemas digitales actuales que logran una eficaz trazabilidad. En este plano nace el enfoque “one health” o “una salud”, el cual se dedica a mejorar la vida de todas las especies, humanas y animales, a través de la integración de la medicina humana, la medicina veterinaria y la ciencia ambiental. Reconociendo que la salud humana (incluida la salud mental a través del fenómeno del vínculo humano-animal), la salud animal y la salud del ecosistema están íntimamente vinculadas, este enfoque busca promover distintas estrategias para preservar la salud y el bienestar de todas las especies, la seguridad alimentaria y la salud del ambiente (One health initiative, 2023). Como parte de estas estrategias también se debería incorporar la salud del comensal, no sólo desde un punto de vista nutricional, sino también en relación al post-consumo que resulta de su acto alimentario.

En relación al ambiente, cabe destacar la concientización sobre los recursos ambientales utilizados durante la producción, y sobre las pérdidas y desperdicios de alimentos (PDA), bajo los objetivos de desarrollo sostenible propuestos por la Organización de Naciones Unidas (ONU) para la agenda del año 2030. Además existe un aumento sostenido del aprovechamiento de subproductos en conjunto con el lema de las “5R”: reducir, reparar, reusar, recuperar, reciclar (FAO, 2019). Datos actuales reflejan que un tercio de los alimentos producidos para consumo humano a nivel mundial se pierden o se desperdician aproximadamente, lo que equivale a 1300 millones de toneladas por año (Alimentos Argentinos, 2020), distinguiendo que más del 40% de las PDA se generan durante las etapas de poscosecha y procesamiento de alimentos en países en desarrollo, mientras que en los países industrializados, predominan las PDA en lo que respecta a la venta minorista y consumo. En ambos casos, estas pérdidas están dominadas por las frutas y hortalizas, con la paradoja de constituir el grupo de alimentos que aportan componentes esenciales para una dieta saludable. Cuando se pierden o desperdician alimentos, todos los recursos que se utilizaron para su producción -como el agua, la tierra, la energía, la mano de obra y el capital- se desaprovechan. Además, la eliminación de los alimentos desperdiciados en vertederos genera el 6% de las emisiones de gases de efecto invernadero, lo que contribuye al cambio climático. Las PDA también repercuten de forma negativa en la seguridad alimentaria y la disponibilidad de alimentos, y colaboran a aumentar su costo económico.

Dadas estas razones, la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación instituyó el 29 de septiembre de cada año como el Día para la Concientización sobre la necesidad de reducir las pérdidas y el desperdicio de alimentos, con el objetivo de brindar una oportunidad a la acción tanto del sector público (autoridades nacionales o locales) como del sector privado (empresas y particulares), para establecer prioridades, avanzar con la innovación y centrarse en la adopción de enfoques integrados y sostenibles que logren sistemas alimentarios con capacidad de resiliencia (Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación, 2019). Es necesario adoptar medidas a escala mundial y local para aprovechar al máximo los alimentos que producimos. Para introducir este cambio transformador es fundamental incorporar tecnologías, soluciones innovadoras (en particular plataformas de comercio electrónico para la comercialización y sistemas de elaboración de alimentos móviles), nuevas formas de trabajar y buenas prácticas con miras a gestionar la calidad y reducir las pérdidas y el desperdicio de alimentos. Es necesario considerar la meta 12.3 de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, que propone para el año 2030 reducir a la mitad el desperdicio per cápita a nivel global en los niveles de venta y consumo, y reducir la pérdida de alimentos en las cadenas de producción y suministro, incluyendo las pérdidas poscosecha (Fabi & English, 2019). Para conseguir estos resultados es necesario re-construir los vínculos sociales entre todos los involucrados en la producción, la distribución y el consumo de alimentos.

Todos estos factores no están exentos de la prevalencia de las enfermedades transmitidas por alimentos (según la Organización Mundial de la Salud se estima que cada año se enferman en el mundo unas 600 millones de personas por ingerir alimentos contaminados) y de los efectos que originó la pandemia de COVID-19 a nivel productivo y social (Organización Mundial de la Salud [OMS], 2020). El escenario pospandemia demuestra la convivencia de bienes y servicios con valor agregado que generan las empresas que adoptaron la digitalización y robotización de su producción (concepto llamado “industria 4.0”), así como también la revalorización de identidades culinarias locales y cocinas caseras y regionales. De este manera, sería fructífero lograr una

articulación de las áreas, en busca de alcanzar tanto la soberanía como la seguridad alimentaria, acompañado de estrategias política y socialmente eficaces. Tal como describe el pensador latinoamericano Jorge Sábato, debe existir una articulación dinámica (conexiones e interacciones) entre los sectores gubernamentales, la estructura productiva y la infraestructura científico-tecnológica como requisito para la generación de innovación y desarrollo económico, tecnológico y social (Sábato & Botana, 1993).

A modo de ejemplo, se propone a continuación una solución alimentaria modelo para convertir a la dieta en un factor de inclusión social, a partir de la producción y consumo de legumbres, asegurando alimentos inocuos, nutritivos y sustentables. Los objetivos serán:

- 1) Identificar tipos de legumbres de mayor producción en nuestro país. Evaluar su consumo per cápita, costos de producción y venta, servicios de logística.
- 2) Diseñar la fórmula de un producto alimenticio nutritivo elaborado sobre la base de hortalizas, cereales con la incorporación de legumbres. Evaluar su aporte energético y nutricional, y funcionalidades.
- 3) Validar información y conocimiento técnico en reglamentaciones oficiales, tales como Código Alimentarios Argentino, normas de buenas prácticas agrícolas y de manufactura.
- 4) Realizar un estudio de pre-factibilidad técnica y comercial. Analizar técnicas de marketing para incorporación del producto en el mercado. Identificar canales de distribución.
- 5) Vincular la fórmula proyecto con los requerimientos diarios de energía de clases vulnerables de Argentina, y su incorporación en la dieta regular.
- 6) Realizar campañas de divulgación en establecimientos educativos sobre las ventajas alimenticias de consumir legumbres para desmitificar la actitud elitista como “proteína de pobre” o de rango social bajo.

Se diseñaran distintas formulaciones de alimentos tipo “sopa o salsa concentrada” a base de hortalizas, cereales y legumbres. La legumbre seleccionada tendrá que ser el componente nutritivo mayoritario. Todas las materias primas serán seleccionadas en base a su calidad y costo, considerando con atención el origen y trazabilidad de las mismas. Las formulaciones serán probadas a escala piloto, habiendo definido previamente el diagrama de flujo y los equipos a emplear. Se tendrá en consideración los tiempos consumidos, el rendimiento de producción en términos de balances de masa y energía, y resultados obtenidos. Los productos alimenticios serán expuestos a distintas pruebas de seguridad alimentaria (análisis microbiológicos), físico-químicas (color, textura, composición de nutrientes, ej: medición de cantidad de proteínas por el método *Kjeldahl*, cantidad de fibras solubles e insolubles) y sensoriales (descriptores: apariencia, *flavor* y propiedades quinestésicas) para establecer su aceptabilidad en los consumidores objetivo. Se definirá el tipo de packaging (lata, pouch, otro) y el sistema de calidad y puntos críticos de control en las etapas productivas. La propuesta es incorporar al consumidor en el diseño de este producto alimentario, teniendo en cuenta sus necesidades nutricionales pero también su estilo de vida, sus habilidades culinarias, su gusto así como la infraestructura de cocción y conservación a la que se tiene acceso.

El desafío es reconstruir los vínculos sociales que delinear la dieta. En especial, se han deteriorado con la implementación de las políticas neoliberales en América Latina en la década de 1990. Es parte de que Gerardo Otero (2018) identifica como dieta neoliberal en la cual se incrementa el consumo de aceites vegetales, hay mayor presencia de alimentos procesados y ultraprocesados pero también se rompen los vínculos entre productores y consumidores. Estos elementos son claves para promover una dieta que permita la inclusión social en donde la tecnología no sólo asegure inocuidad y mayor disponibilidad de calorías por hectárea sino también accesibilidad a nutrientes. Es una perspectiva donde el hambre calórico que combate la seguridad alimentaria se combina con la defensa de identidades culturales que promueve la soberanía alimentaria. La propuesta de un abordaje trasdisciplinar refleja la complejidad de las dietas del siglo XXI.

Conclusiones

El actual escenario alimentario en América Latina incrementa las desigualdades sociales que caracterizan a la región. Desde mi formación como ingeniera en alimentos este trabajo actúa como un primer ejercicio de reflexión que lleva a cuestionarse si es necesario continuar sosteniendo el modelo agroindustrial dominante o avanzar colectivamente hacia la soberanía alimentaria, la disyuntiva central de nuestros pueblos en estos tiempos. Si bien el modelo agroindustrial dominante aún mantiene cierto vigor, sus contradicciones se acentúan cada vez más y la exclusión social se acrecienta. En paralelo, colectivamente, se imaginan y construyen redes cada vez más firmes que resisten e invitan a transitar hacia el paradigma revolucionario y transformador de la soberanía alimentaria. En un contexto donde “*algo nuevo se está cocinando, a fuego lento, bajo el sol de Nuestra América*” (Filardi, 2018) la propuesta de un abordaje trasdisciplinar propone re-plantearse prácticas para aunar estrategias que hagan de la dieta del siglo XXI un factor de inclusión social.

Bibliografía

- Aguirre, P. (2004). Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis. *Claves para Todos*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Alimentos Argentinos (2020). Estrategia Argentina 2030. Valoremos los alimentos. Con menos pérdidas y desperdicio de alimentos, hacia un sistema agroalimentario sostenible. <https://alimentosargentinos.magyp.gob.ar/HomeAlimentos/ValoremoslosAlimentos/pdf/EstrategiaArg2030-VLA.pdf>

- Blacha, L.E. (2019). La retroalimentación del Agronegocio. Dieta, poder y cambio climático en el agro pampeano (1960-2008). *Revista del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba*, 41, 109-128.
- Bray G. A., Popkin B. M. (1998). Dietary fat intake does affect obesity!. *Am J Clin Nutr.* Dec; 68(6):1157-73.
- Fabi, C. & English, A. (2019). *Methodological Proposal for Monitoring SDG Target 12.3. Sub-Indicator 12.3.1.a The Food Loss Index Design, Data Collection Methods and Challenges* FAO. pp. 60.
- Filardi, M.E. (18 de abril de 2018). ¿Modelo agroindustrial dominante o Soberanía alimentaria? <https://generacfp.com.ar/2018/04/18/modelo-agroindustrial-dominante-o-soberania-alimentaria/>
- Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación. (19 de septiembre de 2019). *Se fijó el 29 de septiembre para concientizar sobre pérdidas y desperdicios de alimentos* . <https://www.argentina.gob.ar/noticias/se-fijo-el-29-de-septiembre-para-concientizar-sobre-perdidas-y-desperdicios-de-alimentos>
- Ministerio de Salud y Desarrollo Social. (20 de agosto de 2021). 2º Encuesta Nacional de Nutrición y Salud (ENNyS2) 2018-2019. <https://datos.gob.ar/dataset/salud-base-datos-2deg-encuesta-nacional-nutricion-salud-ennys2-2018-2019>
- One Health Initiative (2023). *Mission Statement One Health Initiative* <https://onehealthinitiative.com/mission-statement/>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (2016). Legumbres: semillas nutritivas para un futuro sostenible. <https://www.fao.org/documents/card/es/c/2255c9fc-a643-42e4-b116-3b190ebb3f92/>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO)(2019). El estado mundial de la agricultura y la alimentación. Progresos en la lucha contra la pérdida y el desperdicio de alimentos. <http://www.fao.org/3/ca6122es/ca6122es.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (2022). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2022. Adaptación de las políticas alimentarias y agrícolas para hacer las dietas saludables más asequibles*. <https://www.fao.org/faostat/en/#data/FS>.
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (30 de abril de 2020). *Inocuidad de los alimentos* . <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/food-safety>.
- Otero, G. (2018). *The Neoliberal Diet. Healthy Profits, Unhealthy People*. Austin: University of Texas Press. doi:10.7560/31697.
- Paulsen, S. (2020). *Sin acceso a alimentos seguros, saludables y económicos: el modelo agroindustrial dominante y sus efectos en los consumidores en Salta, Argentina / Without access to safe, healthy, and affordable food: the dominant agroindustrial model and its effects on consumers in Salta, Argentina*. Independent Study Project (ISP) Collection. 3309.
- Sábato, J.A. & Botana, N.R. (1993). *La ciencia y la tecnología en el desarrollo futuro de América Latina*. Arbor, Madrid, 146 (575).
- Zapata, M.E., Rovirosa, A. y Carmuega, E. (2016). La mesa Argentina en las últimas dos décadas: cambios en el patrón de consumo de alimentos y nutrientes (1996-2013). *Centro de Estudios sobre Nutrición Infantil (CESNI)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Palabras clave

soluciones alimentarias, inclusión, sustentabilidad

Resumen de la ponencia

Esta ponencia muestra los primeros acercamientos a los chontales de Tabasco, autonombrados yokot' an, a partir de la observación de las fiestas patronales. El registro de campo se llevó a cabo en diferentes lugares de Nacajuca, Jalpa de Méndez y Comalcalco.

Algunos componentes como la comida, el idioma, la cosmovisión, los procesos históricos, entre otros, nos permite hablar de la región de tradición yokot' an, por ello se recurre a diversos aspectos de la cultura para identificar tanto la identidad como las regiones histórico culturales de Tabasco.

Introducción

El objetivo de este texto es analizar a través de las manifestaciones religiosas aquellos elementos que generan identidad, entre ellos, la comida y la ritualidad asociada a las fiestas patronales, con el fin de analizar si existen elementos que puedan caracterizar a esta área como una región histórico cultural. La Chontalpa, la región conocida en Tabasco como el lugar habitado por chontales[1], a la llegada de los españoles ha movido, a lo largo del tiempo, sus límites desde el siglo XVI hasta el XVIII, ejemplo de ello son los pueblos que aparecen en las *Relaciones Histórico Geográficas* del siglo XVI.

Si bien en la actualidad podemos encontrar la mayor concentración de chontales en los municipios de Nacajuca, Centro, Centla, Macuspana y Jonuta es importante mencionar que éstos no llegan a más del 50% en relación a la población total en términos absolutos; sólo en términos relativos hay algunas poblaciones en Nacajuca, Centla, Centro y Macuspana que tienen más del 50% de su población que habla la lengua indígena yokot' an. Los municipios como Jalpa de Méndez o Comalcalco, no representan ni el 1% de la población total. Por lo que delimitar ésta región, a partir de los parámetros lingüísticos, no es viable. Además, considerando todos los movimientos de población desde el siglo XVI, pasando por los nuevos colonos españoles, una que otra familia extranjera asentada en Tabasco durante todo el proceso virreinal y hasta el siglo XIX, los movimientos poblacionales en el siglo XX principalmente de personas del interior de la república, les ha dado nuevos matices a los pueblos asentados previamente antes de la llegada de los españoles. Además, con la modificación de la constitución en 2019 en donde se reconoce a la población afromexicana, en Tabasco hay registro de población afromexicana, por lo que hablar tan sólo de una lengua como forma de delimitar la región es insuficiente. Hay que observar a otros factores que pueden hacer de este estado, y en particular de la región de la Chontalpa, una región histórica pluricultural. Es importante señalar que, en esta diversidad, muchas de las adscripciones identitarias, son vinculadas a las actividades laborales como petroleros, ganaderos, agricultores, campesinos, empleados, etc., un sinfín de pertenencias identitarias que pareciera que entre sí no se reconocen más que como mexicanos y/o tabasqueños. Debido a tal diversidad de pertenencias, se optó por acercarse a la región a partir de la etnografía de las fiestas patronales considerando los aspectos identitarios, rituales y culinarios. Fue interesante ver cómo, en estos espacios, las pertenencias identitarias si bien no se diluyen, si confluyen en un solo fin, la de festejar al Santo Patrono. Así encontramos, en la iglesia una serie de personas con diferentes actividades y posiciones socioeconómicas en las que se unían para hacer la fiesta de la mejor manera posible.

[1]Autodenominados yokot' an

[1]Autodenominados yokot' an

Desarrollo

El trabajo de campo antropológico se realizó en localidades de Nacajuca, Jalpa de Méndez y en la localidad de Comalcalco, durante cortas estancias en el año 2022. Para la investigación se realizó registro etnográfico a través de la observación, las entrevistas a los algunos de los organizadores y el registro fotográfico.

Por lo general la fiesta da inicio, nueve días antes del onomástico del santo a celebrar, y a lo largo de esos nueve días las actividades se van intensificando poco a poco para culminar en el festejo del santo. Aunque Comalcalco

comienza con un mes antes, desde el 15 de abril al 1 de mayo, por la dinámica del ministerio eclesial. Inicia con la peregrinación del santo a las ermitas que atiende la parroquia y salen 4 réplicas de San Isidro Labrador a diferentes ermitas y/o casas.

En un inicio la fiesta comienza con las mañanitas, después se llevan la imagen del santo patrono a la casa, en procesión. Allí es recibida y colocada en el altar doméstico de la casa, en un espacio público. A las personas que acuden les invitan un pozol y dulce preparado con frutas locales, por la tarde la imagen es regresada al templo en forma de procesión pero con las “enramas” es decir la ofrenda que la familia otorga al santo. Días antes se realiza una enrama de los niños y uno o dos días antes se realiza “la gran enrama” en la cual dan a los participantes la bebida que consiste en pozol con dulce.

Las variables de éste evento hacen gala de la identidad local y de la forma particular de la cosmovisión; por ejemplo, en Guatacalca las personas después de llevarse al santo patrono, del cual hay dos réplicas que son las que visitan la casa de las personas, cada una de las familias realizan hacia la tarde un rosario y los vecinos acuden a llevar velas, ofrendas y demás dádivas a la imagen. Después de realizado el rosario dan agua de frutas y refresco y una comida a sus invitados. Por su parte, en el barrio de San Marcos, a esta acción le llaman cambiode flor, y la ofrenda además de los arreglos florales comprados previamente, dan otros bienes al santo como productos del campo como caña de maíz con su elote, calabaza, piña, cacao, etc., o animales de traspatio como guajolotes o pavos, gallinas y patos o, borregos. Por la tarde, la primera procesión matutina regresa a la iglesia y se celebra la misa de las 17:00 horas y posteriormente, al finalizar ésta misa llega la segunda procesión realizándose la misa a las 19:00 horas. Así el santo es festejado durante los 5 días consecutivos. Posteriormente, las actividades se intensifican antes del onomástico, los grupos religiosos que allí se localizan son los actores principales en el festejo del santo y con ellos son ejecutadas las diferentes acciones. Estas actividades van desdramatizando el espacio para los invitados al festejo religioso hasta la preparación del pozol, el dulce y la comida que se dará entre los invitados. Dos o tres días antes se prepara la procesión para la “enrama infantil” y la “gran enrama” o de adultos.

El primero de ellos es el arreglo de la iglesia para proveer de espacios techados para la llegada de los peregrinos de las otras localidades, desde temprano arreglan la iglesia y crean techos para la misma, adornan al santo con flores, vegetación, telas y papeles los altares. Por ejemplo, en el barrio de San Marcos en Jalupa el festejo era el de una ermita, y si bien los rituales se ciñen a los cánones católicos, las organizaciones de los grupos religiosos eran más autónomas o con más libertad por parte del sacerdote ya que él, si bien llegaba a bendecir las actividades como el preparado del pozol y de la comida ritual, su dinámica se centraba más en los ritos religiosos. Mientras que en Guatacalca, la fiesta patronal de San Marcos estaba organizada por el sacerdote, ya que antes de la llegada del sacerdote, las personas tenían autonomía en la fiesta como ocurre en el barrio de Jalupa. Las personas de Guatacalca comentan que el “patrón”[1] de la iglesia era quien dirigía todos los rituales, pero desde que la iglesia se volvió parroquia se hicieron cambios para las actividades festivas, una de las personas que estaba en la iglesia comenta “ahora el padre pone a la orden de los feligreses las necesidades de la parroquia; para el caso de la feria nos invitó para apoyar con arreglos florales, por lo que contratamos personas para que realizaran los arreglos florales y llegaron las personas de Nacajuca para adornar con flores el altar del santo patrono”[2]. Aquí la comida fue elaborada por una familia y consistió en tamales que llevaron en la misa de las 12 del día el 25 de abril; además la misa de la tarde del 24 y 25 de abril se realizó a un costado de la iglesia en el área de la cancha de básquet que está a un costado del parque central, acondicionándose con todos los elementos litúrgicos propios del dogma católico. Mientras que, en Comalcalco, al ser cabecera municipal las personas de los grupos ya tenían una sincronía con los párrocos y, la dinámica era clara, los diversos grupos religiosos estaban bien organizados, ya que la magnitud de la enrama es mucho más grande y amplia, en todos los sentidos. Aquí los arreglos previos tienen que ver no sólo con los devotos católicos que conforman los diferentes grupos religiosos, sino también con el municipio ya que se coloca una gran carpa en el parque central para la realización de la misa y, a los lados, las carpas de alimentos que se venden para recaudar fondos para la iglesia y los estantes de la bebida de pozol y dulce, que darán de manera gratuita el día de la enrama grande, es decir el 15 de mayo. Además del apoyo, por parte de tránsito municipal. La comida se limita a los grupos participantes y no a toda la población como en las otras localidades, lo que no deja de haber es el pozol y el dulce que se coloca frente a la iglesia, en el parque central y es para toda la población, al igual que en las calles por donde se realiza la procesión.

La bebida en común en estas tres localidades es la bebida del pozol y el dulce elaborado con azúcar de caña y/o panela que se regala a las personas que acuden a la misa de 10 y 12 del día, el 24 y 25 de abril. Se notó que cada localidad tiene los dulces preferidos para ofrenda, señalando sus razones del porqué ofrendar ese dulce y no otro. Por ejemplo, en el barrio de San Marcos en Jalupa señalaban que el dulce de limón real era el que siempre daban y ese era el tradicional; mientras que en Guatacalca debían a la población de papaya chica y de coco con panela; finalmente en Comalcalco al ser una localidad con gran población el día de la gran enrama dio dulce de coco que para la logística era más fácil y además era el que se acostumbraba a hacer, aunque este se terminó temprano.

Otro de los alimentos es el caldo de res con verduras conocido como puchero[3], realizado en el barrio de San Marcos en Jalupa para el día 24 de abril mientras que el mondongo de res[4] se realiza el día 25 de abril y se invita a las personas que están más en la organización del festejo. También en el proceso se prepara bistec de res a la mexicana (con tomate cebolla ajo y chile) como desayuno para las cocineras el día 24 de abril, es decir que los alimentos son importantes en diversos ámbitos de la celebración.

En Guatacalca la comida para la población en general, otorgada el 25 de abril, es organizada por una familia y su grupo inter e intra familiar otorgando tamales, los cuales también se usan en otros rituales como todos los santos durante el mes de noviembre. Sin embargo, anteriormente la comida se hacía en términos comunitarios y se pierde esta actividad al ser este templo parroquia, es decir que hay un sacerdote residente el cual brinda sus

servicios a las demás ermitas de los alrededores, teniendo su propia jurisdicción de evangelización. Lo que observé fue que las cocineras que están en la casa del sacerdote realizaron mondongo y eso se les daba a los que participaron en las actividades organizativas y en la procesión.

Hay que recordar que, en los rezos realizados en honor al santo, los anfitriones otorgan alimentos a los asistentes por lo que ocupan a su red intra e inter familiar para la elaboración de los mismos. En una de las casas optaron por realizar Uliche, comida ritual realizada no sólo para estas fechas sino para el festejo de todos santos; sin embargo, los alimentos otorgados en los rezos son tan variables porque dependen de cada una de las familias. En Comalcalco la comida ritual se circunscribe sólo a los organizadores de la fiesta, por lo que las comisiones organizadas, a partir de los diversos grupos religiosos adscritos a la iglesia, son los que degustan estos platillos, desapareciendo la comida para la población en general.

Ahora bien, ¿qué implicaciones rituales tiene el pozol y el uliche?. Es importante mencionar que estas comidas tanto el pozol como el Uliche, son productos derivados del maíz sin embargo en las preguntas vinculadas a las personas del porqué se realizan estas enramas me decían que era para el santo y pedir protección, sin embargo, en otra entrevista, en el pueblo de Olcuatitan, Nacajuca encontré una leyenda asociada al maíz y las semillas del cacao. El Sr. Martiliano me comenta que esta leyenda es la explicación del festejo de la Santa Cruz, la cual omito por el espacio reducido de dicho texto.

Otro de los rituales que encontré es un mito registrado por Ernesto Ramírez Muñoz, entre los zoques de Ocoatepec Chiapas, relativamente cerca a Tabasco. Esta leyenda hace referencia a *El rayo ciego* donde explica cómo los animales querían romper una gran montaña llena de comida. Mientras que los hombres zoques de diferentes localidades también acuden al igual que los hombres de Tabasco. Los objetos que toman los hombres en el mito tiene relación directa con sus actividades o con la forma de vida que cada pueblo tiene (Ramírez Muñoz & Hernández García, 2022).

Es a partir de estas dos narraciones, que podemos encontrar dos aspectos importantes 1) el sentido del porqué ofrendar diversos alimentos a través de las enramas, el cual explica la primera narrativa realizada por el Sr. Martiliano del pueblo *yokot'an* y 2) los alimentos que, desde la perspectiva zoque, los tabasqueños consumen cotidianamente: el maíz y el cacao. Mientras que ambas narrativas, en términos de cosmovisión vinculado a los alimentos, se considera que los frutos de la tierra se formaron con las partes del cuerpo que los dioses primigenios dieron a los humanos, de la semejanza de los frutos de la tierra con las partes del humano; esto también evoca a que los humanos están hecho a semejanza de los dioses. Además, en ambas narrativas, se encuentra que el cacao tiene atributos femeninos, en versión joven como doncella o en versión adulta como anciana, sólo que entre los *yokot'an* es muy específica la narrativa que señala que es una parte del cuerpo de las doncellas; mientras que, en la versión zoque, el cacao se conforma por todo el cuerpo de la anciana. Por su parte el maíz se genera de los dientes y el cabello de los númenes originarios y si se pone atención en las citas de más abajo, el grano de maíz tiene pezón, como el humano.

Es importante mencionar que tanto el cacao como el maíz han sido alimentos desde antes de la llegada de los españoles y también han sido registrado desde las primeras etapas de la llegada de los españoles, en el siglo XVI. Al respecto de las bebidas preparadas en el siglo XVI, las *Relaciones histórico-geográficas de la provincia de Tabasco* tienen un registro de ello, ver (Garza, Izquierdo, & León, 1988, págs. 41-42). Otra de las referencias vinculadas al maíz y al pozol se encuentra en la Relación de las cosas de Yucatán registrado por Fray Diego de Landa, (1997, pág. 43). En estas dos citas podemos encontrar diferentes aspectos que nos hablan tanto de las técnicas de preparación como de los ingredientes del pozol y de otras bebidas que se acostumbraban a tomar en la región maya señaladas en las *Relaciones histórico-geográficas de la provincia de Tabasco* y en las *Relaciones de las cosas de Yucatán*. Una de las técnicas a mostrar en la primera cita es la técnica del moler quasi bien no describe el cómo se hace, sí menciona la técnica culinaria y el utensilio, para el caso las piedras de moler. Otro aspecto a retomar en la primera cita son los procesos de preparación ya que hace referencia uno de ellos es a) el "mixturizado con masa" es decir que se mezcla tan bien el cacao con la masa de maíz que éstos ingredientes están bien incorporados; b) el "brebaje algo espeso" referido a las preparaciones de la bebida de masa de maíz con cacao; c) "maíz cocido"... a manera de "poleadas" ... muy "desleído y hecho casi agua", en esta parte de la cita se hace referencia no sólo al tipo de cocimiento de la bebida sino también de la forma de preparación del maíz, es decir en "harina" y disuelto en agua, pero también menciona que se hace "acedo para beber con las calores" es decir que, dejan que este maíz se ponga agrio, se fermente y se toma para refrescar el cuerpo, considerando el calor que se eleva en el trópico tabasqueño. Mientras que en la segunda cita da más elementos de las técnicas de procesamiento del maíz a) "echan el maíz a remojar en cal y agua una noche antes con el cual al día siguiente le quitan el hollejo y pezón" en esta parte de la cita mencionan la cal como elemento principal para la limpieza del maíz, al igual que la anterior señalan la molienda y que se disuelve en agua la masa y el cacao, pero hay un elemento más, b) son los utensilios que se usaban para consumirlo en este caso pudiera ser la jícara. Esta segunda cita menciona también c) una técnica de cocimiento del maíz molido a manera de atole cuando mencionan lo siguiente "de lo más molido sacan leche y la cuajan al fuego y hacen como poleadas por las mañanas y que beben caliente". Otra técnica de cocimiento y de preparación del maíz es d) el tostado de maíz desleído en agua aderezado con pimienta y cacao. Finalmente, otra bebida que se preparaba de maíz y cacao es una que se usaba para las fiestas en la cual se hace una espuma, aunque no señalan que haya cocimiento, sólo hace referencia a la importancia de la espuma de esta bebida.

Ahora bien, estas técnicas de limpieza, cocimiento y preparación son muy importantes porque las bebidas como el pozol y el chorreado que es la masa deleída en agua con la espuma de cacao tostado y molido previamente disuelto en agua, se han encontrado en los pueblos *yokot'an* pero además en otros pueblos mayas y en zonas como la Chinantla, en Oaxaca. Hay que señalar que un aspecto importante es que esta técnica de diluir la masa de maíz en líquido, esto se encuentra tanto en el platillo ritual del uliche como en la preparación de la bebida

ritual del pozol. En el primero se disuelve la masa en el caldo del ave que se cocina mientras que, para la bebida, se disuelve la masa mezclada con cacao en agua. Todo esto nos conduce a pensar que ambos alimentos, tanto el uliche como el pozol, son bebidas que tienen largo camino recorrido en la cultura *yokot'an*.

Otro aspecto importante a señalar en la bebida del pozol es la espuma que se genera en la preparación de la bebida, ésta es muy importante y también en la bebida “chorreado”, conocida así en Jalupa, que es el pozol blanco bastante desleído al cual le colocan la espuma realizada con cacao disuelto con agua. Si bien no insistí en el significado de la espuma, si es importante para las personas que el pozol tenga espuma ya que además de ser “más sabroso” también tiene la connotación de ser una “bebida bien preparada”. Aunque entre los *yokot'an* no encontré una referencia a la espuma del pozol como fuerza vital que sí está entre los zapotecos y que es registrado por Galindo, Corkidi, Holguín Salas, & López López (2014), estos datos pueden darnos pistas para comenzar a explorar otros elementos de la alimentación entre los *yokot'an*. Finalmente, es importante mencionar que estos alimentos son usados también en las ofrendas dedicada a los muertos en el mes de noviembre, Gallegos Gómora y Armijo Torres (2014) señalan que el *uliche* o *chulkab* se traduce como “caldo bendito” y sólo se consume en “fiestas sagradas” (Gallegos Gómora & Armijo Torres, 2014), en ese sentido gran parte de la descripción que se menciona a lo largo del texto, apoya esta afirmación porque ambos alimentos se usan en épocas festivas.

[1] Se refiere a un especialista ritual que era quien sabía tanto el orden ritual y los detalles de los mismos para festejar al santo.

[2] Entrevista a la persona que hizo los arreglos del santo patrono San Marcos, Guatacalca Tabasco. 22 de abril de 2022.

[3] Es un caldo de res realizado con zanahoria, yuca, calabaza y elote, con una salsa de tomate, cebolla, ajo, aderezada con sal y cilantro

[4] Es caldo realizado con las vísceras de la res a la que se le conoce como menudencia guisado con chile de color, tomate, cebolla, ajo y verduras como zanahoria, yuca, calabaza y elote.

Conclusiones

Observar otros aspectos de la población como la fiesta patronal en Guatacalca y Comalcalco y, la fiesta del barrio de San Marcos en Jalupa ponen en el centro diversos elementos culturales, como la extensa red organizacional tanto de la parroquia como de la ermita. Esta red organizacional está compuesta por todos los grupos religiosos adscritos a estos espacios. Así, todo este conjunto de personas, encauzados por la fe religiosa, mueven no sólo ofrendas, las cuales pasan a ser bienes del santo, sino que se teje todo un entramado a partir de diversos trabajos y actividades que realizan los grupos religiosos adscritos a la parroquia o ermita. Todos tienen como finalidad rendir culto y tributo al santo al que tienen devoción. A lo largo del año las personas van preparándose para este evento, y es a partir de los grupos religiosos que se crean diversas comisiones para el festejo del santo. Si bien, en términos amplios, toda la festividad evidencia la fe y devoción religiosa, hay otros aspectos como el *intercambio* y la *reciprocidad*, que también se generan y crean vínculos entre las entidades no humanas y las personas y, entre las personas, tanto a nivel interno como externo. A nivel interno se observa entre los grupos religiosos que allí conviven mientras que, a nivel externo se hace entre los grupos religiosos de la iglesia anfitriona y las comunidades religiosas de otros pueblos que acuden a visitar al santo.

Además, el festejo del santo genera un sentido de pertenencia identitaria no sólo con relación al santo, el cual tiene *agencia* -que hace que provea a las personas del bienestar necesario para el día a día-, sino también con el territorio que habitan. Un ejemplo de esto último lo observé al acudir al barrio de Jalupa y hablar con el coordinador de la ermita quien en sus inicios me permitió observar la fiesta, pero en la medida en que estuve más tiempo y comencé a profundizar las entrevistas, las personas comenzaron a cuestionar quien era y como fuereña, no debía realizar tantas preguntas ni observar la fiesta por lo que la principal excusa fue que el sacerdote no había dado “permiso” para estar observando la fiesta. Después de que el sacerdote supo de mi presencia, las personas siguieron cuestionando mi quehacer, sin embargo, lo más evidente es que no era de allí, no tenía el arraigo ni compartía elementos con ellos, por lo que noté que parte de esta identidad tiene como referencia el ser de ahí, el que conozcan a la familia y que haya parte de estas relaciones establecidas con la población local.

Sin embargo, en esa diversidad de adscripciones identitarias, todos tienen cabida tanto los campesinos, comerciantes, como los ganaderos, empleados, etc., los cuales llevan con fe y devoción sus oblaciones siendo de las más diversas que van desde productos agropecuarios como cacao, piña, maíz, pavo, patos, gallinas, borrego y bovinos pasando por productos de abarrotes como pastas, jabón, escobas hasta bases de cama, entre otros; siendo la iglesia el centro nodal de la identidad. Esta diversidad de productos recibido por medio de la “enrama” es vendido entre la misma población a un costo menor. El dinero recolectado es el que se usa para el mantenimiento de la iglesia.

Rubio por ejemplo señala para las enramas observadas en Comalcalco y otras localidades de Tabasco, que

“Un aspecto que es necesario resaltar de estas fiestas es el doble sentido que conllevan los actos religiosos. Si bien, por una parte, las celebraciones son verdaderas manifestaciones de fe a los santos patronos de los pueblos, por otro, constituye evidentes ritos populares de orden público y masivo asociado con la producción. El papel central que juega la entrega de las llamadas “enramas” así lo testifica. Es probable que en el pasado la “enrama” fuera tan sólo el conjunto de oblaciones que los

campesinos tributaban a la imagen en agradecimiento de los favores dispensados por los santos siendo, así, un rito de tipo estrictamente agrícola. Sin embargo, en nuestros días, la “enrama” tiene una acepción más amplia, que incluye todos los obsequios que ganaderos, comerciantes, pescadores y campesinos llevan a la iglesia para reverenciar a su santo patrón”. (Rubio Jiménez, 1995, págs. 185- 186)

Otro aspecto importante de la ritualidad, es hacer evidente los procesos de reciprocidad e intercambio que se dan en los diferentes momentos de ambas fiestas en honor a San Marcos. En términos amplios se observa que la reciprocidad y el intercambio se da entre el numen católico y sus devotos, al ofrecerle diferentes dádivas, a partir de las *enramas* y diversas ofrendas como alimentos, copal -conocido localmente como estoraque-, flores, cohetes, música, danza, esfuerzo físico, etc.-, éste proporcionará abundancia y protección en los diversos ámbitos de la vida del hombre. Un segundo tipo, se establece entre las localidades, es decir, entre el pueblo anfitrión que festeja el santo y los que visitan a ese pueblo, ya que los primeros reciben a sus invitados con pozol y dulce, mientras que los segundos ofrendan al santo a partir de las enramas; esto conlleva a que los anfitriones en un momento dado acudirán a la fiesta de las ermitas que festejen su santo, generando así una relación de intercambio y reciprocidad, que se da a lo largo del año. Un tercer tipo es el que se efectúa entre los pobladores cuando se organizan, a través de los diversos grupos religiosos, para la preparación de la comida o las diversas actividades que se harán para el festejo del santo esto implica una red de relaciones entre los feligreses que acuden a la iglesia y finalmente; el cuarto tipo es el que se lleva a cabo entre los parientes consanguíneos, rituales o, con los vecinos y consiste en el apoyo para la elaboración de los alimentos para el festejo del rosario, en el caso del pueblo de Guatacalca; o la preparación de pozol y dulce en el cambio de flor, en el barrio de San Marcos en la villa de Jalupa. Este proceso de intercambio y reciprocidad otros autores lo han observado entre los grupos indígenas (Good Eshelman, 2009).

Por otro lado, encontramos que la cosmovisión, ya está tocada por los preceptos cristianos, sin embargo, al hacer una revisión en otros pueblos tanto de la región *yokot'an* como de los zoques de Chiapas, encontramos fragmentos de esta cosmovisión asociada a los alimentos que consumen mayoritariamente tanto los *yokot'an* o chontales de Tabasco y el grueso de la población tabasqueña, el cacao y el maíz.

Se consideran elementos primordiales que, en una de las narrativas, son parte del cuerpo de las entidades no humanas, creadoras de lo que hay en la tierra para la alimentación de los hombres. Mientras que, entre los zoques, son alimentos que tomaron los tabasqueños por llegar tarde al cerro del mantenimiento, roto por el señordel rayo.

También se puede observar que éstos alimentos, en su preparación, tienen una larga data que aparece tanto en códices como en algunas crónicas del siglo XVI.

Así, ya sea por la creencia cristiana, donde los santos patronos cumplen el papel de benefactor de los humanos y los animales o, por la cosmovisión *yokot'an* o zoque, las festividades se realizan para el agrado a los dioses donde el intercambio y la reciprocidad están presentes.

Más allá de esta dinámica de intercambio y reciprocidad, que se observa en primera instancia, habrá que preguntarse si las personas realizan todas estas actividades con otro fin, es decir generar interdependencia por una parte, y lo que Magazine llama *subjetividad activa*, es decir para “indicar que lo que producen no es sólo acción en los otros, sino también un estado subjetivo que consiste en estar dispuesto a ejecutar dicha acción. No sobra decir que esta producción no se refiere a controlar a las demás personas: la acción producida pertenece al actor, no al productor. El primero requiere de alguien más para verse impulsado a actuar, pero, y una vez que lo decide es porque lo desea.” (Magazine, 2015, pág. 21). En ese sentido, parte de esta interdependencia y la reciprocidad, estaría en el generar que las personas sean partícipes de las diferentes fiestas por el hecho mismo de participar y colaborar de manera interdependiente y no desde la individualidad sino desde la colectividad, en el “trabajar juntos”. Así, cabría la posibilidad de preguntarse si, la colectividad diluye lo individual, el prestigio y los límites comunitarios; o parte de este accionar -en torno a las fiestas de barrio o patronales- hacen gala del trabajo individual, del prestigio social y de los límites de una comunidad. Realmente, queda mucho por trabajar en las fiestas patronales en esta región.

Bibliografía

- de la Garza , M., Izquierdo , A., & León , M. (1988). *Relaciones Histórico Geográficas de la Alcaldía Mayor de Tabasco*. México: Representación del Gobierno del Estado de Tabasco en México.
- Galindo , E., Corkidi, G., Holguín Salas, A., & López López, D. (mayo de 2014). Producción de espuma en el chocolate con el molinillo tradicional. *Revista Digital Universitaria*, 15(5), 2-11. Obtenido de <http://www.revista.unam.mx/vol.15/num5/art37/#>
- Gallegos Gómora, M. J., & Armijo Torres, R. (2014). Prácticas funerarias en Tabasco: de las culturas prehispánicas a los indígenas *yokot'an* del siglo XXI. En A. Benavides Castillo, & R. Armijo Torres, *Prácticas funerarias y arquitectura en tiempo y espacio* (págs. 10-25). Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.
- Good Eshelman, C. (octubre de 2009). EJES CONCEPTUALES ENTRE LOS NAHUAS DE GUERRERO: EXPRESIÓN DE UN MODELO FENOMENOLÓGICO MESOAMERICANO. *Estudios De Cultura Náhuatl*(36), 87-113. Obtenido de <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9294>.

Hernández, M. (6 de Abril de 2022). Entrevista en Olcuatitán. (E. P. González, Entrevistador) Olcuatitán , Nacajuca, Tabasco.

Magazine, R. (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México, México: Universidad Iberoamericana.

Ramírez Muñoz , E., & Hernández García , G. (2022). El "rayo ciego": un relato en zoque de Ocotepéc. *Tlalocan. Revista de Fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, XXVII(1), 65-156. Obtenido de <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/552/589>

Rubio Jiménez, M. Á. (1995). *La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y Tabasco*. México D. F: Instituto Nacional Indigenista; Secretaría de Desarrollo Social.

Palabras clave

Fiesta patronal, Chontales, Tabasco

Resumen de la ponencia

Esta ponencia tiene el objetivo de mostrar los contrastes existentes entre la visión científica del alimento que detentan las políticas públicas en México y la valoración mazahua de la buena comida. La información que sostiene la exposición es resultado de la revisión bibliográfica, del análisis de documentos oficiales y del registro etnográfico realizado en diferentes localidades de San Felipe del Progreso, Estado de México. En la presentación abordaré el enfoque estatal del *alimento* y la perspectiva de niños, mujeres y hombres mazahuas sobre la *comida*. Los resultados más relevantes de este acercamiento muestran que en las políticas alimentarias mexicanas se prioriza el impacto de los alimentos en el funcionamiento biológico de los seres humanos y se omiten las implicaciones sociales. En contraposición, las comunidades mazahuas valoran su comida en relación a diferentes cualidades como el sabor, la calidad de los ingredientes y las técnicas y procedimientos de preparación; aspectos interrelacionados con el entorno que habitan, sus quehaceres y su organización social.

Introducción

Durante 2018 y 2019 me di a la tarea de estudiar el impacto de las políticas públicas alimentarias en San Felipe del Progreso, municipio mazahua del Estado de México (Vázquez, 2019). En ese momento mi exploración etnográfica se centró en la práctica social de dos programas federales, el Programa de Comedores Comunitarios (PCC) y el servicio de alimentación de una Escuela de Tiempo Completo (ETC), y en las prácticas alimentarias realizadas al interior de las cocinas de los hogares. Los principales resultados de esta indagación fueron el reconocimiento de las relaciones sociales propiciadas al interior de los comedores estatales, las cocinas familiares y sus diferencias constitutivas. Elementos que dejaron entrever un contraste cognitivo sobre las nociones estatales y locales acerca del sustento humano.

Es decir, las políticas alimentarias se enfocaban en el *alimento*, definido como “cualquier sustancia o producto, sólido o semisólido, natural o transformado, que proporcione al organismo elementos para su nutrición” (NOM-043-SSA2-2012), [1] mientras la población mazahua valoraba diferentes cualidades de la *comida*, como su sabor, el origen de los ingredientes y su preparación; elementos en los que las variables socioculturales se enfatizaron centrales. En ese margen de ideas el objetivo de esta presentación es mostrar los contrastes existentes entre la visión científica del *alimento* que detentan las políticas públicas en México y de la *comida* desde la visión de las mujeres y los hombres mazahuas del noroccidente del Estado de México. [2]

Escenario del estudio

La indagación se realizó al noroccidente del Estado de México, en seis comunidades ubicadas en las delimitaciones económico administrativas de San Felipe del Progreso y San José del Rincón, dos de las 13 municipalidades de la región mazahua. [3] Del primer municipio se visitaron las comunidades: Calvario del Carmen, San Jerónimo Boncheté, San Nicolás Guadalupe, San Juan Rioyos y San Juan Jalpa; del segundo San Antonio Pueblo Nuevo. La elección de estos lugares considero tres elementos: la identificación de ambos como Zonas de Atención Prioritarias (ZAP) en los manuales de procedimiento de las políticas públicas alimentarias; [4] la creación del municipio San José del Rincón a partir de la subdivisión de San Felipe del Progreso en 2002; [5] y las prácticas continuadas de sus habitantes mazahuas entre ambas municipalidades, de las que destacan sus celebraciones religiosas realizadas con base en el sistema de cargos y su actividad agrícola, elementos de su herencia de tradición mesoamericana. [6]

Enfoque teórico-metodológico

El desarrollo de esta investigación se adscribe a los ámbitos cualitativos de la investigación social y a través de la *etnografía reflexiva* (Guber 2004) busca registrar el quehacer cotidiano del pueblo mazahua, comprender sus características culturales y explicitar las motivaciones, significados y valores que construyen en torno a su comida. Asimismo, a partir de una *etnografía institucional* de la intervención alimentaria estatal, las instituciones que implementan el desarrollo se convierten en unidades de observación. En el presente documento se incluye información resultante la revisión bibliográfica, el análisis de documentos oficiales y del registro etnográfico realizado en las localidades arriba referidas.

Política pública

Con afán de no reproducir una visión monolítica del estado he elegido partir del análisis de las políticas públicas, el cual propicia comprender a los actores, sus actividades y las influencias que dan forma a las decisiones políticas (Wedel, Shore, Feldman y Lathrop, 2005). Las políticas públicas (PP en adelante) son componentes de los entramados institucionales de una sociedad nacional, expresiones ideológicas de la misma y directrices de ideal de sociedad a la cual se aspira (Enríquez, 2010). Para Alejandro Agudo (2015) estas contienen proyectos de gobierno y constituyen un sistema autosustentable de representación de la realidad, de manera que pueden analizarse como: formas y representaciones de conocimiento; como lenguaje de poder; como forma de tecnología política; y como producto de la intermediación, todas ellas relacionadas. Por los objetivos del escrito en esta ocasión me centraré en su forma y representación del conocimiento, es decir, en “la cosificación de nociones abstractas... tratadas como obstáculos o facilitadores para el desarrollo” (2015:24).

Prácticas alimentarias

Por otra parte, desde los apuntes de la antropología de la alimentación se busca dar cuenta del sentido político de la alimentación humana y el acto alimentario -en tanto práctica cotidiana- como comportamiento, valor, hecho de conciencia y de poder (Carrasco:2007). Al respecto el acto alimentario se entiende como una práctica, es decir, como una acción que se realiza entre diferentes materialidades, habilidades y sentidos (Del Río, 2022). En ese sentido, el discernir qué comer frente al contexto socioeconómico en general, puede ser entendido como un poder de agencia de los seres humanos. Al respecto recorro al término *prácticas alimentarias* para referirme a la dimensión cultural de los alimentos; mi investigación toma distancia del enfoque de análisis de la antropología nutricional que se interesa por la ingesta de alimentos en relación con las necesidades dietéticas del organismo, para enfocarse en cómo la comida es construida social y culturalmente.

[1] En México las políticas alimentarias son “aquellas que tienen como principal objetivo garantizar que la población pueda tener acceso a los alimentos que les permitan satisfacer sus necesidades y cumplir con los requerimientos nutritivos para llevar una vida saludable” (INSP, 2007:91). Bajo el enfoque de estas políticas alimentarias es que se realizan diferentes políticas públicas.

[2] El presente escrito forma parte de la investigación: “La construcción socio-cultural del sabor en seis comunidades mazahuas del noroccidente del Estado de México: relaciones de poder, elecciones alimentarias y políticas públicas del estado mexicano. 1950-2020”, que actualmente realizo como parte de mi formación doctoral en Antropología Social en el Colegio de Michoacán.

[3] La delimitación de la región mazahua abarca trece municipios del Estado de México: Almoloya, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Ixtapan del Oro, Ixtlahuaca, Jocotitlán, San Felipe del Progreso, San José del Rincón, Temascalcingo, Valle de Bravo, Villa de Allende y Villa Victoria; y cuatro del estado de Michoacán: Angangueo, Ocampo, Susupato, y Zitácuaro. Algunos estudios consideran únicamente a los municipios del Estado de México para hablar de la “etnorregión mazahua” (Sandoval, 1977 y Hoyos, 2000) o “región mazahua mexicana” (Serrano et al 2011).

[4] De acuerdo al CONEVAL se denominan Zonas de Atención Prioritarias (ZAP) “a las áreas o regiones predominantemente rural o urbano, cuya población registra índices de pobreza, marginación indicativos de la existencia de marcadas insuficiencias y rezagos en el ejercicio de los derechos para el desarrollo social” <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Criterios-ZAP.aspx>.

[5] En enero del 2002 se decretó la creación del municipio San José del Rincón a partir de la subdivisión de San Felipe del Progreso. Esto como resultado de la solicitud del entonces gobernador del Estado de México, Arturo Montiel, quien buscó “afrontar los rezagos y retos en materia de desarrollo social, económico y regional” (Inostroza, 2007:423).

[6] En San Felipe del Progreso 33,646 (de 112,669 habitantes) hablan lengua indígena y en San José del Rincón 11,147 (de 91,345) (INEGI, 2010).

Desarrollo

La alimentación desde el enfoque estatal

De acuerdo con Scott (1998) la mirada del estado se fundamenta en formas específicas de conocimiento que involucran intereses de control. En su opinión esta mirada supone ventajas al enfocar aspectos limitados de una realidad mucho más compleja y a la vez difícil de manejar. De manera que la simplificación de un fenómeno posibilita una mayor legibilidad del mismo y consecuentemente lo hace susceptible a mediciones y cálculos; lo cual resulta en un conocimiento esquemático de control y manipulación característico de burocracias estatales y empresas comerciales. Esta mirada se opone a una variedad de conocimientos locales y de prácticas situacionales, temporales y geográficamente distinguibles que son ilegibles para el estado, tanto en su administración, como en sus rutinas. De manera que la simplificación y estandarización otorga al estado una mirada abstracta y universal en ciernes de un estándar objetivo, ya sea una ciudadanía racional o una fórmula burocrática legible. No obstante, es evidente que las simplificaciones del estado son mucho más estáticas y esquemáticas que los fenómenos sociales que tipifica. Esto se debe a que estas se rigen por un objetivo práctico y concreto ignorando todo lo que se encuentra fuera de su campo de visión.

Las políticas públicas, en tanto acciones gubernamentales, incluyen en su diseño un lenguaje prescriptivo enfocado en la problemática que se busca resolver y al igual que las teorías clásicas del desarrollo, tienen como rasgo característico la construcción de conocimientos científicos como medio para la transformación socioeconómica (Agudo 2015). Cabe señalar que dicha problematización no solo incluye los imperativos

nacionales puesto que las políticas públicas desempeñan un papel social al articular las estrategias que se suscitan a escala planetaria[1], y de las condiciones del mercado, es decir, de la transformación del capitalismo mundial y nacional.

Para el caso de México, encuentro que las políticas públicas enfocadas en la alimentación, primero enfocadas en la autosuficiencia alimentaria nacional y posteriormente en el intercambio internacional (Vázquez, 2019), se han robustecido a partir de dos grandes discusiones internacionales: el enfoque en los Derechos Humanos en el que la alimentación es vista como un elemento constituyente de la salud y el bienestar[2], es decir, como una condición de posibilidad para otros derechos como la seguridad social; y en las ideas de Progreso-Desarrollo[3] en que la alimentación surge como temática de atención prioritaria y se considera un derecho inalienable, justificando así la intervención de los países desarrollados en lo relativo al adelanto tecnológico de los alimentos en los países en desarrollo.

Como resultado de estas influencias y del carácter del estado mexicano, en las políticas públicas de este país la alimentación se ha problematizado de tres maneras: desde el aprovechamiento biológico, las necesidades individuales y la educación para la salud (Suárez, 2016). [4] Con el objetivo de mejorar la alimentación de las poblaciones indígenas y campesinas a través de la vigilancia nutricional, de 1930 a 1980 se realizó una vigilancia nutricional a través de evaluaciones dietéticas. Esto llevó a plantear una dieta modelo que debía incluir las siguientes características: cantidad (requerimiento y balance energético); calidad (requerimiento alto de proteínas de origen animal); armonía entre los nutrientes; y adecuación de los anteriores. Posteriormente, con la intención de satisfacer al individuo de nutrimentos orgánicos, durante la década de 1980 se continuó con la dieta correcta, sin embargo, las proteínas de origen animal perdieron relevancia y en su lugar se resaltó el papel de las vitaminas y los minerales. Es importante destacar que durante este enfoque el vínculo existente entre el estado y la sociedad se supedita al capital y se da una focalización a las poblaciones a través de mediciones de pobreza y grados de vulnerabilidad, entre ellas, la social. Finalmente, la tercera se refiere a la promoción de la educación para la salud. Desde el 2010 se han realizado políticas participativas, donde se invita a la sociedad a participar aun cuando sus críticas no son tomadas en cuenta. En estas nuevas políticas se observa una descentralización de los programas sociales y se apuesta por la promoción de la educación para la salud en materia alimentaria. Esta dieta correcta, como unidad de alimentación, incluye el conjunto de alimentos y platillos que deben consumirse diariamente y debe ser: completa (incluir todos los nutrientes); equilibrada (proporciones adecuadas); inocua (que su consumo no implique riesgos para la salud); suficiente (que cubra las necesidades); variada (diferentes alimentos); y adecuada (a gustos y cultura además de los recursos).

A pesar de las diferencias en cada una de estas problematizaciones se encuentra un rasgo en común: la homogeneidad con que se plantea la alimentación correcta y la exclusión del aspecto social y cultural de la alimentación, el cual forma parte del discurso, pero no de la práctica. Este deber ser, por lo tanto, oscurece otras maneras de considerar lo que es bueno para comerse, la razón: la imposibilidad de los otros conocimientos de entrar en la discusión pública y de proponer acciones en torno a las decisiones públicas.

Perspectiva jñatjo sobre la comida[5]

Las cosas de las despensas ni están *sabrosas*, por eso la gente ni se las come, mejor se las dan a los *animalitos* o las tiran. (Doña Antonia, comunicación personal, septiembre 2003)

Es un hecho ampliamente reconocido que las políticas públicas no suelen tener en la práctica los efectos esperados, situación que responde en gran medida a que las implicaciones prácticas de los conocimientos científicos quedan fuera del análisis de los especialistas, de manera que al aplicarse estas entran en conflicto con las realidades propias de las localidades. En el área de estudio no ha sido la excepción, los programas sociales resultantes de las políticas públicas alimentarias han intervenido cada vez más en la experiencia alimentaria de mujeres y hombres mazahuas, pero sobre todo en la de sus hijos al inculcárseles nuevas formas de sensibilidad, modos de ser y de estar con otros al controlar qué, cómo, cuánto, con quién y dónde comen (Vázquez, 2019).

Esta intervención ha resultado en el replanteamiento de las prácticas alimentarias de las familias mazahuas, pero también ha motivado el reforzamiento de los valores sociales a tribuidos a su comida, los cuales se vinculan a sus propios procesos cognitivos y posiciones de poder. Por lo tanto, al hablar de la comida mazahua encuentro necesario articular nociones de buena comida en términos de las relaciones sociales del grupo, su cosmovisión y entorno natural, además de los factores económicos y políticos que influyen en las modificaciones alimentarias.

La comida que mis interlocutores consideran sabrosa, *na quiymi* en lengua jñatjo, se relaciona con rasgos, estímulos, apreciaciones y hábitos relacionados con la experiencia corporal y con una consciencia cargada de memorias y aprecio sobre lo que se come. En cuanto a la percepción individual de *lo sabroso* se encuentra el término *mekinh'ro*, este incluye una dimensión de disfrute personal, de esta manera involucra la dimensión emotiva y valorativa del sujeto al consumir un alimento con cualidades organolépticas (texturas, olores y sabores, temperaturas) valoradas positivamente desde su perspectiva. Sin embargo, esta percepción se encuentra enmarcada en el discernimiento colectivo de la cultura mazahua sobre la comida sabrosa, *quiymi*, designación referida para guisos de buen gusto que se obtienen al utilizar técnicas, formas de cocción, tratamientos (fermentado) e ingredientes considerados buenos para comer, en su preparación.

Al respecto destaca la percepción sensorial de mis interlocutores y su relación con el profundo conocimiento del entorno, los ingredientes, las técnicas y procesos, además de las relaciones sociales en que se consumen. En ese sentido los conocimientos locales de la comida mazahua abarcan todo el proceso alimentario (obtención, distribución, preparación, consumo y desecho) e involucran el reconocimiento de los efectos de los alimentos sobre el cuerpo y las estrategias para manipular dichos efectos a través de la utilización de técnicas y

tratamientos precisos. Además, en la dimensión social, la comida mazahua se encuentra vinculada con la construcción de la persona y la organización social de sus miembros, de la cual la ayuda mutua es el aglutinante.

La preparación de comida es una actividad femenina, por lo tanto, las mujeres mazahuas son las especialistas y mediante técnicas elaboradas preparan comida que es valorada colectivamente. Un ejemplo de todo lo anterior se encuentra en las tortillas, una de las preparaciones más significativas de la comida de las comunidades mazahuas ya que aunque la tortilla es realizada por mujeres sus cualidades son también reconocidas por hombres.

Todos están de acuerdo en que una buena tortilla sabrosa, *na quijmi*, se identifica por el tipo de maíz utilizado, el proceso de nixtamalización, molienda y cocción. En cuanto al tipo de maíz registre la preferencia por tortillas de maíz prieto, enseguida le siguen el blanco y el rosado, luego el amarillo y finalmente el cacahuacintle, este es el menos utilizado para esta preparación por su sabor. Cada uno requiere un tipo distinto de nixtamalización, hay algunos que necesitan más cal y más tiempo de exposición al calor, otros no tanto. Al no realizar este paso correctamente la tortilla saldrá blanquizca y quebradiza. Este paso también tiene efecto en la molienda, ya que si la masa de maíz no sale tersa (independientemente del uso de molino y/o metate) la tortilla saldrá *pachichi* y será poco probable que se infle logrando cocerse parejo. Finalmente, una tortilla no es sabrosa cuando esta fría o ha sido recalentada, razón por la que se preparan a la hora de comer. Además, esta debe tener una cantidad considerable de manchas, es decir, se prefieren ligeramente cafés y se desprecian las que tienen manchas muy oscuras; esto se debe a que delata las destrezas de las mujeres para regular el calor del fogón y de la atención y calma que ellas tengan para voltear las tortillas.

En este ejemplo se observa que a través de la percepción sensorial se pueden identificar cualidades o desaciertos de la preparación de un alimento, lo cual se relaciona con los conocimientos que las personas tienen sobre los ingredientes y las técnicas de procesamiento, además, destaca que la preparación de este alimento condense elementos que califiquen a las mujeres que los preparan.

En voz de las mujeres mazahuas, principales depositarias y transmisoras de los conocimientos de la comida, los guisados a los que su pueblo tiene mayor aprecio son a aquellos preparados con ingredientes obtenidos de la agricultura de riego o temporal, la recolección en llanos y montes, de la pesca en presas y lagunas, y en algunas ocasiones a los que les son entregados a través de programas sociales y/o transacciones económicas. A excepción de los últimos dos, se tiene un amplio conocimiento, del cual destaco tres elementos centrales: el reconocimiento y entendimiento del entorno ecológico; la pericia en utilización de técnicas, herramientas y utensilios para la preparación de alimentos y su efecto en el cuerpo; y la comprensión de los significados sociales asociados a su comida.

[1] De acuerdo con Isaac Hernández (2021) las recomendaciones de organismos internacionales se alimentan de la influencia epistémica de las universidades globales. Estas últimas refieren a la formación de comunidades académicas que son capaces de involucrar teorías en el ámbito público-político a través de la consultoría.

[2] Véase: Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948; Declaración sobre la protección de la mujer y el niño en Estados de Emergencia o conflicto armado de 1959; Convención sobre los Derechos de los Niños de 1989; modificaciones de los artículos 4 y 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en 2011.

[3] Véase: artículo 10 de la Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en lo social de 1969; Declaración Universal sobre la erradicación del Hambre y la Mala Nutrición de 1974; y en el artículo 8 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo de 1986

[4] Hago referencia a las políticas públicas que buscan generar un cambio en la alimentación de la población. Sin embargo, es posible distinguir otras maneras de problematizar la alimentación, por ejemplo, las políticas públicas de salvaguardia del patrimonio inmaterial se relacionan con un discurso estatal que resalta la existencia de *cocinas regionales* entendidas en el marco de la *cocina tradicional mexicana*. No obstante, en la práctica se observan prácticas extractivas que ponderan la promoción turística.

[5] Gentilicio de identidad étnica que designa a los que son conocidos como mazahuas. Se trata de una palabra compuesta constituida principalmente por el verbo *ñaa* “hablar”. Al prefixarse la fricativa glotal sorda /h/ se sustantiva en *ñña*, “palabra” y al sufijarse el elemento *tjo* que significa “nada más”, da origen a la palabra *ññatjo* cuyo significado es “los que hablan la palabra nada más” (Celote, 2006:23).

Conclusiones

Históricamente las políticas públicas estatales mexicanas han atendido el tema de la alimentación de la población respondiendo a diferentes paradigmas asociados a la situación económica, política y social –nacional e internacional- en las que se constituyeron. Desde el inicio de la reforma agraria hasta los años setenta, las políticas públicas y los programas estatales relacionados con la alimentación, abordaron la *nutrición* y el acceso a los alimentos con una visión integral considerando la producción, el abasto y la comercialización, enfatizando en el aprovechamiento biológico de la población. Luego, para la década de 1980, con el ascenso del régimen neoliberal, se da un giro en la política alimentaria nacional ya que se apuesta al intercambio comercial como mecanismo para garantizar la disponibilidad de alimentos. Durante esta época el problema de desabasto y acceso de los alimentos se adjudicó a la ineficiencia de los pequeños productores, y con la venta de tierras ejidales se cristalizó la privatización de la agricultura. Como resultado la desigualdad social intrínseca al capitalismo acrecentó la exclusión de amplias capas de la población y en consecuencia las políticas públicas se orientaron a

administrar la *pobreza* desde el clientelismo (Rubio y Pasquer 2019).

En consecuencia, la problematización estatal de la alimentación y las soluciones otorgadas han invalidado históricamente los mecanismos de construcción y validación de otros conocimientos, otras formas de entender la buena comida, la cual además de la dimensión biológica, se relaciona con condiciones materiales y culturales que articulan las relaciones sociales en diferentes sociedades (Fischler, 1995, Micarelli s.f. y Gracia, 2007). En ese sentido reitero la importancia de incluir en las políticas públicas los aspectos sociales y culturales de la alimentación. Del mismo modo, analizar estos procesos en cada una de las regiones de México permitirá identificar los criterios de validez del conocimiento local, mostrar su legitimidad y superar la subestimación a la que se han enfrentado, especialmente en el marco de la aplicación de políticas públicas basadas en conocimientos científicos que no reconocen su robustez epistémica.

El acercamiento antropológico a estos conocimientos requiere también puntualizaciones metodológicas, entre ellas, tomar en cuenta una inmensidad de rasgos, estímulos, apreciaciones y hábitos relacionados con la experiencia corporal y con una consciencia cargada de memorias y aprecio que intervienen en la obtención de los alimentos, el registro de su preparación y consumo. Asimismo, reafirmo la importancia de analizar la *transmisión* de los conocimientos alimentarios y la *apropiación* individual y colectiva que hacen nuestros interlocutores, ya que estos procesos son paralelos y su estudio favorecerá la comprensión de las prácticas alimentarias.

Bibliografía

Agudo S. (2015) *Una etnografía de la administración de la pobreza. La producción social de los programas de desarrollo*. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Carrasco, N. (2007) Desarrollos de la antropología de la alimentación en América Latina: hacia el estudio de los problemas alimentarios contemporáneos. *Estudios sociales*, 15(30), (Hermosillo, Son.) 80-101. Recuperado en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-45572007000200003&lng=es&tlng=es.

Celote, A. (2006) La lengua mazahua. Historia y situación actual. Universidad Intercultural del Estado de México.

Del Río, F. (2021) Prácticas alimentarias, un fenómeno multinivel. *Revista chilena de nutrición*, 49(2), 263-267. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-75182022000200263>

Enríquez, I. (2010), *La construcción social de las teorías del desarrollo: un estudio histórico/crítico para incidir en el diseño de las políticas públicas*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, Serie Conocer para Decidir de la H. Cámara de Diputados y Serie de Políticas Públicas de la H. Cámara de Senadores, Primera Edición, 180 pp.

Fischler, C. (1995). *El (h) omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama, 421.

Gracia-Arnaiz, M. (2007). Comer bien, comer mal: la medicalización del comportamiento alimentario. *Salud Pública de México*, vol. 49, no. 3, pp. 236-242.

Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina. Paidós. Estudios de comunicación/1ra. Edición.

Hoyos C. G. (2000) Reseña de “Cartografía automatizada para la investigación de regiones indígenas” de Andrés Sandoval Forero y Juan Carlos Patiño. *Convergencia*. Vol. 7, No. 021 Toluca, 323-326. Recuperado en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10502111>

Inostroza, C., Franco M., Sergio, C., Héctor, (2007) Territorialidad y política. El caso de la división del municipio de San Felipe del Progreso, Edomex. *Gestión y Política Pública*, XVI

Micarelli, G. (s.f.) Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los bienes comunes.

Rubio, B. y Ayari P. (compiladoras) (2019). “Inseguridad alimentaria y políticas de alivio a la pobreza: Una visión multidisciplinaria”. Universidad Nacional Autónoma de México- IIS: México.

Sandoval, E. (1977) *Población y cultura en la etnorregión mazahua (jañtjo)*. Universidad Autónoma del Estado de México.

Scott, J. (1990) *Domination and the Arts of Resistance: jlid-den Tmnscripts*. New llaven: Yale University Press. Trad. al español: 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.

Serrano et al (2011) Región Mazahua Mexiquense: Una visión desde sistemas complejos para la evaluación multicriterio – multiobjetivo. *Gest. tur*, N° 16, Julio-diciembre. 2011, pp 95 - 125. Recuperado en <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/58214/art05.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Suarez, M. (2016) Significado externo de “alimentación correcta” en México. *Salud colectiva*. Universidad Nacional de Lanus

Vázquez, A. K. (2016) “Transmisión de conocimientos de la cultura culinaria entre las mujeres mazahuas en San Jerónimo Boncheté” Tesis de licenciatura. Directora Dra. Catharine Good Eshelman. Escuela Nacional de Antropología e Historia

..... (2019) “Apropiaciones locales de la política alimentaria mexicana en el municipio mazahua San Felipe del Progreso, Estado de México, 2013-2019” Trabajo de grado maestría. Director Dr. Marco Calderón Mólgora. El Colegio de Michoacán, A.C.

Wedel, J. R., Shore, C., Feldman, G., y Lathrop, S. 2005. Toward an Anthropology of Public Policy. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 600(1), 30–51. <https://doi.org/10.1177/0002716205276734>

Palabras clave

comida, políticas públicas, mazahuas.

Resumen de la ponencia

Los saberes alimentarios indígenas en México se encuentran amenazados ante la expansión de la modernidad alimentaria. Las investigaciones actuales demuestran la importancia de generar estrategias para reforzar la transmisión cultural intergeneracional que se ha visto afectada por causas diversas como la histórica desvaloración de epistémica que enfrentan los conocimientos indígenas, la propaganda desregulada de alimentos industrializados, entre otras. En este trabajo, utilizando como estudio de caso la implementación del proyecto de vinculación titulado *Recuperación de los saberes alimentarios en poblaciones de origen indígena*, llevado a cabo en la Universidad Veracruzana en México, nos interesa mostrar el importante papel que tiene la Universidad con el estudio de las problemáticas más acuciantes que nos aquejan como es el caso de la obesidad en poblaciones de origen indígena, el compromiso ético de comunicación de la ciencia que consiste en divulgar los resultados de la investigación en las poblaciones en estudio y en la generación de estrategias para colaborativas para coadyuvar en la solución de las problemáticas identificadas.

El proyecto de vinculación fue realizado mediante el dialogo de saberes a través 36 talleres colaborativos con 260 mujeres originarias del municipio de Naolinco, Veracruz entre noviembre del 2018 y abril del 2019, en el cual -como parte del ejercicio colaborativo- se realizó la siembra de un huerto de plantas comestibles y medicinales en un Hospital comunitario y la elaboración de un recetario titulado *La comida de los abuelos. San Marcos Atexquilapan*, en el cual se recopilaban recetas que las participantes investigaron, en el marco de sus propios hogares, y decidieron conservar como parte de su cultura alimentaria, que forma parte de su legado ancestral totonaco.

Introducción

México ocupa el primer lugar en obesidad en América Latina, en 1999 declaró a la obesidad como un problema de salud nacional y, desde 2006, declaró la existencia una epidemia en tanto que estaba afectando a todos los grupos sociales, incluso a los pueblos indígenas en el ámbito rural. Esta epidemia de obesidad y de otras formas de malnutrición ha continuado aumentando en los pueblos de origen indígena. Según la ENSANUT 2021 (Encuesta Nacional de Salud y Nutrición), en México, durante 2021, la prevalencia de sobrepeso y obesidad en población indígena de 20 o más fue de 72.4% (75% en mujeres y 69.6% en hombres).

Sabemos que la obesidad es una problemática en la cual actúan factores genéticos, ambientales, psicológicos y sociales. Y, en este caso nos interesa mencionar aquellos aspectos sociales que intervienen con la problemática de la Obesidad. Por ello retomamos la propuesta de Aguirre (2011), quien enfatiza que la actual obesidad con desnutrición no es una problemática generada por la abundancia en la disponibilidad de alimentos sino, por el contrario, que es una problemática derivada de la escasez. De una escasez en el consumo de alimentos con densidad nutritiva, lo que le lleva a declararla como una nueva forma de hambre.

Desde la investigación realizada proponemos que ha tenido un gran peso la desarticulación paulatina de los sistemas alimentarios nativos causados por políticas públicas equivocadas que han optado por una “modernización” del campo que priorizó los monocultivos con semillas “mejoradas” acompañados de maquinaria y los paquetes tecnológicos de fertilizantes y abonos, y que dejó de lado los sistemas productivos propios como la milpa que tiene su base en el policultivo, principalmente, durante la segunda mitad del siglo XX.

La desarticulación del sistema productivo se agudizó con el establecimiento de los precios de garantía del maíz y del frijol que volvieron incoasteable el cultivo para los campesinos nacionales quienes se vieron imposibilitados para competir contra los grandes productores extranjeros de granos. El gobierno optó por invertir en la importación de granos básicos y los campesinos optaron por abandonar el campo y migrar hacia las ciudades o al extranjero trabajando como indocumentados en los mismos campos que producen los granos que importamos.

La entrada en vigor del TLC, y los programas de transferencias monetarias condicionadas (Velázquez, 2020) sumados a las remesas que envían los migrantes han sido los principales recursos en el ámbito rural, quienes cada vez más reducen la producción de alimentos, incluso aquellos que eran para el autoconsumo y los han sustituido por el consumo de los accesibles productos industrializados que generan sensación de saciedad y gusto al paladar gracias a los adictivos saborizantes artificiales que les adicionan.

Aguirre sostiene que esta transición nutricional se derivan de tres factores: el mercado que produce energía barata para distribución masiva y que implementa, a través de la publicidad, las formas de generar una demanda a la medida de su oferta; las estrategias domésticas de consumo de las unidades domésticas que, a medida se pauperizan, suplantando densidad nutricional por energía barata (elaborando representaciones que justifican estas elecciones y se transforman en principios de inclusión de estos y no otros alimentos (Aguirre, 2010); y el estado que, a través de la asistencia, provee de alimentos baratos y transportables (cereales y azúcar), que aportan más energía y menos micronutrientes (Aguirre, 2011).

El proyecto de vinculación que nos ocupa inició a finales del 2018 y se extendió por 2019, como una estrategia de comunicación de la ciencia que tenía como finalidad compartir los resultados de una investigación diagnóstica realizada un año atrás, en 2017, que estuvo enfocada en analizar los mencionados cambios alimentarios en poblaciones indígenas que están generando obesidad y desnutrición en estos grupos poblacionales. A través de este primer diagnóstico se encontró la existencia de patrones alimentarios diferenciados por cada uno de los tres grupos etarios entrevistados mediante grupos focales, lo que llevó a identificar una interrupción en la transmisión intergeneracional de la cultura alimentaria que está llevando a estas poblaciones a una peligrosa transición nutricional, pero también identificamos la permanencia de saberes alimentarios (Velázquez y Gabriel, 2019) que existían –desvalorados y relegados– como “comida de pobre” (Velázquez, 2021).

Los abuelos que mantenían la dieta tradicional indígena y un estilo de vida saludable, tenían mejores condiciones de salud que sus hijos, reflejado en la nula o poca presencia de enfermedades crónicas no transmisibles, razonamiento y actividad cognitiva favorecedora, energía y movilidad corporal óptima. Mientras que, en las generaciones siguientes, (hijos), existe la presencia de enfermedades como el sobrepeso, obesidad y Diabetes Mellitus tipo II, por mencionar algunas. Lo nos permitió reflexionar sobre cómo se ve afectada la salud de las poblaciones de origen indígena tras la interrupción de la transmisión de saberes alimentarios.

Los resultados obtenidos durante la investigación diagnóstica los valoramos como importantes e iniciamos un proyecto de comunicación de la ciencia que se transformó, posteriormente, en la implementación del proyecto de vinculación titulado *Recuperación de los saberes alimentarios en poblaciones de origen indígena*. En este trabajo nos interesa mostrar el importante papel de la vinculación universidad-comunidades tanto en la comunicación social de los resultados de la investigación como en la colaboración con las agentes sociales para la toma de decisiones en el rescate y valoración de los saberes alimentarios en poblaciones de origen indígena del estado de Veracruz.

Asumimos que la responsabilidad social universitaria tal como lo declara la UNESCO (2009) es avanzar en la comprensión de las problemáticas contemporáneas que enfrentan las distintas sociedades abarcando sus distintas dimensiones sociales, económicas, científicas y culturales, responsabilidad que se afianza en una investigación social centrada en los desafíos mundiales, presentes y futuros, en tanto bien público dependiente de los gobiernos; sin embargo también consideramos que la comunicación de los resultados de la investigación a los grupos con los cuales investigamos es una responsabilidad ética con el fin de generar capacidades necesarias para enfrentar el reto de hambre cero, la seguridad y soberanía alimentaria, la producción sustentable de alimentos, la salud pública y el combate a la obesidad, entre otros.

Desarrollo

Para la comunicación de la ciencia elegimos el diálogo de saberes, el cual implementamos a través 36 talleres colaborativos con 260 mujeres originarias del municipio de Naolinco entre noviembre del 2018 y abril del 2019. Elegimos esta estrategia porque reconoce a los sujetos involucrados en la comunicación –académicos y miembros de las comunidades– como agentes sociales poseedores de conocimientos generados colectivamente y contextualmente situados espacial, histórica, económica y políticamente.

Por principio no se considera válido el modelo de carencia de conocimientos, sino la existencia de modelos epistemológicos distintos que se fundamentan en axiomas distintos a los de la ciencia y poseen características de producción y validación diferentes, pero con plena capacidad para ponerse en diálogo horizontal con otros modelos epistémicos. La estrategia de diálogo de saberes busca respetar el derecho a que todas las personas controlen sus propias situaciones y destaca la importancia de una relación horizontal entre los investigadores y los miembros de una comunidad en la búsqueda de un cambio que mejore la situación de la comunidad involucrada.

Tras implementar esta metodología en las poblaciones de estudio, algunas de las actividades realizadas fueron las siguientes: durante agosto de 2019, fue posible realizar la siembra de un huerto de plantas comestibles y medicinales en un Hospital comunitario.

Durante 2019, a partir de la reflexión conjunta sobre las problemáticas alimentarias actuales de seguridad y soberanía alimentaria y, particularmente, de los altos costes en la salud de la terrible transición alimentaria que vivimos, se recopilaron recetas que las participantes investigaron en el marco de sus propios hogares, las cuales nos compartieron, una vez capturadas e integradas, se realizó el procesamiento de información y la valoración nutricional de los platillos –ya que eran considerados alimentos sin valor nutricional– y finalmente se logró la publicación, para distribución gratuita, del recetario titulado *“La comida de los abuelos” San Marcos Atexquilapam (2020)*, la publicación se realizó diciembre de 2021 y ha sido entregado a las madres de la localidad implicada.

Debido a la pandemia de COVID-19, el proyecto fue pausado de manera presencial, hasta septiembre de 2021 que fue posible replicar el proyecto en distintas comunidades de la comunidad de Jilotepec. Posterior al trabajo de campo con las madres de familia, se hizo la captura y análisis de información para integrar un segundo

recetario de recetas ancestrales, el cual ya se encuentra terminado y en proceso de publicación.

Conclusiones

Este ejercicio de vinculación comunitaria nos permitió ampliar los conocimientos con respecto a los modelos alimentarios indígenas y a valorar el riesgo de desaparición en el cual se encuentra la cultura alimentaria indígena y algunos de sus platillos principales que forman parte de una dieta adecuada, saludable y sostenible.

Se logró también la valoración de los alimentos nativos a partir de incluir en las recetas una valoración nutricional, ya que las madres más jóvenes habían dejado de preparar los debido al prejuicio de que son alimentos sin valor nutritivo.

Con apoyo en la vinculación comunitaria, el conocimiento generado en la investigación básica se colectiviza y se vuelve una estrategia que permite la co-construcción de mecanismos de aplicación del conocimiento para solucionar problemáticas actuales que sobrepasan los límites de los espacios universitarios. Consideramos que es importante seguir fortaleciendo este ejercicio de vinculación comunitaria y colaboración respetuosa a fin de integrar conocimientos académicos y de visibilizar los saberes y conocimientos ancestrales que forman parte del legado de la cultura totonaca.

Bibliografía

Aguirre, P. (2010a). Estrategias de consumo: qué comen los argentinos que comen. CIEPP-Miño y Dávila (eds). Buenos Aires

Aguirre, P. (2011). Reflexiones sobre las nuevas formas del hambre en el siglo XXI: la obesidad de la escasez. En: Boletín Científico Sapiens Research, Vol. 1 (2), pp. 60-64

Shamah-Levy T, Romero-Martínez M, Barrientos-Gutiérrez T, Cuevas-Nasu L, Bautista-Arredondo S, Colchero MA, Gaona-Pineda EB, Lazcano-Ponce E, Martínez-Barnette J, Alpuche-Arana C, Rivera-Dommarco J. Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2021 sobre Covid-19. Resultados nacionales. Cuernavaca, México: Instituto Nacional de Salud Pública, 2022. ISBN: 978-607-511-222-0
https://www.insp.mx/resources/images/stories/2022/docs/220801_Ensa21_digital_29julio.pdf

Velázquez-Galindo, Yuribia 2021 “La comida de pobre. Relaciones de poder, memoria, emociones y cambio alimentario en una población del origen indígenas” en Contribuciones desde Coatepec. Revista de Humanidades. Publicación semestral de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, México. Nueva época, número 34, enero- junio 2021 pp 26-42 ISSN-18700365

<https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/view/16095>

Velázquez Galindo, Yuribia 2020. Transferencias monetarias condicionadas, colonialidad y cambio alimentario en pueblos de origen indígena . Graffylia, 4(8), 80-94. Recuperado a partir de <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/graffylia/article/view/482>.

Velázquez-Galindo, Yuribia y Gabriel Peralta Tania Citlalli, 2019 “Alimentación tradicional indígena y nutrición. Un estudio de caso”, Mirada Antropológica, BUAP, México, Año/Vol. 14, No. 17, 2019, pp. 101-118. ISSN: 1870-4689

Retrieved from <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/mirant/article/view/30>

Palabras clave

Alimentación indígena, Comunicación de la ciencia, vinculación comunitaria, responsabilidad universitaria

Representaciones sociales sobre problemáticas de inseguridad alimentaria en la escuela secundaria y carreras de ciencias sociales

Leandro Crivaro ¹ ;

Damian Lampert ²

1 - Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de La Plata. 2 - Universidad Nacional de Quilmes / CONICET.

Resumen de la ponencia

El problema de la inseguridad alimentaria es de abordaje esencial en el ámbito educativo para la realización de necesidades humanas fundamentales y la convivencia social. Con el fin de tratar este fenómeno de incidencia colectiva de modo eficaz, es importante conocer las representaciones y concepciones del estudiantado, desde distintos niveles de formación, por medio de lo cual se pueden conocer datos útiles sobre el grado de información que maneja la población analizada acerca del tratamiento de la alimentación.

Los resultados obtenidos pusieron en evidencia la necesidad de ejercer una concientización en los individuos sobre la problemática que representa la inseguridad alimentaria, principalmente en el consumo periódico del agua y la exposición a enfermedades transmitidas por los alimentos, tema que actualmente es un problema de salud pública a nivel mundial. Es fundamental trabajar la temática en los diferentes niveles educativos y sobre todo, a partir de la Ley Nacional 27.621 de Educación Ambiental Integral, sancionada en Argentina en el año 2021.

----- Introducción

El tratamiento de la inseguridad alimentaria en el ámbito educativo cobra especial interés con la sanción legislativa de la Ley Nacional 27.621 de Educación Ambiental Integral, ocurrida en el año 2021 en Argentina. Su reconocimiento obedece a la adopción de una política pública que responde a la cuestión de la protección de la naturaleza, una distribución más equitativa de la riqueza y la protección de la salud de la población en el país.

Una verdadera contribución a la seguridad alimentaria ha sido el tratamiento legislativo a nivel internacional en la región latinoamericana, desde la sanción de la Declaración Universal de Derechos Humanos, del año 1948, que estableció la universalidad del derecho de las personas a la alimentación, a acceder a un status de vida que asegure su salud, cuestión también tratada en numerosa normativa, dada su importancia humanitaria. Otros instrumentos de relevancia en este plano también son la Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica, de 1969) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del año 1976, que reconoce derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado para sí, incluyendo la alimentación, además de la garantía de adoptarse medidas inmediatas y urgentes para garantizar la protección contra la nutrición deficitaria o inadecuada.

Las representaciones sociales abarcan opiniones, creencias y percepciones que se evidencian en las acciones cotidianas de las personas, de variada procedencia, vinculadas a los espacios habitados, así como a las relaciones primarias y secundarias desarrolladas en distintas etapas de la vida. Respecto de ellas, se ha afirmado que en el pensamiento de las personas coexisten dinámicamente distintas lógicas que emplean diversos registros de conocimiento (Moscovici, 1961).

Asimismo, las representaciones sociales prescriben, de alguna manera, prácticas y comportamientos en tanto dan definiciones de qué es lo tolerable y lo inaceptable en determinadas circunstancias. Cuentan con una función de justificación, necesarias ante las inquietudes cotidianas que puedan acontecer en el mundo, dado que, con ellas, los sujetos pueden explicar y corroborar determinaciones ante sí o los otros (Balduzzi, 2011).

Algunas investigaciones sobre representaciones sociales en el campo educativo han verificado que ellas están limitadas por imposiciones dirigidas al efectivo funcionamiento del sistema educativo, de distinta índole y que aparecen aún con más fuerza cuando los docentes involucrados están comprometidos directamente con sus prácticas cotidianas en dicho espacio (Gilly, 1989).

En estos lineamientos, en razón de estas consideraciones sobre lo que las representaciones sociales pueden aportar como elemento de conocimiento, el derecho humano a una alimentación adecuada y la seguridad alimentaria se encuentran íntimamente ligados. La Organización de Naciones Unidas supone que el resultado del derecho a la alimentación es la seguridad alimentaria, debido a que ésta se desprende del primero. El derecho a una alimentación adecuada, entonces, responde a una finalidad práctica, además de a un imperativo moral y legal (Bianchi & Szpak, C., 2016).

A su vez, la inseguridad alimentaria y, particularmente, el acceso al consumo de agua potable, se encuentra atravesada por la inspiración legal plasmada en la Ley 27.621 en Argentina de Educación Ambiental Integral (EAI), destinada a generar conciencia ambiental, a la formación ciudadana y a un adecuado ejercicio del derecho a un ambiente sano, apto para el desarrollo humano. Entre sus fines, se encuentra el de diseñar estrategias y establecer prioridades sobre los contenidos en el ámbito educativo, por lo que es de vital importancia conocer acerca del grado de información obtenida en materia ambiental en el estudiantado.

Como principio de EAI, la referida normativa establece, en su artículo 3º, inciso “F”: *“Participación y formación ciudadana: debe promover el desarrollo de procesos educativos integrales que orienten a la construcción de una perspectiva ambiental, en la cual los distintos conocimientos, saberes, valores y prácticas confluyan en una conciencia regional y local de las problemáticas ambientales, y permitan fomentar la participación ciudadana, la comunicación y el acceso a la información ambiental, promoviendo acciones de carácter global, aplicadas a la situación local”*.

La construcción de una perspectiva ambiental en la educación, tal como refiere la citada ley, que incluye conocimientos y valores, además de acceso a la información vinculada al medio ambiente, requiere de un previo análisis de estas representaciones, que guían las acciones de las personas, producen nuevos comportamientos y nuevas relaciones con su objeto (García & Rodríguez, 2016).

En materia de representaciones sociales del medio ambiente, se las ha vinculado en investigaciones con el medio ambiente natural, en tanto son localizadas en sus resultados predominantemente en las de tipo naturalista, pero abarcan necesariamente aspectos sociales y culturales, tratando de dar sentido a la interpretación colectiva, tornándose un importante marco teórico para la educación ambiental (Calixto Flores, R., 2008).

Ante este panorama, analizaremos una serie de estudios elaborados sobre representaciones sociales del estudiantado en materia de inseguridad alimentaria, especialmente sobre la evidencia de riesgos en la salud de las personas expuestas al agua contaminada con el elemento químico arsénico (As), donde se han hallado variaciones según la especie arsenical, su presencia y la vulnerabilidad de las personas.

Desarrollo

Se parte de la noción de seguridad alimentaria que tiene lugar cuando todas las personas tienen acceso físico, social y económico, en todo momento, a alimentos inocuos, nutritivos y suficientes que satisfacen sus necesidades energéticas diarias y preferencias alimentarias, a fin de llevar una vida activa y sana (FAO, s/f). A los efectos del presente análisis, se entiende por inseguridad alimentaria la situación de hecho en la cual alguno de sus elementos de la definición están ausentes.

En la región latinoamericana, la inseguridad alimentaria es una problemática estructural que aqueja a las naciones que la integran desde tiempos fundacionales. En particular, el derecho de acceso al agua potable y los obstáculos para su efectivo ejercicio fueron motivo de variadas investigaciones, que evidenciaron su falta de resolución y necesidad de continuar explorando en su situación actual.

El mayor factor de inseguridad alimentaria en el área continental se vincula a la inaccesibilidad e indisponibilidad de los alimentos y es una gran preocupación a nivel estatal (Aulestia-Guerrero & Capa-Mora, 2020). Sus causas de mayor probabilidad es la poca promoción de buenos hábitos y errores en políticas que impiden la correcta producción en los campesinos en el ejercicio de actividades agropecuarias, lo que genera problemas de gravedad en la salud de la población.

Hay indicadores negativos en la disponibilidad y acceso a los alimentos, según fuentes de investigación consultadas, en la mayoría de los países periféricos, más allá de diferentes estrategias de supervivencia de sus poblaciones en el plano doméstico para afrontar dichas dificultades, que generan, entre otros efectos, un costo de salud para sus miembros (Martínez Rodríguez, García Chong, Trujillo Olivera & Noriero Escalante, 2015).

En relación a la presencia de arsénico en agua consumida regularmente por la población, se ha evidenciado que la exposición por tiempos prolongados a bajas dosis de dicho elemento ocasiona la aparición de una enfermedad denominada Hidroarsenicismo Crónico Regional Endémico (HACRE). El Arsénico en agua es un problema ambiental que a su vez, genera inseguridad alimentaria. Las regiones más perjudicadas por este fenómeno en Argentina son las del noroeste y centro del país, donde la presencia de dicho elemento se adjudica a los procesos geológicos del suelo que originaron la Cordillera de los Andes y a la actividad hidrotermal. Por ello, es importante conocer las representaciones y concepciones de la población sobre el HACRE, para trabajar en el abordaje de esta problemática colectiva.

En un estudio realizado acerca de la percepción del riesgo del estudiantado de la escuela secundaria sobre la contaminación del agua y nivel de arsénico en agua, se ha evidenciado la carencia significativa de conocimientos por parte de la población bajo estudio respecto a la concepción de los temas abordados. En dicho análisis, se pone de manifiesto que el agua de red es un recurso ampliamente empleado para satisfacer la necesidad de su ingesta y que, no obstante ello, se deben poner en práctica un mayor número de políticas públicas que confieran al agua un nivel de aceptación mayor por parte de los usuarios (Condolucci, M., Crivaro, L., Porro, S. y Lampert, D., 2022).

La información de mayor importancia obtenida fue que la mayoría de la población analizada no emplea filtros de agua en sus hogares, ni ningún tipo de tecnologías de remoción de contaminantes, principalmente por problemas de acceso a ellos. Ello llevó a pensar en el diseño y desarrollo de técnicas sustentables, sencillas y de bajo costo, a fin de paliar el obstáculo referido (Condolucci, M., Crivaro, L., Porro, S. y Lampert, D., 2022).

Una investigación educativa de enfermedades transmitidas por los alimentos (ETA) concluyó la existencia de la confusión de éstas con otro tipo de enfermedad para el estudiantado de bachillerato, diferencias entre la concepción que presenta el estudiantado de la orientación agraria respecto del bachillerato y, también, que ello podría deberse a que en la primera se incluyen estos contenidos en mayor cantidad de asignaturas. Asimismo, el estudio revela que el grupo de estudiantes de bachillerato no cuenta con la concepción de las mismas, en tanto las ETA y las zoonosis son enfermedades que pueden presentarse en los ámbitos cotidianos en los cuales se desempeña el grupo investigado (Lampert & Porro, 2021).

Además, se determinó en este análisis que no se conoce en su totalidad a zoonosis específicas (toxoplasmosis) o no se la asocia a la idea de que también puede ser transmitida por alimentos. Cobra así relevancia el hecho de que conocer las representaciones sociales sobre la temática permite establecer de qué forma se podría mejorar la enseñanza de aquellas concepciones erróneas (Lampert & Porro, 2021).

En un análisis acerca de las actitudes del estudiantado universitario en la carrera de Abogacía en La Plata, Argentina sobre los temas ambientales, fue posible detectar un consenso pleno sobre la idea de que las personas deben preocuparse más por el ambiente en el grupo indagado, un considerable predominio de la alta pertinencia del tema a nivel social y de la factibilidad de la intervención sobre ello para intentar modificar la realidad. También, se determinó gran desacuerdo sobre la atribución de responsabilidad ambiental a los países ricos o derivar su tratamiento a expertos. Concibe, asimismo, una parte importante de la población analizada que debe haber cambios significativos en el modo de vida de la sociedad, dirigidos a la resolución de problemas ambientales (Lampert, D., Porro, S., & Crivaro, L., 2021). Por otro lado, cuando se indagó sobre la temática de arsénico en agua, de un total de treinta estudiantes, tres indicaron que se trataba de un problema de seguridad alimentaria, diez que se trabaja de un problema ambiental y el resto desconocía sobre el tema.

Puede variar el modo en que un conocimiento cotidiano es representado si se asocia al escenario en que se produce (Pozo y Rodrigo, 2001). Es posible encontrar, además, distintas concepciones si se estudian representaciones sociales en circunstancias diferentes (Susana y De Longhi, 2006), como la de distintas instancias educativas.

De todas maneras, a los efectos de la finalidad de la Ley 27.261 de Educación Ambiental Integral, la relevancia es vital y adquiere mayor pertinencia para nuestro trabajo el estudio de la problemática en establecimientos educativos de orientación especial con la alimentación (escuela agraria), junto con el aporte de análisis de estudiantado de abogacía (que aborda de horizontalmente nociones específicas sobre derechos humanos).

----- Conclusiones

Los trabajos realizados sobre representaciones sociales del estudiantado de escuela secundaria y de nivel universitario proporcionan diferente información que da cuenta de que la construcción de la perspectiva ambiental en el plano educativo, perseguida por la legislación especial en materia de EAI, aún no es suficiente.

La falta de conocimiento por parte del estudiantado sobre problemas vinculados directamente a la inseguridad alimentaria en las investigaciones revisadas hacen necesarios la revisión y rediseño de dispositivos a implementar en los espacios educativos, en miras a lograr resultados que muestren una mejor formación en materia alimentaria y ambiental sobre los grupos indagados.

----- Bibliografía

- Aulestia-Guerrero, E. M., & Capa-Mora, E. D. (2020). Una mirada hacia la inseguridad alimentaria sudamericana. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25, 2507-2517.
- Balduzzi, M. M. (2011). Representaciones sociales de estudiantes universitarios y relación con el saber. *Espacios en blanco. Serie indagaciones*, 21(2), 183-218.
- Bianchi, E., & Szpak, C. (2016). Seguridad alimentaria y el derecho a la alimentación adecuada. *Revista Brasileira de Estudos Jurídicos*, 11(2).
- Calixto Flores, R. (2008). Representaciones sociales del medio ambiente. *Perfiles educativos*, 30(120), 33-62.
- Condolucci, M., Crivaro, L., Porro, S. & Lampert, D. (2022). Percepción del riesgo, y prácticas asociadas a la geografía de la salud, sobre la problemática ambiental de arsénico en agua. XII Jornadas de Investigación y Extensión del Centro de Investigaciones Geográficas, del 4 al 6 de octubre de 2022. Tandil, Argentina (en prensa).
- García, M. M. A., & Rodríguez, O. C. (2016). Representaciones sociales estudiantiles y evaluación docente. *Reencuentro. Análisis de problemas universitarios*, 28(71), 123-136.
- Gilly, M. (1989). *Las representaciones sociales en el campo educativo*. París: Prensas Universitarias de Francia.
- Lampert, D., Porro, S., & Crivaro, L. (2021). Capítulo 4—Actitudes e intereses del estudiantado de carreras de Ciencias Jurídicas frente a la Geografía y la Ciencia y Tecnología Ambiental. En *Coletânea Do Congresso Paulista De Ensino De Ciências: Discutindo Ec Em Países Iberoamericanos*.
- Lampert, D., & Porro, S. (2021). Representaciones del estudiantado de la escuela secundaria sobre Enfermedades Transmitidas por Alimentos y zoonosis: diferencias entre el bachiller en ciencias naturales y la orientación agraria. *Bio-grafía*.

- Martínez-Rodríguez, J. C., García-Chong, N. R., Trujillo-Olivera, L. E., & Noriero-Escalante, L. (2015). Inseguridad alimentaria y vulnerabilidad social en Chiapas: el rostro de la pobreza. *Nutrición Hospitalaria*, 31(1), 475-481.
- Moscovici, S. (1961). *La psychoanalyse son image et son public*. Paris: PUF.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura (FAO), S/f. “El derecho a la alimentación en el mundo”. Recuperado de: <https://www.fao.org/3/al936s/al936s00.pdf>
- Pozo, J.I. y Rodrigo, M.J. (2001). Del cambio de contenido al cambio representacional en el conocimiento conceptual. *Infancia y Aprendizaje*, 24(4), 407-423.
- Susana, R. A., y De Longhi, A. L. (2006). La noción de alimentación y su representación en alumnos escolarizados. *Revista electrónica de Enseñanza de las Ciencias*, 5(3), 534-552.

Palabras clave

Representaciones sociales - Inseguridad alimentaria – Escuela secundaria – Carreras de Ciencias Sociales.

Resumen de la ponencia

Alimento asado a base de harina de maíz, el Cobu es considerado un plato que refleja la identidad del municipio de Gouveia, en el Estado de Minas Gerais, Brasil, se remonta a los antiguos esclavos de la región. Su receta se compone de ingredientes fácilmente accesibles, y su proceso de elaboración es artesanal y casero. Gouveia es también conocida como la tierra del Cobu – diversos comercios llevan este nombre. Este trabajo busca desvelar las memorias y sociabilidades acerca de la preparación y consumo del Cobu entre aquellos que elaboran la quitanda. Así como recopilar y describir los modos de hacer el plato. Investigación etnográfica fue realizada a partir de siete entrevistas concedidas entre noviembre de 2019 y marzo de 2020 (muestra por conveniencia), con personas productoras de Cobu (seis mujeres y un hombre), mayores de 40 años, el método utilizado fue el Análisis de Contenido de Bardin. Aprendido desde la infancia con sus madres, los deponentes relatan sensaciones de bienestar (felicidad, alegría y placer) mientras lo preparan, asociándolo a las memorias gustativas y afectivas (aromas y sabores relacionados a recuerdos positivos de la infancia, de los abuelos, de los padres y parientes). Entre las razones que les han llevado a hacer el Cobu, la mayoría de los entrevistados afirmó ser debido al hecho de ayudar a sus madres, abuelas o algún pariente durante su elaboración. La mayoría relató hacer ajustes en la receta tradicional (harina de maíz, cuajada, huevos, panela) para mejorar su sabor y la aceptación. En la actualidad se han añadido nuevos ingredientes: el calabacín, el trigo, la mantequilla, el clavo, la sal y el queso (varía según el entrevistado). Todos siguen manteniendo el “reposo de la masa” base (mezcla de harina de maíz con la cuajada) por 24 horas; la forma de almohada de la masa final; y la utilización de la hoja de plátano (cortado en rectángulos) para el proceso de asar, existiendo diferenciación entre la relación al tipo de horno utilizado (de leña o gas). Hay que destacar que los cambios ocurridos en las recetas no fueron debidos a la falta de ingredientes tradicionales, sino por el dinamismo sociocultural que ha provocado una constante recreación, generando nuevos significados. A pesar de la inclusión de nuevos ingredientes y algunos cambios en el modo de preparar el Cobu, la quitanda continúa vinculada a los saberes y valores de los antepasados, lo que puede demostrar que la cultura alimentaria es constituida por un dominio en que la tradición y la innovación se complementan entre sí encontrándose imbricadas. Los relatos presentados han demostrado el vínculo entre la comida, la memoria gustativa y afectiva, y que la cultura alimentaria se presenta en constante movimiento.

Introducción

O Cobu é um alimento tradicional simples, saboroso e de fácil preparação. Se assemelha a conhecida broa com a massa a base de fubá, embrulhada em folha de bananeira e assada no forno. O Cobu traz consigo mistura de sabores, conhecimentos e histórias. É também conhecido em algumas regiões do Brasil como: “João Deitado”, “Cabo de Machado”, “Cubu” e “Pau a Pique” (Avelar, 2021; Avelar 2020; Rigo, 2007). Bonomo (2015) em seu estudo sobre o ofício das quitadeiras no estado de Minas Gerais, Brasil, relata que elas consideravam o Cobu como o “rei das quitandas”, por ser visto como uma receita antiga e criada por escravos. No município de Gouveia, a história da origem da quitanda é associada à figura da portuguesa Maria Gouveia e os seus escravos chamados de “Cobus”. A autora também menciona que “eram os ‘Cobus’ hábeis no preparo de um bolo de fubá, enrolado em folhas de bananeiras, e cozidos em forno de barro” (Bonomo, 2014). Em outro estudo desenvolvido por Bonomo (2018) ela pontua que a receita básica do autêntico cobu vem da mistura de farinha de milho, coalhada, ovos e açúcar e que por ser um alimento muito calórico dava energia suficiente para os escravos exercerem o trabalho braçal imposto. Essa iguaria é, até hoje, muito apreciada pelos moradores de Gouveia, assim como também por visitantes. A sua receita é composta por ingredientes de fácil acesso, sendo o seu processo de fabricação artesanal e caseiro. Por onde anda, o gouveiano costuma ser identificado também como “Cobu da Gouveia”. O município de Gouveia, que também é conhecido popularmente como “a terra do cobu”, é uma cidade pequena que pertence a Macrorregião do Jequitinhonha do interior de Minas Gerais, no Brasil. Além da sede, o município conta com mais oito distritos. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população estimada do município é de 11.818 habitantes. Vários estabelecimentos comerciais como supermercados, lojas de móveis e calçados, marcenarias, borracharias, oficinas mecânicas, autoescolas e entre outros em Gouveia têm o nome de Cobu. Existe também a tradicional festa da cidade, a Kobufest, que ocorre todos os anos, na segunda quinzena de julho. O evento conta com a participação de bandas locais, regionais e nacionais, barracas com comidas típicas e outras atrações. Gouveia é

também reconhecida pelas festas religiosas, sendo umas das suas principais manifestações culturais. A principal festa religiosa católica, é a Festa de Santo Antônio, que se caracteriza por uma trezena em que há a entrega do pãozinho de Santo Antônio, este associado à crença de que o santo não deixa faltar alimento. Nas comunidades rurais as celebrações religiosas também ocorrem, tendo como diferencial a distribuição do Cobu na trezena. No passado havia grande quantidade de plantação de milho, com isso os moradores faziam o fubá e aproveitavam para fazer a quitanda. Muito apreciado, o milho é um alimento que se destaca por sua grande aceitação e adaptação às receitas européias desde o século XVIII. Como reforça Bonomo (2018, p.4) , “nas Minas Gerais dos oitocentos, ele ganhava preferência dos seus habitantes, ao contrário de outras regiões do Brasil, onde preferiam a mandioca”.O Cobu faz parte da cultura alimentar do município de Gouveia, e pode ser considerado um alimento identitário. Segundo Mintz (2001), nosso repertório alimentar expresso em hábitos, preferências, rituais culinários e adaptações culinárias, faz parte da identidade do grupo social ao qual pertencemos.O alimento e a comida trazem consigo a capacidade de aproximar pessoas, resgatar registros de memórias e deixaraquele momento de apreciação da quitanda ainda mais agradável. Como apontado por Stefanutti et.al (2018, p.2), “a comida provoca sentimentos, provoca emoções, provoca memórias. Comidas e memórias se convergem, se misturam, se tornam memórias gustativas”.Este trabalho buscou desvelar as memórias esociabilidades relativas ao consumo do Cobu no município de Gouveia – Minas Gerais, assim como levantar e descrever os possíveis modos de preparo da quitanda.

Desarrollo

Metodologia A pesquisa apresentada é fruto do trabalho de conclusão de curso de graduação em nutrição (TCC) de uma das autoras. Trata-se de um estudo etnográfico desenvolvido a partir de entrevistas com sete pessoas (amostra composta por conveniência), sendo cinco pertencentes ao núcleo central do município e duas pertencentes a comunidades rurais, tendo como critérios de inclusão: ser produtor/a de Cobu e ter idade igual ou superior a 40 anos.O roteiro da entrevista foi constituído por onze perguntas, as quais levantavam questões a respeito de quando e porque começaram a fazer o Cobu; a forma de preparação da receita (original ou adaptada); tipo de forno utilizado; acesso aos ingredientes; sentimentos e lembranças relacionados ao cobu e conhecimento relativo à história do cobu.As entrevistas (todas com contato prévio) foram realizadas nas residências dos participantes como também na residência de uma das autoras sendo essas realizadas entre 06 de novembro de 2019 a 10 de março de 2020.Todas as entrevistas foram gravadas em áudio pelo aplicativo Gravador de Voz, do aparelho celular da entrevistadora. As entrevistas foram transcritas, para melhor leitura, compreensão. Para análise das entrevistas foi utilizada a técnica de conteúdo de Bardin (2016).A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri/ Campus Diamantina -Parecer nº: 3.562.955, tendo seguido o estabelecido na Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde.

Resultados e Discussão Os entrevistados

O entrevistado 01, é do sexo masculino, pertence a comunidade urbana, tem 70 anos, é casado, se autodeclara branco, possui ensino médio completo, tem renda familiar de três salários-mínimos; a entrevistada 02, é do sexo feminino, mora em comunidade rural, se autodeclara negra, viúva, analfabeta, com a renda familiar de um salário-mínimo e possui 90 anos; a entrevistada 03 têm 58 anos é do sexo feminino, se autodeclara negra, tem a renda familiar menor que um salário-mínimo, é casada, não concluiu o ensino fundamental, e mora na comunidade urbana.A entrevistada 04 é do sexo feminino, se autodeclara branca, 47 anos, não concluiu o ensino fundamental, casada e reside na comunidade urbana, sua renda familiar é de um salário-mínimo; entrevistada 05 é do sexo feminino, casada, se autodeclara parda, tem 56 anos, não concluiu o ensino fundamental, possui a renda familiar menor que um salário-mínimo e mora na comunidade rural; o entrevistado 06 é do sexo masculino possui a renda familiar de três salários-mínimos, se autodeclara pardo, 58 anos, morador da comunidade urbana, divorciado e possui ensino superior completo; e a entrevistada 07 é do sexo feminino, reside na comunidade urbana, se autodeclara negra, 58 anos, não concluiu ensino fundamental, possui a renda familiar de três salários-mínimos, é casada.A maioria (seis) dos participantes relatou que começou a fazer o cobudurante infância ou adolescência. [...] olha minha filha, desde antes dos 10 anos eu já comecei, que lá na minha casa rezava, não, reza o terço de Santa Cruz e Nossa Senhora da Conceição então a quitanda que a gente fazia era o Cobu, e o biscoito (E02).

[...] comecei a fazer o Cobu quando eu tinha 15 para 16 anos (E06).

[...] há tem muitos anos né? Desde quando minha mãe era viva né? Ela ensinava a gente a fazer de tudo então ela ensinou a fazer Cobu, eu deva de ta com uns 13 para 14 anos (E07).

Entre os motivos que os levaram a fazer o Cobu, a maioria (seis) dos entrevistados afirmou que foi devido ao fato de prestarem ajuda à mãe ou a algum familiar ou a um empregador durante a sua preparação:[...] Eu não comecei, a minha mãe que fazia né, aí ela sempre que fazia, então eu sempre gostava de ir com ela e ajudava ela, foi assim (E04).

[...] Há tem muitos anos né desde quando minha mãe era viva né, ela ensinava a gente a fazer de tudo então ela ensinou a fazer Cobu, eu deva de ta com uns 13 para 14 anos. Só que era o Cobu tradicional que a gente fazia né, só que foi ela que me ensinou (E07).

[...] Há muitos anos eu trabalhava com uma senhora, na casa de família, aí ela fazia cobu para vender, aí eu aprendi a fazer com ela (E03).

O único a apresentar outro motivo (curiosidade) foi o entrevistado 01: “[...] um pouco por curiosidade né, para experimentar, também um pouco, né! Para o consumo e por experiência para ver se realmente o cobu era aquilo que se dizia aquele né!” O entrevistado 01 defende que a receita dita como original do Cobu, seja aquela à base de massa de milho – feita com fubá de milho, massa de abóbora moranga cozida, coalhada caseira, banha de porco e açúcar mascavo, pois para ele estes alimentos eram os que os escravos “Cobus” conseguiram para a sua alimentação. Os entrevistados afirmaram que não seguem a possível receita original do Cobu, aquela citada por Bonomo (farinha de milho, coalhada, ovos e açúcar). Adaptações foram realizadas havendo acréscimo de ingredientes como abóbora moranga, trigo, manteiga, bicarbonato de sódio, cravo, queijo, sal, fermento químico em pó. Uma explicação para a adaptação foi a melhorar o sabor: “[...] Não, o Cobu meu é um pouquinho diferente do Cobu de antigamente né, tem muitas coisas assim mais diferente, mas é quase igual também. O Cobu é assim, eu coloco é mais é fubá também né, coloco leite, a manteiga no lugar da banha, um pouquinho diferente, então a gente põe um leite né, um pouquinho de trigo e mais é os outros ingredientes né, açúcar, as coisas assim mais adequada (E04).

[...] Não, a receita original é só a coalhada e o fubá, então nós colocamos mais ingredientes que vai abóbora, que vai o cravo, vai o queijo, que vai a rapadura, vai a manteiga, e bicarbonato e sal (E06).

[...] Abóbora madura, manteiga que antigamente o povo colocava era banha de porco, o cravo da índia que colocava mais pouco e até mesmo o queijo que dia primeiro não tinha e fazia sem queijo (E07).

Tal fato vai ao encontro do apontado por Maciel (2004), ou seja, as mudanças nas receitas ocorrem não somente pela falta de ingredientes tradicionais, mas pela dinâmica cultural que provoca uma constante recriação, com novas formas e significações. Sobre o modo de preparo da quitanda a resposta foi unânime entre o grupo de participantes. Inicia-se colocando em um recipiente o fubá e a coalhada, deixando descansar de um dia para o outro. No dia seguinte, essa mistura já se encontra homogênea e deve acrescentar a abóbora que já deve estar descascada, picada e cozida ao ponto de derreter, o açúcar ou rapadura, a manteiga, o fubá, o cravo e uma pitada de bicarbonato de sódio e sal. Deve-se misturar tudo até obter uma massa de consistência mais firme. Para assar o Cobu é necessário que sejam colocados em pedaços retangulares de folha de bananeira. Essa folha precisa ter uma textura mais macia, com isso é necessária sapecá-la no fogo por alguns segundos. Com as folhas cortadas e prontas, coloca-se a massa no meio delas e junta-se as laterais dando origem ao um formato de um travesseiro. Após todos os Cobus enrolados deve-se assar no forno fogão a lenha ou no forno a gás. Quanto ao equipamento que utilizavam para assar o Cobu, os residentes na sede do município assam a quitanda em forno a gás ou forno elétrico. O entrevistado 06 recapitula: “antigamente a gente usava muito forno a lenha, né? Que ficava mais saboroso, mas ultimamente é mais o forno a gás”. Já os que residem ou possuem casa também nas comunidades rurais, assam o cobu em forno a lenha:

[...] Pois é, o forno é feito com cupim, o nosso lá é assim. Já tinha castagem de cupim, então ‘cê’ ia formando ele. Amassava o barro, aí ‘cê’ colocava uma carreira de do taco do cupim ia subindo, ia arredondando. Lá casa tem, meu pai que fez. Antão é nesse forno que nós assa ainda, agora tem esses fornos elétricos de fogão né. Lá tem um fogão a gás mas quando nós vai fazer mais quantia nós faz no forno (E02).

[...] É o forno de lenha que eu gosto de assar. E no gás gasta muito gás, então ele fica até mais gostoso né no forno da lenha (E04).

Os que fazem suas quitandas em forno a lenha, relatam que esse tipo de forno confere maior autenticidade e sabor ao produto. Feniman e Araújo (2015), pontuam que: “O fogão a lenha consegue permitir melhor sabor e cozimentos a pratos e receitas culinárias, é capaz de garantir as virtudes da comida”. Os entrevistados não encontram dificuldades para conseguir os alimentos, parte dos que residem nas comunidades rurais usufruem dos ingredientes obtidos do próprio quintal, de suas plantações e dos animais: “[...] o leite eu consigo daqui de casa mesmo, tem vaca né. O pessoal tira leite todo dia. Eles já vendiam para a gente é a coalhada pura, igual queijo né mas só que azedo. Agora quando compra o leite para ele azedar, tava muito difícil, eu não sei se eles coloca água no leite (E02).

[...] Quem faz né, sempre a gente tem um leite, a coalhada, eu sempre tenho a rapadura, que eu mecho na roça. Eu sempre tenho, a folha de bananeira eu tenho na roça (E05).

Já, os entrevistados da comunidade urbana compram seus ingredientes em supermercados, feiras ou sacolões, que geralmente apresentam um preço acessível: “[...] fubá encontra aí no comércio, nas empresas do comércio, na feira aos sábados tem o fubá de moinho de pedra movido a água; é a rapadura também é fácil encontrar, abóbora a moranga nem tanto né, e a coalhada a própria pessoa prepara em casa, embora haja produtos no comércio, o ideal é preparar em casa mesmo né e a banha de porco também né que é muito comum de muitos anos. São fáceis e disponíveis (E01).

[...] O material de fazer o Cobu é fácil que a gente vai no mercado e compra as coisas, agora a folha de banana a gente tem que pedir na casa dos vizinhos né, que a gente não tem em casa. (E03).

Felicidade, alegria e prazer, essas foram as emoções relatadas pelos participantes quando estão preparando ou comendo o Cobu, o que corrobora com o apontado por Mazzonetto et. al (2020): “cozinhar pode ser uma forma de se conectar com o outro, estreitando relações e expressando amor e cuidado entre aquele que produz o alimento e aquele que consome”. A memória afetiva relativa ao cobu, traz lembranças da infância, dos avós, dos pais e de familiares. A construção desse laço com a quitanda está interligada com o gosto, o sabor, o cheiro do Cobu que ficam embutidos em suas lembranças e fazem com que as pessoas revivam pela memória gustativa as suas relações afetivas. “[...] Minha mãe uai, minha mãe fazia festa, o primeiro que ela fazia era biscoito aquelas coisas. A família sempre reunida (E05).

[...] Traz de quando o meu avô ainda era vivo, de quando a gente ainda era criança, que ia lá para roça (E07).

[...] Da minha fia, porque no tempo que eu era mais velha, que agora eu sou nova viu. Traz lembrança do meu pai, do meu avô, minha avó, minha mãe (E02).

[...] Quando eu trabalhava na casa da falecida Dona, que eu aprendi com ela, aí ela fazia muito, que ela ia vender na rua, então me lembro muito dela (E03).

Ao serem inqueridos sobre a história Cobu, as respostas foram diversificadas. Alguns fizeram referência a vinda de Maria Gouveia para o município de Gouveia:[...] A história do Cobu, foi uma tal de Maria Gouveia né que trouxe para cá uma tribo chamado Cobu. A tribo Cobu, aí começaram a fazer esse Cobu aí só com fubá e coalhada, enrolavam na palha de banana e assava e davam para os escravos comer (E06).

[...] O Cobu eu conheço, a Maria foi fundada, Maria Gouveia né antigamente que ela fez o Cobu, só que era mais diferente do nosso né, mas é uma comida dos tempos dos escravos né, a comida muito bem preparada que os pessoal comia, então agente modificou alguma coisinha, mas é aquela tradição de antigamente (E04).

[...] A história do Cobu, que nos foi contada até eu me interessar mais efusivamente pelo histórico do Cobu é era os escravos da famosa Maria Gouveia que foi a iniciadora da povoação que era os exímios fabricantes desse é, alguém até chamou de bolo de fubá né e que isso é que veio né de geração em geração até chegar até hoje (E01).

Dois entrevistadas apresentaram a versão de que seus antepassados inventaram o Cobu:

[...] Ô, da minha terra eu me recordo assim que foi surgido, que o pessoal inventou. O meu avô inventou, a minha avó chamava Joana né: “Ô Joana, vamos fazer uma quitanda diferente? Vamos experimentar Joana”. Aí moeram a cana, eles coaram a garapa, deixaram o melar, peneirou o fubá para tirar o farelo colocou numa vasilha. Nós vamos fazer pouquinho viu, para experimentar (E02).

[...] Assim da história do Cobu não, mas minha mãe falava que assim, no fato da pessoa ser humilde, não pobretão, sempre a pessoa tinha uma vaca que dava um leitinho, o que que eles faziam guardava a coalhada, eles tinham o leite, tinham o queijo. Então, eles pegavam esses trem para merendar de manhã, levar para o serviço, então é uma coisa dos meus antepassados, dos meus bisavôs, então tinha isso, eu sempre via o Cobu como alimento. Assim para levar para o serviço, para merendar de manhã, para levar para o café para servir os outros também né (E05).

Quanto a relação do cobu como parte da cultura alimentar de Gouveia, os entrevistados apresentaram diferentes posicionamentos: Eu acho que sim, acho não tenho certeza. Porque todo mundo gosta, a gente vai na feira dia de sábado e todo mundo está procurando Cobu, todo mundo gosta de Cobu, já ta virando um hábito o povo comer cobu (E06).

Eu acho que sim, porque ultimamente já tem muita gente fazendo Cobu aqui em Gouveia (E03).

Olha eles dizem que ele é, que até tem um ditado que meu avô dizia que é “Cobu da Gouveia, sapato sem meia” (risos), agora esse pedaço eu não sei porque surgiu mas surgiu da Africa, então dessa conduta da Africa eles seguiu, mas aqui eu não sei como que foi (E02).

Pelo fato de o nome estar presente em vários pontos comerciais como forma de símbolo do município gouveiano, o entrevistado 06 diz que na sua opinião o Cobu está em processo de inclusão para pertencer a cultura alimentar: “Está quase se tornando, porque nós temos vários comércios hoje com o nome de Cobu, autoescola, escola, postos e esse Cobu está sendo até registrado”. Mesmo com adaptações na receita, implementação de novas técnicas no modo de preparo e exclusão de alguns ingredientes para se fazer o Cobu, a quitanda está agregada às trocas de saberes antigos e novos. A cultura alimentar está sempre em movimento, e segundo Braga (2004) a cultura alimentar é constituída pelos hábitos alimentares em um domínio em que a tradição e a inovação têm a mesma importância.

Conclusões

O ato de comer vai muito além de nutrir. Como vimos o cobu desencadeia nos indivíduos lembranças e sensações afetivas as quais estão interligadas às memórias gustativas, que são particulares e familiares, muitas vezes reportando a sentimentos de alegria e prazer. Sua receita dita como a original sofreu alterações e adaptações, segundo os entrevistados, para configurar um melhor sabor. Há de se destacar que as mudanças ocorridas nas receitas não se deram pela falta de ingredientes tradicionais, mas pela dinâmica sociocultural que provoca uma constante recriação, gerando novas significações, o que pode demonstrar que a cultura alimentar é constituída por um domínio em que a tradição e a inovação se complementam estando imbricadas e em constante movimento.

Bibliografia

AVELAR, E. João Deitado ou Cobu: deliciosa broa assada na folhada de bananeira. Territórios gastronômicos, 04 de julho de 2020. Receitas. Disponível em: <<https://territoriosgastronomicos.uai.com.br/2020/06/24/joao-deitado-ou-cobu-deliciosa-broa-assada-na-folha-de-bananeira/>>. Acesso em: 21 de Agosto de 2021.

AVELAR, E. Cabo de Machado ou Cubu: aprenda a fazer essa quitanda histórica de Minas. Territórios gastronômicos, 13 de fevereiro de 2021. Receitas. Disponível em:

<https://territoriosgastronomicos.uai.com.br/2021/02/13/cabo-de-machado-quitanda-historica-de-minas/>. Acesso em: 21 de Agosto de 2021.

ou-cubu-aprenda-a-fazer-essa-

BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2016. Disponível em: <<https://madmunifacs.files.wordpress.com/2016/08/anc3a1lise-de-contec3bado-laurence-bardin.pdf>>. Acesso em: 23 de Agosto de 2021

BONOMO, J. R. O ofício das quitadeiras de Minas Gerais: tradição e patrimônio cultural de Minas Gerais. *Rev. História Helikon*, Curitiba, v. 2, n. 4, p. 32-46, 2015. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/27238432-Resende-j-f-o-oficio-das-quitadeiras-tradicao-e-patrimonio-cultural-de-minas-gerais.html>>. Acesso em: 25 de Julho de 2021.

BONOMO, J. R. O QUE É QUE A QUITANDEIRA TEM? Um estudo sobre a memória e a identidade das quitadeiras de Minas Gerais. 2014. 123 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<http://www.repositorio.bc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/11645/Bonomo.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 23 de Agosto de 2021.

BONOMO, J. R. O ofício das quitadeiras de Minas Gerais: um patrimônio nas entrelinhas. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 14, 2018, Campinas-SP. Anais. Campinas: [s.n.], 2018. p. 01 – 14. Disponível em: <<https://www.encontro2018.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1523828754ARQUIVOXIVABHO2018artigo.pdf>>. Acesso em: 27 de Maio de 2021.

BRAGA, V.; *Cultura Alimentar: contribuições da antropologia da alimentação*. *Rev. Saúde em Revista.*, Piracicaba, v.6, n.13, p. 37-44, 2004. Disponível em: http://plataforma.redesan.ufrgs.br/biblioteca/pdf_bib.php?COD_ARQUIVO=3387>. Acesso em: 20 de Junho de 2021.

FENIMAN, S. F.; ARAÚJO, M. C. Comida e Cultura: Antropologia da alimentação em comunidades rurais do Paraná. *Rev. Colloquium Humanarum.*, Presidente Prudente, v. 12, n. 1, p. 63-80, 2015. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/281424404_COMIDA_E_CULTURA_ANTROPOLOGIA_DA_ALIMENTACAO_EM_COMUNIDADES_RURAIIS_DO_PARANA>. Acesso em: 11 de Agosto de 2021.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. *Cidades e Estados*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/gouveia.html>>. Acesso em: 27 de Julho de 2021.

MACIEL, M. E. Uma cozinha à brasileira. *Rev. Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 33, p. 25-39, 2004. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2217/1356>>. Acesso em: 31 de Julho de 2021.

MAZZONETTO, A. C.; DEAN, M.; FIATES, G. M. R. Percepções de indivíduos sobre o ato de cozinhar no ambiente doméstico: revisão integrativa de estudos qualitativos. *Rev. Ciência e Saúde Coletiva.*, Santa Catarina, v. 25, n.11, p. 4559–4571, 2020. Disponível em:<<https://www.scielo.org/pdf/csc/2020.v25n11/4559-4571/pt>>. Acesso em: 07 de Junho de 2021.

MINTZ, S. W. Comida e Antropologia: Um Breve Revisão. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, v.16, n. 47, p. 31 – 42, 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/tbHWcbmyDz8N59zqkZX7zsS/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 20 de Agosto de 2021.

RIGO, N. Pau-a-pique (broinha de folha de bananeira). *COME-SE*, São Paulo, 17 desentembro de 2007. Disponível em:<<https://comese.blogspot.com/2007/09/pau-pique-broinha-na-folha-de-bananeira.html>>. Acesso em: 21 de Agosto de 2021.

STEFANUTTI, P.; GREGORY, V.; KLAUCK, S. Memórias gustativas: uma discussão de memória social e identidade. *Rev. Memória em Rede*, [online], v. 10, n. 18, p. 2-3, 2018. Disponível em:<<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/7485>>. Acesso em: 03 de Maio de 2021.

Palabras clave

Alimento Tradicional. Cultura Alimentaria. Memoria Gustativa.

Resumen de la ponencia

Desde la aparición de este virus en la lejana China, la población mundial no lo vio como una enfermedad que podría paralizar al planeta entero, al cual lo trataron como algo simple, donde la especulación si este virus fue creado por alguna potencia mundial para evitar el exagerado crecimiento poblacional, o la misma naturaleza que esta autodefendiéndose por el abuso constante de la población en generar enormes cantidades de agentes contaminantes, el cual ha sacado a luces el estado de la salubridad y principalmente la alimentación mundial. La “Pan-demia”, como se aprecia en casi en todo el mundo los numerosos casos de muertes e infectados se dan por la deficiencia alimentaria de que el ser humano en su alto grado de consumismo de fast foods, ha debilitado su propio estado de salud, donde los alimentos nutricionales, se deben de incentivar su consumo masificado, para el caso de Huánuco se debe de reestructurar las dietas o más comúnmente el menú del día donde desde la época de los años 90 se comenzó a incrementar el consumo de carbohidratos industrializados – fideos y arroz – y carbohidratos naturales – papa, menestras, frejoles, etc.- , donde muchas veces no se ha sabido balancear con diversos productos vegetales, donde nuestra región rica en su producción. Con la aparición de este virus Covid -19, ha hecho ver que tiene como principal objetivo a las poblaciones vulnerables, es decir, ancianos y niños menores de cinco años, pero los jóvenes y adultos están con las condiciones para poder soportar si son víctimas de contraer dicho virus, ahí resalta de cómo están nuestra población donde diversos estudios recomienda que se deben de fortalecer con una buena alimentación nuestras defensas de nuestro organismo, donde la principal vitamina debe de ser la “Vitamina O” de olla , que realmente consumimos en nuestra ciudad de Huánuco donde nos hemos convertido en parte de un consumismo donde al enterarse de esta enfermedad cayo en la especulación y en la compra de productos de bajo valor nutricional.

Introducción

Con la aparición de este virus – “Covid-19”, ha sacado a luces el estado de la salubridad y principalmente la alimentación mundial, debido a que en países denominados del primer mundo están atravesando por una crisis extrema por la carencia de hábitos de salud, como algo tan simple de lavarse la mano, o mostrar un poco de cultura y respeto en cubrirse al estornudar, los cuales han sido dos medios que han servido para que este virus se propague por todo el mundo, donde el Perú no es ajeno y mas por el contrario tiende a convertirse un foco fulminante si no se toman realmente las medidas preventivas donde la población es el principal responsable de su propio bienestar.

Desarrollo

Desde la aparición de este virus en la lejana China, la población mundial no lo vio como una enfermedad que podría paralizar al planeta entero, al cual lo trataron como algo simple:

La especulación si este virus fue creado por alguna potencia mundial para evitar el exagerado crecimiento poblacional.

La misma naturaleza que esta autodefendiéndose por el abuso constante de la población en generar enormes cantidades de agentes contaminantes.

La “Pan-demia”, como se aprecia en casi en todo el mundo los numerosos casos de muertes e infectados se dieron por la deficiencia alimentaria de que el ser humano en su alto grado de consumismo de fast foods, ha debilitado su propio estado de salud e incentivar su consumo masificado. , donde los alimentos nutricionales.

Para el caso de Huánuco se debe de reestructurar las dietas o más comúnmente el menú del día donde desde la época de los años 90 se comenzó a incrementar el consumo de carbohidratos industrializados – fideos y arroz – y carbohidratos naturales – papa, menestras, frejoles, etc.- , donde muchas veces no se ha sabido balancear con diversos productos vegetales, donde la región Huánuco es rica en su producción.

Con la aparición de este coronavirus Covid -19, ha hecho ver que tiene como principal objetivo a las poblaciones vulnerables, es decir, ancianos y niños menores de cinco años, pero los jóvenes y adultos están con las condiciones para poder soportar si son víctimas de contraer dicho virus, ahí resalta de cómo están nuestra población donde diversos estudios recomienda que se deben de fortalecer con una buena alimentación nuestras defensas de nuestro organismo.

La propuesta del estudio, fue la utilización de la principal vitamina debe de ser la “Vitamina O” de olla , que realmente consumimos en nuestra ciudad de Huánuco donde nos hemos convertido en parte de un consumismo donde al enterarse de esta enfermedad cayo en la especulación y en la compra de productos de bajo valor nutricional.

Para el artículo se consideró como sustento teórico, a la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura -FAO, emitió una serie de recomendaciones para llevar una alimentación saludable y fortalecer el sistema inmunológico, ante la pandemia del nuevo coronavirus Covid – 19.

“Se debe aumentar el consumo de frutas y verduras, con al menos cinco porciones al día, ya que contienen vitamina A y C, además de antioxidantes, que ayudan a combatir infecciones”.

"Consumir legumbres al menos tres veces a la semana: se conservan por mucho tiempo, son económicas y te ayudarán a mantenerte sano, porque son altas en proteína y hierro"...

"El encierro en que muchos nos encontramos, también es una oportunidad de cocinar en casa e incorporar a los niños y niñas en esta actividad, para que aprendan hábitos de consumo saludables desde pequeños"....

La región Huánuco, es bendecida por ser productora de diversos alimenticios como frutos y verduras que pueden ayudar a fortalecer las dietas de cada una de las familias, y volver a considerar en tener una agricultura familiar, y tener una visión Glocal

Consumir los productos locales los cuales son muchos de ellos de origen netamente natural sin el empleo de agroquímicos, los cuales -frutos y vegetales oriundos de la región Huánuco- tendrán que tomar la palestra en nuestras mesas para no ser una población endémica.

Conclusiones

Corregir nuestros hábitos alimenticios ya que si no lo corregimos, podríamos ayudar a propagarse aún más este coronavirus COVID-19, donde nuestra alimentación caería de forma jocosa en consumir un “PAN que DE ANEMÍA” , teniendo todo a nuestro alcance y no saber aprovecharlo donde sólo algunos países del primer mundo se sirven de estos alimentos dejando solo a nuestro pueblo huanuqueño a su suerte.

Bibliografía

Alejandra Martins, 2021: “Origen del coronavirus: por qué es tan difícil determinar como surgió un virus”, BBC News Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-56603876>

Agencia Peruana de Noticias, ANDINA. <https://andina.pe/agencia/galeria.aspx?GaleriaId=8585&FotoId=662003>

Carolina Escobar - Asociación de Universidades GRUPO MONTEVIDEO (2020), “Las Transformaciones sociales en la vida cotidiana que trae consigo la pandemia”. <http://grupomontevideo.org/sitio/noticias/las-transformaciones-sociales-en-la-vida-cotidiana-que-trae-consigo-la-pandemia/>

Domínguez, L. y Amador-Bedolla, C. (2020). El origen de COVID-19: lo que se sabe, lo que se supone y (muy poquito) sobre las teorías de complot. Educación Química. Vol. 31(2), 3-11. DOI: 10.22201/fq.18708404e.2020.2.75461. <http://www.scielo.org.mx/pdf/eq/v31n2/0187-893X-31-02-3.pdf>

<https://www.informador.mx/tecnologia/Consejos-de-alimentacion-ante-pandemia-de-COVID-19-FAO--20200325-0083.html>

Palabras clave

Pandemia; Covid_19, Vitamina “O”; Alimentación balaceada; Alimentación saludable, Hábitos de consumo.

Resumen de la ponencia

El objetivo de esta ponencia es ofrecer elementos etnográficos para sostener que las personas *teenek* de la región llamada Huasteca potosina, por medio de una serie de prácticas centradas en la elaboración, distribución y comensalidad de un alimento ritual llamado *boliim*, no solo han fomentado el derecho universal a una alimentación culturalmente apropiada desde tiempos ancestrales, sino que, además, el alimento mencionado otorga una forma concreta a la corporalidad y a la persona de este pueblo. La investigación de campo se ha realizado en intervalos de una semana a un trimestre, durante 2012 a 2022 en distintas comunidades de los municipios de Tanlajás, San Vicente Tancuayalab y Tamuin, en el estado mexicano de San Luis Potosí. La teoría antropológica del valor brinda un marco a este trabajo, específicamente los atributos inalienables de las acciones de la persona.

Introducción

Las prácticas familiares y comunitarias que sustentan el trabajo en la milpa contribuyen a fomentar el derecho universal a una alimentación culturalmente apropiada. Tanto hombres como mujeres de esta etnografía coinciden en explicarnos que, una alimentación apropiada se basa en una serie de cuidados y crianza mutua (Torres Lezama, 2020) que día con día las personas tienen con su entorno mediante una relación de interdependencia para obtener de él lo que conocemos comúnmente como ingredientes o insumos para la preparación de las comidas; desde las más sencillas, hasta aquellas que requieren distintos tipos de esmero y usos rituales. Dichos cuidados nos remiten a la noción de frescura, limpieza y “sin químicos” (Velázquez Galindo, 2011,) reiterados por los interlocutores de las comunidades incluidas en este trabajo. Los cuidados y crianza mutua se vuelven evidentes y se concretizan en torno a un tipo de tamal de origen prehispánico, cuya forma y tamaño se consolidan en una masa elaborada con maíz, una envoltura y una extraordinaria versatilidad de ingredientes que varía en nombres específicos, usos, e incluso llega a definir interacciones a nivel de dos regiones potosinas: la huasteca y la región media. El texto inicia con aportaciones teóricas de Marilyn Strathern (1988), Catharine Good (2004 y 2011), y de Yuribia Velázquez (2011, 2018) sobre la antinomia entre personas y comunidad; así como en un atributo que emerge de la persona, es decir, la fuerza. Continúa con información general sobre la región, seguido por la investigación etnográfica propiamente, la cual conduce a una caracterización de un alimento culturalmente adecuado, al considerar el acceso de los insumos en el entorno de la milpa y la vida cotidiana, en una relación de interdependencia y crianza mutua (Torres Lezama, 2020) y Good (1994, 2014). En este apartado se destacan aspectos en los que se vuelve notoria la diferencia frente a otros platillos que no se consideran adecuados. En las consideraciones finales, con base en una vena de estudios de antropología del valor, este entramado ritual intercomunitario es planteado como un complejo de relaciones inalienables, entendidas éstas como aquellas que no pueden ser sustituidas por dinero, si bien, éste es usado como un objeto más entre otros, en el que las personas extienden una parte de sí mismas.

Desarrollo

No hay antinomia entre personas y comunidad

Para destacar la agentividad del *boliim*[1] es necesario subrayar dos aspectos conectados en las reflexiones teóricas de Marilyn Strathern (1988): una es la antinomia entre personas y comunidad, la segunda es la fuerza, como un atributo que emerge con la interacción de las personas. “Las personas de Melanesia se conciben, tanto de manera dividual, como individual. (...) La forma singular presenta una imagen de una entidad, tanto, como un todo, como holista, contiene dentro de ella diversas relaciones plurales. De hecho, las personas se construyen frecuentemente como el sitio plural y se componen de las relaciones que producen” (1988:13). “Plural y singular son lo mismo. Son homólogas una a otra (...) juntar a muchas personas es como juntar a una” (1988: 14). Pensando en dichas reflexiones en diálogo con la propuesta de esta ponencia, la agentividad del *boliim*, acompaña a las personas junto con los seres del entorno. La autora continúa: “para ser individuadas, las relaciones plurales primero se reconceptualizan como duales y luego la entidad dualmente concebida, capaz de separar una parte de sí misma, se divide” (Strathern, 1988: 15). En este proceso de dividualidad e individualidad, la fuerza emerge como la causa desencadenante ante la presencia de ese otro que insta a actuar, materializando así, la cartografía del Trueno, es decir, la relación con la tierra. Es una forma de vivir el territorio como una

unidad indisoluble. La etnografía realizada por Catharine Good (1994) en el Alto Balsas de Guerrero, contribuye a reafirmar las citas de Strathern:

Los nahuas se apropiaron de la palabra castellana fuerza, pero la pronuncian con un énfasis especial y le dan un significado propio. En el léxico local, fuerza connota el uso de energía, perseverancia, el poder del carácter y del corazón o espíritu personal para realizar un objetivo (...) Trabajar y hacer uso de la fuerza es el propósito de la vida; poder trabajar y dirigir la energía vital significa estar vivo (Good, 1994: 142-143).

Un alimento ritual y un espacio más allá de una región

La Huasteca[2] es el término para nombrar o adjetivar un espacio, una civilización de al menos cuatro milenios de antigüedad y una cultura particular surgidos y ubicados en el noreste de México (Ruvalcaba y Pérez, 1996: 12)[3], los datos etnográficos de esta ponencia también posibilitan pensar a este espacio más allá de una región por su estrecha relación con un alimento, puesto que éste actúa como agencia para consolidar a las personas y a los seres del entorno en una cartografía del Trueno (Cotonieto y Aguirre, 2020 en prensa), cual entidad primordial a la que se dedica el alimento en comento, mediante un complejo entramado ritual.

El río Tampaón y el Coy influyen en la vida de las comunidades de Tamuín, especialmente en el aspecto económico, ya que la pesca temporal[4] de auto-consumo se alterna con las siguientes actividades: crianza de ganado en pequeña escala, provisión de camiones areneros para las embarcaciones de compañías que trabajan para la empresa Petróleos Mexicanos, el trabajo en una conocida empresa cárnica y en el sector industrial, el desempeño como peones, vaqueros o administradores en los ranchos particulares, y por último, el empleo como “oficiales” en la zona arqueológica Tamtoc (en la modalidad de lista de raya). La zafra (corte de caña) con una remuneración precaria pagada a destajo es la actividad que absorbe a gran parte de los pobladores de varios municipios de la Huasteca hacia Tamuín y Ciudad Valles. En Tanlajás, Aquismón y San Francisco Cuayalab solían lograrse algunos cultivos de café para consumo familiar, sin embargo, con la creciente sequía, desde 2005 ésta ha decaído notablemente. Las comunidades xi'oi o pames (región media) de Alaquines, La Palma, Santa María Acapulco y Ciudad del Maíz –conocidos como Pameria- usan el chamal (un tipo de palma) como adorno y como base para cocinar distintos platillos, entre ellos, el tamal, al grado que llega a sustituir al maíz. Aparte, cultivan la milpa (maíz, frijol, chile y calabaza) para consumo familiar. Con excepción de las comunidades de Tamuín, el resto de las descritas en esta ponencia trabajan la palma, ya sea en petates, en canastos o chiquihuites, ante una economía envolvente que les devora.

Elaboración e insumos: crianza mutua

Los insumos, procedimientos de preparación y protocolos de ingesta del tamal se basan en materias primas del entorno, en una relación de crianza mutua (Torres Lezama, 2020). Es decir, se descartan los pollos comprados o de granja. Los pollos deben ser de patio, criados con dedicación, es decir, generados por la inversión de fuerza y energía de las personas, alimentados con el mismo maíz y plantas del lugar que a su vez alimentan también a las personas en el entorno en el que crecieron las personas, plantas, maíz y los pollos. Los chiles para las salsas también forman parte de un trabajo familiar que incluye el cultivo de dicha semilla, y por extensión, se entrega una parte de dicha labor para la elaboración del tamal. En el caso de los *pames* (*xi'oi*), el maíz y los chiles deberán así mismo ser cosechados en la localidad o la región, pues “se le devuelve [al Trueno] parte de lo que dio” (Cotonieto y Aguirre, 2017, y en prensa).

En el caso de los *teenek* y los nahuas, principalmente son las esposas de los curanderos y demás especialistas rituales (danzantes, músicos) quienes cocinan dicho alimento. En el caso *pame*, la elaboración del *bolim* es tarea de las mujeres de “cierta edad” (casadas con hijos e incluso nietos), debido a los conocimientos que poseen para su elaboración, además de que se procederá con el respeto que implica elaborar un tamal destinado al Trueno. Normalmente dicho tamal se comienza a elaborar un día antes de la ofrenda. En la cocina, la mujer trabaja moliendo los ingredientes y preparando al pollo (una parte de la sangre se vierte en el suelo, como ocurre en muchos otros casos donde se ofrenda a la tierra el primer trago o bocado de alimento) mientras los hijos le ayudan acercando los ingredientes y matando los pollos. El nixtamal molido se combina con el chile ya licuado y luego se coloca el pollo entero al centro hasta envolverlo por completo y al final terminar de cubrir con hojas de maíz y una bolsa de plástico. Se coloca en una vaporera y se deja cocer durante toda la noche, mientras, la mujer permanece en vela hasta que finalmente deja “que termine de cocerse por la madrugada”. Dicha elaboración del tamal representa una actividad de mucho respeto, pues sólo las mujeres “conocedoras” podrán realizarlos, ya que implica elaborarlos con los protocolos de ofrenda de la sangre y tener el *cuidado* en el manejo de los ingredientes, pues es una actividad “muy delicada” (Cotonieto y López, 2019).

En el caso *teenek*, durante la preparación del *bolim* los hombres se encargan de ciertas actividades: uno de los hijos elige y mata los pollos[5] que se cuecen en un hueco en la tierra, a manera de horno, o en hoyo[6]. De hecho, la mujer que lo prepara con la ayuda de hijas, nueras o ambas, destina un tipo de masa granulosa, en la que ha incorporado una mezcla de chile cascabel y chile de color para el *bolim*, y otro tipo de masa más lisa para los tamales, en la que también lleva la mezcla licuada con el mismo tipo de chiles. Éstos llevan carne de puerco y de pollo. Los *bolimes* se colocan primero en la parte baja de la hoyo, y al final, en la parte más externa se acomodan los tamales de menor tamaño.

Comensalidad: se distribuye la fuerza

Entre *pames*, *teenek* y *nahuas* de San Luis Potosí, el Trueno es considerado como un ser primordial, un ancestro que habitó la tierra y la región, y ahora tiene su morada en el mar, así como en algunos cuerpos de agua y una serie de cerros sagrados de toda la región huasteca y extremo nororiental de México (Cotonieto y Aguirre, 2017 y en prensa). En esa *cartografía del Trueno*, los habitantes de esta región realizan una serie de ceremonias y ofrendas con el fin de solicitar la lluvia, detener los huracanes y tempestades, así como agradecer por el buen temporal. Para ello, los especialistas rituales organizan las ofrendas hacia los meses de marzo-mayo para solicitar la lluvia, entre los meses de julio y septiembre para “moderar” el temporal y, finalmente, entre los meses de noviembre y diciembre para el agradecimiento por las lluvias y las cosechas (no sólo de maíz, sino de los distintos productos recolectados en el monte). En dichas ofrendas, diversos objetos están presentes y colocados de manera protocolaria en los lugares sagrados de la geografía de los tres grupos, destacando el alimento ritual llamado *boliim*, *tancuá* o *patlache*[7]. Por ejemplo, los *pames* levantan enramadas muy cerca del río, cerca de algunos cuerpos de agua y depósitos de construcciones modernas, así como en las cumbres de algunos cerros (como el cerro Quebrado y Tampalatin). Entre los *teenek* se realizan las ofrendas en torno a los sótanos (como el de las Golondrinas), cuevas y algunos cerros sagrados; mientras que entre los *nahuas* predomina colocar “mesas” al frente y dentro de cuevas (como Teohuenchan) y en la cumbre de algunos cerros como el Postectitla y el cerro Quebrado. Cabe destacar que en la narrativa acerca del Trueno, se alude constantemente al mar como su espacio por excelencia, “de donde carga agua para regar el mundo”. Dichas ofrendas colectivas son dispuestas de acuerdo con un calendario ritual específico, estarán dirigidas fundamentalmente a los Truenos y vientos (aludiendo también a los rayos, nubes, arcoíris y ciertos santos) (Cotonieto y Aguirre, 2017 y en prensa).

En el caso de Santa María Acapulco (*pames* o *xi'oi*), el *kajú* envía mensajeros a las diversas localidades que integran el ejido para reunirse un día establecido (dependiendo de los sueños y la comunicación que haya tenido con el Trueno mayor o el “Padre Paterno”). De este modo, se establece el circuito de ofrendas que recorrerá las distintas rancherías, para lo cual, las autoridades locales (jueces y su equipo de trabajo) organizan la elaboración de las enramadas (Cotonieto y Aguirre, 2017 y en prensa).

Las mujeres entregan el *boliim* a los jefes de familia, mientras que, entre los *nahuas* y *teenek*, es entregado a los especialistas rituales, quienes lo envuelven en un morral o bolsa y es llevado hacia el espacio ritual de ofrendamiento. En Santa María Acapulco, el *boliim* es recibido por el *kajú* frente a la enramada, quien va colocando a lo largo y ancho de la mesa dichos tamales. Ya dispuestos, con ayuda de sus colaboradores (aquellos que participan en la danza del mitote, dirigidos por el *kajú*) destapan de su envoltura los tamales y los van cortando en trozos grandes. Después de cortar todos los *bolimes*, el curandero ofrece el alimento a los Truenos y los invita a comer, dicho banquete puede durar varios minutos hasta que el vapor deja de salir y es cuando ya han terminado de comer los Truenos y sus ayudantes, los vientos y rayos (Cotonieto y Aguirre, 2017 y en prensa).

Entre los *nahuas*, el tamal es transportado por hombres que lo llevan en la espalda hasta llegar a las cuevas o sótanos, y algunas veces a la cumbre de algunos cerros (como el cerro Postectli). Se coloca a la entrada y en algunas ocasiones dentro de la cueva, mientras se sahuma con copal, se enciende un par de velas y se vierte aguardiente, a la vez que los asistentes se frotan todo el cuerpo con tabaco molido, todo ello con el fin de “pedir permiso para estar en lugar sagrado” (Cotonieto y Aguirre, 2017 y en prensa).

Entre los *teenek* es ofrendado también en el ritual anual llamado “Cuatro esquinas”, dedicado a la familia, a la milpa, al maíz, a la comunidad, a la tierra misma. En otras localidades como en Tampamolón Corona, se ofrenda a la tierra, en especial el corazón. Por su parte, Gallardo Arias (2000), así como Hernández Alvarado y Valle Esquivel (2012), refieren este alimento ofrendado a las cuevas y a los cerros.

El modo en que se presenta el tamal ritual entre los *teenek* implica una entrega a los especialistas rituales y al sacerdote, junto con una botella de *yuco*, mientras que los tamales son ofrecidos a los integrantes de las familias de cada uno. Son ellos quienes cortan, parten y distribuyen partes del *boliim* a quienes ellos consideren que así sea. Aquí hacemos propicia una pequeña comparación con la forma en que los *pames* cocinan este alimento, quienes incorporan al pollo entero sin cabeza, ni patas, ni vísceras, pues para los *teenek* de San Francisco Cuayalab, de La Cebadilla, Carranza y Malilijá, se eliminan las vísceras, pero no deben cortarse las patas, ni la cabeza (ver imagen 1). Ésta debe estar orientada apuntando hacia donde sale el sol. Por lo tanto, el tamal ritual tiene una manera indicada de cortarse. No se corta al azar y no cualquier persona ha de hacerlo. El rezandero, *kajú*, curandero o el especialista ritual pide en general que haya vida, salud, alimentos y trabajo para la comunidad (Cotonieto y López, 2019).

Imagen 1. El pollo entero con cabeza y patas

Imagen 2. El corazón (*ichich*) preparado en un pequeño tamal

El *boliim* ya ofrecido sobre la mesa de la enramada, o al pie de la cueva o sótano, se integra plenamente al espacio sagrado donde los seres asisten al banquete para comer la esencia de dichos alimentos. Durante dicho acto, los especialistas rituales realizan una serie de rezos y expresiones orales y corporales para invitar a los Truenos, vientos y demás seres para acercarse a comer aquel banquete realizado en su honor. Todo ello se realiza con sumo respeto y los asistentes permanecen en el entorno, pues es el momento en que están presentes aquellos seres deleitándose del tamal hecho en su honor. Pasado un tiempo y cuando se hubieron alimentado los invitados, el especialista ritual junto con sus ayudantes van repartiendo entre todos los presentes la ofrenda,

comenzando con los trozos del *boliim* que, ahora frío, ya sirvió de alimento a los Truenos (Cotonieto y López, 2019).

El *boliim* repartido entre los asistentes adquiere otra dimensión, pues es el alimento que ha sido compartido con la entidad y está cargado con una fuerza particular, aquella que establece el nexo entre los humanos y los no humanos. El tamal ritual transita de un ámbito sagrado restringido (en y durante la ofrenda) a uno humano y colectivo; tránsito de fuerzas que permite el flujo y conexión entre los seres y las personas. Todo ello se verifica cuando el especialista ritual sueña y entabla comunicación con los Truenos para conocer las emociones que le provocó el banquete de *boliim*, si fue de su pleno agrado o algo faltó. De este modo se demostrará si el circuito de la reciprocidad habrá de cumplirse, o no. En tal sentido, las emociones de unos y otros entran en contacto y circulan continuamente, pues el tamal detona dicha serie de emociones a los truenos, vientos y otras entidades, en tanto miembros de la sociedad, o si se prefiere, a los humanos dentro de la sociedad no humana (Cotonieto y López, 2019).

A diferencia de otro tipo de ofrendas de alimentos que son depositados en los lugares sagrados, ofrecidos y abandonados ahí, la ofrenda es compartida con las personas, permitiendo así una especie de comunión y flujo entre personas y seres primordiales: un intercambio de fuerza (como lo plantea Aguirre, 2015). En tal sentido el tamal elaborado con maíz de la milpa familiar y los pollos criados en la casa transmiten la energía vital plasmada en producirlo, en una relación de crianza mutua (Torres 2020, Good, 2004). De la misma manera, las comidas preparadas contienen el trabajo de las mujeres y los familiares que contribuyeron en su elaboración. Así “las ofrendas forman parte de relaciones de intercambio entre las personas, la tierra y otras entidades del entorno y otros entes poderosos como los santos, los difuntos, y los aires que permiten que rinda el trabajo humano” (Good, 2004). El *boliim* materializa el trabajo familiar y comunitario que emerge en forma de fuerza o energía vital que se ofrece para agradecer por las lluvias, la ausencia de tempestades y para expulsar la presencia del mal.

Imagen 3. Partición del alimento ritual.

Imagen 4. Bendición del alimento ritual.

Un platillo culturalmente inadecuado

Cuando los niños y adolescentes concluyen un ciclo escolar se vuelve evidente un contexto en el cual se compara y tiene lugar la diferencia entre un alimento culturalmente adecuado y otro que no lo es. Una madre defamilia en Venustiano Carranza (municipio de Tamuín) narró la discusión que se estableció entre las madres defamilia, pues una de ellas —a quien la interlocutora distingue como “las razón” (no teenek) — trataba de convencer a las demás para que una de ellas cocinara carne asada. Ésta es inadecuada porque no reúne las condiciones de crianza mutua, como es el caso entre los pollos y las gallinas. En cambio, las vacas, reses, puercos y borregos se crían y se cocinan en otros platillos para las fiestas del ciclo de vida como bodas y XV años, incluyendo los tamales o el zacahuil, de grandes dimensiones y requiere el trabajo simultáneo de por lo menos tres mujeres para la elaboración de uno solo de ellos. Por lo tanto, los tamales y el zacahuil despliegan dos usos: por un lado, son de elaboración, consumo y comensalidad ritual, y al mismo tiempo constituyen un medio para negociar o establecer acuerdos, con portavoces de instituciones externas a ellos, incluidos personal médico, agrario, profesorado, eclesial, adaptando una diversidad de ingredientes. De manera diferente, las vacas, reses, puercos y borregos también se venden o intercambian mediante otro tipo de relación de interdependencia. Entonces, es inviable sustituir estas relaciones de interdependencia por el trabajo ajeno de una persona a quien se le debiera pagar, por lo que, la carne asada es culturalmente inadecuada. La carne asada no es un platillo mediante el cual, los teenek, pames y nahuas extiendan su persona como un medio de negociación y acuerdos. Para evitar confrontaciones entre las personas que han adoptado otras prácticas alimentarias, en varias de las comunidades de esta etnografía, las comidas para celebrar la conclusión de ciclos escolares se realizan de manera familiar y no en el entorno escolar.

[1] Los *xi'oi* le llaman *tancuá*, y los nahuas, *patlaxtle*, con variaciones en el uso de insumos. En su investigación sobre el zacahuil y los zacahuileros de Tamalín y Tepetzontla en la Huasteca veracruzana, Amaranta Castillo y Anabella Pérez Castro (2019) identifican al *boliim* descrito en este trabajo, con el nombre de *zacahuil* de olla o zacahuilito, a diferencia del que tiene grandes dimensiones, cocinado para bodas o para venta a gente externa al entorno comunitario, sin perder por ello, su carácter ritual. El zacahuil de grandes dimensiones materializa un espacio de negociación ante instancias hegemónicas.

[2] De acuerdo con el censo de 2020, en los 20 municipios de la Huasteca potosina hay 715,754 habitantes.

[3] La influencia de la cultura huasteca se extendió dentro de los hoy estados de Tamaulipas, San Luis Potosí, Hidalgo y Veracruz. Durante su mayor extensión, esta cultura convivió con diversos grupos nómadas, en especial con los chichimecas de Tamaulipas (Stresser-Péan en Chipman, 2007: 23).

[4] La temporada es en los meses que aumenta la creciente del río: agosto y septiembre. Hasta los años de 1980 Tamuín era considerado “catanero” por el abundante catán. Ahora ese lugar lo ocupa la tilapia. En el tianguis de la cabecera municipal de Tanlajás he platicado con vendedores que venden mojarras traídas del Tampaón y de otras presas de los ranchos aledaños. Le siguen el bobo, el bonito, la langosta y hay quienes saben cocinar la cola del cocodrilo.

[5] Se matan tantos pollos como bolimes se deseen. En este caso, fue una viuda quien cocinó y explica que no se debe sentir lástima por el animalito para que no sufra y muera fácilmente. La narración ha sido reiterada por otras familias de otras comunidades.

[6] En otras comunidades hacia el sur, como Xiloxúchil, Ver. (Ruvalcaba 1987), donde el tipo de tierra es idónea, se construye un horno para otros alimentos rituales. En Venustiano Carranza (Tamuín) la tierra es conocida como negra, en ella crecen pastos y es inadecuada para la construcción del horno porque se colapsa fácilmente.

[7] Catharine Good explica en el *Seminario cocinas y cultura* que el término en náhuatl, tlapatlaxte, patlax remite a un intercambio. Idea muy sugerente que recuperamos para el análisis del bolim como ofrenda.

Conclusiones

Reflexiones finales: Un entramado cuyas relaciones son inalienables

En este entramado relacional, las aportaciones teóricas de Marilyn Strathern (1988) sobre el proceso de dividualidad e individualidad de las personas, se dirigieron a explicar la manera en que emerge la fuerza, tanto en las personas como en los seres primordiales en una cartografía del Trueno, y sobre todo, en el atributo de agentividad del boliim para sostener en movimiento a los seres del entorno, incluidos los humanos, enlazados a la tierra, cual unidad indisoluble. Estos aspectos adoptan expresiones concretas en las etnografías de Catharine Good (1994, 2004, 2014; Torres Lezama (2020), Velázquez Galindo (2011) y la expuesta en esta ponencia.

La crianza mutua implica una relación de sumo cuidado en el día a día, al cultivar el maíz, chiles, hojas, allegar agua a aves, a personas y el tamal boliim a seres primordiales como el Trueno. Los cuidados que involucra la crianza mutua no refieren a un cuidado instrumental, en las nociones de alimentos frescos, limpios y sin químicos, como el que solemos otorgar las personas externas a dichas dinámicas comunitarias, desligándolas de las personas que hacen posibles tales cuidados, sino a cuidados de interdependencia relacional. Al exterior de dicho entramado relacional interactúa la sociedad envolvente, habituada a pensar estas relaciones con parámetros de valor distintos, medidos generalmente en dinero, como en el caso de las madres de familia no teenek, quienes aspiraban a pagar a una persona externa para cocinar la carne asada. Ante esta perspectiva, como una reflexión final se sostiene que dicho entramado se mueve mediante relaciones inalienables, es decir, éstas no son sustituidas por dinero. De manera análoga a la etnografía de Roger Magazine (2015), cuyo argumento central sostiene que, “la fiesta se hace entre todos”, los cuidados para la elaboración de un alimento culturalmente apropiado se hacen entre todos: humanos y seres del entorno. “Trabajando juntos como uno” (Good, 2004). Solo las personas *xi'oi, teenek* y nahuas conocen su energía vital, su ser, y sólo ellos pueden determinar qué aspectos de su vida son susceptibles de ceder ante los poderes hegemónicos, y cuáles no (Good, 2011:22). De ahí que el boliim es el alimento ritual por excelencia, a diferencia de los tamales y del zacahuil, que si bien, son rituales, incursionan en otros ámbitos como un medio y espacio para negociación y acuerdos con distintos sectores y representantes de la sociedad envolvente.

Bibliografía

Bibliografía

Aguirre Mendoza, Imelda (2015). “El concepto fuerza en una comunidad teenek de la Huasteca potosina”. En *Memorias del IV Congreso Latinamericano de Antropología en México*.

Castillo Gómez, Amaranta y Pérez Castro, Anabella (2019). *Los mercados en la Huasteca: conexiones comerciales e intercambios culturales. Procesos hegemónicos y subalternidad*; Ciudad Victoria, Universidad Autónoma de Tamaulipas.

Cotonieto Santeliz, Hugo; y López Millán, M. (2019). “El boliim: alimento ritual de pames, teenek y nahuas”. En *XXI Coloquio Internacional sobre Otopames*; Jiliapan, Hgo.

Cotonieto Santeliz, Hugo; Imelda Aguirre Mendoza (en prensa). “Truenos, rayos y centellas. Un estudio del etnoterritorio pame y teenek de San Luis Potosí”.

Gallardo Arias, Patricia (2000) *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de la Huasteca potosina*, tesis de licenciatura, México, E.N.A.H.

Good, Catharine (2014). Los usos sociales y simbólicos de las flores entre los nahuas del Alto Balsas, Guerrero. En L. Arispe y E. Pérez (coords.) *Siempre flor y canto* (p.82). Miguel Ángel Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Good Eshelman, Catharine y Laura Corona de la Peña (coords.) (2011). “Introducción”. *Comida, cultura y modernidad en México*, Conacyt/ENAH/INAH/CNCA.

Good, Catharine (2004). Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En J. Broda y C. Good (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades Mesoamericanas: Los ritos agrícolas* (pp. 276-280). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Good, Catharine (1994). Trabajo, Intercambio y la Construcción de la Historia: Una exploración Etnográfica de la Lógica cultural Nahua. *Cuicuilco*. Nueva Época; Vol.1 (2): 139-153.

Hernández Alvarado, B. y Valle Esquivel, J. (2012) “Culto a las cuevas, ofrenda a los cerros” en Valle Esquivel, Julieta, Diego Prieto y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadores): *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el Semidesierto Queretano. Atlas etnográfico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Universidad Autónoma de Querétaro; Instituto Queretano de la Cultura y las Artes; pp.333-342.

Magazine Nemhauser, Roger (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*, México, Universidad Iberoamericana

Ruvalcaba Mercado, Jesús (1987). *Vida cotidiana y consumo del maíz en la huasteca veracruzana*, Cuadernos de la casa chata, núm. 134, México, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social.

Strathern, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, U.S.A.

Torres Lezama, Vicente (2020). “Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú”, *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales*, año XV, núm. 29, ene-jun; pp.135-179.

Velázquez Galindo, Y. (2011). Comida y significado entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, en Catharine Good y Laura Elena Corona (coords.): *Comida, cultura y modernidad en México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; México, pp.225-249.

Palabras clave

agentividad, crianza mutua, relaciones inalienables.

Representaciones Sociales sobre los hábitos y las prácticas alimentarias de los/as niños/as que concurren a los jardines comunitarios de Fundación de Organizaciones Comunitarias Lomas de Zamora-Buenos Aires, Argentina 2021.

Stella Maris Moreira ¹

1 - Universidad de Buenos Aires.

Resumen de la ponencia

El desarrollo los/as niños/as se relaciona con las formas y vivencias incorporadas en los procesos de socialización primarios y secundarios; los hábitos y las practicas alimentarias se desprenden de ellos y del entorno a nivel mundial y a nivel país en el cual se desarrollan. Luego de la pandemia por COVID-19, donde la desigualdades sociales se incrementaron de manera exponencial, toma relevancia la trascendencia de preguntarse cómo estos crecen, ya que son la base de la sociedad del mañana.

En este contexto, el pauperismo que abunda hace mella en los hábitos y costumbres de cómo nos alimentamos. Los sectores populares en la Argentina elaboraron diversas estrategias para poder acceder a una alimentación que a su criterio es balanceada y nutritiva. Entre ellas, podemos ilustrar uno de los diferentes canales por los que acceden a la comida, como es la participación con mayor o menor fuerza de Instituciones Gubernamentales, como son los comedores escolares, en Instituciones No Gubernamentales, que intervienen y colaboran con Organismos Internacionales y/o Movimientos Sociales.

En este estudio abordamos las representaciones sociales sobre los hábitos y las prácticas alimentarias de los/as niños/as que concurren a los jardines comunitarios de la Fundación de Organización Comunitaria -FOC-, ubicada en Lomas de Zamora, Provincia de Buenos Aires, Argentina en el año 2021. Utilizamos una metodología cualitativa, con un diseño descriptivo y transversal. La técnica de recolección de información fueron las entrevistas en profundidad y entrevistas virtuales. La investigación fue llevada a cabo por los/as alumnos/as y docentes pertenecientes a la carrera de Sociología, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en el marco del Seminario "Metodología de la Investigación: El Ámbito de la Opinión Pública", cátedra Jorge Alberto Vujosevich quien dirigió este seminario por casi 30 años. Este trabajo es en su memoria.

Introducción

Es importante destacar que el presente trabajo es fruto de la colaboración entre alumnos y docentes en el marco del Seminario de Investigación: El Ámbito de la Opinión Pública cátedra Jorge Alberto Vujosevich y Stella Maris Moreira, de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires.

Equipo de Alumnos y Docentes:

Angeloni Deborah, Bastide Geronimo, Pons Estel , Ramirez Aufgang Federico, Alderete Félix, Bouzas Carla, Calogero Federico, Calvete Sofia , Danza Smith Camila, Eymann Milena, Fernandez Molina Manuel, Frattini Lena, Gelber Tamara, Gendler Gustavo, Gurruchaga Maite, Larrán María, Linari Federico, Manfra Matias, Mansilla Matias, Martínez Laura, Medina Natalia , Medran Agustina, Pizarro Lara , Simeran Florencia.
Docentes: Stella Maris Moreira, Victoria Campo, Mercedes Giadas y Ernesto Lespada.

Introducción

La preocupación por los hábitos alimentarios y nutricionales de las niñeces se ha vuelto un tema de relevancia a nivel mundial, tal es así que estudios realizados en el año 2019 por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) detectó que cada vez más los/as niños/as sufren las consecuencias de la mala alimentación y de un sistema alimentario que no tiene en cuenta sus necesidades nutricionales.

En la misma línea, un estudio realizado por el Instituto de Investigación Social Económica y Política Ciudadana (ISEPCI) en el año 2021 en la República Argentina, muestra gran presencia de sobrepeso y obesidad en más de un cuarto de los/as niños/as a nivel nacional, donde se afirma que los trastornos nutricionales son reproductores de desigualdad social. Estos hallazgos concuerdan con la definición de malnutrición y las formas que adopta según la Organización Mundial de la Salud (OMS), entre las que aparecen con claridad el sobrepeso y la obesidad (OMS, 2021). Esto se encuentra en estrecha relación al mayor consumo de alimentos de alta densidad energética y bajo contenido de nutrientes, tanto más bajo cuanto más procesado esté el alimento (Peña y Bacallao, 2001).

Teniendo en cuenta dicho contexto, surge la necesidad presentada por la Fundación de Organización Comunitaria (FOC) por entender los hábitos y las prácticas alimentarias de los/as niños/as, que asisten a alguno

de los 7 Jardines Comunitarios que ellos administran en el partido de Lomas de Zamora, Provincia Buenos Aires, Argentina, durante el año 2021.

La Fundación forma parte del Consejo de Lomas de Zamora y “Argentina Contra el Hambre”, por lo tanto, tiene un profundo interés en la calidad nutricional de los alimentos que reciben los/as niños/as que asisten a dichos Jardines. Manifestando la necesidad de trabajar en lograr mejorar la calidad alimentaria, renovando su inquietud por llevar adelante una investigación que ayude a comprender los hábitos y prácticas alimentarias de la comunidad y de los/as niños/as.

Enmarcados dentro de esta problemática, es que la FOC convocó al Seminario “Metodología de la investigación social: el ámbito de la opinión pública” Cátedra Vujosevich-Moreira de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en la búsqueda por comprender cuáles son las Representaciones Sociales sobre los hábitos y las prácticas alimentarias de los/as niños/as que concurren a los jardines comunitarios de FOC, durante el año 2021.

La estrategia metodológica utilizada es cualitativa, con un diseño descriptivo y transversal. En el marco de la pandemia del COVID-19, se buscó articular interactivamente los elementos del estudio e incorporar la posibilidad de cambio para captar los aspectos relevantes de la realidad analizada durante el transcurso de la investigación.

El universo de estudio son los/as niños/as de 2 a 5 años que asisten a los siete Jardines Comunitarios de la FOC en el año 2021, en el Municipio de Lomas de Zamora. Siendo la unidad de análisis, dichos niños/as.

Se realizaron entrevistas en profundidad (Marradi, et al., 2007) y entrevistas virtuales a través de plataformas de videollamadas que resultan fundamentales a la hora de encarar esta técnica (Moreira, et al., 2021: p6). La unidad de recolección de los datos fueron los responsables de gestionar la alimentación tanto dentro como fuera del hogar de los/as niños/as que asisten a los Jardines Comunitarios de la FOC.

La muestra fue confeccionada por conveniencia aspirando a la saturación teórica (Flick, 2007). Para acceder a los casos procedimos a contactar a informantes clave que nos facilitaron el acceso al campo: las coordinadoras de los Jardines, quienes nos acercaron a las personas responsables de preparar los alimentos para los/as niños/as. Se realizaron 97 entrevistas las cuales 58 presenciales 39 virtuales, entre los distintos jardines. La mayoría de los/as entrevistados/as tenían menos de 40 años y eran mujeres.

Desarrollo

HABITOS Y PRACTICAS ALIMENTARIAS DE LOS/AS NIÑOS/AS

En general, los/as entrevistados/as declararon ser parte de familias nucleares de padre, madre y hasta dos hijos. Existen algunos casos de madres solteras o familias más o menos numerosas. Asimismo, las personas entrevistadas valorizaron como central el momento de las comidas en familia, situando en importancia la cena y, ubicando la merienda en segundo lugar:

“Por eso la cena es lo que más se comparte en familia y trato de respetar eso”(Mujer, 24 años)

“Y cuando nos sentamos a comer a la noche, cuando estamos todos juntos, porque durante el día no estamos juntos...” (Mujer, 32 años)

Respecto a las comidas habituales, los/as niños/as suelen comer 3 o 4 veces por día (desayuno, almuerzo, merienda, cena), siendo los platos caseros más habituales durante la semana. Durante los fines de semana se busca cortar la rutina consumiendo alimentos más procesados.

También existen otros consumos rutinarios como son los vegetales que usualmente son mezclados en sopas, hervidos o combinados en otras preparaciones. Respecto a alimentos cárnicos, el pollo es el de mayor predominancia, seguido por la carne y por último, el pescado que se consume de manera muy escasa.

Respecto a bebidas consumidas, en su mayoría predomina el agua con alternancia de jugos en polvo; las gaseosas son mayormente asociadas a comidas de fin de semana.

Los postres, por su parte, son de consumo esporádico. Mientras los *snacks* aparecen como consumo muy moderado y las frutas son el consumo de colación más común, abundando las bananas, manzanas y naranjas.

En cuanto al consumo lácteo, se ingiere principalmente leche y yogurt. También aparece como complemento para otros platos como pastas o polenta en forma de quesos.

Respecto al consumo dado en meriendas o desayunos, se suele acompañar una taza de leche o infusión con alimentos de alto contenido en azúcares como galletitas, pan con dulce o facturas. Casi no ha habido menciones de ingesta de cereales.

Sobre la preparación de todos estos platos, las familias optan en su mayoría por dos opciones: realizando varias comidas para almacenar para los días venideros, o bien, generando un plato específico para cada momento de comida, aludiendo al disgusto por la comida descongelada o recalentada. Asimismo, el método de cocción predilecto es el horneado en contraposición con la fritura, llevada a cabo en menor medida. Como rasgo a destacar, cada plato preparado es asociado a las diferentes estaciones del año, siendo los guisos platos invernales, y las ensaladas platos primaverales.

Finalmente, existe una costumbre ampliamente extendida: repetir el plato. Algo que según los diferentes relatos ocurre tanto al interior de los jardines como de los hogares:

"(...) yo siempre que cocino, la olla siempre está llena y todos repiten (...) ósea como que cocinas siempre olla popular (...) No, porque ponele el más grande te puede comer tres platos sin ningún tipo de problema, así que...y el segundo, el de en medio, va a comer dos (...) todos son de buen comer"
(Mujer, 42 años)

LUGARES Y CANALES DE ACCESO A LOS ALIMENTOS

Las familias comentan sobre una variedad de lugares de acceso a alimentos que van desde kioscos y almacenes, hasta verdulerías y grandes mercados. En este sentido, dependiendo la familia, se efectúan grandes o pequeñas compras programadas, a veces combinando ambas y siempre en relación a la idea de "vivir al día" en un sentido económico. También, es de fuerte consideración el espacio para almacenar o conservar los alimentos, al momento de hacer compras más o menos numerosas. Otro de los factores considerados es la cercanía, la calidad y los precios, relacionados con la comodidad para efectuar la compra. Notamos que, quienes acceden a las compras de los alimentos, suelen movilizarse hasta sus lugares de compra en colectivo o auto:

"Hace años que no sé lo que es un supermercado, para ir y comprar en cantidad. No, porque tengo una heladera muy chiquita y no va a aguantar todas esas cosas. Yo vivo al día al día. Algo así."(Mujer, 53 años).

. En cuanto a canales de acceso, algunas familias comentaron tener facilidades al trabajar en mercados o tener su propio negocio, pudiendo extraer alimentos de allí, con la posibilidad de un descuento de su salario en varios casos. Asimismo, las pensiones no contributivas como ser la Asignación Universal por Hijo, la Asignación Familiar por Hijo y la Tarjeta Alimentar, son fuentes de ingresos que las familias indagadas dedican exclusivamente a alimentos.

REPRESENTACIONES SOBRE LOS GUSTOS Y LAS PREFERENCIAS DE ALIMENTACIÓN DE LOS/LAS NIÑOS/AS

A partir de las representaciones sobre los gustos y las preferencias de alimentación de los/as niños/as, se encontró que los principales alimentos que les gustan son: fideos, arroz, milanesas, puré de papas, guiso, pizza, papas fritas, carne, papa, tomate, empanadas y las salchichas. De las comidas dulces, la banana y la manzana como frutas preferidas. También detectamos fuerte aceptación de los lácteos, especialmente leche y yogurt. Por otro lado, las personas responsables de gestionar la alimentación dieron cuenta sobre los principales alimentos que no les gustan a los/as niños/as son verduras de hojas verdes, carne vacuna, tomate, zanahoria, zapallo y ensaladas en general. A pesar de tener las frutas mayor aceptación en términos generales, se encuentran ciertos disgustos hacia frutas como la frutilla o el kiwi.

Sin embargo, respecto al consumo de verduras, observamos a partir de los dichos de los/as responsables, que la forma de preparación más atractiva para los/as niños/as es aquella que incluye agua (sopas, caldos, soyo, etc) y lleva las verduras cortadas pequeñas o incluso procesadas. Respecto a las frutas, encontramos que éstas suelen consumirse como snack a lo largo del día, dado que es común que sean de libre acceso para los/as niños/as en sus casas.

En términos generales, las preferencias respecto al consumo de determinados alimentos tienen que ver con el modo en que son preparados. Asimismo, existe entre los/as niños/as un repudio generalizado hacia ciertos aspectos específicos de los alimentos, siendo el color ejemplo de ello. En este sentido, podemos afirmar que gran parte del rechazo no se debe a una cuestión de sabor, sino visual.

PERCEPCIÓN Y OPINIÓN DE LOS RESPONSABLES DE GESTIONAR EL ALIMENTO DE LOS/AS NIÑOS/AS

En cuanto a la percepción y opinión sobre las prácticas y hábitos alimentarios de los/as niños/as, emergen deseos y aspiraciones vinculados a la adopción de una alimentación saludable, también relacionado con la variedad.

"Me gustaría que coma más verdura o que varíen un poco más porque siempre es lo mismo, como que entramos en una rutina también con lo que es la comida"(Mujer, 30 años).

"Y que quiera comer más carne porque tiene más vitaminas que el fideo blanco"(Mujer, 24 años)

La dificultad para cumplir con estas aspiraciones en algunos casos genera un sentimiento de culpa en las personas responsables:

"Capaz que también fue culpa mía (que no le dio verdura) antes, viste que a veces les cuesta de grandes agarrar la verdura si no se las das de chiquitos. Yo digo que también es culpa de nosotras las mamás que no los acostumbramos a comer verdura u otras cosas"(Mujer, 42 años)

"Creo que el problema soy yo, porque él dice no y ya lo deja ahí, no insisto"(Mujer, 35 años).

También, se menciona la necesidad de contar con información sobre composición y proceso de producción de los alimentos (sobre todo en mamás jóvenes):

"A veces estamos dándole a los chicos cosas que no son necesarias, pienso en como es el procedimiento de las galletitas que tiene mucho colorante. La verdad que las verduras también a veces las cortas y están podridas o tienen un montón de químicos, nos queremos informar de eso también" (Mujer, 25 años)

PERCEPCIONES SOBRE LAS COSTUMBRES EN TORNO A LA PREPARACIÓN DE ALIMENTOS DE LOS/AS NIÑAS/OS

En las familias se suelen preparar los alimentos que se han aprendido a consumir en la niñez, cocinando principalmente comida en ollas y hornos.

La disposición del tiempo surge como una variable clave a la hora de decidir qué alimentos preparar y consumir. También, está muy presente la idea de no desperdiciar la comida, ya sea puede ser reutilizada en otras comidas, como una vianda para el trabajo, para alimentar a las mascotas o simplemente se prepara lo justo.

Por otro lado, surgió en múltiples ocasiones la idea de esforzarse por comer bien asociada al consumo de frutas y verduras, a lo preparado en casa y a la variedad. Sin embargo, en este énfasis por la variedad hay una idea asociada con preparaciones distintas, sin contemplar los distintos nutrientes que los/as niños/as necesitan:

“Yo hago de todo yo hago papa, hago medialuna, hago ñoquis, pizza, hago todo, ósea que siempre tenemos un menú para todos los días” (Mujer, 33 años).

Este esfuerzo por comer mejor se encuentra muchas veces obstaculizado por las dificultades para que los/as niños/as ingieran algunos alimentos, lo que lleva a que sus responsables usen distintas estrategias para lograr su consumo. Cuando éstas no logran ser efectivas, se suele tomar la decisión de preparar comida a su gusto, incluso cuando eso significa hacer preparaciones percibidas como menos saludables.

Para la mayoría de las familias la idea de una planificación de las comidas no les es propia, sino que la decisión es hecha de manera espontánea. Si bien algunas afirman contemplar en su decisión cuestiones presupuestarias, priorizar lo que está a mano o, en algunos casos minoritarios, evitar cosas que engordan; la estrategia más común a la hora de tomar decisiones sobre las comidas es preguntar a los/as niños/as que quieren comer o darles opciones para que decidan y priorizar comidas que rindan.

REPRESENTACIONES QUE TIENEN LOS/AS NIÑOS/AS SOBRE LA COMIDA DE LOS COMEDORES DE LOS JARDINES DE FOC

En términos generales, la gran mayoría de los/as niños/as que asisten a los jardines de FOC disfrutan la comida que allí sirven. En los casos donde no comen, muchas de las personas entrevistadas coinciden en cuestiones vinculadas a lo colorido de las comidas, en referencia a las verduras. Y, en los casos excepcionales que manifestaron no gustarles la comida, no ofrecieron mayores detalles sobre la razón.

También se identificaron diferentes prácticas en relación con la alimentación de los/as chicos/as en los jardines, que no se vinculan directamente con sus gustos. Por un lado, el espacio grupal de comida conlleva a que muchos/as coman incluso más que en sus hogares, e incluso muchas comidas que en su casa no comen, en el jardín sí las comen. En algunos casos sucede que a partir de ir al jardín prueban nuevas comidas y empiezan a comer más variado en su casa.

Al consultar sobre la opinión en posibles cambios en el menú, la mayoría de las personas entrevistadas manifiestan estar satisfechas con el menú vigente y no sugieren modificaciones.

Finalmente, se observó una falta de información sobre la alimentación que reciben los/as chicos/as en el jardín, ya que algunos/as mencionaron que no saben qué comen sus hijas/os.

MANIFESTACIONES, CULTURALES, ÉTICAS Y REGIONALES

Existe una gran diversidad cultural y de nacionalidades en la población entrevistada. De las 97 entrevistas realizadas, 52 provienen o tienen relación con otras provincias o países (Misiones, Tucumán, Paraguay y Bolivia, fueron algunas de las más nombradas). Teniendo en cuenta las características de la población, se pudieron identificar comidas y recetas de estos lugares de procedencia que forman parte de los hábitos alimentarios de estas familias. Y con ello surgieron algunas dificultades de los/as niños/as para incorporar algunos condimentos, lo que puede resultar en algunos casos en preparaciones especiales para ellos.

Los testimonios de personas pertenecientes a Paraguay mostraron la preferencia de acompañar tanto las comidas con jugos o licuados de frutas, evitando por momentos las gaseosas. Además, se destacó el consumo de animales salvajes y la tradición de comer lo que cultiva la comunidad, algo visto como saludable e importante de transmitir a los/as niños/as. En definitiva, el consumo de estas comidas aparece como un hábito incorporado, relacionado con una tradición familiar:

“No sé porque, capaz porque, es algo que traemos de allá y no... es... es algo que nos gusta, es algo que ya, ya sabemos cómo es, de lo rico que es, y eso.” (Mujer, 51 años)

Gran parte de los/as entrevistados/as provenientes de otras regiones parece ser importante mantener este tipo de comidas típicas dentro de la alimentación de la familia. No sólo por una cuestión identitaria o de tradición, sino también por la valoración positiva que los/as entrevistados/as otorgan a los hábitos alimentarios propios de sus lugares de origen.

Otro aspecto positivo recogido de los testimonios de los entrevistados respecto a estos hábitos alimentarios está relacionado al alto valor energético que las comidas aportan, relacionadas al trabajo manual. Es interesante problematizar las diferentes necesidades energéticas que pueden existir al interior de un hogar para pensar el problema de investigación.

VINCULACIÓN ENTRE EL GÉNERO Y LAS PRÁCTICAS Y HABITOS ALIMENTARIO DE LOS HOGARES

Podemos subrayar que se observó una gran presencia de casos femeninos en las entrevistas. De las 97 personas entrevistadas, 90 resultaron ser mujeres, 36 declarando ser amas de casa y 10 desempleadas. Por lo que la mitad de las mujeres entrevistadas se encuentran gran parte del día en la casa y, por ende, se encargan de

varias de las tareas cotidianas del hogar. Para indagar esta cuestión, preguntamos a los/as entrevistados/as acerca de la distribución de tareas en torno a la toma de decisiones acerca de la alimentación familiar, preparación de las comidas, limpieza y compras relacionadas con la alimentación.

La gran mayoría de los/as entrevistados/as mostraron que esas tareas recaen en las mujeres. Esta división notoria de tareas por género, es lo que construye roles de género, es decir, normas y prescripciones sociales sobre lo que debería ser el comportamiento femenino o masculino. Y si bien los roles varían de acuerdo a distintos factores, existe una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo: las madres paren, por ende, son las encargadas del cuidado de sus hijos, de su alimentación, en definitiva, de lo doméstico (Lamas, 2002). Algunas de las mujeres entrevistadas, comentaron a su vez que tenían hijas adolescentes, y que eran ellas las encargadas de cocinar en caso de que no pudieran hacerlo. Situación similar a la que ocurre en los hogares extendidos, donde la persona entrevistada vive con familiares adultos suyos o de su pareja. Siendo las mujeres de la casa las que se van turnando a la hora de cocinar.

“Al mediodía la que cocina es mi mamá, ella se encarga. A la noche cocino yo sola.” (Mujer, 22 años)

Aun así, en algunos casos se daba cuenta de tareas repartidas al interior del hogar. Si bien algunas mujeres comentaron que las tareas y responsabilidades son compartidas, algunas de ellas hicieron alusión a esta división como una “ayuda” de sus parejas/maridos.

Varias de las personas entrevistadas hicieron alusión a la compra de las comidas, ya sea semanal o mensual, como un momento compartido por ambos. En ocasiones donde, por horarios u otras razones no podían hacer las compras de forma conjunta, igualmente se mencionó que las personas adultas del hogar participaban de ir al mercado a comprar.

“Sí, a veces sí, salimos los tres a pasear. Salimos así. (...) Y vamos a ver, a distraerse un poco, y ver. Y de paso compramos la comida para tener para la semana.” (Mujer, 34 años)

Nos encontramos con una marcada división de las tareas por género, donde aquellas que corresponden a la alimentación de los hogares, recae en las mujeres. Las tareas de limpieza y sobremesa, si bien no fueron profundizadas en las entrevistas, mostraron que, en algunos casos, las parejas colaboraban, y en otros, también se intentaba inculcar que los/as niños/as participen. Aún así, la forma en que se percibe estas tareas, es de “ayuda”, algo que sigue depositando a la mujer como responsable de las actividades domésticas.

REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE LA ALIMENTACIÓN SALUDABLE

Se han recuperado distintas representaciones, entre las cuales aparece fuertemente que una alimentación saludable se relaciona con comer variado:

“Tratamos de comer de todo (...) Y me parece importante porque (...) implementan un montón de vitaminas y un montón de proteínas que al cuerpo quizás le hacen bien.” (Varón, 34 años)

En menor medida, la alimentación saludable refiere a no comer en exceso:

“Yo creo que todo en su medida justa es bueno. Cuando llega el exceso ya... porque me ha pasado, viste que llega un momento que decís... comes comes comes, no es necesario ya tanto.” (Mujer, 40 años)

Por otro lado, también se observa gran énfasis en representar lo saludable en relación a las frutas y verduras, ya que las mismas están asociadas al aporte de vitaminas y “alimento”:

“La comida sana es la verdura porque eso es bueno para los chicos, totalmente... También para nosotros.” (Mujer, 31 años)

En esta misma línea, el guiso y la sopa aparecen mayoritariamente como comidas saludables:

“(...) trato de hacer un guiso que tenga verdura, que tenga condimento bien, bueno la sopa es saludable.” (Mujer, 27 años)

No obstante, en su minoría, el guiso se presenta como lo opuesto:

“Saludable como te digo, quiero creer que el guiso es saludable, pero bueno, es lo que tenemos para... para darle.” (Mujer, 25 años)

En último lugar, también se mencionan las legumbres y los cereales. Continuando, muchos/as de los/as entrevistados/as asocian la alimentación saludable con lo “casero”, es decir, con aquello que se produce en las casas:

“Licuado de frutas porque es lo más sano (...) porque es hecho natural de frutas, lo haces en el momento. Estás viendo que le estás poniendo agua, bastante carne, pero una vez compramos en Coto y... Y a veces si falta compramos pollo.” (Mujer, 24 años)

A su vez, se observa que la alimentación que se percibe saludable puede no llevarse a la práctica por limitaciones económicas:

“a uno le gustaría comer más sano, pero a veces no se puede. Por qué no te alcanza la plata” (Mujer, 36 años)

Finalmente, implementar una alimentación saludable es difícil por no ser percibida como rendidora.

“le doy prioridad a lo que rinde mas, así comemos cómodos” (mujer, 30 años).

CORRESPONDENCIA CON LA PRACTICA COTIDIANA

En muchos casos se observa correspondencia entre las representaciones sobre alimentación saludable y las prácticas cotidianas. Las personas usan diversas estrategias para que los alimentos percibidos como saludables sean incorporados a la dieta de los/as niños/as. Una de las más usadas es insistir en que los coman o “camuflar” las verduras:

“yo siempre le doy verduras. Capaz que le escondía la verdura, pero lo comía. Y después cuando ya le dejaba la verdura ahí la comía (...) Por ahí hago un guiso pero a ellos no les gusta la cebolla y lo pico bien chiquito y como que no se ve y que te lo comen igual” (Mujer, 24 años)

Por otro lado, limitan, regulan y restringen alimentos percibidos como no saludables:

“restringirlos no, no porque después puede ser peor creo yo, pero sí, si quieren comer alguna golosina o quieren comer algo frito, o quieren comer pan, no, no se los prohíbo, se puede comer todo pero todo variado y medido.” (Mujer)

También, se observa muchas situaciones donde, a pesar de que los/as entrevistados/as perciben cómo saludables ciertos alimentos, les resulta difícil incorporarlos en la rutina debido a los gustos o preferencias de los/as niños/as.

“La fruta natural y algo de azúcar, nada más. Creo que es lo más sano, así que siempre trato de hacerles.” (Mujer, 29 años)

En ese sentido, muchos/as entrevistados/as sostienen que los alimentos son saludables en la medida en que no les “caigan mal” o “pesado a la panza”, y a su vez, que no generen enfermedades y/o malestares en sus hijos/as:

“Para que sea más saludable para ellos, que no les caiga..., que no les haga mal a la panza” (Mujer, 29 años)

Algunas personas hicieron énfasis en la tradición y en las costumbres heredadas, concibiéndolos como factores fundamentales para determinar si un alimento es saludable:

“No sé, yo desde chica entendí que la verdura y la carne siempre son saludables. Me viene eso a la cabeza” (Mujer)

Además, existe un amplio consenso respecto de que las frituras y la comida chatarra (alimentos procesados y ultraprocesados) no son saludables:

“(...)Tratamos de comer lo más saludable posible. Así que lo chatarra, hamburguesa, salchicha, esas cosas no. Consumimos muy poco. Poco y nada te diría.” (Mujer, 36 años)

“se me complica mucho porque mi marido es de buen comer y mi hijo también entonces ponle si yo tengo ganas de comerme un pollo a la plancha con ensalada me lo hago para mí y a ellos les hago aparte otra cosa (...) Porque si no se llenan, necesitan algo contundente” (Mujer, 24 años)

SOBRE LOS FACTORES ECONÓMICOS

Con respecto a las representaciones sobre la influencia de estos factores a la hora de acceder y preparar los alimentos, en muchos relatos se pudo observar que el ingreso condiciona la elección a la hora de comprar lo necesario. Esto significa que los gustos y/o preferencias de los/las niños/as, tanto como de los otros miembros del hogar, constituyen un factor secundario ante las limitaciones que implican determinados niveles de ingresos:

“Uno hace lo que puede con los chicos, (...) uno como padre quiere darle lo mejor siempre a sus hijos, esforzarse por ellos, que a veces no se puede, y hay que darle lo que uno tiene en el momento, lo que se puede. (...) Hoy por hoy comemos lo que nos da el bolsillo y a veces ponemos cosas que no tenemos que poner porque no tenemos de otra, porque tampoco podemos darles a los chicos agua con dos o tres verduras porque tampoco son animales” (Mujer, 26 años)

Por otro lado, como se observó sobre los canales y lugares de acceso, se menciona tener en cuenta los precios a la hora de decidir dónde comprar. Señalan que en muchas ocasiones deben comprar fuera del barrio, aunque les consuma un poco más de tiempo. También, buscan comercios que tengan ofertas y/o promociones, o también escogen las ferias porque allí se consiguen alimentos más baratos.

Asimismo, en muchas ocasiones se reemplazan alimentos por otros que son más baratos:

“Porque la carne está muy cara. Tenemos que comprar y compramos”

Gran parte de los entrevistados le dieron mucha trascendencia a la temática económica ya que en su mayoría pertenece a sectores más desfavorecidos.

Conclusiones

Entendiendo la alimentación como un hecho social más allá desde un sentido biológico o nutritivo, pudimos observar diversos factores que inciden en cómo se deciden, cómo se preparan y cómo se consumen los alimentos.

Es por ellos que pudimos identificar múltiples variables que influyen a la hora de tomar decisiones de que y como se preparan los alimentos, sin embargo podemos destacar que gran parte de los entrevistados manifestaron la falta de tiempo como una cuestión clave a la hora de decidir, ya que se suele optar por llevar a cabo preparaciones rápidas y que alcancen o sean suficientes para saciarse durante todo el día.

A su vez, otro factor es la familiaridad o costumbre, ya que en muchos hogares se preparan alimentos que se han consumido durante la niñez. En ese sentido, también los gustos y preferencias de los/as chicos/as juegan un papel tan importante que suele obstaculizar incorporar verduras a su alimentación. Por último, la economía familiar es otro factor ya que muchas veces el precio de los productos resulta un condicionante a la hora de elegir qué y dónde comprar.

En definitiva, la preparación de las comidas suele ser una cuestión “del momento”, teniendo en cuenta principalmente el factor tiempo (de preparación, de consumo y de “rendimiento”), economía (precios) y gustos (de los/as niños/as y de los/as adultos/as).

Creemos que es fundamental continuar con el debate sobre ¿cómo? y ¿con qué? se alimentan los niños/as, y es prioridad el diseño de políticas públicas en pos del mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes.

Bibliografía

- Aguirre (1995) "Patrón alimentario, estrategias de consumo e identidad en la Argentina, 1995". En Álvarez, M. y Pinotti, L.V *Procesos socioculturales y alimentación*. (pp 161-185). Buenos Aires: Ediciones del sol S.R.L
- Aguirre (2000) "Aspectos socioantropológicos de la obesidad en la pobreza" en *La obesidad en la pobreza: un nuevo reto para la salud pública*. Washington: Organización Panamericana de la Salud.
- Andreatta, María Marta (2012). La alimentación y sus vínculos con la salud desde la Teoría de las Representaciones Sociales; Asociación Argentina de Dietistas y Nutricionistas Dietistas; DIAETA; 31; 142; 4-2013; 42-49
- Angeleri, M. A., González, I., Ghioldi, M. M., & Petrelli, L. (2007). Hábito de consumo del desayuno y calidad nutricional del mismo en niños y adolescentes de la zona norte del Gran Buenos Aires. *Díaeta* (B. Aires), 7-13. Recuperado de: <http://repositorio.ub.edu.ar/handle/123456789/2752>
- Chacón Jiménez, F. (2008). "Familia y hogar en la sociedad española. Mitos y realidades históricas", en Lorenzo Pinar, F. J. (ed.), *La Familia en la Historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 121-134
- Chacón Jiménez F., y Chacón Martínez A. (2015) "Hogar y Familia: corrientes interpretativas y realidades sociales. Los ejemplos de movilidad de la población (1771) y movilidad social (1797) en Lorca" en *Revista de Demografía Histórica-Journal of Iberoamerican Population Studies*, Vol. 33, Nº 2, 2015, págs. 29-63
- Figuroa, T. G. (2011). Importancia de la intervención escuela-familia para eliminar la obesidad infantil y tender hacia patrones de alimentación saludables. *Lecturas: Educación física y deportes*, (159), 8. Flick, U. (2007) (2004). "Las narraciones como datos." En Flick, U., *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid, Morata, pp. 110-125. Glaser y Strauss. (1967). A. L, *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Aldine Transaction a Division of Transaction Publisher. pp. 45-77. http://www.sxf.uevora.pt/wp-content/uploads/2013/03/Glaser_1967.pdf.
- Gracia Arnaiz, M. (2010). Alimentación y Cultura en España: Una aproximación desde la antropología social. *Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 20 [2]: 357-386, 2010.
- Flick, U. (2007) (2004). "Las narraciones como datos." En Flick, U., *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid, Morata, pp. 110-125.
- Hernandez Sampieri et al. (2014). Diseños del proceso de investigación cualitativa. en Hernandez Sampieri et al. *Metodología de la Investigación*. Mc Graw Hill / Interamericana Editores, 6ta Edición, Ciudad de México. [https://administracionpublicauba.files.wordpress.com/2016/03/hernc3a1ndez-s amipieri-cap-15-disec3b1os-del-proceso-de-investigac3b3n-cualitativa.pdf](https://administracionpublicauba.files.wordpress.com/2016/03/hernc3a1ndez-s%20amipieri-cap-15-disec3b1os-del-proceso-de-investigac3b3n-cualitativa.pdf) ISEPCi,
- Jodelet, D. (1991). Representación social: un área en expansión. En D. Páez, *Sida: imagen y prevención*. España: Fundamentos
- Jodelet, D. (2018). Ciencias sociales y representaciones: Estudio de los fenómenos representativos y de los procesos sociales. De lo local a lo global. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 8(2), e041. <https://doi.org/10.24215/18537863e041>
- Lamas, Marta (2002), "La antropología feminista y la categoría género", en *Cuerpo, Diferencia Sexual y Género*, Taurus, México. Louro Bernal, I. (2003) La familia en la determinación de la salud. *Revista Cubana de Salud Pública*, vol. 29, núm. 1, enero-febrero, 2003, pp. 48-51. Sociedad Cubana de Administración de Salud. La Habana, CubaLund, Lois A.;
- Ministerio de Salud (2009) "Guías alimentarias para la población infantil. Orientaciones para padres y educadores". Recuperado de <https://www.msal.gov.ar/images/stories/ryc/graficos/0000000562cent-guias-alimentarias-familia.pdf> Ministerio de Salud. *Manual para la aplicación de las guías alimentarias para la población argentina*. Argentina, 2018
- Mora, M. (2002) La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital*. *Revista de pensamiento e investigación social*, [S.l.], nov. <https://atheneadigital.net/article/view/55>
- Moreira, Stella Maris, Giadas María de las Mercedes y Campo María Victoria (2021). "La entrevista virtual, ¿la nueva forma de administración de las técnicas cualitativas?. *Jornada de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, CABA

Moscovici, S. (1979). El Psicoanálisis, su imagen y su público. Ed. Huemul, Buenos Aires, 2da. edición, cap. I, pp. 27-44.OMS, “Malnutrición” (2021). Disponible en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/malnutrition>

UNICEF (2019). Estado Mundial de la Infancia 2019. Niños, alimentos y nutrición: crecer bien en un mundo en transformación. Recuperado de :<https://www.unicef.org/sites/default/files/2019-11/Estado-mundial-de-la-infancia-2019.pdf>

Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. En Vasilachis de Gialdino, I (coord.), Estrategias de investigación cualitativa, Barcelona, Gedisa, pp. 23-64.

Vujosevich, J, Giménez, L. y Moreira Stella Maris (2005) El trabajo de campo y la entrevista en profundidad. Vivencias de los investigadores, en EN TORNADO A LAS METODOLOGÍAS: ABORDAJES CUALITATIVOS Y CUANTITATIVOS, Silvia Lago Martínez, Gabriela Gómez Rojas y Mirta Susana Mauro (comp.) Editorial Proa XXI, Buenos Aires, 2005

Palabras clave

Alimentación de niños y niñas

Jardines Comunitarios

Alimentación saludable

Herena Reis Barcelos Herena¹ ;

Nadja Maria Gomes Murta Nadja¹

1 - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

Resumen de la ponencia

Introdução: A comida, o comer, a comensalidade diferem o homem dos outros animais, e tornam a alimentação, além de vital, um ato dotado de diferentes dimensões. A cultura alimentar é parte da dinamicidade sociocultural do Brasil. No Brasil, com a promulgação da Lei nº 11947, de 2009, o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) tem estimulado a utilização de alimentos da agricultura familiar e de preparações tradicionais ou regionais. **Objetivos:** Este trabalho teve como objetivo geral verificar a utilização de preparações regionais na alimentação escolar de Itinga, município do semiárido de Minas Gerais, nos anos de 2011 a 2021. **Metodologia:** Foi utilizado o levantamento de dados secundários oriundos dos documentos de registro e processos de aquisição da agricultura familiar da Secretaria Municipal de Educação e Cultura. **Resultados:** O percentual do recurso federal utilizado com a agricultura familiar no município passou de 4,01% em 2011 para cerca de 46% em 2021, sendo adquiridos mais de 40 tipos de alimentos. Algumas preparações foram adquiridas prontas, produzidas pelos agricultores familiares, com destaque para os derivados da mandioca, farinha, beiju, bolo e o tradicional biscoito de polvilho, conhecido na região como “biscoito escrevido”, como referência ao modo de preparo em que a massa é acondicionada em sacos, de plástico ou tecido, para o desenho de diferentes formatos de biscoito. Outro diferencial marcante da receita é a utilização do forno de lenha do tipo romano ou de tambor, tradicionais na região. Sua importância foi marcada na realização de uma oficina de biscoito escrevido, com a comunidade quilombola Jenipapo Pinto, em 2017, gravada em vídeo e utilizada nas aulas de educação patrimonial. Foram adquiridos também corante de urucum, rosca caseira, rapadura, bolo de fubá, biscoito de queijo e biscoito de batata doce. Para aquisição desses produtos é necessária a apresentação do laudo da vigilância sanitária municipal. Também são realizadas visitas locais pelos extensionistas da EMATER e do nutricionista da Secretaria Municipal de Educação e Cultura. Outras preparações regionais presentes na alimentação escolar são produzidas pelas merendeiras, a partir dos produtos adquiridos *in natura*, tais como o mingau de milho verde e o caldo de mandioca. Bastante regional é a utilização do feijão verde, guandu (chamado na região de andu) ou catador, variedades de pouca circulação comercial em supermercados, mas vendidos nas feiras locais utilizados na região para a produção de farofa. **Conclusão:** O município de Itinga tem realizado a compra de gêneros da agricultura familiar e inserido preparações regionais na alimentação escolar, contribuindo para o respeito e continuidade da cultura alimentar local.

Introducción

A comida, o comer, a comensalidade diferem o homem dos outros animais, e tornam a alimentação, além de vital, um ato dotado de diferentes dimensões, como a biológica, a ambiental, a sociopsicocultural, a econômica e a dimensão do Direito Humano à Alimentação Adequada, apontadas por Castro *et al.* (como citado em Maldonado., 2017).

Os alimentos preparados representam a transformação cultural do alimento. DaMatta (1986) ajuda a compreender a diferenciação entre comida e alimento quando afirma que a comida é carregada de identidade e estilo, o que não acontece com toda substância alimentar. Montanari (2013), explica como essa ação do homem sobre os alimentos disponíveis na natureza se dá por meio do uso de práticas tecnológicas, como o uso do fogo (Lima, Ferreira Neto, & Farias, 2015; Montanari, 2013).

Lévi-Strauss (2004), em sua clássica obra “O Cru e o Cozido”, demonstra como a descoberta do fogo permitiu ou estimulou que o homem caçador e coletor de alimentos crus, para a transformação dos alimentos por meio da cocção. Temos a passagem do homem do estado da natureza para o estado da cultura, uma vez que somos os únicos seres vivos capazes de cocção o que comemos.

A cultura alimentar é parte da dinamicidade sociocultural do Brasil (Kaspar, 2016). Com a promulgação da Lei nº 11947 (2009), o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) tem estimulado a utilização de alimentos da agricultura familiar e de preparações tradicionais ou regionais. Isso significa a busca pela oferta de refeições mais saudáveis, estímulo à economia local e o respeito à vocação agrícola e hábitos alimentares culturalmente referenciados.

Este trabalho teve como objetivo geral verificar a utilização de preparações regionais na alimentação escolar de Itinga, município do Médio Jequitinhonha, semiárido mineiro, nos anos de 2011 a 2021. Para isso foi utilizado o

levantamento de dados secundários oriundos dos documentos de registro e processos de aquisição da agricultura familiar da Secretaria Municipal de Educação e Cultura, tais como projetos de vendas, editais de chamada pública, atas do Conselho de Alimentação Escolar, sistema de compras da prefeitura municipal, registros do setor de alimentação escolar, bem como dados disponíveis no sítio eletrônico do Fundo Nacional do Desenvolvimento Escolar.

Algumas análises deste trabalho fazem parte da pesquisa de mestrado vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Rurais, da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), aprovada no Conselho de Ética em Pesquisa CEP, sob parecer 4.912.757, que teve como tema central a utilização de alimentos regionais na alimentação escolar.

Desarrollo

As preparações culinárias são feitas de acordo com a cultura de cada grupo, cada um com seus modos de fazer (Montanari, 2013). Quando falamos de determinadas comidas, elas nos remetem a determinados lugares, a determinados grupos sociais (Liberato & Rocha, 2012).

Em Itinga, a utilização de preparações culinárias está diretamente relacionada à compra da agricultura familiar, tanto na oferta de alimentos preparados pelo agricultores, como na entrega de alimentos de produção familiar local utilizados em receitas do cardápio. Isso responde ao preconizado pela Lei nº 11947 (2009): a proposta de estímulo à cultura alimentar local, por meio do “apoio ao desenvolvimento sustentável, com incentivos para a aquisição de gêneros alimentícios diversificados, produzidos em âmbito local e preferencialmente pela agricultura familiar e pelos empreendedores familiares rurais, priorizando as comunidades tradicionais indígenas e de remanescentes de quilombos”.

Nesse sentido, é importante mostrar que o percentual do recurso federal utilizado com a agricultura familiar no município passou de 4,01% em 2011 para cerca de 45% em 2021, sendo adquiridos mais de 40 tipos de alimentos *in natura* ou processados (Itinga, 2022).

Algumas preparações adquiridas prontas foram beiju, biscoito escrevido, rosca caseira, bolo de fubá, biscoito de queijo, biscoito de batata doce, e bolo de mandioca. Alguns derivados também como farinha de mandioca, rapadura e corante de urucum também foram comprados (Barcelos & Murta, 2021; Barcelos & Santana, 2021).

Destaque seja dado ao biscoito escrevido, como é conhecido em Itinga, também chamado biscoito de polvilho ou de goma, como é conhecido em algumas regiões do país. É uma receita cultural em Itinga, que carrega ancestralidade e o modo tradicional de fazimento, passado de geração a geração, muitas vezes escrito com saquinhos de pano ou plástico e assados em forno de barro do tipo romano. Tem importante valor também ao se pensar que tem como matéria-prima a mandioca, alimento da Sociobiodiversidade brasileira (Barcelos & Murta, 2021; Barcelos & Santana, 2021).

Um ponto interessante de discussão acerca das preparações tradicionais produzidas pela agricultura familiar é a sua seguridade. Por exemplo, Rocha (2018) destaca a seguridade dos alimentos como um ponto positivo dos sistemas produtivos atuais, num enfoque microbiológico, que pouco leva em conta os altos níveis de contaminação química oriundos da utilização de pesticidas e fertilizantes:

Sistemas alimentares modernos também apresentam resultados impressionantes em termos da segurança dos alimentos. No início do século XX, intoxicação alimentar e contaminação da água eram as principais causas de mortalidade, mesmo em regiões relativamente ricas como a Europa Ocidental. Mais higiene, melhores tecnologias e avanços na medicina, praticamente erradicaram essas patologias nos países mais ricos, e grandes avanços se observam em países com renda média e baixa. (Rocha, 2018, p. 23, grifo nosso).

Podemos dizer que a questão é corrigida ao longo do texto de Rocha (2018), quando a pesquisadora traz dados do uso de pesticidas e fertilizantes químicos como uma importante questão ambiental dos sistemas produtivos atuais, mas ainda assim é importante frisar que um alimento seguro, como bem lembra Raigón (2014, p. 28), não deve “conter agentes químicos, biológicos ou de qualquer espécie que coloquem em perigo a saúde do consumidor”.

A aquisição de alimentos que passam por processamentos está condicionada ao laudo de segurança higiênico-sanitária emitido pela Vigilância Sanitária, apresentado no momento da Chamada Pública (Lei nº 11.947, 2009). Também são realizadas visitas locais pelos extensionistas da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER) e do nutricionista da Secretaria Municipal de Educação e Cultura.

Ribeiro *et al.* (2011) lembram como o agricultor é ao mesmo tempo consumidor, cultivador e negociante de sua produção, numa relação muito próxima, pessoal e interativa. Para os autores, no Vale do Jequitinhonha, nas feiras e outros canais de venda face a face, o padrão de qualidade local é influenciado por essas relações de proximidade, mas também pelos próprios padrões de apreciação. Essa situação pode criar conflitos entre qualidade e quantidade, e os profissionais de extensão devem estar atentos para evitar um olhar sempre voltado para a produtividade, respeitando o lugar conquistado nos pequenos e exigentes mercados locais. A qualidade, expressa pelos processos e gostos, se sobrepõe à quantidade, conferindo à produção rural e à agroindústria doméstica papel fundamental na soberania alimentar, justamente por sua diferença do modo de produção fordista.

Assim, como os produtos artesanais são ao mesmo tempo para autoconsumo, eles também devem passar pelo controle familiar de qualidade. A reputação de todos os

produtos, da rapadura à farinha de mandioca, do mel ao fubá, é estabelecida pelo paladar. Identifica-se o bom produto com a boca, provando. [...] A farinha tem que ficar úmida no mesmo momento em que entra em contato com a língua; se a secura persistir, a farinha não presta. A qualidade da rapadura se conhece pelo doce, que deve no começo lembrar a cana e no final, o mel, mas não pode nunca trazer ao final um travo de sal. Esses agricultores são provedores de sofisticação equivalente àquela do *sommelier* em relação aos vinhos, pois, afinal, eles são parte importante dessa união engenhosa de soberania com segurança alimentar. (Ribeiro *et al.*, 2011, p. 14).

Outras preparações regionais presentes nos cardápios utilizados no período em questão, foram produzidas pelas merendeiras, a partir dos produtos adquiridos *in natura*, tais como a farofa feita com o feijão catador, verde ou andu, o mingau de milho verde e o caldo de mandioca (Rodrigues & Barcelos, 2022).

Enriquecendo a utilização dos alimentos, ações de EAN ligadas à Educação para o Patrimônio Cultural estimularam a valorização da agrobiodiversidade, como visita a banco de sementes e casa de farinha e a oficina de ‘biscoito escrevido’ realizada na comunidade remanescente quilombola do Jenipapo, transformada em vídeo para utilização nas aulas de Educação Patrimonial (Barcelos & Murta, 2021).

Nesse sentido, compreendemos que a comida é também patrimônio alimentar. Ao se conferir à comida e à culinária o status de bem cultural e identitário, elas passam a ser instrumentos de transmissão, de vivência e de valorização das tradições (Lima *et al.*, 2019; Montanari, 2013). Se para Acypreste (2021) patrimônio é algo, material ou imaterial, que se deseja conservar, as formas de se fazer comidas representam experiências, rituais de elaboração e transmissão de conhecimento entre as gerações e permitem, como proposto por Hernadéz (2005, p. 129), “interpretar a história e o território no tempo e no espaço”.

Por exemplo, para mostrar a importância cultural da mandioca e da farinha, é possível citar a abertura de registro de casas de farinha e moinhos de milho pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico (Iepha, 2020) de Minas Gerais, com intuito de realizar o inventário que subsidiará o registro desses espaços como patrimônio de Minas Gerais. Poulain (2004) vê que o enfraquecimento do patrimônio alimentar pode comprometer a identidade dos territórios, que a cultura alimentar ainda é um espaço de resistência, e que a família camponesa tem papel de destaque nesse cenário (Brasil, 2015).

Estimular a oferta de preparações culinárias culturalmente referenciadas é promover a manutenção da história. Sem juízos de valor, é impossível não perceber, por exemplo, que as pessoas cozinham cada vez menos, seja pela urgência característica dos dias atuais, pelas dinâmicas trabalhistas, por questões socioeconômicas, por escolhas individuais, pelas mudanças no uso do tempo ou pela redução da importância dada para o cozinhar (Lima *et al.*, 2015; Southerton, Díaz-Méndez, & Warde, 2011).

Os novos modos de vida tendem a propiciar uma série de modificações nos modos de comer, nas relações de comensalidade e na identidade alimentar dos indivíduos, tanto no meio urbano quanto no meio rural, podendo interferir nos hábitos alimentares, nos horários e locais das refeições, no consumo de alimentos e na própria produção de alimentos no meio rural. [...] Nesse contexto, as mudanças atingem também as famílias rurais, que encontram formas de se adaptar, criando alternativas para lidar com a nova realidade (Lima *et al.*, 2015, p. 519).

É possível pensar ainda nos benefícios ligados à saúde. Souza, Silva e Farias (2021), acreditam que, na atualidade, a modificação dos núcleos familiares tem aumentado a oferta de alimentos industrializados às crianças e adolescentes, especialmente pela praticidade, uma vez que seus responsáveis passam grande parte de seu tempo no trabalho.

Conclusões

A utilização de alimentos regionais no município de Itinga está diretamente ligada à aquisição de alimentos da agricultura familiar, de maneira que algumas são adquiridos já prontos, por meio de produção artesanal e apresentação do laudo da Vigilância Sanitária Municipal, e outras são preparadas pelas merendeiras escolas, com a utilização de alimentos adquiridos por chamada pública. As preparações regionais têm importância na dinâmica dos sistemas alimentares, uma vez que respondem às diferentes dimensões da alimentação.

Bibliografia

- Acypreste, I. P. (2010). Patrimônio Alimentar: passos para a garantia da Sociobiodiversidade e segurança/soberania alimentar. *Rev. Tessituras*. Pelotas, v. 4, n. 1, p. 4-8, 2016. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/5562#:~:text=Izadora%20Pereira%20Acypreste-Resumo,da%20seguran%C3%A7a%20e%20soberania%20alimentar>
- Barcelos, H. R. & Murta, N. M. G (2021). Agricultura familiar e alimentos regionais: diretrizes do Programa Nacional de Alimentação Escolar como valorização da Sociobiodiversidade. In: *Anais do I Seminário de Alimentos da Sociobiodiversidade*, Curitiba, PR., Brasil. https://drive.google.com/file/d/1xA3sGfS5NYmmeEYUqb53kg7aL_lb-6Nt/view
- Barcelos, H. R. & Santana, R. S. (2022). Utilização de mandioca e derivados na alimentação escolar de um pequeno município do semiárido mineiro durante a pandemia. 10 nov. 2021. In: *Anais do I Workshop Nacional sobre Agroka'atinga no Seminário Brasileiro: agricultura resiliente as mudanças climáticas*.

Juazeiro, BA, Brasil.

Lei nº 11.947, de 16 de junho de 2009. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica; altera as Leis nos 10.880, de 9 de junho de 2004, 11.273, de 6 de fevereiro de 2006, 11.507, de 20 de julho de 2007; revoga dispositivos da Medida Provisória no 2.178-36, de 24 de agosto de 2001, e a Lei no 8.913, de 12 de julho de 1994; e dá outras providências.

Brasília,

DF.

<https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=2&data=17/06/2009>

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. (2015). *Alimentos regionais brasileiros*. 2. ed. Brasília, Brasil: Ministério da Saúde. https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/alimentos_regionais_brasileiros_2ed.pdf

Damatta, R (1986). *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Brasil: Rocco.

Hernandéz, J. C. (2005). Patrimônio e Globalização: o caso das culturas alimentares. Traduzido por Canesqui, A. M. In: Canesqui, A. M.; Garcia, R. W. D. (org.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível [on-line]*. Rio de Janeiro, Brasil, Editora FIOCRUZ. Antropologia e Saúde collection . <https://static.scielo.org/scielobooks/v6rkd/pdf/canesqui-9788575413876.pdf>.

Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG). (2020). *Casas e moinhos de farinha de mandioca e de milho são identificados pelo Iepha*. Notícias. Belo Horizonte, Brasil: IEPHA. <http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/noticias-menu/582-casas-e-moinhos-de-farinha-de-mandioca-e-de-milho-sao-identificados-pelo-iepha>

Itinga. Secretaria Municipal de Educação, Cultura, Esporte, Lazer e Turismo. Setor de Alimentação e Nutrição. (2022). Cardápio de alimentação escolar: primeiro semestre de 2022. Itinga, MG, Brasil: Secretaria Municipal de Educação, Cultura, Esporte, Lazer e Turismo.

Kaspar, K. B. (2016). Gastronomia e literatura na formação da identidade nacional. *Contextos da Alimentação – Revista de Comportamento, Cultura e Sociedade*, v. 4, n. 2, p. 2–10, 2016. http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistacontextos/wp-content/uploads/2016/03/76_CA_artigo_revisado.pdf

Lévi-Strauss, C (2004). *O cru e o cozido*. São Paulo, Brasil: Cosac & Naify.

Liberato, R. S. & Rocha, C. (2012). Mangutando culturas: indígenas construindo segurança alimentar e nutricional no Vale do Jequitinhonha. *Ateliê Geográfico*, v. 6, n. 3, p. 95-112. <https://www.revistas.ufg.br/ateliê/articLevyew/21059/12369>

Lima, R. S.; Ferreira Neto, J. A.; Farias, R. C. (2015). Alimentação, Comida e Cultura: o Exercício da Comensalidade. *DEMETRA: Alimentação, Nutrição & Saúde*, v. 10, n. 3, p. 507–522. 10.12957/demetra.2015.16072

Maldonado, L., Farias, S. C., Damião, J. J., Castro, L. M. C, Silva, A. C. F., & Castro, I. R. R. (2022). Proposta de educação alimentar e nutricional integrada ao currículo de Educação Infantil e Ensino Fundamental. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 37, sup. 37, p. 1-18. <https://www.scielo.br/j/csp/a/PTK8HYywZMDmPLpv5hWZnvL/abstract/?lang=pt>

Montanari, M. (2013). *Comida como cultura*. 2 ed. São Paulo, Brasil: Editora Senac São Paulo.

Poulain, J. (2004). *Sociologias da Alimentação: os comedores e o espaço alimentar*. Florianópolis, Brasil: Editora da UFSC.

Raigón, M. D. (2014). Alimentação ecológica: uma questão de qualidade. *Agriculturas*, v. 11, n. 4, p. 25 a 29. http://aspta.redelivre.org.br/files/2019/09/Agriculturas_v11-n-4_artigo4_AlimentacaoEcologica.pdf

Ribeiro, E. M., Ayres, E. B., Galizoni, F. M., Almeida, T. P. A., Moreira, T. B., Fonseca, V., & Carvalho, A. A. (2011). O engenho na mesa: indústria doméstica e soberania alimentar no Jequitinhonha mineiro. *Agriculturas*, v. 8, n. 3, p. 12, 2011. <https://aspta.org.br/article/o-engenho-na-mesa-industria-domestica-e-soberania-alimentar-no-jequitinhonha-mineiro/>

Rocha, A. C. (2018). Por uma nova ciência para a promoção de sistemas alimentares sustentáveis. In: Julian P. et al (org.). *Abastecimento alimentar e mercados institucionais*. Fronteira do Sul, Brasil: Editorada UFFS.

Rodrigues, F. & Barcelos, H. R. (org.). (2022). *Catálogo Itinguense*. Itinga, Brasil: Secretaria Municipal de Educação, Cultura, Esporte, Lazer e Turismo de Itinga.

Southerton, D.; Díaz-Méndez, C.; Warde, A. (2011). Behavioural Change and the Temporal Ordering of Eating Practices: A UK–Spain Comparison. *International Journal of Sociology of Agriculture and Food* . Vol. 19, Nº. 1, p. 19–36. <https://www.ij saf.org/index.php/ij saf/article/view/233>

Souza, M. J., Silva, B. Y., & Farias, V. L. (2021). Elaboração e avaliação da adequação nutricional de papas principais de misturas múltiplas preparadas com alimentos regionais. *Demetra: Alimentação, Nutrição & Saúde*, v. 16, p. 61688. Disponível em: 10.12957/demetra.2021.61688

Palabras clave

Programa Nacional de Alimentação Escolar. Segurança Alimentar e Nutricional. Alimentos Regionais.

Cultura alimentar caiçara da Ilha Grande (RJ): uma contextualização entre a pré-história e a contemporaneidade

Juliana Fernandes Silva de Oliveira ¹

1 - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Resumen de la ponencia

Este artigo objetivou analisar as mudanças culturais percebidas na comida caiçara da Ilha Grande, seus modos de fazer, utensílios, levando em conta os costumes de habitantes pré-históricos até o período contemporâneo, análise esta que integra pesquisa para tese de doutorado, ainda em construção. As comunidades caiçaras são consideradas as provenientes da miscigenação de indígenas, negros africanos escravizados, e colonizadores europeus. Essas comunidades situam-se no litoral das regiões sul e sudeste do Brasil, e tem sua alimentação e trabalho tradicionalmente baseados na pesca e da agricultura artesanais, embora, atualmente, sua economia seja baseada principalmente no Turismo, na maioria dos casos, o que ocorre também na Ilha Grande. Para ter maior proximidade com o tema em questão, esta pesquisa qualitativa com fins exploratórios estabelece caminhos para estudos vindouros, buscando conexões entre os antigos e atuais hábitos alimentares de populações de herança caiçara situadas na Ilha Grande (RJ), pelo processo de lembrança e esquecimento da memória, que preenchem de sentido o ato literal e simbólico de comer. A pesquisa ocorreu por meio de levantamento bibliográfico e documental, e pesquisa em campo, de inspiração etnográfica, com entrevistas semiestruturadas e observação direta. Os dados primários e secundários obtidos em pesquisas entre os anos de 2008 e 2022, geraram grandes categorias de análise, a partir das quais foi possível desenhar ligações que desencadearam na alimentação contemporânea dessas populações. Nesse sentido, levou-se em consideração os ciclos econômicos (e alimentares) das populações locais, da Baía da Ilha Grande e, de modo geral, do próprio Brasil, tendo em vista a importância histórica desses ciclos para o país. Sobretudo, essas conexões podem ser percebidas até hoje nos modos de vida, trabalho e alimentação mesmo em comparação com estudos já existentes sobre os habitantes pré-históricos da Ilha Grande (sambaquis), os indígenas Tupinambás, que habitaram a região. Esses marcos históricos são pertinentes para entender as implicações do modo de vida caiçara no ambiente em que vive. E, considerando a comida como uma forma de linguagem, simbolicamente ela comunica sua ancestralidade e as mudanças socioculturais sofridas no território da Ilha Grande.

Introducción

Este artigo, parte integrante da pesquisa para tese de doutorado ainda em construção, objetivou identificar pontos históricos importantes para o processo de mudanças culturais que culminaram na formação da cultura alimentar caiçara da Ilha Grande, atentando aos modos de fazer, aos utensílios, às técnicas, aos rituais envolvidos, levando em conta os hábitos de habitantes pré-históricos até o período contemporâneo bem como o contexto por trás.

Sabendo que comer é mais que só levar os alimentos à boca e nutrir-se, porque a comida comunica a história dos povos, carregando em si a ancestralidade, as dificuldades, as conquistas, a memória, percebeu-se ser necessário para a análise da cultura alimentar de comunidades caiçaras na Ilha Grande, compreender os fatos atrelados à história da ilha e da região circundante, a partir dos ciclos vivenciados por todos aqueles que a habitaram até hoje. Buscou-se, portanto, situar os acontecimentos históricos e hábitos alimentares dessas populações e como se relacionavam com o ambiente.

Desarrollo

A comida escreve histórias

A comida traduz os recursos naturais em cultura, a existência em modos de existir. Há quem pense em cultura e natureza como entes díspares, que formam uma dicotomia, mas estão intrinsecamente relacionados. Não há cultura sem natureza, e a própria natureza é vista, sentida e transformada de acordo com os diversos modos de existir, dentre os quais, o ser humano faz parte.

Cozinhar, mais que uma necessidade biológica que garante a sobrevivência, é um processo cultural, ao que estão vinculados comportamentos e crenças, pois é “no pensar, no sentir, no fazer e no viver que a noção de natureza se constrói e se reconstrói”, segundo Irving (2012, pp. 43-44), que entende ser por meio da cultura que se traduz e retraduz o sentido da natureza. Um prato também é carregado de fazeres e saberes e contam a história de quem o preparou e de toda uma população (Almerico, 2014; Wilk, 1999; Santili, 2015; Boutaud, Becut e Marinescu, 2016).

Nota-se seu sentido simbólico, baseado na vivência, quando Woortmann (2013) cita que os alimentos são pensados antes de serem comidos, é um *habitus* alimentar, para além de sua composição nutricional, que é entendido como um saber social em dois sentidos, entre indivíduo e sociedade (Bourdieu, 1983, segundo Woortmann, 2013).

Os insumos disponíveis, o modo de preparo, os utensílios utilizados, a temperatura, o tempo, as combinações de sabores e saberes e até os tabus alimentares apresentam significantes responsáveis pela tecitura de uma “teia de significados” que enraíza, engendra, costura, mistura e faz pertencer.

As preferências por sabores e modos de preparo são produto de uma realidade social e de uma construção histórica (Montanari, 2013). Quanto a isso, Woortmann (2013) coloca uma diferença entre o comível e o comestível. Enquanto este tem a ver com o que está disponível na natureza, para consumo humano, aquele está relacionado a culturas particulares, diferenciando-se até épocas vivenciadas dentro de uma mesma cultura, já que o que é “culturalmente comível” para um grupo num espaço-tempo pode não ser (mais) para outro grupo ou o mesmo grupo num espaço-tempo diferente.

A construção simbólica do prato se dá numa passagem do plano da natureza, representado pelo alimento, algo que pode “vir a ser” consumido, para o plano da cultura, representado pela comida, como algo que, depois do preparo, pode ser consumida (Woortmann, 2013).

2. A Ilha Grande através do tempo

2.1 Pré-história: economia coletora

A Ilha Grande localiza-se no município de Angra dos Reis, litoral sul do estado do Rio de Janeiro, a 149km da capital, Rio de Janeiro. Seus cerca de 193km² de área de Mata Atlântica, reconhecidos como território caiçara, são protegidos atualmente por três unidades de conservação (Parque Estadual da Ilha Grande, Reserva Biológica da Praia do Sul, Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Aventureiro).

As comunidades caiçaras são consideradas as provenientes da miscigenação de indígenas, negros africanos escravizados, e colonizadores europeus, e “caiçara” é uma classificação que se faz das populações “caipiras” do litoral das regiões sul e sudeste do Brasil (Prado, 2006).

Fato é que são comunidades cuja vida cotidiana vê-se tradicionalmente distribuída entre a terra e o mar, e seu trabalho e produção alimentar baseiam-se, de forma mista e complementar, entre “roçar” e “matar peixe”, para sua subsistência, e venda de excedentes na cidade, o que transpassa uma definição engessada do “ser caiçara”, em oposição ao conceito de cultura dinâmica de Geertz (1973).

Esse rótulo é apropriado cada vez mais por essas populações como uma nova forma de autorreconhecimento enquanto “população tradicional”, e que, antes, se autodenominavam como “badjecos”, “filhos do lugar”, ou simplesmente como “ilhéus” ou “moradores”.

Os sistemas florestal e antrópico desenvolveram-se em profunda interação, durante os ciclos econômicos, que serviram como pano de fundo para os modos de vida dos núcleos familiares em comunidades inteiras. Por isso, considera-se, aqui, o contexto dos ciclos econômicos e alimentares, a fim de identificar as mudanças e interferências antrópicas no ambiente, bem como o uso dos insumos provenientes do ambiente para sua subsistência e manutenção no lugar (Hecht & Posey, 1989; Gadgil et. al., 1993; Adams, 1994 citado por Oliveira & Netto, 2006).

Tenório (2006) levantou a existência, há cerca de 3000 anos, de um grupo pescador, coletor e caçador, que viveu num pequeno morro na parte sul da Ilha Grande, hoje chamado de Ilhote do Leste, e localizado dentro de uma unidade de conservação de proteção integral, a Reserva Biológica da Praia do Sul.

A escolha do local de fixação da população possivelmente foi porque o ilhote era estratégico tanto para vigiar os inimigos, quanto por ser possível ver cardumes entrando na lagoa, a 500m de distância do ilhote. Ao redor, tinham uma variedade de insumos alimentares disponíveis nos manguezais, na restinga e na mata. Mesmo que tenham incrementado a alimentação com moluscos, devido à grande quantidade de peixes encontrados em fogueiras mais antigas no ilhote, considera-se que eram predominantemente pescadores (Tenório, 2006).

Chama a atenção a retirada, da mata, de troncos de bacurubu, que eram matéria-prima para a feitura da canoa, até hoje utilizada, embora em menor escala, por várias famílias da Ilha Grande. Oliveira & Netto (2006, p. 43) destaca que não foram encontrados vestígios como cacos de cerâmica, indicadores da existência de agricultura, mas os numerosos sulcos nas rochas poderiam ter a finalidade de derrubar árvores para a construção de canoas

Os moluscos tornaram-se alimento mais significativo para sua dieta depois que houve uma proliferação de novas espécies no canal que daságua no mar. Eles eram coletados, levados para o ilhote, consumidos, e as carapaças eram amontoadas próximo ao barranco e empurradas morro abaixo.

Embora essas populações tenham tido uma relação de maior proximidade com o mar, os “rastros” deixados pelo homem pré-histórico na floresta foram pontuais, e revelam certa complementaridade, tanto na produção de canoas para uso em alto mar e navegação de cabotagem, quanto com a caça como complementar em sua alimentação.

Oliveira & Netto (2006) indica que a cultura de pesca, coleta e caça prolongou-se até contato dessas populações com indígenas tupis-guaranis e a invasão dos europeus ao território, quando ocorreram importantes mudanças nos hábitos alimentares.

2.2 Economia indígena Tupinambá

O território dos Tupinambás, cobria grande parte do litoral do estado do Rio de Janeiro, entre Cabo Frio e a Baía da Ilha Grande, estendendo-se até São Sebastião, litoral norte de São Paulo. Hans Staden, navegador alemão e considerado o primeiro a fazer uma etnografia no Brasil, tendo vivido, capturado, por anos, entre os Tupinambás, relata em “Duas viagens ao Brasil” (1557) que viviam no território entre a serra e o mar, apesar desse território se estender até “além das montanhas”, os descreveu como “caçadores, coletores e cultivadores de mandioca habilidosos”.

Quando os europeus aqui chegaram, os indígenas não levavam mais uma vida baseada no nomadismo (Quintiliano, 1965), embora a distribuição da população pelo território se desse mediante a abundância dos insumos necessários a sua sobrevivência, alimentação e distração. Construíam suas casas em lugares onde havia água, madeira, peixes e outros animais, e, ao esgotarem os insumos, mudavam-se para outro lugar, ainda próximo ao local anterior (Capaz, 1996; *op. cit.*, 1965).

A fase agrícola dos grupos indígenas deve ter tido pouca expressividade em razão da existência de outras fontes, como a pesca (Oliveira & Netto, 2006), o que é corroborado por Fernandes (1949) sobre os Tupinambás em geral, e por Nesi (1990) especificamente a respeito da Ilha Grande, os quais citam que a terra era tão fértil, e tamanha era a abundância de frutos, caças e peixes, que haveria uma certa “desproporção” entre as necessidades dos grupos locais e o que dispunham do ambiente.

Os Tupinambá utilizavam técnicas de produção complexas, uma série de tipos de flechas e técnicas de pesca, e instrumentos para plantio, além da prática de queimada para a preparação do solo para o plantio, que se assemelha à técnica empregada pelas comunidades caiçaras no preparo do solo para a roça de coivara (Fernandes, 1949).

A caça e a pesca tinham um papel complementar às raízes cultivadas e consumidas como farinhas, ralando a raiz na pedra, prensando no tipiti, peneirando e secando num tabuleiro de barro. A produção de farinha de mandioca também guarda semelhanças da “farinha da terra” produzida pelas famílias caiçaras até hoje.

Staden (2008), Souza (1587), Fernandes (1949) e Capaz (1996) exaltam sua destreza como caçadores e pescadores (mergulhadores) e seu senso de orientação pelos sinais da natureza. Mas sua percepção e conhecimento sobre o ambiente em que viviam acima da visão física certamente neles gerava sua perícia na caça e na pesca.

Além da alimentação, os insumos serviam para a produção de instrumentos utilizados na caça e pesca, como relatado em Staden (2008, p. 171) sobre pequenas redes de pesca produzidas a partir de “longas folhas pontiagudas que chamam de tucum”.

Staden também relatou que entravam em terras dos Tupiniquins duas vezes por ano violentamente. Uma, para conseguir o milho maduro (*abati*), que usavam para preparar uma bebida fermentada chamada de *cauim*, feita também com mandioca. E outra, para perseguir um peixe chamado de *pirati*, para produzir e levar para sua terra, uma farinha de peixe, chamada de *piracuí*.

Não tinham o costume de domesticar animais. Fernandes (1949), entretanto, menciona macaco, cachorro, tatu, porcos, papagaio, pato e galinha como animais domesticados, que se tornavam “tabus alimentares”, já que não os comeriam.

Os Tupinambás eram uma população antropofágica, e a principal razão para essa prática não era a alimentação do corpo, mas para vingar a morte dos seus pelas mãos dos “perós”, como chamavam os portugueses, de quem eram inimigos, o que Eduardo Bueno chamou de “canibalismo ritual” no prefácio do livro de Staden (2008). Era um alimento espiritual, e Staden, após ser capturado pelos indígenas e levado até a “aldeia”, foi obrigado a gritar “*Aju ne pee remiurama*”, que significa “Estou chegando, sou a vossa comida”.

Por volta de 1550, os Tupinambás realizavam trocas com seus inimigos, portugueses e com seus aliados franceses, sempre em alto mar. Seu alimento, a farinha de mandioca, pimenta, além de penas e pau-brasil, eram trocados por facas, anzóis, espelhos, pentes e tesouras (Staden, 2008).

Sobre o preparo dos alimentos, assavam a carne antes de comer (*op. cit.*). Para conservar o peixe ou a carne durante algum tempo, faziam o moquém, técnica de assar sobre pedaços de madeira, até defumar e secar a carne. Com essa técnica, conservavam a carne, além de facilitar seu transporte, em forma de farinha. Contudo, como a economia tupinambá consistia em produzir e coletar o que fosse necessário ao consumo imediato, não lhes era central o conhecimento sobre a conservação de alimentos. Inclusive, não utilizavam sal nos alimentos (Fernandes, 1949; Nesi, 1990).

No final do século XVI, foram exterminados e dispersados os tupinambás. Nesse momento, com a miscigenação e a permanência de colonos nas regiões próximas ao Rio de Janeiro, ocorriam a pesca de subsistência e, paralelamente, a pesca da baleia, tanto na Ilha Grande quanto na Ilha da Gipóia, também na Baía da Ilha Grande (Capaz, 1996).

Pesca de baleia (século XVII)

Durante o século XVII, os habitantes da Ilha Grande viviam da pesca, da lavoura de subsistência, da extração de madeira e principalmente do cultivo de cana, o que fez surgirem os primeiros engenhos para a produção de açúcar e de aguardente” (Capaz, 1996, p. 95).

Mas o que marcou esse século, foi a pesca, que, nos tempos coloniais, já era uma atividade de importância na região, e mais especificamente, na Ilha Grande, já que havia abundância em peixes e grande variedade de espécies (*op. cit.*). No final do século XVII, desenvolveu-se a pesca da baleia na Ilha Grande (Nesi, 1990).

Mello (1987) cita a aplicação do óleo de baleia como componente da argamassa utilizada na construção de edificações. Na Ilha Grande, há, por todos os lados, ruínas de edificações levantadas à base de argamassa com óleo de baleia.

A exploração econômica da pesca de baleia prolongou-se pelo século XVIII, tendo seu declínio no século XIX (Mussolini, 1980). Juntamente a isso, iniciou-se um novo ciclo de exploração econômica, o Ciclo das fazendas e à economia de *plantation*.

2.3 Ciclo das fazendas e economia de *plantation* (séculos XVIII – XIX)

O ciclo das fazendas foi caracterizado por uma intensa exploração das florestas, caracterizada pelas monoculturas, que recortavam os morros em desenhos retangulares. O litoral sul do estado do Rio de Janeiro era ocupado por muitas fazendas entre os séculos XVIII e XIX, em que se plantavam principalmente cana-de-açúcar, cacau e café. Como a cana-de-açúcar geralmente é plantada em sistema de monocultura, pode-se afirmar que tenha iniciado uma devastação das áreas de mata primária (Oliveira & Netto, 2006). Na Ilha Grande, foram estabelecidas, nessa época, fazendas em Abraão, Dois Rios e Parnaioca (Wunder, 2006).

Entre 1725 e 1764, foi cultivada cana-de-açúcar, o que culminou na produção de aguardente, que foi reconhecida na região até o século XX. Também aparece a cultura de café na Ilha Grande, entre 1760 e 1890, além de Mambucaba, sendo, entretanto, a cana-de-açúcar mais importante que a de café (Mello, 1987; Lima, 1974; Capaz, 1996).

De acordo com Lima (1974), até o ano de 1850, Angra dos Reis configurava como um dos mais importantes polos de lavoura e comércio do Brasil, contando com dois dos mais importantes portos do município Abraão e Sítio Forte, na Ilha Grande, por onde ocorriam a importação e exportação de/para províncias do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais.

Além das áreas destinadas a monoculturas e grandes lavouras, começaram a surgir no início do século XIX, variações na ocupação litorânea, evidenciando-se os pequenos núcleos localizados à linha costeira, que giravam em torno de centros urbanos maiores, enviando sua pequena produção de farinha de mandioca, peixe e café (Mussolini, 1980; Capaz, 1996).

2.4 Caiçaras e o manejo florestal de subsistência (séculos XIX e XX)

As comunidades caiçaras situam-se no litoral das regiões sul e sudeste do Brasil, e sua cultura é muito característica das comunidades litorâneas no sul do Rio de Janeiro e norte de São Paulo.

O “ser caiçara” dessa época está relacionado com uma vida relativamente fechada, com pouco contato com o mundo de fora, ou recebendo pouca influência cultural, de produtos, e que “por não dispor de meio aquisitivo, resultou um aproveitamento intensivo, quase exclusivo e mesmo abusivo dos recursos do meio, criando-se, por assim dizer, uma intimidade muito pronunciada entre o homem e seu habitat” (Mussolini, 1980). Além disso, como seus ancestrais Tupinambás, esse saber sobre os movimentos da natureza demonstra sua integração com seu ambiente de vivência.

Oliveira & Netto (2006) indica que, na área da Reserva Biológica da Praia do Sul foram encontrados vestígios de antigas comunidades caiçaras, como “baldrames de casas, fornos de farinha e adensamento de espécies semidomesticadas como o cambucá (*Marliera edulis*)” (p. 46). Com a economia mais voltada às roças de coivara para subsistência, o trabalho da terra era central.

Tinham sua alimentação e trabalho baseados na pesca e da agricultura e subsistência, a roça de coivara, de herança indígena, com o plantio de mandioca, feijão, guando, inhame, abóbora, milho, mamão, melancia, batata-doce, cará, caruru, taioba, bem diferente dos moldes da economia de *plantation*, na fase anterior da Ilha Grande.

Segundo Mussolini (1980), a farinha de mandioca, conhecida também como “farinha da terra”, é um exemplo de produto de subsistência. A mandioca, chamada de “pão dos trópicos” e de “pão dos pobres” foi um substituto ao pão europeu, tem seu cultivo muito presente em todo o território do Brasil.

As canoas de voga, “feitas de um tronco só escavado pacientemente a machado, enxó e mesmo a fogo – herança indígena que é” eram utilizadas para transporte de aguardente e outros excedentes para os centros urbanos. De acordo com Mussolini (1980), elas desapareceram por volta de 1920, quando barcos de cabotagem começaram a ser utilizados para transportar essas cargas, sobrando poucas canoas para contar a história daquele tempo. Na Ilha Grande, eram feitas a partir do tronco do bacurubu.

Alimentavam-se dos insumos que tinham à sua disposição, e havia uma situação de segurança alimentar, complementariedade de nutrientes e variedade de alimentos, sem agrotóxicos e conservantes, porque era o que a terra e o mar lhes concediam naturalmente. As compras na cidade eram poucas.

Mussolini (1980) traz o relato de um morador do litoral norte de São Paulo, que se aplica também às comunidades do litoral sul do Rio de Janeiro, sobre o que se trazia da cidade nas canoas: compras como “uma lata de querosene, um saco de sal para o peixe, anzol pra pescar, pano para vestido”.

É importante iluminar a complementariedade da terra e do mar como ponto central da cultura alimentar caiçara. A mais comum é a associação feita do peixe com a farinha de mandioca (Mussolini, 1980, p. 226), a associação do mar e da terra, do trabalho na pesca e na roça, do trabalho masculino com o trabalho feminino, do trabalho de provimento com o trabalho de cuidado (Silva, 2013), do núcleo familiar com o núcleo comunitário, família e sociedade (Mussolini, 1980, p. 238).

Na passagem do século XIX para o século XX, o cultivo em fazendas na Ilha Grande tornou-se menos interessante por haver outras opções mais viáveis com a abertura de novas lavouras no continente, o que se deu

pelo fechamento de portos na Ilha e abertura de rodovias e ferrovias que facilitavam o acesso, o que, comparando-se à topografia montanhosa da Ilha Grande e ao transporte caro por barcos, já era um fator dificultador para o cultivo. Com o declínio das grandes lavouras na Ilha Grande nesse momento, iniciou-se a regeneração da mata. Nessa mesma época, entre 1893 e 1903, a antiga fazenda de Dois Rios recebeu nova função, tornou-se prisão (Wunder, 2006).

Oliveira & Netto (2006) consideram que a ocupação populacional “em função da fertilidade do solo e da capacidade de manutenção dos sistemas de ciclagem de nutrientes” favorecia a formação de diferentes fragmentos funcionais e mosaico formados pela complementaridade e diversidade, que remetem à conservação da mata, pela sustentabilidade dos modos de produção e pela diversidade de fontes nutricionais e à segurança alimentar das populações, pela complementaridade dos frutos da terra/roça com os frutos do mar/pesca.

Anos 1930-1980

Se, por um lado, observou-se o declínio da produção agrícola, a pesca cresceu vertiginosamente no século XX, por influência dos imigrantes japoneses, que agregaram técnicas de pesca e abriram fábricas de sardinha em torno da ilha, o que chegou a atrair pessoas do continente para o trabalho.

Mussolini (1980) aborda essa questão, trazendo a tendência de mudança, entre as décadas de 1930 e 1980 da pesca de sardinha fosse se perdendo seu caráter local para se tornar uma atividade comercial, com barcos de procedências distintas.

As inovações tecnológicas são consideradas uma dessas mudanças, trazidas pelos movimentos de imigrantes japoneses chegando ao litoral brasileiro, principalmente pelo porto de Santos. A partir da década de 1930, os barcos de pesca motorizados, as “traineiras”, dentre outras tecnologias de pesca, foram introduzidas a partir da Ilha Grande, impulsionaram o mercado de pesca e salgas de sardinha, e desbancaram as canoas de bacurubu, que foi, gradativamente, perdendo seu lugar central no trabalho nessas comunidades. Apesar disso, as rotas se mantinham as mesmas, o modo de pescar é que foi sendo alterado com o tempo.

A autora (*op. cit.*) ainda coloca que os japoneses que migraram para o Brasil e instalaram-se no litoral norte de São Paulo e no litoral sul do Rio de Janeiro foram agregados como sujeitos locais, também submetidos a influências externas. Na Ilha Grande, eles concentraram-se principalmente na Praia do Bananal e na Praia do Matariz.

Na década de 1980, havia 18 salgas na Ilha Grande. As sardinhas em lata eram despachadas para a região Norte do Brasil, porque o produto não tinha boa aceitação por parte do consumidor do estado do Rio de Janeiro. O processo de salga, todo artesanal, começava com a compra de sardinhas frescas, colocadas em salmoura por 10 a 15 dias, desvisceradas, prensadas e enlatadas (Mello, 1987). Moradores e moradoras das praias onde as fábricas foram instaladas eram contratados para o trabalho braçal.

Há relatos de moradores que pegavam sardinha na ponte (cais) para sua alimentação. As trabalhadoras da salga também levavam alguma sardinha em lata para casa, do que excedia a produção. Tamanha era a abundância da sardinha, era recorrente o discurso: “*Um dia, vocês vão querer comer peixe e não vai ter*”.

Entre os anos 1970 e 1980, foram criadas áreas protegidas na Ilha Grande, que facilitaram a recuperação da cobertura florestal, pela proteção da natureza, ao mesmo tempo em que houve, a partir daí, uma desproteção sociocultural, dos modos de vida, com a progressiva diminuição das roças itinerantes e do distanciamento dos espaços de pesca artesanal.

Entre 1973 e 1975, houve a abertura da Rodovia Rio-Santos, para ligar a capital do estado à Usina Nuclear de Angra dos Reis e ao porto de Santos. A Rio-Santos abriu caminho a lugares anteriormente de difícil acesso, para turistas “desbravando o (a ideia de) paraíso”. Alguns desses turistas se apaixonavam pelo lugar e tornaram-se empresários na Ilha Grande e região, consequentemente, escancarando o problema da especulação imobiliária e da gentrificação, sintetizado pelo poeta paratiense Luís Perequê em “O pescador troca a rede pela colher de pedreiro”.

2.5 Ciclo do Turismo (1990 - dias atuais)

A instalação das fábricas de sardinha, a abertura do Instituto Penal Cândido Mendes, seu posterior fechamento, em 1990, e implosão, em 1994, deu início ao ciclo do Turismo, levando ao “estabelecimento de redes de fluxos mais intensas com o continente” (Oliveira & Netto, 2006, p. 54). A rodovia Rio-Santos foi canal do fluxo de turistas vindos de grandes centros urbanos à Ilha Grande.

Isso, somado às restrições impostas pelo órgão ambiental ao cotidiano dos moradores da Ilha, teve efeitos em sua cultura alimentar e de trabalho nas roças e na pesca. Aquelas não puderam mais ser itinerantes, e seu posio foi interrompido, tendo em vista que uma vez que houvesse a recuperação da mata, não poderia mais ser roçada. Hoje em dia, a canoa também tem um papel mais “patrimonializado”, como parte do acervo de museu. É usada ainda para o trabalho, mas não como antes.

Houve, com isso, uma situação de desamparo, viram-se obrigados a mudar para sobreviver. Mudar hábitos alimentares, de trabalho, mudar da ilha para a periferia de Angra dos Reis, vendendo seus terrenos a preços módicos, comovidos pelos argumentos da especulação imobiliária.

Oliveira & Netto (2006) citam a expressiva abertura de bares no Aventureiro, para venda de bebidas e comidas “típicas”. O que é considerado e vendido como “típico” pode ser o peixe frito dos pratos feitos, mais conhecidos como “PFs”, está superficialmente relacionado à cultura alimentar das populações caiçaras da Ilha Grande. A diferença não é notada apenas no prato e na mesa, mas também nas roças, que perdem sua extensão e significado, devido à maior facilidade de aquisição de produtos no continente, ao cerceamento da itinerância das roças de coivara, depois da criação das unidades de conservação, e devido ao Turismo ser um trabalho mais fácil

que o trabalho duro na roça e na pesca. O mutirão, base da cultura de trabalho cooperativo dessas populações vem sendo trocado por concorrência.

As mudanças culturais transpõem a alimentação, passam pela valorização da cultura dos “de fora”, os turistas, e podem ser percebidas também no modo de se vestir, de se divertir e nas tatuagens, que fazem parte de um novo modo de se reconhecer como “caiçaras”, “filhos do lugar”, recriando um sentimento de pertença ao seu território.

Nesi (1990, p. 157) lista como “pratos típicos” da Ilha Grande “o peixe com banana verdolenga; o bobó de camarão; as lulas recheadas; as sirizadas ou a sopa de siri; as peixadas fritas ou cozidas”. Além destes, o angu de coco, o café de cana, peixe seco, pirão de banana verde, biju na folha de bananeira, bolinho de frigideira, doce de laranja, inhame cozinho e fruta-pão no café da manhã também são pratos citados como parte da alimentação cotidiana das comunidades da Ilha Grande.

Considerando os estabelecimentos de alimentação da Ilha Grande, a maior parte dos proprietários são “de fora”, principalmente quando se situam nos principais centros turísticos. Em comunidades do lado de trás da Ilha, em mar aberto, os estabelecimentos são, em sua maioria, de proprietários da Ilha. Os insumos, como carnes e hortifruti, são comprados fora da Ilha, em Angra dos Reis ou centros de abastecimento no Rio de Janeiro (Bursztyn, 2016).

Para Bursztyn (*op. cit.*), há uma homogeneização da oferta de refeições, “desenraizadas da cultura alimentar local”, com exceção do reconhecido peixe com banana. Esse é vendido como “prato típico” da Ilha Grande, tornando-se, assim, comida para turista, tanto quanto a comida para turista, os PFs, tornam-se a comida da Ilha Grande, no sentido inverso, já que começam a integrar a alimentação cotidiana dos moradores da Ilha.

3. Metodologia

A proposta deste estudo foi traçar um panorama histórico, para identificar as mudanças culturais percebidas na comida caiçara da Ilha Grande, disponibilidade de insumos, seus modos de fazer, utensílios para coleta e produção, levando em conta os costumes de habitantes pré-históricos até o período contemporâneo das comunidades da Ilha Grande.

Esta pesquisa qualitativa com fins exploratórios estabelece caminhos para estudos vindouros, buscando conexões entre os antigos e atuais hábitos alimentares de populações de herança caiçara situadas na Ilha Grande (RJ), pelo processo de lembrança e esquecimento da memória, que preenchem de sentido o ato literal e simbólico de comer. A pesquisa ocorreu por meio de levantamento bibliográfico e documental, e pesquisa em campo, de inspiração etnográfica, com entrevistas semiestruturadas e observação direta.

Os dados primários e secundários obtidos em pesquisas entre os anos de 2008 e 2022, geraram grandes categorias de análise, a partir das quais foi possível desenhar ligações que desencadearam na alimentação contemporânea dessas populações. Nesse sentido, levou-se em consideração os ciclos econômicos (e alimentares) das populações locais, da Baía da Ilha Grande e, de modo geral, do próprio Brasil, tendo em vista a importância histórica desses ciclos para o país.

Conclusiones

Os marcos históricos apresentados, no cotidiano alimentar das populações pré-históricas até os dias atuais, são pertinentes para entender implicações do modo de vida no ambiente em que vivem as populações da Ilha. A vivência dessas populações deu-se de forma integrada ao ambiente em que vivem, e exemplo disso, vê-se pela técnica de cultivo aparentemente desordenado beirando o caos, mas que guarda um saber agroecológico sustentável das roças de coivara.

A comida é uma forma de linguagem, simbolicamente comunica sua ancestralidade e as mudanças socioculturais ocorridas no território da Ilha Grande. Uma vez que se traça um panorama histórico, iluminam-se as mudanças no cotidiano alimentar que trouxeram de seus ancestrais, até os modos de vida atuais das comunidades autodenominadas caiçaras.

Os trabalhos antes exercidos, seu impedimento ou a integração de modos de fazer “de fora”, a falta de insumos por trás da homogeneização da oferta de alimentos e o desenraizamento da oferta turística de refeições, a transformação da comida de casa em “culinária/gastronomia caiçara”, a “gourmetização” de pratos em “fotos-troféus” para postar em redes sociais, também são parte do processo dinâmico da cultura, e traduz em uma linguagem de sabores e saberes as modificações ocorridas no tempo e no espaço.

Bibliografia

Álvarez, Marcelo. La cocina como patrimonio (in) tangible. *In: Primeras jornadas de patrimonio gastronómico: La cocina como patrimonio (in) tangible*. Buenos Aires: Comisión para la preservación del patrimonio histórico cultural de la ciudad de Buenos Aires, 2005.

Bursztyn, Ivan. Sobre o patrimônio alimentar da Ilha Grande/RJ e sua (não) apropriação pelo turismo. *In: Anais do Seminário da ANPTUR*, 2016. Disponível em: <https://www.anptur.org.br/anais/anais/files/13/605.pdf>. Acesso em: 25 out 2022.

Capaz, Camil. Memórias de Angra dos Reis. Rio de Janeiro: ASA Artes Gráficas, 1996.

Fernandes, Florestan. A economia Tupinambá: ensaio de interpretação sociológica do sistema econômico de uma sociedade tribal. *In: Revista do Arquivo Municipal CXXII*. São Paulo: Prefeitura do Município de

São Paulo / Departamento Municipal de Cultura, 1949.

Ferreira, H.C.H. Patrimonialização da comida: memórias e construções de narrativas sobre a “comida típica”. *In: Processos sociais: sistemas culinários em contexto de deslocamentos, construções de identidades, memórias e patrimônios [recurso eletrônico] / Organizadores: Maria Amália Silva Alves de Oliveira, Elídio Vanzella, Adriana Brambilla. - João Pessoa: Editora do CCTA, 2019. - (Série Alimentação & Cultura)*

Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Hauck-Lawson, Annie (guest edictor). Introduction. *In: Food, culture & Society*. Vol. 7, pp. 24-25, 2014.

Lima, Honório. *Notícia histórica e geográfica de Angra dos Reis*. Rio de Janeiro: Edição da Livraria São José, 1974.

Mello, Carl Egbert Hansen Vieira de. *Apontamentos para servir à história fluminense: (Ilha Grande Angra dos Reis)*. Angra dos Reis, RJ: Conselho Municipal de Cultura: 1987.

Montanari, Massimo. *Comida como cultura*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013.

Mussolini, Gioconda. *Ensaio de antropologia indígena e caiçara*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

Nesi, Waldir. *Notícias históricas da Ilha Grande (RJ)*. Rio de Janeiro: ESDEVA, 1990.

Oliveira, Rodrigo Ribeiro de; Netto, Ana Luiza Coelho. *O rastro do homem na floresta: a construção da paisagem da Reserva Biológica Estadual da Praia do Sul (Ilha Grande, Rio de Janeiro) a partir de intervenções antrópicas*. *In: Prado, Rosane Manhães. Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006

Pascoal, Edna do Marco. *Angra dos Reis: 500 anos de História*. Angra dos Reis, 2010.

Quintiliano, Aylton. *A Guerra dos Tamoios*. Rio de Janeiro: Reper, 1965.

Sabourin, Eric Pierre. *A economia de reciprocidade: herança e desafio dos povos e comunidades tradicionais*. III Colóquio Povos e Comunidades Tradicionais, At: UNIMONTES, Montes Claros, MG, Brasil, 22-24 de abril de 2014

Silva, Juliana Fernandes da. *Filhos do Aventureiro: um olhar para gênero, transmissão de saberes e unidades de conservação*. 2013. Dissertação (mestrado) – Curso de Turismo. Universidade de Brasília, Brasília, 2013

Sousa, Gabriel Soares. *Tratado descritivo do Brasil em 1582*.

Staden, Hans. *Duas viagens ao Brasil (1557)*. São Paulo: L&PM, 2008.

Tenório, Maria Cristina. *Povoamento pré-histórico da Ilha Grande*. *In: PRADO, Rosane Manhães. . Rio de Janeiro: Garamond, 2006*.

Woortmann, Ellen F. *A comida como linguagem*. *In: Revista Habitus*. Goiânia, V. 11, n. 1, pp. 5-17. Jan/jun 2013.

Wunder, S. *A história do uso do solo e da cobertura florestal. Ilha Grande*. *In: Prado, R. M. Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Pp. 105-133. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

Palabras clave

Cultura alimentar, marcos históricos, Ilha Grande

Resumen de la ponencia

La siguiente investigación tiene como propósito reconstruir el proceso bio-socio-cultural-político en relación a la crianza de los recursos naturales en la Región Sierra Occidental de Jalisco, México. Como estudio de caso pretende determinar las implicaciones que ha tenido el desmantelamiento de la soberanía y autonomía del Sistema Económico Familiar Agroalimentario (SEFA) a través de la crianza de Recursos Naturales de las familias del Municipio de San Sebastián del Oeste, Jalisco. Por soberanía y autonomía alimentaria, nos referimos al desmantelamiento del sistema agroalimentario donde las familias han dejado de producir los productos que integraban su dieta. El municipio de San Sebastián del Oeste conformaba una comunidad precapitalista, donde la mayoría de productos que utilizaban para elaborar sus alimentos se producían en la cabecera y rancherías. No obstante, al imponer y entrar en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC), se observó un sistemático desmantelamiento del sistema agroalimentario y alta dependencia del exterior. A la política anterior, la región se decreta Reserva de Biosfera, más tarde "Pueblo Mágico". Posiblemente, ante la pandemia de COVID-19 la unidad doméstica se ha visto más afectada para obtener los alimentos. La metodología se sustenta en el enfoque de sistemas de Juan Guerreño Hernández y para sistematizar los procesos, Oscar Jara. Además, se nutre de la filosofía del constructivismo epistemológico, en donde el conocimiento se desarrolla a partir de conjeturas (Retamozo, 2012). La información de campo se obtendrá aplicando el diálogo de saberes, método cualitativo que busca comprender, sintetizar, teorizar y contextualizar el conocimiento. Palabras clave. Crianza, pandemia, sistema, soberanía.

Introducción

Proyecto a realizar en el corto, mediano y largo plazo. La Región Sierra Occidental de Jalisco, México, territorio poco estudiado bajo el enfoque antropológico, situación que me llevo a proponer el proyecto, bajo la perspectiva del sistema agroalimentario cuisine. Integra administrativamente 8 municipios; Atenguillo, Ayutla, Cuautla, Guachinango, Mascota, Mixtlán, San Sebastián del Oeste y Talpa de Allende. Planteó, a través de un estudio de caso, y como objetivos; identificar y reconocer los alimentos que se han dejado de elaborar con productos del sistema milpa y otros de manera artesanal-biocultural en el municipio de San Sebastián del Oeste, Jalisco (SSO). Tomando como eje de análisis el (SEF), mujeres y hombres que tengan la disposición de hablar sobre la temática.

Ejemplo, ¿Que platillos preparaban antes, como los preparaban, qué ingredientes utilizaban, cuales platillos se preparaban de acuerdo al ciclo agrícola, cuando los elaboraban, por qué los elaboraban, para quien los cocinaban, quien los elaboraba, quienes participaban, donde obtenían los ingredientes, que ha cambiado de la cocina?

Desarrollo

El sistema *cuisine* del municipio de (SSO). Sistemáticamente en un proceso de 25 años se ha visto radicalmente desmantelado, situación que afecta directamente a las familias locales con menor poder adquisitivo, además han dejado de trabajar el sistema milpa, actividades productivas de traspatio, y recolección de recursos no maderables, generando dependencia de alimentos básicos y enseres del exterior.

Territorio realengo cuyo desarrollo económico fue forjado por sus vetas de oro y plata. Explotación minera a partir de 1542, y de manera intensiva por más de 300 años. Sumando, el territorio carecía de vías de comunicación accesibles, incomunicado en temporada de lluvia. Hasta el año 2000, y frente a la crisis de Estados Unidos 2008-2012, se impulsan para Latinoamérica políticas de desarrollo en diversas directrices.

Una de las directrices es la apertura de la carretera pavimentada vía Puerto Vallarta que integra y comunica a los municipios de San Sebastián del Oeste, Mascota, Talpa de Allende, intersectando con la carretera a Guadalajara, arteria a Ameca, Atenguillo, Guachinango, y Mixtlán. Además de unir a los municipios de Volcanes, Cuautla, y Ayutla con la carretera 80 que comunica a la Costa Sur de Jalisco.

Estrategia deliberada que incide en el sistema precapitalista del territorio porque antes del año 2000, los municipios dependían menos del mercado externo, sobre todo alimentos básicos, y enseres que se producían y elaboraban dentro del propio municipio. Además, trabajaban diversos oficios; ejemplo; herreros, carpinteros,

parteras, músicos, maestros, pileros, los cuales nutrían el sistema agroalimentario-*cuisine*, saberes transmitidos de padres a hijos.

Además, en el año 2000 se percibe la entrada del binomio de políticas exteriores; 1. El Tratado de Libre Comercio (TLC), y 2. Declaración de pueblo mágico en el 2011, lo anterior se observa porque en el periodo 2000-2002 se construye la carretera pavimentada con un nuevo tramo a Puerto Vallarta que permite el tránsito de mercancías, personas y la apertura descontrolada de inmobiliarias al territorio.

Estudio que utilizó el término de cocinera tradicional para referirme a las mujeres que no han emigrado del municipio, o que han permanecido en tiempo y espacio, transmitiendo sus conocimientos de generación en generación. Pero, sobre todo, menos dependientes de enseres y productos del exterior, ejemplo; la mayoría de las familias construían sus propios nixtencos o fogones y cocinaban con leña, preparaban alimentos de acuerdo a las condiciones de territorio y lo que proporcionaba el ciclo agrícola.

San Sebastián del Oeste, tiene una población de 5,086 habitantes (INEGI, 2020). Las comunidades con más habitantes son: San Felipe de Hajar, 1,221, San Sebastián del Oeste 677, Santiago de Pinos 556, y concentran el 40% de personas del municipio. Antes del año 2000, carecían de luz eléctrica, no había refrigeradores, poseían técnicas para conservar alimentos. Ni televisión, de tal manera que se acostumbraba por la noche a ir de visita y chismear con diferentes familias y amistades, si radio, haciendo volar la imaginación, estaciones de Nayarit, radio gallito y radio ranchito, donde se escuchaban programas como: Chucho el roto, Porfirio Cadena el ojo de vidrio, la hora del aficionado en la XEW, kaliman, No había servicio de transporte público, solo dos camionetas, por lo que toda actividad requería caminar. No contábamos con teléfono, mucho menos con celulares.

Las familias trabajaban en el sistema milpa-coamil. Sus casas, contaban con un huerto, donde tenían cafetales, limas, berenjenas, duraznos, aguacate, chayoteras, chinchayote, naranjas, faisanes, y capulines. Criaban gallinas, cerdos y ganado bovino que, en su mayoría, eran para autoabasto, trueque y venta. Además, comían loque aportaba el ciclo agrícola y el sistema biocultural. Actualmente las familias de la cabecera municipal han transitado a atender servicios turísticos.

Tratando de lograr las metas y objetivos, el referente teórico y metodológico de mi trabajo se sustenta en reflexiones de (Sydney Mintz 1996a, 2003b), partiendo de sus nutridos aportes a la antropología de la comida y antropología del poder. La técnica de observación directa y participante, guías de observación, libreta o bitácora de campo, construcción de un diario de campo, instrumentos de la metodología etnográfica en investigación antropológica.

La filosofía antropológica cita tres tipos de etnografía: 1. Como método, 2. Como proceso, y 3. Como resultado de la investigación (Aguirre, 1994:21-44). Referente al proceso de investigación aporta una base teórica general que se apoya en una metodología específica con formas de análisis propias, y específicas de presentar los resultados (Aguirre; 1994; Guber, 2005; Restrepo, 2016).

La metodología etnográfica, incluye una relación particular con la teoría y las técnicas de recolección de la información que se aplican para conocer el punto de vista que tienen los mismos actores sobre la realidad que han construido y su forma de actuar en ella. A nivel teórico, la antropología parte de que todo ser humano actúa con sentido y que éste puede ser accesible a través de la observación, las prácticas y del establecimiento de relaciones que permita construir, mediante el diálogo respetuoso, construyendo un horizonte común entre interlocutores.

Se sustenta en datos empíricos obtenidos en campo, y se analizan con procedimiento y técnicas antropológicas y etnohistoria. Desde el punto de vista *emic*, las personas reales son actores sociales conscientes o “agentes” (Good y Alonso, 2007). La *perspectiva emic* describe los hechos desde el punto de vista de sus agentes. En cambio, la *perspectiva etic* describe los hechos desde el punto de vista del observador.

De acuerdo a Ortner (1995), la “postura etnográfica”, refiere a vivencias físicas y percepciones directas, observar el mundo desde el punto de vista de las personas que estudiamos, utilizando fuentes históricas desde una perspectiva etnográfica; contextualizar el análisis de los procesos locales y formas de resistir el poder en el sistema mundial, además de reconocer la responsabilidad social del etnógrafo. La antropología considera que la fotografía es una herramienta conveniente en todo proceso de investigación, y constituye la unidad básica de registro para llevar a cabo la etnografía visual.

Las 6 mujeres entrevistadas mencionan, los platillos que ya no se preparan con productos del ciclo agrícola o del cerro son: pepián, atole blanco, gorditas nixtamalizadas de maíz raza “coreño”, tamales colados, chilacayote guisado, curtido y cocido con leche, canela, piloncillo o azúcar, frijoles refritos con manteca de cerdo, sopa de arroz, mole, lomo relleno con salsa de lima agría, chicharrones de cerdo fritos en caso de cobre con leña, tortilla nixtamalizada de maíces criollos, pan de caja, y pan mamon, alimentos que se cocinaban con leña de encino en nixtenco u horno construido de adobe y lodo.

Dentro del estudio de caso, aplique una tipología con tres familias, la primera familia, mujer viuda que hace años se dedicó a la panadería tradicional, la segunda familia, actualmente, elabora pan artesanal y, la tercera familia, una mujer viuda, dueña de una fonda de comida tradicional. Decidí investigar estas actividades porque durante mis recorridos de observación y las entrevistas, me percaté que la panadería artesanal agoniza y actualmente, una sola familia se dedica a la actividad, al igual que la comida de fonda local.

Familia Gómez Contreras. La Sra. Catalina Contreras Pérez platica, “me dedique a elaborar pan artesanal por 23 años. Porque, aunque su marido fue maestro de primaria, por no tener la normal, ganaba muy poco y no alcanzaba a cubrir los gastos. Al inició, preparaba la masa del pan en su casa, pero lo daba a hornear a una vecina, porque no tenía horno de leña, pensaba que su marido se enojaría. Comenta que su pan si era de levadura

natural, obtenía la levadura de una papa, la que molía en el metate, dejándolo unos días a fermentar, luego agregando harina en porciones pequeñas hasta obtener el fermento, técnica que aprendió de su tía”.

Para el trabajo del pan fue necesario construir un horno de leña. “Decidimos que el espacio adecuado era el que ocupaba un pequeño huerto. Además del horno de leña, construimos un pretil y un nixtenco para hacer tortillas. Me levantaba a las 5 de la mañana a preparar la masa del pan. Los ingredientes; azúcar, y harina de trigo la traían de Guadalajara. La manteca de cerdo la compraba con Calixto Gómez, el huevo, lo abastecía de su gallinero, y la leña de encino la recolectaban los fines de semana en el paraje “La mesa de pinar”, la cual trasladaban en su camioneta, Catalina, su esposo e hijos.

Solo lunes y jueves trabajaba el pan, considerando que también Josefina Contreras y Cocha la de la piedra ancha preparaban lo mismo. La venta era en casa, las personas entraban y escogían su pan, actividad donde participaban sus hijos. Afirma, fue de gran apoyo el dinero obtenido por la venta. En una ocasión, Manuelillo, uno de sus hijos quería un caballo y al demostrar que le gustaba el trabajo de campo, le compró el caballo en \$500.00 pesos, el cual compró con la venta del pan, aunque dice, *-mi esposo no estuvo de acuerdo-*. Comenta Catalina, deje de hacer pan porque ya estaba cansada y porque sus 4 hijos emigraron, tres a EU y una a Tepic Nayarit. Así mismo, hace unos años la operaron del estómago, extirpando el tumor de 7 kilos, dejando serias secuelas en su salud, sumado a la muerte de su marido.

Familia Martínez López, integrada por la Sra. Socorro López, e hija, Alicia Martínez, y su esposo, Sr. Pablo Martínez. Unidad doméstica dedicada a la panadería tradicional. Socorro y una de sus hermanas iniciaron la panadería hace 21 años, de nombre “Rey Dormido”, que alude al barrio donde viven, todo el proceso lo elaboraban de manera manual. En una ocasión un cliente que llegó de Guadalajara se sorprendió de su trabajo, y recomendó buscar ayuda través del Fondo Jalisco de Fomento Empresarial (FOJAL). Sometieron solicitud y recibieron apoyo para comprar una batidora eléctrica con capacidad de batir 12 kilos de harina y un horno con capacidad para hornear 300 panes.

Este apoyo facilitó y motivó continuar con la panadería, donde preparan, hornean, atienden y distribuyen. Además de autoemplearse, y generar fuentes de trabajo, escasos en la comunidad. Negocio familiar integrado por la Sra. Socorro, lideresa, su hija Alicia, su esposo Pablo, y una empleada la cual hornean el pan ya que la Sra. Socorro y su hija fueron operadas de un tumor en la cabeza. Aprendió la actividad de otras mujeres cuando vivía en la comunidad de la Haciendita de San Isidro, lugar donde emigró de San Sebastián al casarse. Después de 12 años, regreso a San Sebastián para que sus hijas estudiaran, ya que en San Isidro solo ofertaba nivel primaria. El proceso de elaboración lleva 12 horas de trabajo. Inicia a las 8 de la mañana, preparando y agregando diferentes ingredientes y tipos de masa de harina de trigo, resultando: 1. Pan de levadura; 2. Pan sinlevadura; y 3. Pan de caja.

De ocho de la mañana a una de la tarde, Socorro, y Alicia su hija, hacen 10 tipos de pan de levadura, 3 sin levadura; empanada, galleta, y tostados. Antes de terminar la primera etapa, la Sra. que hornea el pan crudo, acarrea e introduce las charolas al horno, primero el pan de levadura, después, el de levadura y finalmente el pan de caja. Antes que salga todo el pan ya horneado, llegan los primeros clientes de Puerto Vallarta. Doña Socorro menciona que tienen clientes de Guadalajara, Mascota, La Estancia de Landero, Santiago de Pinos, Lo de Marcos, Las Palmas. Así mismo, clientes locales de restaurantes y tiendas de abarrotes. Don Pablo, esposo de Socorro se encarga de cobrar y distribuir el pan en su camioneta.

Familia Arce Alvarado. La Sra. Manuela Alvarado, viuda, ofrece diversos platillos en su fonda, “El Mesón”. Tiene 11 años cocinando para sus clientes, en su mayoría de la cabecera municipal y las rancherías. Sazón que aprendió de su madre, la cual vendía cena los domingos en la plaza. Además, fue por muchos años cocinera del curato, y dos días a la semana hacía pan en horno de leña. Manuela, heredo la sazón de su madre, comenta que se arrepiente de no haber aprendido a elaborar pan. Dice que el COVID-19 no le afectó en su negocio, tomando en cuenta que sus clientes son locales, eso sí toda la comida era para llevar y sobre pedidos que sus hijos llevaban caminando. Expresa que el turismo nacional solo deja basura, exceso de ruido, y malos ejemplos para las familias locales.

En la fonda, ofrece también conservas en almíbar que ella y sus hijas preparan de; durazno, mango, capulín, y tejocote. Así mismo, cajeta de membrillo, tejocote, mango, y rollo de guayaba. Sumando con la costura, cotences, que ella misma borda y que en la comunidad se utilizan para envolver y guardar las tortillas. Finalmente, Manuela, expresa que son pocas las familias nativas del municipio que, tristemente las personas locales por no tener dinero para comprar terrenos o casas de personas que ya murieron o tuvieron que emigrar, agentes externos lo hacen sin respetar reglamentos ni estilos de vida.

Filamente, del total de charlas informales, entrevistas abiertas y semiestructuradas aplicadas a las familias y otros actores, obtuve información de las comidas que solo se preparan en eventos especiales, bodas, bienvenida a parientes que llegan del norte. No obstante, afirman, su sabor ha cambiado porque los ingredientes son escasos y las formas de criar a los animales de tarspatio y ganado mayor. El estudio de caso, a través de las tres familias, reflejan situaciones históricas de rezago en el municipio, a pesar de que dos familias están representadas por mujeres viudas, ellas y solo ellas han sabido con su saviduría y coraje avanzar desde sus trincheras ante condiciones adversas, aportando teorías al enfoque de género y al sistema agroalimentario-cuisine, aún cuando estas prácticas y sus conocimientos son invisibilizadas, rebasan la realidad pragmática ante los paradigmas y las teorías contempladas desde otros horizontes, al igual que las nutre.

Richards y Audrey., (1932), citan que las preferencias en la alimentación y hábitos de comer muestran diferencia respecto a la edad, sexo, estatus, cultura, e incluso la ocupación. La nutrición como proceso biológico, es primordial, más que el sexo. La preferencia surge al inicio de la vida y lo hacen de acuerdo con los límites establecidos por aquellos que proveen cuidado, de acuerdo a reglas de sociales y culturales, así la gestión y

gustos conllevan una fuerte carga afectiva.

En cambio, la tipología de la panadería “Rey Dormido” sus actores muestran acciones que han permitido avanzar en su mudanza. La familia se fortalece y apoya al estar integrada, madre, padre e hija. Donde cada uno tiene bien definido su función, aporte y los beneficios al trabajo comunal que desempeñan, además del carácter para afrontar las adversidades vividas. El Sistema Económico Familiar (SEF) viene diversificado sus actividades, y su lógica del negocio va en contra de la lógica mercantil la cual muestra perspectiva aún comunitaria, que les ha permitido permanecer y caminar desde su trinchera.

Las familias subsisten sobre la base de un carbohidrato, particularmente un grano o un tubérculo, en torno al cual construyen su vida. El calendario de crecimiento del carbohidrato coincide con el calendario de los seres humanos. El cultivo proporciona la materia prima por medio de la cual se expresa gran parte del significado de su vida (Sidney, M 1996).

Conclusiones

El sistema agroalimentario en el municipio de San Sebastián del Oeste, Jalisco bajo la lógica cuisine ha permitido observar y reflexionar sobre las transformaciones, modificaciones, y en algunos casos la mutilación del sistema milpa, comidas e ingredientes que se recolectaban y producían en los diversos sistemas y subsistemas bioculturales, acontecimientos que, a través de mecanismos impuestos de manera vertical y plateados desde el exterior, sin consulta, minan la vida de las familias locales.

No obstante, los diversos actores desde sus territorios expresan propuestas que históricamente son invisibilizadas, las cuales, han permitido sobrevivir bajo la perspectiva comunal, producir para autoabasto, contradiciendo la lógica mercantil, donde el éxito, se mide estrictamente en transacciones económicas, dejando de lado principios morales, espirituales, así como la solidaridad, la confianza, y la reciprocidad.

Bibliografía

Richards y Audrey., (1932). *Hunger and work in a savage tribe*, Londres, Geo. Rout-ledge and Sons Ltd.

Sidney, M. (1996). *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. Editorial siglo XXI. México D.F.

http://www.cucea.udg.mx/include/publicaciones/coorinv/pdf/San_Sebastian_ebook.pdf

Palabras clave

Cuisine, criollo, nixtamal, jumate.

Resumen de la ponencia

El presente estudio aborda la temática del rescate de recetas culinarias tradicionales a fin de perpetuar dicho patrimonio cultural y analizar su aporte a la soberanía alimentaria. La investigación fue desarrollada en la ciudad de Santa Marta, Colombia, ciudad costera que por su ubicación, extensión y profundidad del mar privilegian la variedad y abundancia de múltiples variedades de peces. En este sentido, considerando el pescado como un recurso gastronómico y turístico en Santa Marta, Colombia, las recetas que guardan y preparan las familias se convierten en un patrimonio cultural que se debe perpetuar. Un estudio llevado a cabo por miembros del grupo de investigación TURCODES adscrito a la Universidad del Magdalena desarrolló la presente investigación bajo un enfoque metodológico cuantitativo y de alcance descriptivo, el cual se apoyó en herramientas de medición y recolección a través de encuestas a unidades familiares tomadas al azar en diversos sectores de la ciudad y el uso de la gestión de datos estadísticos del software SPSS v27. En los resultados obtenidos dirigidos a la identificación de las recetas tradicionales a partir del consumo de pescado local de la población de la ciudad de Santa Marta, el estudio señala las especies de pescado preferidas por las familias, el volumen, frecuencias de consumo y las recetas ancestrales transmitidas por generaciones dando uso a los ingredientes y pescados locales, algunos catalogados como vulnerables, amenazados o en riesgo de extinción, así como otras especies con menor presión de demanda, altamente sostenibles. El estudio además pretende aportar a rescatar y promover el consumo de recetas preparadas con pescado local que aporten al turismo gastronómico, generando nuevas experiencias culinarias a turistas y beneficios económicos a la cadena de valor presente en la actividad, afirmando su efecto sostenible, asegurando la soberanía alimentaria de pescadores artesanales. Los alimentos cultivados más cercanos a la mesa generan una menor huella ecológica y por ello los esfuerzos de la academia se deben enfocar en mantener la seguridad alimentaria de las ciudades cercanas al mar, buscando perpetuar los saberes en las distintas preparaciones culinarias.

Introducción

La historia señala que los indígenas Tayrona nativos de la región previo a la llegada de la conquista española incluían en su dieta pescados y mariscos que pescaban en el mar o capturaban en los ríos que bajan de la Sierra Nevada. No obstante, dicha tradición no es la más común entre los mestizos y actuales pobladores de la capital del Magdalena, bajo la hipótesis que gran parte de los residentes desconocen las especies locales de peces o no dominan a la perfección las formas de preparación de estos, optando por consumir preferentemente sancochos, asados, fritos de carne de res o aves de corral.

Como consecuencia existe una amplia posibilidad de favorecer el consumo de las especies de pescado local que ofrecen los pescadores, en la medida que se den a conocer entre los pobladores las variedades de especies existentes y las formas tradicionales de prepararlas, contribuyendo a la soberanía alimentaria, a la pesca responsable, a perpetuar las recetas culinarias ancestrales que serán la base para promover el destino turístico de Santa Marta.

La gastronomía de cercanía permite incentivar el turismo sostenible, siendo una invitación a disfrutar de alimentos propios de la región en excelente estado de conservación, atrayendo a propios y visitantes a interesarse por la producción y preparación de productos autóctonos. El principal motivo de viaje podría ser la degustación de frutas y verduras de temporada o las preparaciones de los pescados de la región en nuestro caso. La proximidad y la inmediatez de los productos de cercanía favorecen el consumo de alimentos frescos y más nutritivos, ya que han tenido poco o ningún tratamiento en la industria alimentaria y no se les ha añadido altos niveles de sal, azúcar o grasas saturadas, lo que se traduce en una dieta más saludable. La cercanía permite reducir el tiempo de desplazamiento del centro de producción al punto de venta, donde los alimentos alcanzan a llegar en estado óptimo, dado que no pasa mucho tiempo entre la cosecha y el consumo del producto, siendo los alimentos de temporada los que resultan más sabrosos y permiten su mejor sazón (Ascorbe, 2018).

El consumo de pescado local puede añadir valor a un producto agroalimentario no solo al elaborarlo, sino también durante su almacenamiento o transporte. El pescado local, ingrediente principal de las recetas tradicionales familiares en un primer enfoque nos obliga a analizarlo como una actividad económica producto de la pesca.

La pesca

La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 2022) define de forma estratégica la cadena de valor alimentaria sostenible así:

Todas aquellas explotaciones agrícolas y empresas, así como posteriores actividades que de forma coordinada añaden valor, que producen determinadas materias primas agrícolas y las transforman en productos alimentarios concretos que se venden a los consumidores finales y se desechan después de su uso, de forma que resulte rentable en todo momento, proporcione amplios beneficios para la sociedad y no consuma permanentemente los recursos naturales. (FAO, 2015)

Por otra parte, la pesca artesanal es aquella que utiliza técnicas tradicionales y con poco desarrollo tecnológico. Se practica dentro del mar territorial, es decir, a no más de 10 millas de distancia de la costa.

La FAO en el año 1995 emite el Código de conducta para la Pesca Responsable. Acerca del término pesca responsable dicho documento presenta un análisis completo de la actividad resaltando que ésta juega un papel importante en la humanidad siendo desde hace muchos años una fuente de alimento, proporcionando empleo y ciertos beneficios económicos a quienes se dedican a esta actividad. Para evitar que los recursos marinos se agoten, se llegó a un consenso de salvaguardar la vida marina, pero permitiendo que las comunidades que viven de la pesca puedan hacer uso de su soberanía alimentaria, acatando normas y principios internacionales con el fin de asegurar la conservación, gestión y desarrollo de los recursos bajo los criterios de un código de conducta de la pesca responsable, con el debido cuidado a los ecosistemas marinos y la biodiversidad. El 20% de la población del mundo consume en su dieta proteínas de pescado, y en algunos países menos desarrollados más del 50% de las proteínas consumidas corresponde a pescados. Las pesquerías costeras proporcionan el 85% de la pesca marina, para lo cual se emplean en el mundo más de 60 millones de personas, siendo la mitad de ellas mujeres, quienes participan en actividades de postcaptura hasta en un 58% (FAO, 2020).

En este punto, es importante señalar la participación de las mujeres en las comunidades pesqueras según Ocampo-Raeder (2011) incluye la preparación de alimentos generalmente preparados con pescado para las faenas de pesca, así como en otras actividades diversas. Sumado a lo anterior, gran parte de la sociedad no encuentra representatividad en las artes de la pesca artesanal o en pequeña escala, considerándola menos visible dada su menor repercusión económica comparada con el poderío que detenta la pesca industrial y por tanto no reconoce los importantes valores que arroja la pesca artesanal dignos de ser reconocidos por entidades como la (FAO, 1995) por las fuentes de ingreso y seguridad alimentaria que les proporciona a las familias de pescadores. Frente a las formas industriales de explotación y sobreexplotación marina, la pesca artesanal dadas las herramientas y recursos que ocupa hace un uso más racional, equitativo y ecológico de los recursos favoreciendo la biodiversidad de los ecosistemas marinos.

Un panorama de las especies disponibles entre la Conquista y 1930 en las costas chilenas guardan cierta relación con las que se encuentran en las playas de Santa Marta siendo valiosos los aportes de la investigación a las formas de preparación y preferencias de los consumidores. Aunque pertenecientes a otras familias, algunas especies comunes son róbalo *Eleginops maclovinus*, bonito *Sarda chilensis*, lisa *Mugil cephalus* según indica (Couyoumdjian, 2009).

El pescado como recurso

Un estudio local que caracterizó el consumo de pescado entre estudiantes muestra marcadas diferencias según sea pública o privada la Universidad, el estrato socioeconómico o el sexo. Bajo el esquema de alimentación saludable las mujeres consumen los pescados acordes a sus dietas. Las tasas de consumo encontradas siendo bajas no alcanzan los 5 kilos de pescado al año de especies como el róbalo, la trucha o el atún (Restrepo-Betancurt et al., 2016). Especies como el atún y bonito son propicias para el enlatado, también en escabeches o guisado; el jurel frito o al horno si es más grande; el róbalo muy apreciado gastronómicamente a la sal, a la parrilla, al horno, a la plancha; el mero al horno, cazuela o guisado hace honor al refrán “de la mar el mero, y de la tierra el carnero”; la mojarra frita, a la parrilla o al horno; el pargo de carne blanca exquisita muy estimada (Cantero Martín, 2003).

A pesar de que el pescado es considerado como un producto de alto valor nutricional, en Colombia su consumo solo alcanza el promedio de 5 kilos anuales per cápita, dadas las barreras mentales que lo rodean como su alto costo, el olor y en especial el desconocimiento de sus formas de preparación. El valor de los pescados depende de su abundancia, método de captura. El pescado fresco se define como aquel que no ha sido congelado, debe conservarse refrigerado y consumirse antes de 3 días. El pescado congelado a bajas temperaturas puede ser almacenado durante meses. Otras formas de conservación del pescado son el salado, seco, ahumado. Es común encontrar presentaciones entero, (H&G), sin cabeza y sin vísceras, en postas o medallones, filetes o corte mariposa. Para corroborar su calidad el pescado debe verse brillante, no esté deshidratado. Las formas de cocción más comunes son salteadas, plancha, horneado, frito, parrilla (FAO, 2015).

Sostenibilidad en la pesca artesanal

Los pescadores de menor escala ven amenazada su subsistencia en razón al desmesurado incremento de la sobreexplotación de especies capturadas en altamar por las flotas pesqueras industrializadas en aguas continentales. Mientras los pescadores artesanales mantienen sus hábitos sostenibles y solicitan áreas protegidas en el mar que les permita ampliar sus zonas de pesca, los pescadores industriales consideran que los mares son inagotables y la disminución de los peces no se debe a las masivas capturas de las flotas, sino a la contaminación de los mares (Ertör-Akyazi, 2020).

Las pesquerías en zonas costeras proporcionan ingresos y alimentos saludables a las comunidades pesqueras locales en el mundo, sin embargo, se está ejerciendo una presión cada vez mayor sobre el ecosistema marino, encontrándose amenazadas algunas especies marinas. La iniciativa de pesca costera (CFI) busca preservar los recursos marinos contribuyendo a la seguridad alimentaria. La pesca indiscriminada ejercida por países con flotas pesqueras en aguas continentales amenaza la disponibilidad de recursos. La pesca ilícita representa una amenaza contra la seguridad alimentaria y la biodiversidad. Los países no logran defender sus derechos sobre sus zonas económicas de pesca exclusivas (Coloma & Lubrano, 2020).

El “Libro rojo de peces marinos en Colombia” clasifica las especies marinas en peligro crítico aquellas que son objeto de sobrepesca y captura de especímenes jóvenes como el mero guasa *Epinephelus itajara*, mero criollo *Epinephelus striatus* y el sabalet *Megalops atlanticus*. Otras que son capturadas en estado juvenil o con dinamita como el chivo cabezón o bagre *Ariopsis sp.*, el pargo pluma *Lachnolaimus maximus* son clasificadas como especies en peligro. Así mismo otras que son capturadas con uso de mallas poco selectivas como redes de enmalle, palangre, chinchorro, líneas de mano o individuos inmaduros o debido al creciente deterioro de la Ciénaga y arrecifes de coral como el chivo mozo o bagre piedrero *Sciades proops*, la lisa rayada *Mugil incilis*, el lebranche *Mugil liza*, el jurel común o aleta amarilla *Caranx hippos*, atún ojo grande *Thunnus obesus*, róbalo común *Centropomus undecimalis*, mojarra rayada *Eugerres plumieri*, cherna negra o mero *Mycteroperca bonaci*, pargo palmero *Lutjanus analis*, pargo dientón *Lutjanus cyanopterus* las clasifica como especies vulnerables. El atún aleta amarilla o albacora *Thunnus albacares* y el pargo rubia *Ocyurus chrysurus* afectados por sobrepesca y falta de control en los volúmenes de embarcaciones de bandera extranjera, el deterioro de arrecifes y pesca de juveniles son clasificados como especies casi amenazadas. Y clasificados como datos insuficientes se encuentran entre otros el bonito listado *Katsuwonus pelamis* y el atún blanco o albacora *Thunnus alalunga* por pesca de juveniles, captura de hembras y uso de palangre de fondo (Chasqui Velasco et al., 2017).

Entonces, los recursos pesqueros son según la FAO, un medio preponderante para la erradicación del hambre. Su promoción es uno de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) 2030 (Coloma y Lubrano, 2020). En relación con lo anterior, dentro de los ODS podemos resaltar el N° 14 de conservar y utilizar en forma sostenible los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible. En torno a ello la presente investigación guarda relación con el ODS mencionado en la medida en que se requiere tener en cuenta la actividad de la pesca, sus lineamientos, para a partir de ellos generar todo el análisis correspondiente al consumo de pescado, su frecuencia, segmentos económicos, entre otros aspectos. Además, en especial el presente proyecto pretende enfocar un programa que promueva su consumo sustentable y a la vez estimule la actividad económica de la pesca responsable.

Soberanía alimentaria

Los seis pilares sobre los que se apoya la “soberanía alimentaria” (Food Secure Canada, 2012) son: 1) La necesidad de la alimentación de las personas es el centro de las políticas; 2) se pone en valor a los proveedores de alimentos; 3) localiza los sistemas alimentarios al reducir la distancia entre proveedores y consumidores de alimentos; 4) otorga el control a los proveedores locales de alimentos; 5) promueve el conocimiento tradicional y las habilidades, rechazando las tecnologías que atentan contra los sistemas alimentarios locales y 6) es compatible con el ecosistema y la naturaleza rechazando el monocultivo (FAO, 2013).

Por su parte, Fernando Glenza, Coordinador de la Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria de la Universidad de la Plata, Argentina asevera que la soberanía alimentaria es “una construcción que vienen realizando organizaciones campesinas de pequeños y de medianos productores de alimentos, tanto agropecuarios como pescadores artesanales, pueblos originarios, también, que proponen un modelo distinto al actual sistema alimentario guiado por políticas neoliberales” (Glenza et al., 2020).

Un reconocimiento a las prácticas arraigadas que llevan a cabo las mujeres para el autoabastecimiento en el Consejo Comunitario de Sivirú, municipio de Bajo Baudó (Chocó, Colombia) (Turner et al., 2021), quienes para no depender de sus maridos además estas de las labores cotidianas en el hogar como la preparación de alimentos, cuidado de niños, participan en actividades de pesca de la piangua (trabajo que no desempeñan los hombres), comerciales de “rebusque”, intercambio de verduras y hierbas de huerto sembrados en “azoteas”, que son apreciadas en la gastronomía local. Estas prácticas propenden por la soberanía alimentaria desde el territorio, contribuyen a mantener el sistema alimentario local.

Patrimonio alimentario

La investigación de (Rodríguez-Martínez & Quiroga Dallos, 2020), permite contribuir a reconocer el patrimonio cultural presente en las Maestras portadoras de saberes de la provincia de Yariquíes (Santander), identificando cinco procesos para la salvaguarda y el fomento de la alimentación y las cocinas tradicionales en Colombia que sugiere el Ministerio de Cultura, como son: la valoración y adquisición de la materia prima para la preparación de alimentos, reconocido en los saberes sobre los ciclos del ecosistema de los ríos, y la experiencia de las Maestras para conocer los alimentos adecuados a cada preparación; los procesos y técnicas (de pesca, conservación, transporte, cocción), saberes de la preparación de alimentos; la enseñanza de la cocina a través de la oralidad fomentando el aprendizaje de saberes; y el simbolismo asociado a la preparación y el consumo de alimentos, cargado de creencias religiosas, culturales.

De acuerdo con lo anterior, se hace necesario declarar patrimonio cultural inmaterial alimentario a todos aquellos aspectos vivos, cambiantes y cotidianos de la alimentación, los platos y productos, conservando los hábitos y técnicas, la organización social y las formas de vida acordadas socialmente como propios y representativos de la comunidad, incluso los ecosistemas amenazados susceptibles de ser conservados para el

beneficio de las próximas generaciones. Lograrlo le significa al turismo encontrar en la gastronomía un valioso atractivo que puede significar la generación de recursos económicos (Medina. 2017).

En (Hernández Ramírez, 2018) la alimentación es elevada a la categoría de patrimonio a través de diversos procesos. Los alimentos que se consumen en una población podrían no ser los mismos para otra comunidad con similar entorno ecológico, si en este no hace parte de su tradición cultural. La gastronomía que comprende saberes, prácticas es conceptualizada como alimentación patrimonializada que va más allá de lo nutricional según complejas dinámicas de globalización y localización.

La pesca ha llegado a ser considerada como un bien cultural digna de ser patrimonializada y definida como los modos de organización de los grupos que interactúan con el mar, abarcando su cultura material y saberes, considerados desde la perspectiva de la actividad de subsistencia o productiva que llevan a cabo (Alegret, 2003).

Desarrollo

La presente investigación toma un enfoque cuantitativo combinando procesos sistemáticos, recolección de información a través de encuestas y el correspondiente análisis de datos con relación a las preferencias y hábitos de consumo de pescado local en la ciudad de Santa Marta, en la cual se logran identificar frecuencias, formas de preparación y recetas tradicionales con el objetivo de asegurar su conservación como parte de su patrimonio cultural y apoyo a la soberanía alimentaria de las familias bajo estudio bajo el enfoque metodológico de (Hernández-Sampieri y Mendoza, 2008).

Usando la plataforma de Whatsapp se aplicaron las encuestas en los meses de junio y julio de 2021 a 258 familias de diversos sectores de la ciudad y estratos socioeconómicos incluyendo imágenes oficiales de los pescados locales a fin de confirmar que la identificación de las especies correspondiese al nombre común con el cual el encuestado reconoce al pescado. Se tomaron imágenes de la Fish Base de Word Wide Web.

Finalmente se realiza una propuesta de un programa de consumo responsable de especies con menor demanda a partir de los resultados obtenidos.

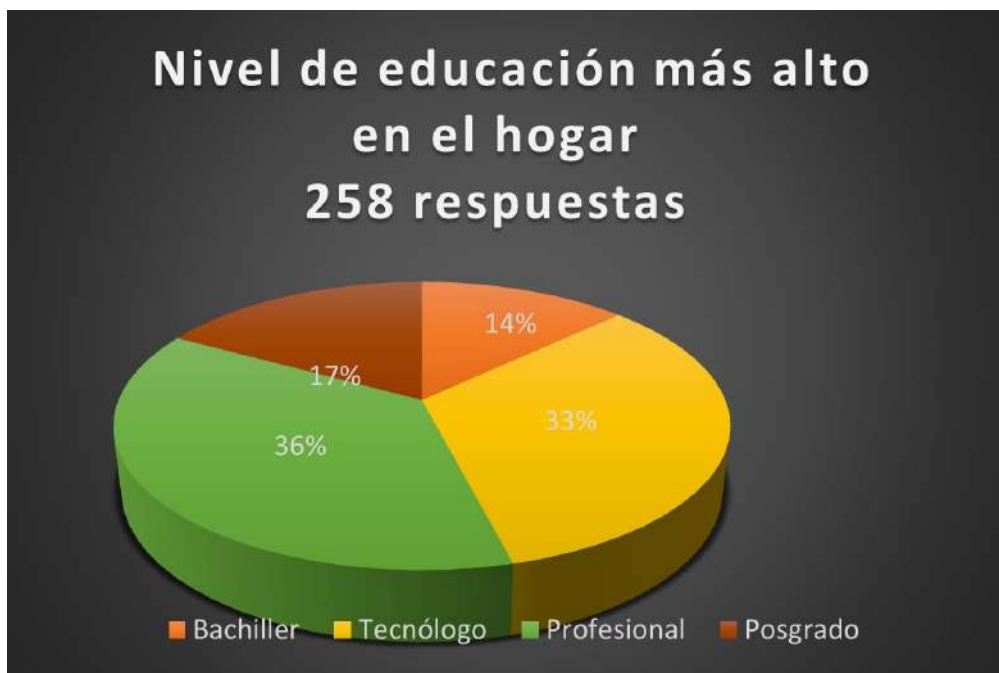
El estudio procedió inicialmente a considerar el tamaño de 258 encuestas adecuado para la muestra. A continuación, el tipo de familia: clasificadas como establecidas, con permanencia temporal o nativas de la ciudad, siendo las familias Establecidas con un 76% de porcentaje, las de permanencia Temporal con un 7% y las familias Nativas un 17%.

Ilustración 1 – Fuente: Clasificación familias.



Igualmente se indagó acerca del nivel de educación más alto alcanzado en el hogar por las personas que componen las familias que dieron respuesta a la encuesta siendo el grado de Profesional con un 36%, seguido por el grado de Tecnólogo con un 33%, nivel de Postgrado con un 17% y por último Bachiller con un 14%.

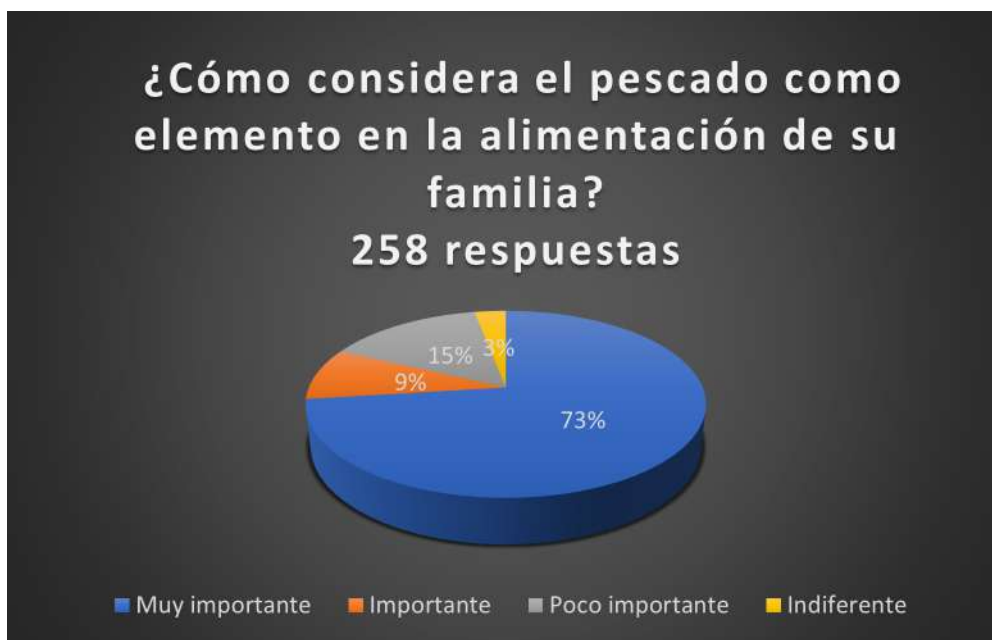
Ilustración 2 – Fuente: Nivel educación en el hogar.



Fuente: Elaboración propia a partir de encuestas aplicadas.

El pescado es considerado “muy importante” como un elemento de la alimentación en la familia para el 73% de las familias encuestadas, un 9% lo consideran “importante”, mientras que un 15% la consideran “poco importante” y un 3% “indiferente”.

Ilustración 3 – Fuente: El pescado en la alimentación.

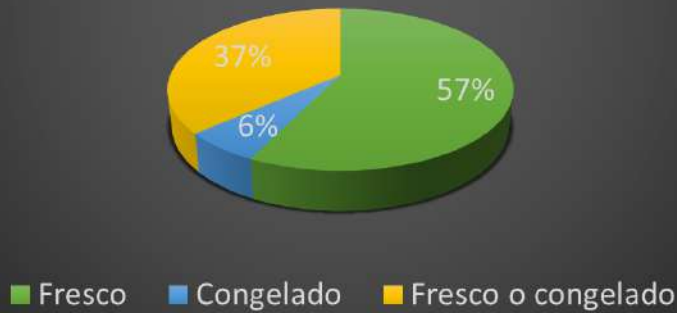


Fuente: Elaboración propia a partir de encuestas aplicadas.

El número de veces que las familias consumen pescado en un mes es 3 ocasiones para un 15% de los encuestados, seguida de 2 veces al mes para el 14% de los casos y de 4 ocasiones para el 12%.

La cantidad expresada en la mediana del consumo en kilogramos por mes es de 6,14 kilos al mes, mayor al promedio nacional de 5 kilos. El 59% de las familias consume el pescado para el A hogar “fresco”, en tanto que un 35% optan por adquirirlo bien sea “fresco o congelado” y únicamente el 6% de los casos lo prefiere “congelado”.

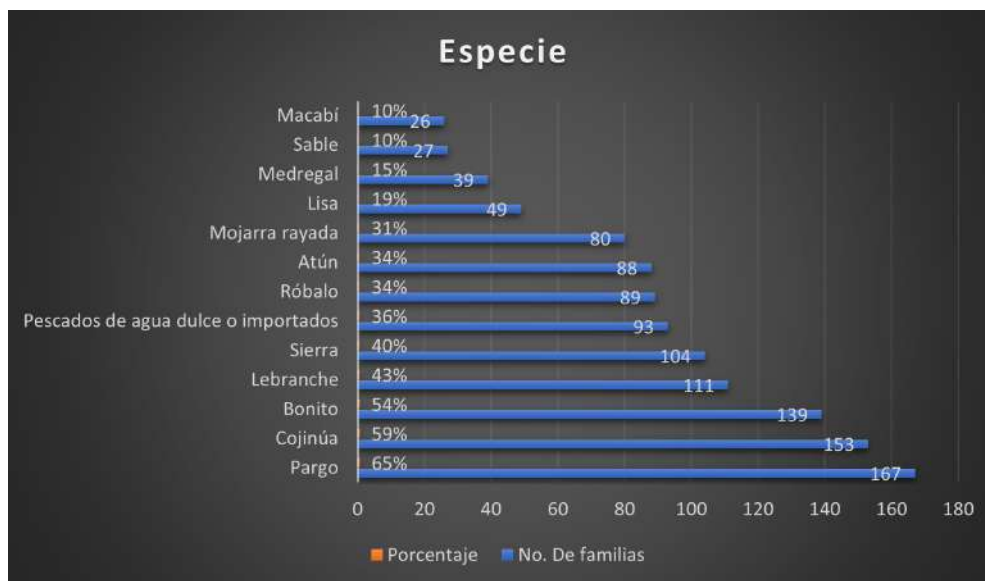
¿Habitualmente cómo adquiere el pescado para consumo en el hogar? 258 respuestas



Fuente: Elaboración propia a partir de encuestas aplicadas.

Las especies de pescados que son mayormente consumidas en los hogares de las familias entrevistada son:

Ilustración 5 – Especies de pescado más consumidas.



Fuente: Elaboración propia a partir de encuestas aplicadas.

Las formas de preparación favoritas al interior del hogar de las familias en Santa Marta son como sigue en su orden:

Ilustración 6 – Formas favoritas de preparación del pescado

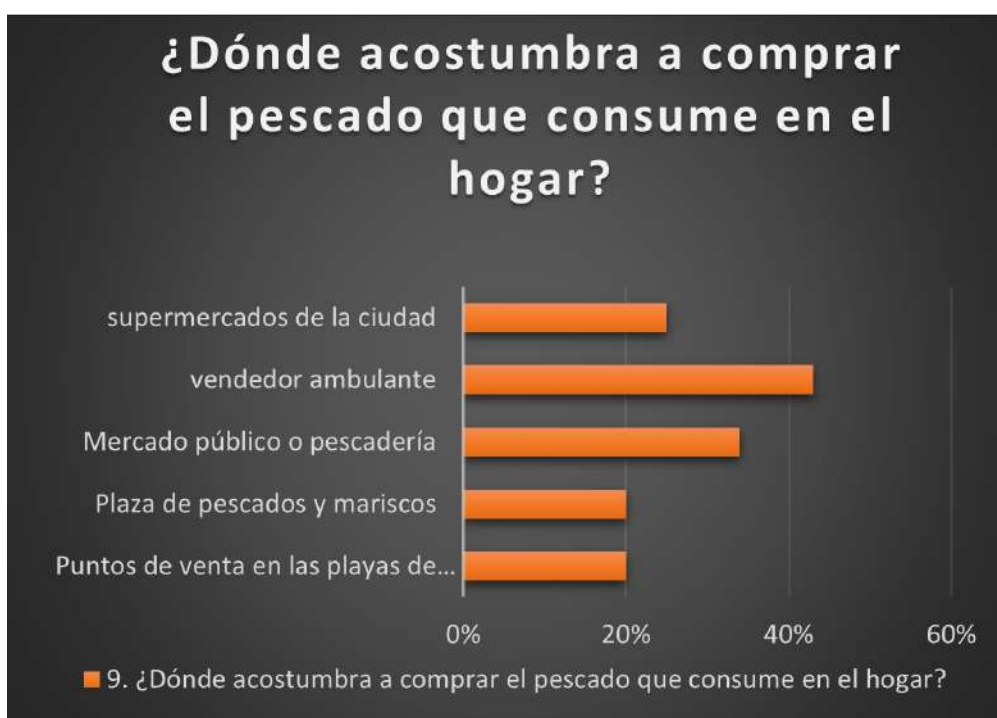


Fuente: Elaboración propia a partir de encuestas aplicadas.

Otras preparaciones mencionadas en menor porcentaje, “a la plancha”, “asado”, en “viudo”, al “vapor”, al “horno”, en “ensaladas”, “sushi”, “paté”, “antipasto”, “ahumado”.

Los hábitos de adquisición de pescado en las familias arrojan como resultado la compra a “vendedores ambulantes” en un 43%, en el “mercado público” o en “pescaderías” para un 34%, en “los supermercados de la ciudad” lo adquieren el 25% de las familias, en “las playas de la ciudad” lo hacen el 20% y en la “plaza de Pescados y Mariscos” el 20% de las familias. Se aclara que las familias podían responder varias opciones de compra de acuerdo con la ocasión.

Ilustración 7 – Fuente: Fuente compra del pescado.



Fuente: Elaboración propia a partir de encuestas aplicadas.

Las características más relevantes para las familias encuestadas al momento de adquirir pescados son la calidad, seguida del precio, el lugar de origen del pescado, su frescura y la reputación del lugar donde se expende.

Finalmente, las familias aportaron diversas recetas familiares preparadas con pescado local destacando las siguientes por el detalle de su preparación e ingredientes:

Recetas con pescado

Salpicón de bonito en coco

“En casa se hace salpicón de bonito, con la cabeza y el agua que se sancocha hacemos caldo, cuando se está cocinando el bonito se corta en trozos y se pone en agua con punto de sal, ajo y cuando ya se saca la carne se le agrega ají topito y a veces plátano pintón o yuca, una sola harina, ese caldito es para salar el estómago antes

del almuerzo. Con la pulpa, a la cual se le retiran las espinas y la piel se hace el salpicón, para ello se hace un guiso con cebolla roja, puerro, pimentón rojo, ají topito, ajo, punto de sal y yo le echo limón, mamá le pone vinagre, se revuelve y a disfrutar, con patacones de guineo verde, ensalada de lechuga, tomate, cebolla y si hay aguacate no se perdona, por supuesto con agua de limón o agua de panela con limón”. Eliana Cantillo Candelario. Estrato 4 Barrio Nuevo Jardín.

Pescado en salsa de coco

“Descama y limpia el pescado. Haz cortes diagonales en el pescado, separados por aproximadamente 1.5 pulgadas. Reserva. Mezcla el ajo, bija y sal. Unta esta mezcla en el pescado haciendo que penetre en los cortes y untado en la superficie. Cómo hacer el pescado con coco. Calienta el aceite a fuego medio en una sartén grande donde quepa todo el pescado. Cuece el pescado por un lado hasta que esté ligeramente cocido, volteo y repite por el otro lado. Añade las tiras de pimientos y cuece hasta que la cebolla empiece a tornarse transparente. Agrega la leche de coco y cuece a fuego lento hasta que reduzca a la mitad. Prueba y sazona con sal gusto si lo encuentras necesario. Cubre con el cilantro y retira del fuego. Sirve caliente acompañado con arroz” Karoll Valentina. Estrato 2 Barrio San José.

Sancocho de cabeza de jurel con leche de coco

“Se limpia y se lava bien la cabeza, con un puñado de arroz, poca agua y un pazo amarrado de verduras, cilantro, apio, col, cebolla en ramas, entre otros, se pone a cocinar entre 30 y 45 minutos en olla de presión. Aparte se pelan y licúan 2 cocos y les saca la leche. Al bajar la olla con el pescado se le saca el mazo de verduras ya cocido, se bate con un molinillo para desmenuzar toda la carne y se sacan las espinas, esto último es un poco dispendioso, pero vale la pena. Luego se le echa la leche de coco, nunca he utilizado esa que venden ya lista, y se pone a fuego medio. Antes de comenzar a hervir se le echa la yuca y el plátano verde en trocitos, asimismo se le vierte un guiso previo de tomate, cebolla roja, pimentón rojo y verde, con un poco de comino, pimienta y otros condimentos, este se puede hacer previo aparte en un caldero o sartén. Eso se revuelve constantemente para que espesé y coja un sabor compactado. El sancocho está cuando la yuca y el plátano se cocinan, no dejarlos hacer miga. Unos cinco minutos antes de bajarlo se le puede agregar cebolla enrama, cilantro y cebolla roja finamente picados. Se sirve caliente acompañado de aguacate, arroz blanco y agua de panela con limón. Es una comida buena, sabrosa y barata”. @LuisOnateGamez. Estrato 5 Villas del Libertador

Conclusiones

Los hábitos de consumo alimentario son diferentes en el lugar de origen del turista y en un destino de sol y playa con respecto al consumo de recetas locales concluye (Santos et al., 2020), situación que, para una ciudad como Santa Marta, la administración local debería enfocarse en la promoción de los pescados y mariscos que resultan apetecidos por los viajeros. Pues los turistas que sienten satisfacción con la comida local y se encuentran motivados a consumirla, poseen como característica la fidelidad hacia el destino (Lacap, 2019).

A través de la pesca artesanal de especies locales, su utilización en la cocina familiar perpetuando recetas familiares ancestrales se incentiva y ejecutan estrategias sostenibles de consumo encontrando un equilibrio en la selección de peces que aporten más sostenibilidad, posean menor demanda por parte del mercado y se capturen de manera responsable.

Frente al criterio que esboza el Ministerio de Agricultura (2014) en Colombia el consumo interno, está asociado por el alcance y acceso de mayor oferta de los productos pesqueros, se encuentra en zonas donde el pescado se convierte en la única fuente de proteína, sin embargo, productos como el pollo, la carne y el cerdo siguen siendo los más consumidos en gran parte de las regiones del país. Un problema que acarrea el bajo consumo de pescados y mariscos en una gran extensión de zonas del país es por el cumplimiento de estándares de calidad. El consumidor desconfía de la producción, conservación y preservación de los productos a diferencia de los importados. Otro factor que incide en el menor consumo es debido al desconocimiento de recetas apropiadas para preparar las distintas especies de pescados.

Los consumidores también tenemos responsabilidad en recuperar los recursos del mar con nuestra demanda, consumiendo los pescados de origen sostenible en los comercios y restaurantes, priorizando la lucha contra la sobrepesca, comprando pescados en lugares autorizados, y regulados, que cumplan las tallas mínimas y vedas, con etiquetas que contengan información clara para comprar con conciencia ambiental, trazabilidad y consumiendo pescado solo en épocas de temporada; es así como fomentamos la pesca responsable.

El principal aporte que pretende la presente investigación es señalar aquellas especies de pescado que menor demanda tienen por parte de las familias y dentro del hogar, rescatando algunas recetas locales que contribuyan a incrementar el consumo de dichas especies, liberando presión sobre las especies más comercializadas y en riesgo de extinción dada la sobreexplotación a que han sido sometidas.

En este sentido, producto de la investigación se identificaron especies de peces con alta importancia gastronómica pero poca demanda como el macabí *Albula vulpes*, el sable *Trichiurus lepturus*, el medregal *Seriola dumerili*, la lisa *Mugil cephalus*, cuyas recetas estarán disponibles para su preparación en el Laboratorio de Gastronomía e Innovación de la Universidad del Magdalena, donde podrán encontrarse nuevas formas de preparación y presentación de los platillos apoyados en las distintas técnicas culinarias y saberes, el uso de ingredientes cosechados cerca de la mesa. De esta forma se potenciarán las posibilidades de descubrir y patentar nuevas recetas, lograr su máxima difusión con la comunidad, contribuir a disminuir la presión de pesca sobre las especies de pescados con mayor demanda, mostrar coherencia con el código ético mundial para el turismo de la OMT en cuanto los aportes de la investigación a la sostenibilidad, a la disminución de las pérdidas y el

desperdicio de los productos de la pesca. Igualmente los demás alimentos o ingredientes locales de la receta, el impacto económico que se logra en la cadena de valor de los distintos actores del proceso, llámese proveedores, campesinos, pescadores o intermediarios al aportar al alcance del objetivo de desarrollo sostenible No. 14 ODS de conservar y utilizar de forma sostenible los océanos y los mares, impactar sobre el ODS No. 2 que busca terminar el hambre y en especial la desnutrición, dado el aporte de nutrientes esenciales y vitaminas que contiene el pescado. Finalmente generar un nuevo conocimiento entre los estudiantes del programa de Gestión y Administración Hotelera y Turística por ciclos propedéuticos de la Universidad del Magdalena.

El producto final también servirá de insumo para otros estudios similares y como un diagnóstico del mercado para mayoristas comercializadores de pescado. La propuesta pretende contribuir igualmente al sector gastronómico agremiado (Acodrés) y no asociado quienes tienen la oportunidad de incluir en su menú las recetas tradicionales locales sostenibles.

Para el sector público-privado la valiosa información producto del presente estudio servirá para plantear estrategias de atracción de mercados turísticos afines a la gastronomía, para programar campañas que promuevan la preparación y consumo de pescados locales con bajo valor comercial, pero alto potencial gastronómico y bajos costos. Al concebir y adaptar productos gastronómicos locales con base en especies de pescado local con miras a satisfacer los gustos y preferencias de los turistas, se contribuye a generar lealtad hacia el destino. En particular si para el diseño de dicha estrategia de promoción del destino se hace énfasis en la pesca responsable, en la sostenibilidad de la cadena de producción, en el fomento de la cultura local, la conservación del patrimonio cultural y la redistribución del ingreso para la economía local, enfatizando la relacionada con la seguridad y soberanía alimentaria del grupo familiar del pescador artesanal de las bahías de Santa Marta.

Bibliografía

- Alegret, J. L. (2003). Valorización patrimonial del sector pesquero. *Debate e Investigación*(44), 34-41. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=645555>
- Ascorbe Landa, C. (2018). Alimentos y gastronomía de cercanía: ¿un valor en alza? *Nutrición hospitalaria*, 35(N.º Extra.4), 44-48. doi: <http://dx.doi.org/10.20960/nh.2124>
- Cantero Martín, P. A. (2003). "Que bien me sabe". Sobre la cocina del pescado en Andalucía. *Debate e investigación*(44), 56-57. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=645571>
- Chasqui Velasco, L., Polanco F., A., Acero P., A., Mejía-Falla, P. A., Navia, A., Zapata, L. A., & Caldas, J. P. (2017). *Libro rojo de peces marinos de Colombia (2017)*. Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras Invemar, Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. Serie de Publicaciones de INVEMAR. Obtenido de <https://aquadocs.org/handle/1834/15894>
- Coloma, M. F., & Lubrano, N. S. (2020). *Recursos Pesqueros, enclave geoestratégico para la seguridad alimentaria*. La Plata, Argentina: Boletín Informativo del grupo de Jóvenes Investigadores. Instituto de Relaciones Internacionales. Universidad Nacional de la Plata. Obtenido de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/115895>
- Couyoumdjian, J. R. (2009). El mar y el paladar. El consumo de pescados y mariscos en Chile desde la Independencia hasta 1930. *Historia*, 1(42), 57-107. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33411422002>
- Ertör-Akyazi, P. (2020). Contesting growth in marine capture fisheries: the case of small-scale fishing cooperatives in Istanbul. *Sustainability science*, 15:45-62. doi: <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00748-y>
- FAO. (2015). *Desarrollo de cadenas de valor alimentarias sostenibles: principios rectores*. Roma. Obtenido de ISBN978-92-5-308481-4
- Food and Agriculture Organization of the United Nations. (2020). *Coastal fisheries Initiative. Promoting sustainable fisheries in coastal areas*. Obtenido de <https://www.fao.org/in-action/coastal-fisheries-initiative>
- Glenza, F., Escalante Sánchez, M., Giménez, J. A., & Espinoza, J. (2020). La soberanía alimentaria permite que seamos soberanos en la posibilidad de tener nuestros propios alimentos. *Extensión en red* (11), 1-9. doi:<https://doi.org/10.24215/18529569e022>
- Hernández Ramírez, J. (2018). Cuando la alimentación se convierte en gastronomía. Procesos de activación patrimonial de tradiciones alimentarias. *CUHSO Cultura Hombre Sociedad*, 28(1), 154-176. doi:10.7770/CUHSO-V28N1-ART1236
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, M. (2014). *Metodología de la Investigación* (Sexta ed.). México: McGraw-Hill. Obtenido de <https://www.uca.ac.cr/wp-content/uploads/2017/10/Investigacion.pdf>
- Lacap, J. P. (2019). The effects of food-related motivation, local food involvement, and food satisfaction on destination loyalty: the case of Angeles city, Philippines. *Avances en la investigación en hotelería y turismo (AHTR)*, 7 (2), 238-257. doi:DOI: 10.30519 / ahtr.550600
- Medina, F. X. (2017). Reflexiones sobre el patrimonio y la alimentación desde las perspectivas cultural y turística. *Anales de antropología*, 106-113. doi:<http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.02.001>

- Ministerio de Agricultura. (2014). Resolución 267 de 2014. Obtenido de <https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Resoluciones/Resoluci%C3%B3n%20No%20000267%20de%202014.pdf>
- Ocampo-Raeder, V. C. (2011). "El mar no termina en la arena": (Heterogeneidad, identidad y género en familias de pescadores artesanales de Máncora). *Debate agrario: análisis y alternativas*, 71-89. Recuperado el Mayo de 2021, de <https://cepes.org.pe/wp-content/uploads/2019/03/03-ocampo.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. (1995). *Código de Conducta para la Pesca Responsable*. Roma.
- Organización de las Naciones Unidas para la alimentación y la agricultura. (2013). *Seguridad y Soberanía Alimentaria*. Obtenido de <https://www.fao.org/3/ax736s/ax736s.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la alimentación y la agricultura FAO. (2015). *Manual de elementos básicos para la compra, almacenamiento y preparación de pescado producido en nuestras regiones colombianas*. Bogotá: Editorial Sangara. Obtenido de <https://www.fao.org/publications/search/en/?query=manual%20de%20elementos%20basicos%20para%20la%20compra,%20>
- Restrepo-Betancurt, L. F., Rodríguez-Espinosa, H., & Valencia-Y, D. (2016). Caracterización del consumo de pescado y mariscos en población universitaria de la ciudad de Medellín-Colombia. *Revista Universidad y Salud*, 18(2), 257-265. doi:<https://doi.org/10.22267/rus.161802.36>
- Rodríguez-Martínez, L. M., & Quiroga Dallos, I. A. (2020). Patrimonio gastronómico de la provincia de Yariguies (Santander). *Jangwa Pana*, 19(2), 25. doi:<https://doi.org/10.21676/issn.1657-4923>
- Santos, J. A., Santos, M. C., Pereira, L. N., Richards, G., & Caiado, L. (2020). Local food and changes in tourist eating habits in a sun-and-sea destination: a segmentation approach. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*(32(11)), 3501-3521. Obtenido de <https://research.tilburguniversity.edu/en/publications/local-food-and-changes-in-tourist-eating-habits-in-a-sun-and-sea->

Turner, K. L., Idrobo, C. J., Desmarais, A. A., & Peredo, A. M. (2021). Soberanía alimentaria desde el territorio: aprovisionamiento, prácticas cotidianas y el papel de las mujeres afrocolombianas en el mantenimiento de sistemas alimentarios. *Jangwa Pana*, 20(1), 28. doi:<https://doi.org/10.21676/issn.1657-4923>

Palabras clave

Soberanía alimentaria, Pesca Responsable, Sostenibilidad, Patrimonio alimentario, Recetas tradicionales con pescado

ÇAÍ: EXPANSÃO DA CULTURA DO LUCRO E IMPACTO NA CULTURA LOCAL NO CONTEXTO AMAZÔNICO DO AMAPÁ.

Fátima Lucia Carrera Guedes¹; Thaysa Paula Souza da Silva¹

1 - UNIFAP.

Resumen de la ponencia

A alimentação é também um recurso para conhecer e entender a cultura e história de um povo. Biológica e culturalmente o alimento envolve dimensões da tradição e ancestralidade, perdurando – mesmo, no sistema moderno de processamento. Em Macapá/Amapá, o hábito do consumo do açaí desperta interesses, particularmente, em quem o consome e aquele que o comercializa, passando pelo olhar do turista e de pesquisadores. Tradicionalmente, é consumido como complemento ou prato principal nas refeições, constituindo alimento básico para as populações ribeirinhas[1] e urbanas e, independente de classe social, evidenciamos o açaí como recurso indissociável da cultura e da economia local, entendendo-o como provável constituinte da identidade de lugar. Essa pujante preferência pelo alimento evidencia uma relação identitária simbólica no espaço culinário local, além de seu valor na dimensão econômica – não exclusivamente enquanto fonte de renda e sobrevivência de pequenos comerciantes do passado, mas também na atual disputa do fruto no mercado lucrativo em expansão para fins e usos diversos e intensificada comercialização local, nacional e internacionalmente. Nosso interesse acadêmico é debater o açaí não exclusivamente enquanto costume e preferência alimentar, mas, ainda, buscando entender o impacto advindo com a dinâmica mercadológica desse alimento e que afeta o poder de consumo da população local, prospectando, inclusive, uma possível perda desse hábito e tradição. Significa perguntar: o atual processo de comercialização do açaí impacta na cultura alimentar e no consumo do macapaense. Assim, o objetivo é analisar a força do consumo do açaí como cultura alimentar e inferir sobre os impactos gerados pela nova forma de comercialização desse alimento em Macapá-AP. Para consolidar este artigo,[2] fez-se uso da pesquisa bibliográfica e da observação de notícias jornalísticas (observando a fala de extrativistas-fornecedores; da população sob a alta de preço; e das manifestações de intermediários e pequenos comerciantes-compradores (batedores)[3] do fruto. Como resultado, infere-se que dessa disputa na relação de compra, venda e consumo do açaí, o impacto econômico no hábito cultural alimentar e suas consequências desaguam na população que, perdendo seu poder de compra sobre o alimento, tem dificuldade, assim, de consumi-lo no cotidiano – fato que descaracteriza sua base alimentar tradicional e impõe perdas culturais.

[1] Populações que vivem às margens dos rios da Amazônia.

[2] Esse estudo é parte preliminar de uma pesquisa, ainda, em curso. Portanto, aqui, temos inferências parciais.

[3] Pessoas que transformam o fruto, geralmente, em vinho e os revende nas *amassadeiras* (pontos de comercialização do vinho do açaí). Mas, há de se considerar outros tipos de transformação e processamentos com fins de revenda, tais como polpa, sorvetes e outros. Tem-se o uso do mesmo como adubo. E, há, ainda, a potencialidade de desenvolvimento tecnológico do produto como tintura para produção de obras artísticas (pintura, tingimentos, etc.).

Introducción

Em Macapá, o açaí (*Euterpe oleracea*) desperta interesses diversos. Além de movimentar a economia, constitui o alimento tradicional – como prato principal ou complementar nas refeições – e diário nas refeições da população local e, particularmente, é o alimento básico e principal da população de baixa renda macapaense,[1] tanto ribeirinha quanto urbana.

A preferência alimentar evidencia uma ligação identitária e nosso enfoque abarca os impactos da dinâmica de comercialização do açaí sobre o consumo e cultura alimentar do macapaense, considerando-o elemento constituinte da identidade de lugar.

O açaí relaciona-se com a economia e a cultura local. O mercado do fruto e a valorização da cultura alimentar do açaí prosperando, a comercialização se expandindo às regiões brasileiras e exterior, adentrando no mercado global, impactam a população macapaense. Apesar do processo de globalização, o açaí resiste no seu simbolismo local.

Este trabalho traz às considerações a força do consumo do açaí como cultura alimentar e infere sobre os impactos gerados pela “nova” forma de comercialização em Macapá-AP. Intencionamos apresentar as bases de

sua cadeia produtiva local; pautar o processo cultural que define a identidade culinária macapaense; argumentar sobre o papel das políticas públicas no contexto. Deste, buscamos compreender como a cultura do lucro, mesmo dinamizando a economia local, pode configurar perda cultural no local; e, situamos os agentes envolvidos nessa disputa e relatamos como os grupos sociais afetados.

[1] Adjetivo pátrio de Macapá/AMAPÁ (Disponível em: <https://www.normaculta.com.br/adjetivos-patrios-dos-estados-e-capitais-brasileiras>).

Desarrollo

Cultura e Identidade

A cultura evoca interesses multidisciplinares, permite distintos enfoques e usos e, possuindo caráter transversal, perpassa por diferentes arenas da vida cotidiana (Canedo, 2009; Macarian, 1980). O conceito de cultura é variante em tempo, espaço e essência. Percebemos, historicamente, a trajetória e mutações do conceito de cultura em Bauman (2013) e “as definições dadas pelos diferentes autores não têm nem de longe a mesma acepção” (Macarian, 1980, p. 93), por vezes, complementam-se.

Consideramos imperativa uma definição abreviada para apresentar a nossa concepção de cultura. As abordagens dos autores contemporâneos, a seguir, nos contemplam.

Baseados em Lévi-Strauss, Clifford Geertz e David Schneider desenvolvem o conceito de cultura como um sistema simbólico (LARAIA, 2001), acrescentando outros pontos de vista, tal como a partilha de símbolos e significados entre os partícipes do sistema cultural. Para Schneider (1968 citado por LARAIA, 2001, p. 33), a “Cultura é um sistema de símbolos e significados”; e, para Clifford Geertz (1989, p. 4), que comunga da percepção de Max Weber de que o homem é um animal que vive preso a uma teia de significados por ele mesmo criada, assume “a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa, à procura de significados”, e advoga, ainda, que “a cultura, esse documento de atuação, é pública” (GEERTZ, 1989, p. 8) e nunca “particular” por concebê-la como partilha entre pessoas. (Dantas, 2019, p. 82).

Portanto, acolhemos as teorias “*idealistas de cultura*” proponentes da cultura como sistemas cognitivos, estruturais e simbólicos.

Notamos, em Bauman (1980), quão difícil é sustentar, na “modernidade líquida”, a cultura e todas as suas implicações.

Em todo o caso, será suficiente recordar o nível cognoscitivo dos problemas que geralmente se referem a «cultura» - as normas, instituições e padrões de conduta individual, que se combinam para formar a «cultura», constituem, de fato, tanto o produto como a condição prévia da adaptação ativa do homem ao seu meio ambiente. A cultura é o produto das experiências vitais acumuladas de muitas gerações, e «toma atenção» também a estes processos vitais. A função social da cultura consiste nesta atenção, e nesta função reside o mecanismo principal da seleção de elementos culturais; (Bauman, 1980, p. 75, grifo nosso).

Convictos da necessidade de estudos sobre fenômenos culturais em sua relação com a dinâmica de dada sociedade e sua tradição. Pensar a tradição requer identificar a(s) identidade(s) cultural – que funciona criando elos que interligam certos elementos a povos específicos. Assim, identificar o macapaense em sua base alimentar nos remete a uma ideia associada à do consumo frequente e cotidiano do açaí como alimento insubstituível na hora de alimentar-se.[1] Essa associação da ideia a um costume específico arrola, aqui, o ato de significar o açaí enquanto alimento de tradição que se encontra na vivência da cotidianidade – e, assim, numa “teia de sentidos”, como Max Weber nos confere.

O elemento cultural nos permite analisá-lo isolado e, concomitantemente, integrado à cultura. Para White (1959 como citado em Lakatos, 1990), “Todo elemento cultural tem dois aspectos: subjetivo e objetivo” (p. 134), que é o objeto em si e o seu significado. O importante é decifrar o significado e a maneira como o(s) elemento(s) se integram e estruturam os complexos, formatando padrões culturais. Nessa lógica e contexto, o açaí constitui o padrão cultural alimentar macapaense.

Segundo Herskovits (1963 como citado em Lakatos, 1990), padrões culturais são “os contornos adquiridos pelos elementos de uma cultura, as coincidências dos padrões individuais de conduta, manifestos pelos membros de uma sociedade” (p. 135), possuindo duplo e complementar significado: forma (aparência) e conduta (psicológico). Assim, proferimos, “Os indivíduos, [...] assimilam os diferentes elementos da cultura e passam a agir de acordo com os padrões estabelecidos pelo grupo ou sociedade” (Lakatos, 1990, p. 135).

Num estudo sobre a identidade amapaense/macapaense, Guedes (2019), baseada em uma analogia ao discurso da “inglesidade”, de Hall (1992), sugere:

nós só sabemos o que significa ser “amapaense/macapaense” devido ao modo como a “amapalidade/macapalidade” veio a ser representada – como um conjunto de significados – dentro

daquele contexto amapaense/macapaense.

Isso indica conhecer as particularidades de onde, quando e como os elementos culturais foram significados/ressignificados formando um conjunto simbólico representativo daquele local e das inter-relações ali estabelecidas (Guedes, 2019, p. 61).

A identidade cultural perpassa pela aceitação, sob auto reconhecimento, dos indivíduos enquanto agrupamento cultural que se distingue dos outros (Rangel, 2008). Para Hall (2006), “identidades culturais” são aspectos de nossas identidades que surgem de nosso “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, sobretudo, nacional. Essa identidade aparece no hábito culinário – d’onde se encontra a história de um povo. Todos os aspectos da comida são culturais, desde a escolha dos ingredientes, passando pelo preparo até a forma de sentar-se à mesa. É possível conhecer os aspectos de uma comunidade e a maneira como ela vive, analisando seu relacionamento com os alimentos.

Segundo Silva (2020), “a alimentação é uma construção social, por meio do qual o indivíduo mantém relações culturais estabelecidas por gerações passadas ao longo do tempo e do espaço no território onde vive” (p. 12), então, na comida se preservam e se cultivam memória(s).

Um dos maiores obstáculos para a manutenção da identidade cultural dos grupos sociais é a globalização repercutida com a expansão do capitalismo. A mundialização determinou padrões culturais tornando-se hegemônica no mundo. Santos (2001, grifo nosso) afirma:

A globalização é, de certa forma, o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista. Para entendê-la, [...] há dois elementos fundamentais a levar em conta: o estado das técnicas e o estado da política. Há uma tendência a separar uma coisa da outra. [...] Na realidade, nunca houve na história humana separação entre as duas coisas. As técnicas são oferecidas como um sistema e realizadas combinadamente através do trabalho e das formas de escolha dos momentos e dos lugares de seu uso. Só que a globalização não é apenas a existência desse novo sistema de técnicas. Ela é também o resultado das ações que asseguram a emergência de um mercado dito global, responsável pelo essencial dos processos políticos atualmente eficazes. Os fatores que contribuem para explicar a arquitetura da globalização atual são: a unicidade da técnica, a convergência dos momentos, a cognoscibilidade do planeta e a existência de um motor único na história, representado pela mais-valia globalizada. Um mercado global utilizando esse sistema de técnicas avançadas resulta nessa globalização perversa (pp. 22-24).

A globalização, mesmo operando sob a justificativa de “visibilizar” culturas d’antes desconhecidas e invisíveis, na realidade, modifica padrões e vivências culturalmente tradicionais as colocando num balaio de regras globais, sem qualificá-las na essência ou respeitar suas particularidades.

Nesse cenário global de fundo, observemos a hegemônica expansão da cultura do lucro e a dificuldade de manutenção da cultura local na realidade de Macapá.

O açaí na cultura macapaense.

Conforme Costa e Oliveira (2019), o açaizeiro[2] destaca-se como recurso vegetal, por sua abundância nas várzeas do estuário do Rio Amazonas – onde estão as suas maiores concentrações e num ecossistema de floresta natural (Homma et al., 2006) –, garantindo alimento para as populações rurais e urbanas. Além, constitui a principal fonte de matéria-prima para a agroindústria de palmito no Brasil.

O açaí, “principal elemento da economia familiar de base agrária do Amapá” (Carvalho et al., 2017, p. 127), aos amapaenses, peculiarmente, é sinônimo de descanso – diferente àquele modo utilizado como energético polivitamínico das academias, mundo afora, que altera o sabor tradicional pelas várias e “improváveis” misturas as quais é submetido nesses locais. Na Amazônia, é ‘tomar e dormir’ – significado repleto de simbolismo, ritos e mitos no imaginário popular.

O açaí vai além da capacidade de “matar a fome” de quem o tem como fonte de renda e/ou nutrição e inúmeras relações podem ser arrançadas entre o açaí e “o jeito de ser do povo daqui”[3] (Gomes & Milhomem, 1998 como citado em Dantas, 2019, p. 183) – o que é denominado de etnicidade de Stuart Hall (1992).

Chama a atenção as relações estabelecidas na compra-venda-consumo doméstico do açaí no cotidiano local. São relações análogas àquelas relações nutridas entre as pessoas e os seus médicos particulares: em Macapá, todos têm seu “ponto” ou seu “freguês” favorito e de confiança na hora de comprar ou vender, respectivamente. Isto é, aquele local onde, quase sempre, o “açaí é mais grosso” (concentrado), “mais limpo” (higienizado), “mais barato” e “mais gostoso” (mais apurado).

Essas peculiaridades denotam o quanto este alimento é singular e vai além de constituir um produto artificial e comercial. Para o entendimento dessa singularidade recorremos a Hall (1997):

Um efeito desta compressão espaço-tempo é a tendência à homogeneização cultural [...] de que o mundo se torne um lugar único, tanto do ponto de vista espacial e temporal quanto cultural: a síndrome que um teórico denominou de McDonaldisação do globo. É, de fato, difícil negar que o crescimento das gigantes transnacionais das comunicações tende a favorecer a transmissão para o mundo de um conjunto de produtos culturais estandardizados, utilizando tecnologias ocidentais padronizadas,

apagando as particularidades e diferenças locais e produzindo, em seu lugar, uma 'cultura mundial' homogeneizada, ocidentalizada (p. 18).

Consideramos o açaí, até o momento, um produto não homogeneizado, mas, em vias de se tornar, por ausência de regulação e controle social. Fugindo da lógica de homogeneização cultural, percebemos a resistência e persistência da cultura alimentar macapaense em manter suas tradições, porém, “Em determinados momentos, a cultura popular resiste e impugna a cultura hegemônica; em outros, reproduz a concepção de mundo e de vida das classes hegemônicas” (Silva, 1999, p. 7). De certo, essa é uma disputa entre o ‘bem de uso’ (elemento cultural, material ou imaterial) e o ‘bem de troca’ (produto mercadológico), de certo!

Maciel (2005) entende que, no processo de construção, afirmação e reconstrução de identidades culturais, elementos como a comida podem se transformar em marcadores identitários, apropriados e utilizados pelo grupo como sinais diacríticos, símbolos de uma identidade reivindicada.

Mais do que hábitos e comportamentos alimentares, as cozinhas implicam formas de perceber e expressar um determinado modo ou estilo de vida que se quer particular a um determinado grupo. Assim, o que é colocado no prato serve para nutrir o corpo, mas também sinaliza um pertencimento, servindo como um código de reconhecimento social (Maciel, 2005, p. 54).

Tal código existe e, de maneira empírica e peculiar, o exemplificamos pelo “macapaense raiz”[4] ao se alimentar: em termos “psicológicos” (de conduta),[5] construiu o sentimento de satisfação alimentar associada à presença cotidiana do “adubo”/“petróleo”/“sustança”;^[6] quanto à “forma” peculiar, ingere o denominada “vinho” do açaí, bebendo-o ou comendo-o sem adição de açúcar, misturado à farinha de mandioca. Beber ou comer o açaí, nessa realidade, depende da quantidade de farinha adicionada. Respectivamente, bebe-se o açaí, quanto menos farinha adicionar e, come-se o açaí, quanto mais a farinha adicionada atingir a consistência de um “pirão”,^[7] com o acompanhamento de uma proteína salgada – que, por ordem preferencial, é camarão, charque, peixe ou outras carnes.

Ou seja, há um condicionamento ritualístico no ato de se alimentar onde não basta ingerir o açaí, mas, ingeri-lo da forma mencionada, acima. São os, ditos, “contornos adquiridos”, manifestados em forma e conduta psicológica, conforme Herskovits (1963 como citado em Lakatos, 1990, p. 135).

Essa forma e conduta do macapaense advém da significativa influência das comunidades tradicionais, caboclas e indígenas; da ancestralidade que permitiu o hábito repassado de geração em geração, por vivências e oralidade. Contrariando o tempo, hoje, ainda é significativo o percentual da população que tem o açaí como alimento principal.

Na época da safra, quando o preço do açaí é mais acessível à população mais carente, o consumo do produto torna-se bastante popular, sendo muitas vezes o principal componente das refeições diárias desses amazônidas. Para a população de melhor poder aquisitivo, o açaí não é o prato principal, mas por questão de hábito é um complemento alimentar importante que não pode faltar (Carvalho et al., 2017, p. 109).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística ([IBGE], 2020 como citado em Figueiredo, 2020), o Amapá é o Estado que mais consome açaí *per capita* e, em média, cada amapaense comprou, ao longo de um ano em casa, 26 litros de açaí em emulsão (“vinho”), que é o jeito tradicional de se consumir o fruto no Estado, como uma vitamina. O segundo estado do ranking é o Pará com média de 16 litros por pessoa/ano. As informações constam na mais recente pesquisa sobre a aquisição de alimentos e bebidas nos domicílios pelo país, que fazem parte da Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF/IBGE). A apuração dos dados aconteceu entre julho de 2017 a julho de 2018, em mais de 700 residências no Amapá (Figueiredo, 2020).

Portanto, o açaí, constitui um recurso que movimenta a economia local e se faz conexo à típica tradição cultural.

Novos arranjos da cadeia produtiva do açaí, mercado local, expansão comercial e disputa em Macapá.

No Amapá, para dar cabo do processo de produção do açaí, existe o Arranjo Produtivo Local (APL) do Açaí no Amapá. APLs são, segundo o Ministério da Economia:

aglomerações de empresas e empreendimentos, [...] em um mesmo território, que apresentam especialização produtiva, [...] governança e [...] articulação, interação, cooperação e aprendizagem entre si e com outros atores locais [...] como: governo, associações empresariais, instituições de crédito, ensino e pesquisa (Brasil, 2017, s/p.).

Segundo Carvalho et al. (2017), o APL do açaí no Amapá é um sistema formado por agentes econômicos, produtos e unidades geográficas e há “o fato de que o sistema funciona de forma autônoma, sem necessitar da presença governamental ou de qualquer outro grande agente integrador” (p. 127) – este dado nos desperta preocupação, tendo em vista a importância das políticas públicas num País como o Brasil, de uma socialdemocracia e, esta, pressupõe as intervenções econômicas e sociais do Estado a promover justiça social dentro de um sistema capitalista.

Este APL “é um sistema tipicamente endógeno, com fortes bases em hábitos culturais e de um grande mercado interno” (Carvalho et al., 2017, p. 127) que, no tocante à pesquisa, identificação, seleção e melhoramento de espécies, tem o contributo da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA).

O local de concentração da comercialização da produção estadual, tanto para consumo local quanto para abastecimento das indústrias de processamento, ocorre nas denominadas “pedras”[8] e são quatro no Estado. “Em Macapá: ficam localizados dois desses pontos de comercialização: Pedra do Perpétuo Socorro e Pedra do Santa Inês.” (Carvalho et al., 2017, p. 114).

A formação de preços ocorre na origem e nos pontos de comercialização estadual (“pedras”). O preço, na origem, depende da distância entre a zona de extração e o ponto de comercialização; e, nas “pedras”, o valor é estabelecido pela negociação diária entre os atacadistas que o determinam com base no montante de fruto disponível e no movimento diário do fator oferta-demanda (Carvalho et al., 2017).

O processamento, predominantemente, ocorre no centro urbano e a incumbência é dos setores de interesse dentro do arranjo produtivo: o beneficiamento estadual para distribuição ao consumo local efetua-se pelas “batedeiras” (a forma mais comum na região Norte é o açaí “batido” ou “vinho” em estado de emulsão).[9] Depois do “vinho”, há o sorvete e o picolé que constituem as duas outras formas mais populares de consumo local que sofrem mínima transformação; e as indústrias de transformação estadual (são empresas locais de médio e grande porte que nutrem o mercado externo com polpa congelada, sorvete, geleia e outros – agregam insumos tecnológicos e processamento especializado e, até certificam o produto face às exigências do mercado internacional).

Atualmente, o mercado do açaí em expansão, atrai a atenção da indústria (alimentícia, farmacêutica, cosmética e outras) que o compra e o transforma em produtos diversos, projetando-os, midiaticamente, como “saudáveis”/“fitness”/“naturais”, tais como, xaropes, energéticos, cápsulas concentradas, sorvetes, cosméticos, medicamentos, entre outros.

O elevado teor em nutrientes que o açaí proporciona, conquistou vários adeptos da “geração saúde”, difundindo seu consumo [...]. A venda do produto congelado, para outros Estados brasileiros, vem aumentando significativamente com taxas anuais superiores a 30%, podendo chegar à cerca de 12 mil toneladas (Embrapa, 2005 como citado em Pelais, 2007, p. 10).

No APL do Açaí local, hoje, o nível de exportação aumentou, fator sugestivo na geração de divisas para o estado e tem demonstrado potencial de avolumar-se para “mais de US\$ 10 milhões anuais” (Carvalho et al., 2017, pp. 127-128), caso se estabeleçam políticas públicas adequadas ao setor.

A comercialização do açaí, antes localizada nas regiões produtoras e, hoje, expandida, inegavelmente, tornou-se importante fonte de renda para diversos segmentos da cadeia produtiva (Nogueira et al., 2013), interna e externa à região. Entretanto, para além desse benefício, tal processo produtivo, também, denuncia fragilidades e desencadeia impactos de várias ordens e dimensões no âmbito social e cultural.

Ganhos, perdas, exclusão socioeconômica e cultural, políticas públicas

Sobre o APL no Amapá, estudos indicam que “O montante do VBP[10] é distribuído de forma bastante homogênea entre todos os agentes mercantis que participam da cadeia produtiva. Nenhum setor detém mais do que 19% do VBP” (Carvalho et al., 2017, p. 127) e, inclusive, observam que o agroextrativista/ produtor ribeirinho do açaí, hoje, se encontra em melhores condições de comercializar sua produção frente a tempos passados. Pois, “o setor da produção, representado pelos extrativistas, mesmo tendo menor participação, detém 14% de toda a renda monetária transacionada na cadeia” (Carvalho et al., 2017, p. 127) e, relativo à manutenção de seu hábito alimentar tradicional, este continua íntegro, pois seu sustento familiar é retirado de sua própria produção.

A exportação do açaí amapaense, conforme os dados obtidos, causa intranquilidade local no âmbito do beneficiamento estadual local. Segundo os batedores, os “intermediários” (atacadistas) favorecem a venda do açaí para comercialização externa (empresas de exportação) ofertando-os os melhores frutos em detrimento dos comerciantes internos (“batedores”) que adquirem as “sobras”. Isso ocorre através da supervalorização do preço das sacas de açaí as quais os “batedores” não tem condições de pagar – fator que dificulta a manutenção da economia de subsistência destes e rebaixa a qualidade do produto no consumo local.

Afirma Nogueira et al. (2013, p. 325) que “o crescimento da venda de polpas congeladas e, ou, pasteurizadas, para outras regiões e países, ocasionou a diminuição da oferta do fruto para o mercado local e, consequentemente, o aumento do preço.”

“Batedores”, extratores e vendedores da polpa ao consumidor final, afirmam que a comercialização do açaí no Amapá pode enfrentar uma crise devido aos sucessivos aumentos no preço. A alta de preços, segundo eles, pode resultar na escassez do produto para a demanda local, num futuro próximo. Esses trabalhadores, na maioria, possuem baixa renda econômica e seu único meio de sobrevivência é a venda de açaí para o consumo doméstico local. Estando, eles, com reduzido poder de compra do fruto para comercialização local do “vinho”, sua sobrevivência familiar fica comprometida.

Da parte do cliente de consumo doméstico, vê-se outra afirmativa de impacto. Estes, alegam a dificuldade que suas famílias (de baixa renda) sentem para comprar o açaí diariamente e, como alternativa, resta-lhes substituir o açaí por alimentos como salsichas, mortadelas e sucos artificiais; ou seja, alimentos processados,

industrializados e de baixo teor nutricional – o que nos acende um alerta relacionado à saúde nutricional.

Se comparado ao agroextrativista (que se alimenta do açaí de sua, própria, produção), no que tange ao fator nutricional e à tradição alimentar, a população urbana exhibe perdas, pois, a inacessibilidade desta população ao consumo do principal produto que compõe sua alimentação, a posiciona em situação desfavorável.

Ratificando, observe a afirmativa de Rogez (2000 como citado em Pelais, 2007, p. 9) sobre o açaí: “É considerado um alimento de alto valor calórico, com elevado percentual de lipídios (50% da matéria seca), e nutricional, pois é rico em proteínas e minerais, constituindo um dos componentes básicos da dieta local, principalmente das famílias de baixa renda.”

Ora, se, assim, é a importância nutricional do açaí e se, hoje, o mesmo passa a se estabelecer de forma pujante enquanto produto de alto valor mercadológico – o que se faz inacessível a alguns segmentos sociais –, logo, tal alimento, subtraído da mesa da população que o consome como prato principal, estabelece-se um déficit nutricional nessa população, apontando-nos uma questão de saúde pública e, portanto, suscitando do poder público uma intervenção para dirimir o problema.

Demonstrada nossa preocupação com o formato e dinâmica do APL do açaí no Amapá, sintetizamos as dificuldades: a exclusão de pequenos comerciantes e da população local sobre a aquisição do fruto [socioeconômico], conseqüentemente, a desnutrição de parte desta população pela deficiente ingestão de seu alimento básico [saúde] e, somado a estes, incluímos um terceiro aspecto: o dano no hábito alimentar [cultural].

Atualmente, no meio da disputa desigual na comercialização e distribuição do fruto, emergem os efeitos da fragmentação do sentimento de pertencimento. Entendendo, como Hall (2006), que as condições atuais da sociedade estão “fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (p. 9, grifo nosso), supomos que a perda cultural do macapaense, é uma perda do “sentido de si” – fato denominado de deslocamento ou descentração do sujeito, como Stuart Hall (2006) nos instrui.

Inferimos, a realidade se modificou e ocorre uma espécie de desestruturação do panorama cultural alimentar e, mais preocupante, na classe de baixa renda macapaense. Além, engendra-se uma perda étnica, pois o rito de se alimentar macapaense – com esse alimento e ‘dessa’ maneira – traz embutido o costume e o conhecimento ancestral indígena, caboclo e das comunidades ribeirinhas da Amazônia.

Politicamente, há um conflito entre duas arenas, a econômica e a cultural. Entendendo que um dos meios para se administrar conflitos, sob consenso, é a política (Weber, 1974), urge ponderar interesses e expectativas rumo à tomada de decisão com vistas à implementação de ações demandadas pela sociedade ao Estado.

Considerando a política como liderança do Estado, o desafio está posto e requer ações programadas para o setor produtivo do açaí, mas, concomitantemente, ações políticas robustas no campo da cultura e que, ambos os campos, consigam compor a preservação da vida integral da população, incluindo seus ativos naturais, sociais e culturais.

Segundo Hofling (2001),

Políticas públicas são aqui entendidas como o “Estado em ação” (Gobert, Muller, 1987); é o Estado implantando um projeto de governo, através de programas, de ações voltadas para setores específicos da sociedade. [...] São formas de interferência do Estado, visando à manutenção das relações sociais de determinada formação social (p. 31).

As políticas públicas ocorrem primeiro por necessidade de responder questões econômicas (custos, gastos) e são incorporadas à área social somente depois. Situando-nos, Bourdieu (2015) afirma: “As lutas pela apropriação dos bens econômicos ou culturais são, inseparavelmente, lutas simbólicas pela apropriação desses sinais distintos como são os bens ou as práticas” (p. 233). São decisões políticas a serem debatidas e definidas pelos grupos de interesse no “jogo político” em disputa.

Imperativo é resolver, pelo menos, a médio prazo os impactos negativos causados pelo fenômeno de expansão comercial do açaí, uma vez que a saúde e a cultura já detêm o impacto, tal como a desnutrição e, a caminho, a perda do hábito cultural.

A primeira reflexão, cremos, necessária, ser discernir se o ‘bem de uso’ quando utilizado como ‘bem de troca’ por seus próprios construtores sociais, está lhes rendendo retorno social ou subjugando-os. A segunda, é perceber se o Estado,[11] enquanto ente implementador das políticas públicas, está disposto e com capacidade técnica e capital social para intermediar essa disputa entre o econômico e o cultural.

[1] Existe associação parecida no Estado do Pará, entre os paraenses e por parte de quem se refere aos mesmos.

[2] “o açaizeiro (*Euterpe oleracea*) é a espécie arbórea de maior frequência relativa e de maior importância socioeconômica.” (Carvalho et al., 2017, p. 109).

[3] Música amapaense “Jeito Tucuju”, celebrada como um hino local.

[4] No popular, pessoa que preserva as tradições locais.

[5] Lembrando Herskovits (1963, citado por Lakatos, 1990, p.135).

[6] Regionalmente, termos usados para se referir ao açaí enquanto alimento nutritivo.

[7] Empapado duro.

[8] “São áreas portuárias onde ocorre o desembarque do açaí que chega das áreas ribeirinhas em barcos e do açaí que vem das regiões centrais do estado em caminhões. Praticamente todo desembarque é feito no período da noite.” (Carvalho et al., 2017, p. 113)

[9] “Uma emulsão é tradicionalmente definida como a dispersão de gotículas de um líquido em outro, sendo ambos imiscíveis (Dickinson & Strainsby, 1982). [...] O tipo mais freqüente é óleo em água (O/A), quando um óleo está disperso em meio aquoso (Araújo, 2001). [...] O açaí é uma emulsão do tipo O/A formada durante o despulpamento dos frutos, após amolecimento obtido por processos tecnológicos adequados.” (Pelais, 2007, p. 9).

[10] Valor bruto da produção (VBP).

[11] Entenda-se: Federal, Estadual e Municipal.

Conclusões

Trazemos inferências parciais, não caracterizadas como soluções à problemática do impacto do fenômeno de expansão do açaí, pragmaticamente. Como achado, foi importante ter qualificado a exclusão da população e situado os grupos sociais impactados sob condições reais, significando que a exclusão é estabelecida pelo ‘jogo’ na arena econômica global da cadeia produtiva e os impactos vertem no campo social local, na socioeconomia, saúde e cultura. Nesta ordem expositiva, os grupos vulneráveis são, respectivamente, “batedores”, população de baixa renda e o coletivo cultural tendente à desagregação.

Logo, há exclusão decorrente da disputa entre a finalidade de comercialização do açaí enquanto produto/mercadoria, ‘bem de troca’ (para lucro e reprodução do capital privado, de poucos) e a finalidade da população em existir e resistir culturalmente, fruindo seu ‘bem de uso’ (objetivando a conservação do patrimônio histórico-cultural coletivo, nutrindo o corpo e a alma do macapaense). É a face mundializada do capital que, apropriando-se de um recurso orgânico, aparta a população local do benefício e direito de fruir seu próprio pertencimento cultural. A popularização globalizada do açaí, o subjugo do mercado local e da população pelo mercado exterior, somado à apropriação do recurso natural e do patrimônio cultural – que é o açaí – pelo interesse do capital hegemônico, definem o que denominamos no título como *Açaí: expansão da cultura do lucro e perda da cultura local no contexto amazônico do Amapá*.

Bibliografia

Bauman, Z. (2013). *A cultura no mundo líquido moderno*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar.

Bauman, Z. (1980). Uma primeira nota sobre a cultura de massas: a infraestrutura. In F. Engels, C. Geertz, Z. Bauman, A. N. Leontiev, & E. S. Marcarian. *O papel da cultura nas Ciências Sociais*. (p. 73-91). Porto Alegre: Editorial Villa Martha.

Brasil. Ministério do Turismo. (2010). *Turismo Cultural: orientações básicas*. (3a ed.) Brasília: Ministério do Turismo.

http://antigo.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o_ministerio/publicacoes/downloads_publicacoes/Turismo_Cultural_Versxo_Fi

Bourdieu, P. (2015). *A distinção: crítica social do julgamento*. (2a ed.). Porto Alegre: Zouk.

Canedo, D. (2009, maio). “Cultura é o quê?”: reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos. In *Anais do V Enecult*, Salvador, BA. Recuperado de www.cult.ufba.br/enecult2009/19353.pdf

Carvalho, A. C. A. de., Costa, F. de A., & Segovia, J. F. O. (2017). Caracterização e análise econômica do arranjo produtivo local do açaí nativo no estado do Amapá. In C. W. de A. Oliveira, J. A. V. Costa, G. M. Figueiredo, A. R. de Moares, R. B. Carneiro, & I. B. da Silva (Org.). *Arranjos produtivos locais e desenvolvimento* (cap. 7. p. 109-128). Rio de Janeiro: Ipea. Recuperado de <http://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/handle/doc/1081159>

Costa, D. S. da, & Oliveira, L. B. de. (2019). *Análise do agroextrativismo do açaí (Euterpe oleracea mart.) na região do rio Ariramba, Mazagão, Amapá*. (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal do Amapá, Mazagão, AP.

Dantas, F. L. C. G. (2019). *Política cultural: a implementação do Sistema Nacional de Cultura no Município de Macapá/AP - 2006-2016*. (Tese de doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN.

Figueiredo, F. (2020, 7 de abril). *AP é o estado que mais consome açaí no Brasil, aponta IBGE; média é de 26 litros por pessoa no ano*. Recuperado de <https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2020/04/07/ap-e-o-estado-que-mais-consome-acai-no-brasil-aponta-ibge-media-e-de-26-litros-por-pessoa-no-ano.ghtml>

Guedes, F. L. G. (2019). Uma “Política própria” pela identidade cultural: O protagonismo da confraria Tucuju, Em Macapá/AP. In *Anais do 32o Congresso Internacional Alas*, Perú. Recuperado de https://sociologia-alas.org/wp-content/uploads/2021/03/DOSSIER-GT-12-A_compressed.pdf

Hall, S. (1992). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

- Hall, S. (1997). A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação e Realidade*, 22(2). Recuperado de <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361/40514>.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. (11a ed.). Rio de Janeiro: DP&A.
- Hofling, E. de M. (2001). Estado e políticas (públicas) sociais. *Cad. CEDES*, 21(55), 30-41. doi:10.1590/S0101-32622001000300003
- Homma, A. K. O., Nogueira, O. L., Menezes, A. J. E. A. de, Carvalho, J. E. U. de, Nicoli, C. M. L., & Matos, G. B. de. (2006). Açaí: novos desafios e tendências. *Amazônia: Ci. & Desenv.*, 1(2), 7-23. Recuperado de <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/30457/1/AcaiDesafiosTendencias.pdf>
- Lakatos, E. M. (1990). *Sociologia geral I*. São Paulo: Atlas.
- Maciel, M. E. (2005). Olhares Antropológicos sobre a alimentação: Identidade cultural e alimentação. In A. M. Canesqui, & R. W. D. Garcia. (Orgs.) *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Marcarian, E. S. (1980). Lugar e papel das investigações da cultura nas Ciências Sociais modernas. In F. Engels, C. Geertz, Z. Bauman, A. N. Leontiev, & E. S. Marcarian. *O papel da cultura nas Ciências Sociais*. (v. 3, p. 93-114). Porto Alegre: Editorial Villa Martha.
- Nogueira, A. K. M., Santana, A. C., & Garcia, W.S. (2013). A dinâmica do mercado de açaí fruto no Estado do Pará: de 1994 a 2009. *Revista Ceres*, 60(3), 324-331. doi:10.1590/S0034-737X2013000300004
- Pelais, A. C. A. (2007). *Estudo dos fatores que influenciam a estabilidade da emulsão do açaí*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Pará.
- Rangel, L. A. (2008). *A construção do conceito de Direito à identidade cultural: diálogos entre o Direito, a Antropologia e a Sociologia*. (Dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Santos, M. (2001). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. III – *Uma globalização perversa*. (6a ed.). Rio de Janeiro: Record.
- Silva, A. J. da. (2020). *Percepções de consumidores oriundos da região amazônica brasileira sobre o açaí*. (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, PR.
- Silva, T. T (org. e trad.). (1999). *O que é, afinal, Estudos Culturais?*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Weber, M. (1974). *Ensaio de Sociologia*. (3a ed.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Palabras clave

Açaí. Cultura. Identidade.

“Ellos también comen”. Alimentar subjetividades materializadas entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México

Yuribia Velázquez Galindo¹

1 - Universidad Veracruzana.

Resumen de la ponencia

Desde la realidad de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México es posible apreciar la existencia de diversas categorías de seres que habitan el cosmos y que colaboran con los seres humanos para su mantenimiento. Muchos de estos seres no poseen cuerpos materiales en Tlatípac, pero sí en el mundo onírico, mientras que otros los adquieren momentáneamente para relacionarse con los humanos y recibir alimentos con base en sus propias necesidades de existencia y de evolución. Utilizando información registrada directamente en campo, producto de una investigación de larga duración que abarca más de 20 años -1993 a 2019- y un poco más de cinco de estancia efectiva en la zona, en poblaciones nahuas de los municipios de Naupan, Huauchinango, Xicotepec y Tlaola, Puebla; en este trabajo realizo un acercamiento a la práctica de ofrecer alimentos a ciertas personificaciones particulares, con el fin de demostrar que, desde la realidad masehual existen presencias fluidas y discontinuas que adquieren materialidad como un medio para sentirse apreciadas, ser alimentados, adquirir fuerza y seguir participando conscientemente de las redes de intercambios constantes -debienes y servicios- con los seres humanos que permiten la existencia del mundo a través de prácticas de colaboración con los humanos.

Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar –utilizando información etnográfica registrada directamente en campo, en poblaciones nahuas de la Sierra Norte de Puebla- la manera en que se define localmente a los seres no humanos llamados aires o yeyekame y su caracterización como seres con agencia, así como el importante papel de la comida en la interrelación entre los humanos y ellos... porque ellos también comen.

Los pueblos indígenas de América han integrado históricamente vastos sistemas de conocimiento que están compuesto por teorías particulares, que con base en ciertos axiomas ontológicos son útiles para definir las características del entorno, sus distintos componentes y las características de los mismos. Estas teorías establecen la forma en que se estructuran las relaciones entre el hombre y su entorno y norman las formas de conocer aquello que ha sido previamente definido; y, finalmente, fundamentan las actividades específicas que generan transformaciones prácticas en el mundo.

Estos sistemas no son formas incipientes del racionalismo científico, sino modelos ontológicos completos que fundamentan epistemologías propias sobre el mundo circundante que tienen su base en una racionalidad diferente con hondas raíces históricas, que se conservan y transmiten a las nuevas generaciones mediante adaptaciones dinámicas y creativas a los actuales contextos cambiantes.

Muchos antropólogos contemporáneos han propuesto que, para comprender tales modelos es necesario cuestionar las dicotomías con las cuales hemos aprendido a clasificar el mundo. En este caso particular que nos ocupa, la dicotomía que se cuestiona es aquella que coloca como pares excluyentes las categorías bueno-malo, pues desde la perspectiva nahua, no existe un término para la maldad absoluta, sino diferentes gradaciones de lo bueno para clasificar los seres que habitan esa realidad.

La información etnográfica que se presenta para sustentar los argumentos es producto de trabajo de campo iniciado en marzo de 1993 al 29 de septiembre de 2019 en poblaciones nahuas de los municipios de Naupan, Xicotepec, Huauchinango y Tlaola, Puebla, a través de un poco más de 5 años de estancia efectiva en campo con estancias prolongadas con inmersión profunda. Las técnicas de recolección de información fueron el registro etnográfico y la observación participante en el marco de diferentes rituales en los cuales se ofrecían alimentos a los distintos seres que habitan el cosmos, así como entrevistas antropológicas (Guber, 2005) aplicadas a especialistas rituales.

Desarrollo

A lo largo de la investigación realizada durante este tiempo encontré que la realidad nahua es un todo interdependiente (Velázquez, 2018) enlazado por relaciones de ayuda recíproca entre humanos (*tlakatl*) y seres no humanos (*amotlakatl*) llamados localmente *aires*. Tanto humanos como no humanos comparten una unidad esencial: tienen *yolotl* –entendimiento, sentimiento, intención y volición-. Por tanto, son personas en las cuales se puede generar subjetividad activa (Magazine, 2015), es decir, disposición para actuar en beneficio de otros motivados por una tercera persona y por ello pueden participar de relaciones de reciprocidad y, como ellos también comen, los alimentos son un punto que hace posible la interacción social.

Desde la cosmogonía nahua, los aires son los seres primordiales que crearon para sí cuerpos o materialidades para que los seres humanos pudiesen tener un mundo para habitar, cuentan los ancianos que los buenos aires o *kuale yeyekame* se transformaron en sol, luna y los astros, en tierra, agua, plantas y animales para ayudar a los humanos, estos seres tienen como cualidad principal su compasión, generalmente son guías y maestros, como ejemplo de ellos están los santos y personas excepcionales ya difuntas, se hacen visibles con forma humana en los sueños, se “asientan” en seres humanos u objetos y les dan sus cualidades. Colaboran con los seres humanos para producir sus alimentos y, como ellos también comen, los humanos en reciprocidad les entregan alimentos cocinados como forma de agradecer su ayuda. Consumen alimentos cocinados: tamales, mole, pollo, atole, pan y chocolate. Cuando no se sienten apreciados se van, dejan de dar protección, salud, recursos y abundancia a los humanos.

Por su parte, los *amokuale yeyekame* o aires no buenos o no tan buenos, al momento de la creación del mundo se retiraron a las cuevas para evitar ser molestados por humanos, porque son egoístas. Estos seres se alimentan con sangre y alimentos no cocinados como el huevo y la harina. Es posible que, para consumir estos alimentos, asuman momentáneamente materialidades animales como el zopilote. Son seres que juzgan, valoran y castigan el comportamiento humano. Generalmente habitan el monte y en terrenos agrestes, porque el monte tiene dueño y es el lugar posmortem para los infractores de las normas sociales de convivencia –violadores, asesinos, asesinados, quienes golpean a sus padres- también van al monte quienes mueren por muerte violenta y se transforman en guardianes de los recursos silvestres. También son *amokuale* quienes habitan el río, el arroyo, la laguna porque, si no se realizan los rituales adecuados, es el lugar posmortem de los ahogados. *Losamokuale* no son confiables, –golpean, confunden, matan-. Pueden causar enfermedades y muerte a quienes no cumplen sus normas de cortesía o hacen un uso no adecuado de los recursos a su cuidado, pero también ayudan a los seres humanos con quienes establecen relaciones de reciprocidad.

Sin embargo, los aires malos también son buenos porque es posible dialogar, negociar y llegar a acuerdos con ellos exponiéndoles de manera adecuada el problema y solicitando su ayuda. Especialmente durante los días previos al miércoles de ceniza cuando son invitados a las distintas localidades a participar de su fiesta, a través de los danzantes *huehues*. Durante estas fechas, los *amokuale* están en las localidades exhibiendo comportamientos equivocados, realizando curaciones a niños y adultos, limpiando de la mala suerte y de la falta de prosperidad a hogares y negocios. Esa visita concluye con una celebración en la cual se les ofrece la sangre y la cabeza de pollos sacrificados. Durante la noche los pollos son cocinados con mole y tamales, se les ofrecen alimentos cocinados, flores, música, velas y copal y se habla con ellos agradeciendo las curaciones y el cuidado del monte.

Si bien los seres *amokuale* colaboran a la sobrevivencia humana cuidando los recursos silvestres, mostrando (enseñando) y haciendo valer –mediante castigos- las normas sociales que deben ser respetadas, también hacen curaciones cuando son motivados correctamente para hacerlo. Por su parte, la acción humana aporta a la transformación de estos seres a su desarrollo. Como señala uno de los especialistas del ritual entrevistados: “Cuando se hace la fiesta de carnaval se van a traer a los malos aires del monte o de la cárcel al pueblo. Se les invita con mucho respeto a estar con nosotros, los que vienen curan y *jalan* las enfermedades. Cuando los invitamos a venir y les agradecemos, les ayudamos para cortar su envidia [egoísmo]. También les ayudamos cuando se convencen para que suelten a las almas que atrapan, así su corazón se ablanda y ellos van mejorándose.”

Conclusiones

En el marco de la ritualidad, la celebración a los *amokuale* termina con el ofrecimiento de alimentos cocinados, lo que implica un cambio en la condición de relación que se establece con aquellos que colaboraron con los humanos, de buena voluntad, para su sanación. Como es posible apreciar, la maldad como algo esencial no aplica en la realidad nahua, sino más bien hablamos de diferentes gradientes de bondad que se amplía en la medida en que se realiza la interacción social motivada por la generación de subjetividad activa, es decir en la disposición para actuar en beneficio de otros y el correspondiente agradecimiento a través del ofrecimiento de alimentos cocinados. Lo cual es completamente lógico en el marco de una realidad interdependiente que establece como marco básico de interacción la comida, porque...ellos también comen.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

Guber, R (2005) El salvaje metropolitano. La reconstrucción del conocimiento sociocultural en el trabajo de campo, Editorial Paidós, México

Magazine, R. (2015) El pueblo es como una rueda. Replanteando los cargos, la organización social y la familia en el altiplano central, Universidad Iberoamericana, México.

Velázquez, Y. (2018) Porque venimos a este mundo a ayudarnos, Universidad Iberoamericana-Universidad Veracruzana, México. BIBLIOGRAFÍA

Guber, R (2005) El salvaje metropolitano. La reconstrucción del conocimiento sociocultural en el trabajo de campo, Editorial Paidós, México

Magazine, R. (2015) El pueblo es como una rueda. Replanteando los cargos, la organización social y la familia en el altiplano central, Universidad Iberoamericana, México.

Velázquez, Y. (2018) Porque venimos a este mundo a ayudarnos, Universidad Iberoamericana-Universidad Veracruzana, México.

Palabras clave

Alimentación, interdependencia, cosmos nahua

La burocracia como impasse del patrimonio cultural alimentario: exposición de los (des)encuentros entre la institucionalidad y la comunidad de agricultores en la patrimonialización del Maíz Lluteño

Martin Obreque Gallegos ¹;

Martina Cayul Ibarra ²; Alexandra Davidoff ³

1 - Universidad Diego Portales. 2 - Pontificia Universidad Católica de Chile. 3 - Centro de Justicia Educacional UC.

Resumen de la ponencia

El maíz nativo del Valle de Lluta, cultivo ancestral propio de la ciudad fronteriza de Arica al extremo norte de Chile, ha entrado, en las últimas dos décadas, en un proceso de patrimonialización gracias a los hitos claves: la creación del Festival del Choclo y la obtención del Sello de Origen o Indicación Geográfica. Este proceso se vincula, en buena parte, con la realización de un proyecto de investigación agroecológico interdisciplinar, que ha caracterizado aspectos únicos de la semilla, capaz de adaptarse a suelos estériles a nivel mundial. A partir de su composición genética y descubrimientos geológicos de la zona, se ha especulado en torno a su historia y vínculo con pueblos originarios, como el imperio Inca y el pueblo Aymara. Sin embargo, está pendiente comprender el fenómeno sociocultural asociado y su reciente proceso de patrimonialización. Bajo la pregunta general ¿cómo se encarna la patrimonialización del maíz lluteño en las experiencias y narrativas de los actores clave en la zona?, esta investigación asume dos tareas imbricadas. Primero, construir una red de actores describiendo los roles que cumplen para que la semilla exista -en su dimensión material e inmaterial- así como también el modo en que estos se vinculan entre sí. Segundo, comprender algunos hitos del proceso de patrimonialización y su estado actual. Respecto a esto último, encontramos que a pesar del halo cultural y ancestral en torno a la semilla, su reconocimiento más significativo es uno de tipo comercial con la Indicación Geográfica y que los beneficios esperados tras su obtención, como nuevas políticas de fomento productivo o culturales, no han prosperado. Esta ponencia ofrece una lectura de ese impasse resaltando los (des)encuentros de lenguaje y estructura de organización entre las instituciones, específicamente el gobierno local e investigadores, y la comunidad de agricultores. El vínculo débil entre estos disminuye la posibilidad de acción concertada con objeto de lograr la transferencia de fondos gubernamentales para el fomento del desarrollo y conservación de la semilla, pues a pesar de haber una voluntad común para su protección, el funcionamiento de las instituciones le exige a la comunidad de agricultores adoptar una lógica de organización que les es difícil cumplir al no acomodarse a su lógica burocrática. La última esperanza ha quedado entonces sobre actores intermediarios que realizan una labor de “traducción” entre las dos estructuras, pero que es aún débil. La presente propuesta surge de la investigación “La vida sociocultural del Maíz Lluteño: Investigación cualitativa sobre las prácticas, experiencias y narrativas en torno a la semilla patrimonializada.”, financiada por el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile, Folio N° 601640.

Introducción

Recientemente, el maíz lluteño, especie de maíz que se cultiva en el valle de Lluta al extremo norte de Chile, ha entrado en un proceso de patrimonialización con seguimiento institucional escaso y poca reflexividad para con la identidad cuidadora de tal patrimonio. Con tal diagnóstico, identificamos bases inestables en función de una conservación patrimonial responsable. Respecto a esto, es destacable la falta de investigaciones académicas que se ocupen de las relaciones cotidianas actuales con esta semilla. El vasto trabajo académico disponible aborda la cuestión desde la agronomía, historia o arqueología, pero no desde una perspectiva sociocultural presente. El proyecto en que se enmarca este texto consistió en desarrollar una investigación de enfoque etnometodológico que explore el entramado de prácticas, experiencias y narrativas cotidianas asociadas tanto a las relaciones productivas como a la patrimonialización del maíz lluteño o, en otros términos, a la producción material y simbólica del maíz lluteño. El presente artículo, presentará los resultados preliminares de la investigación desde la lectura de un problema particular, esto es, la de los (des)encuentros entre los actores institucionales con la comunidad de agricultores.

El maíz lluteño obtuvo el 2015 una denominación de origen de la región de Arica y Parinacota (Hoernig Díaz, 2017), que es una denominación –en este caso Indicación Geográfica (I.G.), particularmente– que otorga el Instituto Nacional de Propiedad Intelectual a un producto cuyas características como la calidad o reputación son atribuibles a su origen geográfico (INAPI, 2018). La denominación de origen fue resultado del trabajo llevado a cabo por un proyecto adjudicado por la Universidad de Tarapacá en CORFO, institución gubernamental de fomento productivo, el cual se desarrolló desde el 2010 en el valle de Lluta y fue dirigido por la Dra. Elizabeth Bastías Marín. Su ejecución tuvo colaboración de agricultores del valle. La articulación que realizaron permitió conocer y diferenciar la semilla para la I.G. (Departamento de Producción Agrícola Universidad de Tarapacá,

2012). Además, desarrollarlo propuestas de eficiencia productiva (Hoernig Díaz, 2017; Bastías et al., 2011). Para nosotros, la Indicación Geográfica constituye uno de los dos hitos de patrimonialización incipiente.

Este maíz, no obstante, tiene una pertinencia cultural que antecede por mucho al reconocimiento de propiedad. Evidencia de aquello es el Festival del Choclo en Poconchile que se realiza anualmente (Municipalidad de Arica, 2019). Consideramos a este festival como el otro hito de patrimonialización institucional regional de la semilla. El festival se ocupa de celebrar la gastronomía y herencia cultural local con productores de todo el valle. Así, la comunidad de la ciudad acude a la localidad de Poconchile –al medio del Valle de Lluta– a comer platos basados en maíz, escuchar música y entretención que cruza la cultura popular nacional con la tradicional regional a través de bailes típico, juegos, cortometrajes y artistas pop.

Ahora bien, la comprensión del maíz lluteño en tanto fenómeno multidimensional es, en definitiva, compleja no sólo por la relativa escasez de información disponible, sino porque cruza dimensiones como el trabajo, la agricultura, el patrimonio, la gastronomía, la vida rural, etc. Otero las divide en “alimentos, referencias identitarias, mercancías y alternativas productivas” (2015, p.77). El maíz de Lluta es, al mismo tiempo, un alimento, una especie con particularidades biológicas y agroecológicas, una fuente de sustento económico, y un acervo de tradición gastronómica, histórica, agrícola y cultural para los habitantes del Valle de Lluta y los actores institucionales, y cada una de ella se aglutina en lo que se llama patrimonio (cf. Blas-Yañez et al., 2018). Así, el maíz lluteño no es considerado patrimonio únicamente por su historia –que comienza a vincularse desde vestigios arqueológicos de la cultura Chinchorro (2.000a.C), del apogeo del imperio Inca (1.100 y 1.400 d.C) y pasa por tradiciones de cultivo de la época colonial (Cf. Díaz Araya, 2015; García y Santoro, 2014; Santoro, Romero y Standen, 2004; Santoro, Vinton y Reinherd, 2003)–, sino que también por la simbología y tradición que acarrea en cuanto alimento, como confirma el Festival del Choclo.

A pesar de aquello, hemos identificado que se ha investigado poco sobre su patrimonialización reciente y las relaciones productivas actuales. Bajo la pregunta general ¿cómo se encarna la patrimonialización del maíz lluteño en las experiencias y narrativas de los actores clave en la zona?, la investigación en que se enmarca este texto asumió dos tareas imbricadas. Primero, construir una red de actores describiendo los roles que cumplen para que la semilla exista -en su dimensión material e inmaterial- así como también el modo en que estos se vinculan entre sí. Segundo, comprender algunos hitos del proceso de patrimonialización y su estado actual. Respecto a esto último, encontramos que paradójicamente su reconocimiento más significativo es uno de tipo comercial con la Indicación Geográfica y que los beneficios esperados tras su obtención, como nuevas políticas de fomento productivo o culturales, no han prosperado según lo previsto. Este artículo ofrece una lectura de ese impasse resaltando los (des)encuentros de lenguaje y estructura de organización entre las instituciones, específicamente el gobierno local e investigadores, y la comunidad de agricultores.

Desarrollo

El patrimonio agroalimentario es un concepto disputable. Se ha debatido sobre si la idea de un patrimonio universal es compatible con las realidades situadas (Sugiyama, 2015). En definitiva, es común que bajo la etiqueta ‘patrimonio cultural’, se encuentren discursos disonantes y de intereses a veces contradictorios. Son múltiples las instituciones políticas y económicas involucradas, además. En ciertos casos, puede ser una expresión de poder o gobernanza de estas por sobre las prácticas localizadas (Santamarina, Del Mármol y Beltrán, 2014; Contreras Hernández, 2018) o, en otros, como observa García Canclini (1999), puede cumplir la función opuesta de reivindicar la identidad de grupos menos privilegiados. El patrimonio agrario en particular, en teoría, debería apoyar a grupos de campesinos y productores no industriales que lo sostienen. Es una herencia viva que producen, conservan y narran usualmente por personas que llevan una relativamente rural o alejada de la ciudad y desarrollan una economía familiar de cultivo o una producción a baja escala. Resulta problemático, entonces, la falta de representación, al menos en la literatura formal, del grupo identitario que se busca reivindicar y su propio entendimiento del maíz como parte de su patrimonio.

El maíz lluteño, ahora bien, no es solo un patrimonio agrario, sino también gastronómico. La patrimonialización de la comida, o conversión de la alimentación a la gastronomía, enfrenta sus propias controversias. Hernández-Ramírez (2018) distingue entre procesos en que este reconocimiento se deriva directamente de los intereses de las instituciones dominantes, y otros que buscan negociar el concepto con los grupos identitarios. El Festival del Choclo parece ser un reconocimiento de tipo gastronómico por girar en torno a preparaciones culinarias. Sin embargo, las narrativas de la comunidad de agricultores están poco representadas, a diferencia de casos similares como las salineras de Maras (Beltrán, 2014). Esta opacidad parece problemática y debe ser investigada a fondo.

Consecuentemente, la concepción de un patrimonio agroalimentario que seguimos en esta investigación implica una comprensión holística de la vida social, cultural y económica del “objeto” en cuanto procesos de producción, distribución y consumo, buscando reconocer una identidad grupal tanto en aspectos materiales como simbólicos (Medina, 2017). Además, al hablar de las posibles problemáticas en la definición del patrimonio, es clave entender cómo este se inserta en las interacciones del mercado. Indudablemente, el maíz lluteño es un producto y como formas de reconocimiento pueden encontrarse el fomento económico y desarrollo de la zona. Sin embargo, si la caracterización del fenómeno es imprecisa, es posible que un enfoque mercantil perjudique el mismo patrimonio (Blas-Yañez et al., 2018; Bortolotto y Carrera Díaz, 2017). García Canclini (1993) propone al patrimonio cultural como reconocimiento identitario de un grupo humano particular que debe representar dicha a partir de la actividad misma de este grupo. En el caso del maíz de Lluta se ignora la dinamicidad y actividad de los procesos actuales (Blas-Yañez et al., 2018; Bortolotto y Carrera Díaz, 2017).

Además, se hayan algunas contradicciones atendiendo a la patrimonialización. Primero, la denominación geográfica no es un reconocimiento cultural, sino un reconocimiento comercial –al nivel del registro de marca–

y se ha presentado como una oportunidad de desarrollo para la región (Arica al día, 2015). Segundo, a pesar de ello, se los componentes culturales e históricos del cultivo se emplean como una justificación para la distinción geográfica (INAPI, s.f.), lo que excede la relación entre cualidades de un producto y su geografía. Si hacemos el balance, el reconocimiento cultural y el comercial se entrecruzan. Pese a ello, el foco principal es el ámbito productivo, área de destino del financiamiento estatal (Bastías et al., 2011; García y Santoro, 2014). Contreras Hernández (2018) alerta que la idea de patrimonio puede ser ‘abusada’ cuando no existen instituciones adecuadas para alojarlo.

El trabajo de campo tuvo una aproximación etnometodológica y se realizó en tres jornadas de campo entre agosto del 2021 y abril del 2022 en el Valle de Lluta. Las entrevistas se guiaron para obtener las diversas perspectivas de los actores claves respecto al maíz de Lluta (DiCiccio-Bloom y Crabtree, 2006). Además, se recogieron claves de la Teoría del Actor-Red: realizar una ‘entrevista al objeto’ inserto en una red de distintos tipos de actores y conocimientos (Woodward, 2016). Por eso las entrevistas y recopilación de información considera una red diversa de actores. Se realizó un muestreo por conveniencia según características territoriales y organizacionales de quienes interactúan con el maíz de Lluta. De aquel proceso resultó la siguiente muestra: 2 agricultoras, 2 guardadoras de semilla, 4 cocineras, 3 investigadoras e investigador, 2 participantes de organizaciones no gubernamentales, 4 autoridades locales.

Para el grupo de investigadores del maíz, autoridades locales y quienes trabajan con las comunidades del maíz (mediadores comunitarios) se realizaron entrevistas semi-estructuradas. Para quienes trabajan directamente con el maíz se hicieron entrevistas en profundidad. También se aplicó observación participante con agricultoras y no-participante con mediadores comunitarios. Adicionalmente, se tomaron notas de campo y registro fotográfico. Para analizar las transcripciones de las entrevistas, se consideraron las siguientes dimensiones: 1) experiencia con el maíz, 2) conocimiento de características del maíz, 3) prácticas realizadas u observadas, 4) significados o sentidos de su importancia, 5) conocimiento y valoración del proceso patrimonial y 6) problemáticas centrales o adyacentes.

De ese trabajo, logramos identificar una completa red de actores que participan de la producción material y simbólica del maíz lluteño. Dicha multiplicidad de actantes fue organizada fundamentalmente en dos mapas que expresan dos aspectos de la red. El primero, es un mapa de cercanía de los actantes respecto al maíz lluteño. Como su descripción clama, tal mapa expresa la intensidad de la interacción de un actor o actante con el maíz. El segundo, es un mapa de vínculos de la red el cual expresa la intensidad del enlace de unos actores con otros. A continuación, se exponen de forma escrita los resultados de ambos mapas a fin de describir la variedad de personas que componen el sistema de producción del maíz en cuestión. Ahora bien, no se realizará aquí una descripción detallada de las prácticas, significados ni percepciones mutuas de cada actor, pues dista del objetivo central de la ponencia, como se entenderá con mayor claridad en breve.

A modo general, los actores identificados por la investigación son los siguientes: 1) guardadores de semillas, 2) agricultores, 3) temporeros, 4) vendedoras de choclo (elote, maíz fresco) o preparaciones de maíz (humitas, principalmente), 5) ONG intermediaria (Fundación Servicio País), 6) Investigadores, 7) Gobierno local (incluyendo autoridades o funcionarios), y 8) medios de comunicación. El mapa de cercanía con el maíz ordena estos actores círculos –y sus correspondientes subgrupos, si aplica– en cinco según la intensidad de su interacción con el maíz en sus vidas cotidianas. En el primer círculo se encuentran las y los guardadores de semillas, que producen la semilla en la parte alta del Valle de Lluta y tienen una vinculación afectiva significativa con el maíz lluteño, la cual se manifiesta en su interés explícito por su conservación y la dependencia mayoritaria su sustento diario en el trabajo con este maíz. En el segundo círculo, ubicamos a los agricultores. En el tercer círculo, ubicamos por orden de cercanía a los vendedores de preparaciones con maíz, vendedores de choclo o elote, a los temporeros locales y a los temporeros migrantes. En el cuarto círculo, se encuentran los actores intermediarios. En estos destacan dos. El primero es la Organización Cultural Maíz de Lluta, que la organización de agricultoras que participan en el Festival del Choclo y, por tanto, median entre agricultoras y el gobierno local cuando se realiza dicho festival. El segundo actor intermediario es una fundación llamada Servicio País y destaca como el único actor intermediario no perteneciente a la comunidad de agricultores que ha realizado un trabajo continuado en el tiempo con la comunidad de agricultores y guardadores de semillas. En el quinto círculo, ubicamos a los investigadores y al gobierno local, ambos caracterizados por un sentido institucional fuerte. Finalmente, ubicamos fuera de los círculos a los medios de comunicación, pues ocupan una labor incidental y de repetición de discursos provenientes de alguno de los otros círculos.

En el mapa de vínculos de la red se identificaron los enlaces o grupos entre actores con los niveles de intensidad débil, medio, fuerte y muy fuerte. Quienes poseen vínculos muy fuertes entre sí son: i) guardadores de semillas, agricultores, temporeros chilenos, vendedores de preparaciones culinarias con maíz y vendedores de maíz; ii) guardadores de semillas y fundación Servicio País. En el caso de los vínculos fuertes se encuentran: i) agricultores y temporeros migrantes, ii) agricultores y fundación Servicio País, iii) gobierno local y Servicio País. Respecto a los vínculos medios: i) Organización Cultural Maíz de Lluta y gobierno local; ii) Organización Cultural Maíz de Lluta, agricultores y guardadores de semilla. Por último, los vínculos débiles se encuentran entre: i) agricultores e investigadores; ii) agricultores y gobierno local. El foco de esta ponencia es justamente este último enlace débil señalado. Para ponerlo en otros términos ¿cómo podemos explicar que en la red productiva del maíz lluteño haya un vínculo débil entre los actores institucionales y la comunidad de agricultores? Habiendo identificado esta brecha entre actores institucionales y los agricultores, el presente texto se ocupa de leer los resultados del trabajo de campo hacia una interpretación que pueda arrojar luces sobre este problema.

Conclusiones

Durante nuestra investigación, identificamos que, como ya se esbozó, en la región la vida del maíz lluteño es muy activa, multidimensional y vincula diversos actantes. Décadas atrás, la vida de dicho maíz estaba encapsulada en la vida rural, por lo que su raíz la conciencia ciudadana de su calidad patrimonial era baja. La interacción entre la ciudadanía y el maíz se limitaba a la comercialización agrícola. Consecuentemente, la singularidad cultural solo se manifestaba en primera persona, es decir, para los actores protagónicos de su producción a la vez material y simbólica: las familias de agricultores. Ahora bien, en base a la información pudimos reconstruir que hace aproximadamente 15 años comenzó un lento e incipiente proceso de reconocimiento institucional que consolida cierta estabilidad con dos hitos: primero, el Festival del Choclo y luego la Indicación Geográfica. Ese proceso posibilitó un conocimiento mucho más extenso sobre el maíz lluteño y abrió la posibilidad para políticas de producción de conocimiento y fomento.

El Festival del Choclo, por un lado, acercó el producto a la ciudadanía de forma masiva gracias a la asistencia de miles de personas a un evento en que se venden productos gastronómicos derivados del maíz como humitas (similares a los tamales), pastel de choclo, choclo cocido con queso, etc. Por otro lado, el proyecto que culminó con la Indicación Geográfica reunió investigaciones agronómicas, que permitieron caracterizar la semilla y sus particularidades excepcionales como la alta resitencia a la salinidad y al boro; geográficas, que lograron describir las características del paisaje del valle; y arqueológicas e históricas, que se aproximaron al maíz como patrimonio genético y cultural con evidencia del pasado. Tales investigaciones fueron requisito para la posterior obtención de la Indicación Geográfica el 2015. Lo fundamental de dicha indicación, que más bien es una distinción comercial que especifica que un producto está asociado a determinada zona geográfica, es que constituye un reconocimiento y puesta en valor que aseguraba cierta protección local de la semilla ante la amenaza de su apropiación por semilleras industriales, pero además generaba oportunidades posibles para la obtención de mayores recursos en el gobierno central para su desarrollo productivo. No obstante, este último punto quedó en suspenso parcial y no ha prosperado de manera óptima según percepciones mutuas tanto de actores institucionales como de las y los agricultores.

No obstante este proceso de patrimonialización, la relación entre los actores institucionales y la comunidad de agricultores es débil. Es compartida por gran parte de la red la percepción de que la Indicación Geográfica –o cuestiones asociadas a ella– ofrecería para el Maíz Lluteño oportunidades de desarrollo, fomento, reconocimiento patrimonial, etc. Sin embargo, hasta la fecha no hay acción concertada y sostenida entre tales actores institucionales y la “comunidad” de agricultores, sino solo para el Festival del Choclo –que ya existía antes de la Indicación Geográfica–. En base al trabajo de campo de nuestra investigación, podemos proponer que entre los actores institucionales y la comunidad de agricultores hay intereses comunes, pero también desencuentros. Los primeros, puede resumirse en la siguiente narrativa: el maíz lluteño es valioso por sus raíces ancestrales y características excepcionales; arriesga extinguirse por el envejecimiento de la población guardadora de la semilla. Sobre desencuentros, puede decirse que hay un entendimiento distinto de la semilla, lenguajes distintos y estructuras de funcionamiento muy distintas y complejas de compatibilizar entre sí.

El discurso institucional, por un lado, se puede resumir al discurso de que el maíz lluteño es valioso por sus tradiciones, pero es excepcional por sus potencialidades agroecológicas que son reconocidas por la comunidad científica incluso en el extranjero. El asunto patrimonial y del sello de origen es, en cierta medida, principal porque posibilita su participación en asuntos relacionados con la semilla, sean estos la investigación o la creación de políticas públicas. Puede servir como fuente de conocimiento para enfrentar la emergencia climática. Reconoce también que el riesgo para la conservación es que la población productora de la semilla está envejeciendo. Por otro lado, el discurso de las agricultoras y agricultores sostiene que el maíz es valioso por sus tradiciones, pero es excepcional por su sabor. Ante todo, es fundamental porque es fuente de sustento económico. Viven el maíz como un trabajo y forma de vida (de agricultura rural). El asunto patrimonial y el sello de origen usualmente pasa a segundo plano, aunque la promoción del maíz es valorada. Riesgo reconocido para la conservación: “cuando yo me muera, esto se va a acabar”.

Ambos discursos destacan distintas dimensiones excepcionales del maíz, pero desde intereses y lenguajes distintos. Las razones de sus interacciones con el maíz son distintas. En ambos casos, por cierto, se reconoce el riesgo de que la semilla está en vías de extinción, por lo que está presente la sensación compartida de que debe hacerse algo para evitarlo. No obstante, la acción conjunta entre agricultores y las instituciones a partir de la Indicación Geográfica no se cumple. El vínculo débil entre ellos impide que la red logre la transferencia de fondos gubernamentales para políticas para fomentar el desarrollo y para la conservación del Maíz Lluteño. Por parte de los agricultores está la sensación de que la municipalidad, la universidad u otros actores institucionales se acercan a trabajar con ellos, pero 1) o no se concretan proyectos o 2) no reciben beneficios significativos directos. Esta cuestión llevó a cierta desconfianza, decepción y hastío; de todos modos, siguen participando del Festival del Choclo, pues les reporta una cantidad importante de ventas (allí ellos “ponen la comida” y la municipalidad “pone el show”, como nos comentó una agricultora que participa del Festival). Por parte de las instituciones, en el caso de la Municipalidad, continúan realizando el Festival del Choclo como su acción principal de fomento cultural y productivo; en el caso de la universidad comentan que la continuidad de proyectos en conjunto a los agricultores no ha podido continuar porque los agricultores no se han agrupado en un consejo de agricultores por lo que no cumplen los requisitos burocráticos. Esta es una desconfianza inversa, es decir, dado que no hay una estructura de organización consistente y sostenida de los agricultores, que siga la estructura institucional usual, la institucionalidad no tiene sustento para confiar en agricultores desagregados y hacer proyectos con ellos. Hay desconfianza mutua.

Nuestra posición es que el desencuentro de ninguna manera debe interpretarse como una cuestión de falta de voluntades de ninguna de las partes. Más bien, proponemos que obedece a un desencuentro estructural entre los actores institucionales y los no institucionales. La universidad, bajo la exigencia estructural del funcionamiento

de los fondos del gobierno central, se ve obligada a pedir a los agricultores que se institucionalicen, que funcionen en los términos de la institucionalidad nacional, es decir, que se constituyan como organización, lógica o estructura de organización que es ajeno a su modo de vida. Esto implica para los agricultores cierto desajuste: dificultades de base para desarrollar vida política (transporte, tiempo, tendencia a la atomización y el interés individual, desesperanza de que obtendrán beneficios). Los actores institucionales lo son en sentido fuerte, esto es, están forzados a funcionar bajo los dictámenes institucionales, con sus protocolos y reglas. Derivado de esos requisitos generales, se encuentra el requisito de una constitución de una “comunidad” de agricultores en forma de organización debidamente institucionalizada. Frente a esto el requisito de agricultores organizados se transfiere para ser cumplida por ellos, pero es difícil que puedan cumplirlo por sí mismos e incluso dada la desconfianza en que se encuentran pueden sentir que no tienen incentivos para hacerlo.

Bibliografía

- Arica al día. (2015). Distinguen al Choclo de Lluta con “Sello de Origen” de la región. <https://www.aricaldia.cl/distinguen-al-choclo-de-lluta-con-sello-de-origen-de-la-region/>
- Bastías, E., Díaz M., Pacheco, P., Bustos R., & Hurtado, E. (2011). Caracterización del maíz “Lluteño” (*Zea mays* L. tipo *amylacea*) proveniente del norte de Chile, tolerante a NaCl y exceso de boro, como una alternativa para la producción de bioenergía. *Idesia* (Arica), 29(3), 7–16. <https://doi.org/10.4067/S0718-34292011000300002>
- Blas-Yañez, S., Thomé-Ortiz, H., Espinoza Ortega, A., & Vizcarra Bordi, I. (2018). La construcción discursiva del patrimonio agroalimentario en las sociedades contemporáneas: aproximaciones conceptuales y debates teóricos. *Revista mexicana de ciencias agrícolas*, 9(2), 443-457.
- Bortolotto, C., & Carrera Díaz, G. (2017). Como comerse un patrimonio: construir bienes inmateriales agroalimentarios entre directivas técnicas y empresariado patrimonial. *Revista Andaluza de Antropología*, 12, 144-166.
- Contreras Hernández, J. (2018). Usos y abusos del concepto de patrimonio alimentario. Reflexiones en torno a las estrategias de patrimonialización alimentaria. En *Cocinas, alimentos y Símbolos: Estado del arte del patrimonio culinario en Chile*. (pp.18-25).
- Departamento de Producción Agrícola Universidad de Tarapacá. (2012). Manual de cultivo de maíz “lluteño”. Temporada 2012. Proyecto INNOVA-CORFO Código 09CN14-5877.
- Díaz Araya, A., (2015). La producción de maíz en el valle de Lluta, norte de Chile, durante la época colonial (siglos XVI-XIX). *Interciencia*, 40(11), 767–772. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5255553>
- García Canclini, Néstor. (1999) Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio- Consejería de Cultura. Junta de Andalucía*. (pp.16-33)
- García, M., y Santoro, C. (2014). El maíz arqueológico como patrimonio genético y cultural del valle de Lluta. En *Historia de los cultivos del maíz en un valle salado Norte de Chile* (pp. 19–28).
- Hoernig Díaz, C. (1 de diciembre del 2017) Maíz lluteño se convierte en el primer producto agrícola de la región en obtener importantes reconocimientos. El Morrocotudo. Recuperado de <https://www.elmorrocotudo.cl/noticia/uta/maiz-lluteno-se-convierte-en-el-primer-producto-agricola-de-la-region-en-obtener-importa>
- INAPI (2018) ¿Qué es el Sello de Origen?. Sello de Origen. Recuperado de <https://www.inapi.cl/sello-de-origen>
- INAPI. (s. f.). Sello de Origen. Productos registrados y en proceso. Recuperado 7 de octubre de 2020, de <https://www.inapi.cl/sello-de-origen/productos-registrados-y-en-proceso/norte-grande>
- Medina, F. X. (2017). Reflexiones sobre el patrimonio y la alimentación desde las perspectivas cultural y turística. *Anales de Antropología*, 51(2), 106–113. <https://doi.org/10.1016/j.antro.2017.02.001>
- Municipalidad de Arica (12 de agosto del 2019) Con sabores y música se lanzó la 9ª versión del “Festival del Choclo” del Valle de Lluta. Recuperado de <https://www.aricamia.cl/con-sabores-y-musica-se-lanzo-la-9a-version-del-festival-del-choclo-del-valle-de-lluta/>
- Municipalidad de Arica (13 de agosto del 2018) El sabor y ritmo lluteño prendió el lanzamiento del “Festival del Choclo” 2018. Recuperado de <https://muniarica.cl/noticia.php?id=7701>
- Otero, J. (2015). Valorización de productos agroalimentarios locales para el desarrollo rural: reflexiones sobre dos experiencias argentinas. *Agroalimentaria*, 21(41),71-80. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1992/199243361005>
- Santamarina, B. S., del Mármol, C., & Beltran, O. (2014). Territorios, memorias e identidades: lógicas y estrategias en la producción patrimonial. *Arxius de sociologia*, (30), 11-16.
- Santoro, C. M., Romero Guevara, Á., Standen, V. G., & Torres, A. (2004). Continuidad y cambio en las comunidades locales, períodos intermedio tardío y tardío, valles occidentales del área centro sur andina. *Chungará* (Arica), 36. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562004000300026>
- Santoro, C., Vinton, S. D., & Reinhard, K. J. (2003). Inca expansion and parasitism in the Lluta Valley: preliminary data. *Memórias Do Instituto Oswaldo Cruz*, 98(suppl 1), 161–163. <https://doi.org/10.1590/S0074-02762003000900024>

Sugiyama, T. (2015) "Rethinking 'Universality' from the Problems of 'Outstanding Universal Value (OUV)' of UNESCO World Heritage Convention"En: *Transacting Aesthetics*. Ed. by Sebastian Stankiewicz. Krakow: Libron pp. 157-68.

Universidad de Tarapacá. (2017) *Antecedentes productivos del maíz "lluteño"*. Colección de Estudios Patrimoniales.

Woodward, S. (2016). Object interviews, material imaginings and 'unsettling' methods: interdisciplinary approaches to understanding materials and material culture. *Qualitative Research*, 16(4), 359–374. <https://doi.org/10.1177/1468794115589647>

Palabras clave

Indicación geográfica, patrimonio agroalimentario, maíz

Elecciones culturales de la alimentación en la localidad de Tarecuato, Michoacán: la construcción de las valoraciones alimentarias. “Ente lo conocido y lo desconocido”.

Judith Guadalupe Sámano Hernández ¹

1 - El Colegio de Michoacán.

Resumen de la ponencia

Ante los estragos que la adhesión al régimen agroalimentario neoliberal ha causado en la salud y cultura alimentaria, el trabajo rural, el medio ambiente y la soberanía alimentaria de México, las políticas agroalimentarias de México actuales buscan incorporar una visión de gobernanza, que enfatiza la coproducción de políticas públicas junto con la sociedad civil, la articulación entre la producción agrícola nacional/local y el consumo. Con ello se busca superar las iniciativas poco exitosas del pasado que promovían una “alimentación sana”, sin tomar en cuenta el conocimiento de la población sobre el uso y valor nutricional de los alimentos locales. Desde el ámbito cultural y desde lo biológicamente apto para comer entre la gran diversidad de comestibles, de manera colectiva e individual, se elige qué se come y qué no, la frecuencia y cantidad. Bajo la premisa de que los alimentos y los productos comestibles son dotados de valoraciones socioculturales, la pregunta central fue: ¿Cuáles son las valoraciones de acuerdo con el gusto y las maneras de pensar la comida, que permiten integrar a la dieta tanto alimentos de producción local como alimentos y comestibles de fuentes externas tales como los productos industrializados? El trabajo se realizó con grupos domésticos de la comunidad p’urhépecha de Tarecuato, Michoacán, entre 2020 y 2022. El objetivo fue comprender las valoraciones que determinan las elecciones culturales en el acto de comer en este grupo social, mediante observación participante en diversos espacios (cocina, mercado, traspatio, parcela) y entrevistas a profundidad. Las valoraciones y la producción, el procesamiento y el consumo de los alimentos variaron según género, generación y la organización del trabajo-tiempo de los miembros del grupo doméstico. Fue relevante identificar la presencia de saberes activos sobre un modelo alimentario de identificación p’urhépecha, donde los alimentos de autoconsumo son centrales, al igual que las festividades turístico-culturales para la reivindicación del conocimiento que da soporte a la cultura alimentaria y que tiene gran relación con las elecciones de consumo.

----- Introducción

Entre las diferentes sociedades existe la posibilidad de elegir lo que se come entre una gran variedad de alimentos, las elecciones pueden basarse en las cualidades biológico-nutricionales, económicas y físicas, políticas, psicológicas, ecológico-demográficas, tecnológicas, sociales y culturales. En múltiples ocasiones lo que se elige para comer tiene un origen complejo, como señalan Aguirre (2004), Contreras (1992) y De Garine (2014) la elección se da de acuerdo a los hábitos de la infancia, lo aprendido y desaprendido, las cantidades que se piensan adecuadas, la textura, olor, sabor, que son vistosos, agradables, fácil de preparar, por el origen, tiempo de vida, la temporalidad o época del año, el paladar y toda la experiencia organoléptica, por ser alimentos placenteros o estimuladores de dopamina y serotonina, según las cualidades y significados que se le atribuyen a los alimentos, por sus aspectos culturales o religiosos, por la edad, el género, el lugar en que se come, con quién se come, el tiempo del que se dispone, la búsqueda de lo conocido, lo nuevo o por la publicidad.

En este sentido cada persona y grupo social genera sus propios vínculos y valoraciones de los alimentos y platillos, tal como refiere Lévi-Strauss (1997) los alimentos que son buenos para pensar no siempre son buenos para comer desde sus características biológicas. De tal modo, el presente trabajo tiene un enfoque cultural de la alimentación ya que, aunque las subjetividades son cambiantes; las sociedades eligen que comer bajo ciertas lógicas culturales de la alimentación, de tal modo cada sociedad cuenta con su propio método de consumo, aunque no aislado de otras, expresando su estructura dentro de la cocina y el punto de partido (construcción) de orientación, comportamientos y diferentes elecciones alimentarias, con significado propio e histórico dentro de su propio contexto, donde en gran medida la familia suele ser la estructura de la alimentación entre lo que se prefiere y lo que no, con un significado y un valor positivo o negativo así como la preparación de alimentos o platillos cotidianos y especiales.

Fundamentación del problema

El régimen agroalimentario neoliberal, con base en la propuesta de McMichael (2015), surgió en los ochenta a la par de la globalización para especificar las relaciones entre el orden mundial y el comercio agroalimentario y fomentar la relación entre el estado y el mercado de forma estructural y con reglas de producción y de consumo a nivel global, con el cual la cadena alimentaria une y transforma las diferentes culturas del mundo a través de la mercantilización. Con su incorporación se han reconfigurado las relaciones sociales, políticas y económicas de

manera desigual en el ámbito mexicano, aunado a la polarización del aspecto económico con mayor marginación, pobreza e inseguridad alimentaria. Las empresas agroalimentarias y transnacionales tienen una ventaja económica frente a los sistemas agroalimentarios locales de autosubsistencia.

Por lo anterior la agricultura, la comida, las elecciones y las valoraciones alimentarias son resultado de los cambios y las reconfiguraciones estructurales a nivel global, nacional, regional y local. En el régimen agroalimentario neoliberal existe una hegemonía por Estados del norte con proceso de acumulación y donde los Estados del sur han adoptado un modelo de agroexportación a cargo de empresas agrícolas, aspecto que interfiere en las dinámicas familiares y laborales transformando el uso de tiempo y fuerza de trabajo, así como las formas de elegir, consumir y valorar la comida, en dicho régimen se expresa una transculturación agroalimentaria caracterizada por una orientación a monocultivos en lugar de policultivos y a una dieta neoliberal en lugar de una dieta indígena o local.

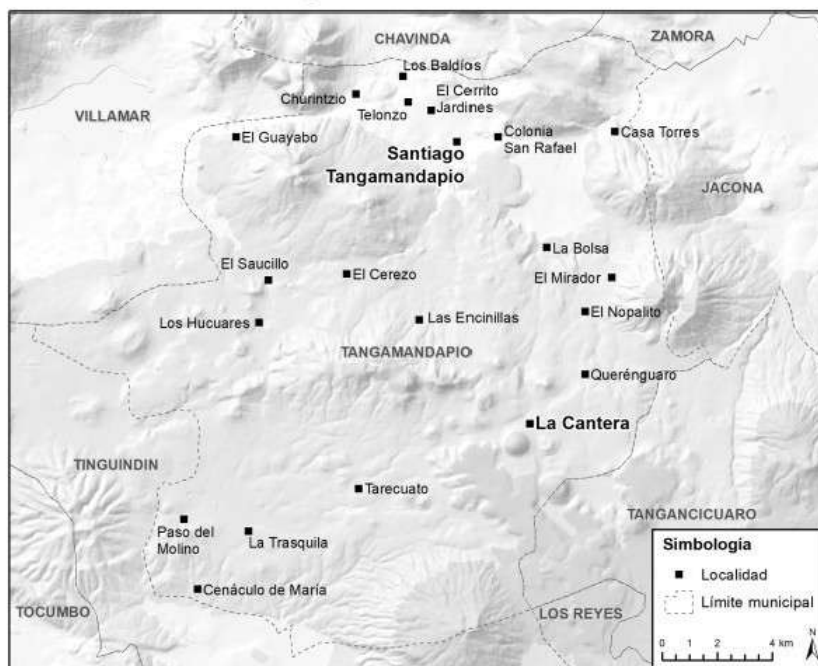
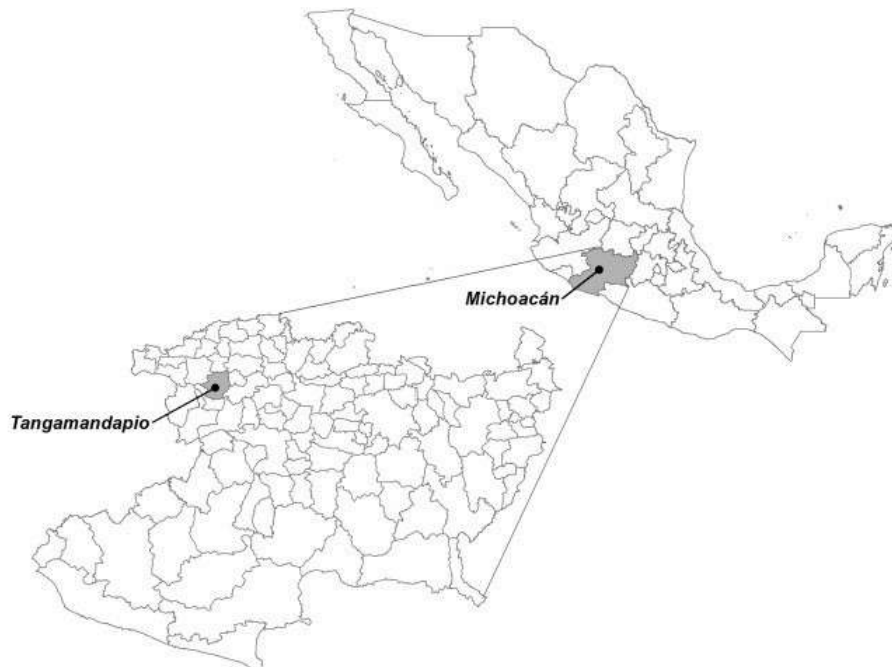
Desarrollo

Zona de estudio

En la región p'urhépecha de Michoacán se suelen considerar cuatro subregiones geográficas: Sierra o Meseta (la más grande de las cuatro), Lago de Pátzcuaro, Cañada de los Once Pueblos y Ciénega de Zacapu (Vázquez L., 2003; Keilbach, 2021), todas son relevantes desde la perspectiva agroalimentaria.

Tarecuato es una de las 22 localidades de Tangamandapio Michoacán; situada en el extremo suroeste de su municipio y en el extremo occidental de la Sierra P'urhépecha. Es una comunidad indígena que de acuerdo al censo de 2020, el 94% de su población vive en hogares indígenas[1]. En cambio, en la cabecera municipal, que cuenta casi con el mismo número de habitantes, solo el 1.2% vive en un hogar indígena. La localidad se ubica a los 19° 51' latitud norte y a los 102° 27' longitud oeste, a una altitud que va de 1 940 a 2 000 metros sobre el nivel del mar (INEGI, 2019) colinda con Tingüindín, Los Reyes y Cotija.

Michoacán. Imagen 1. *Ubicación de Tarecuato, municipio de Santiago Tangamandapio.*



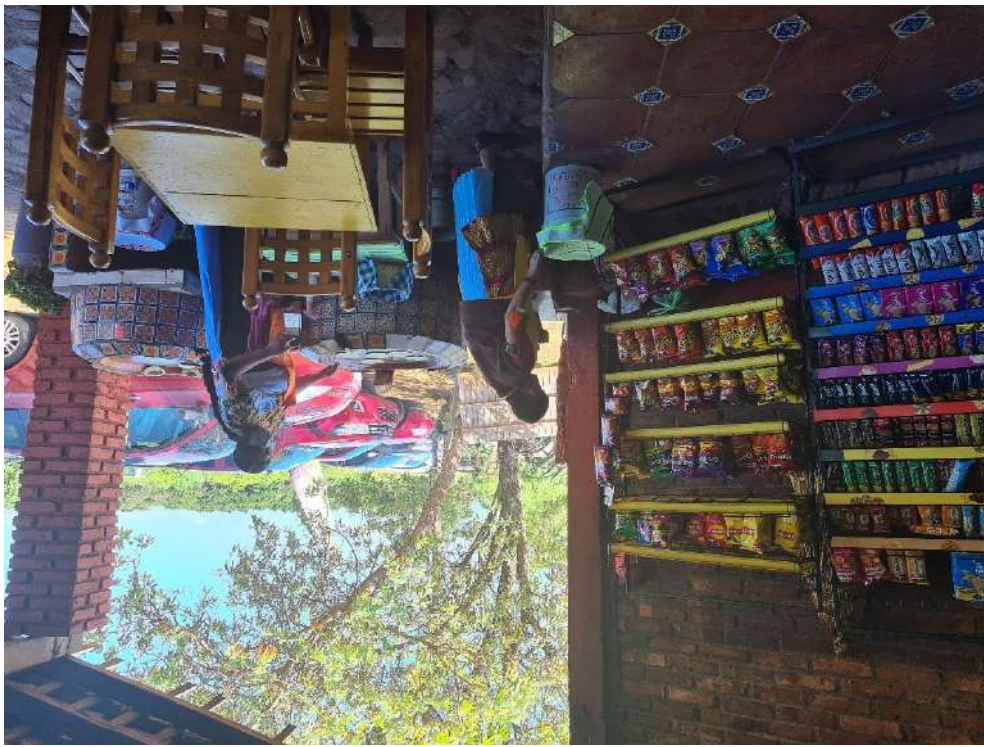
Fuente: Elaboró M.A. Hernández, SIG, Colmich.

En Tarecuato como parte de las actividades económicas las familias siembran cultivos de temporal, cuentan con negocios en la puerta de su hogar, tienda de abarrotes; son comerciantes de ropa, rebozos, guanengos, listones, productos y utensilios para el hogar, elaboran pan, atole, alimentos preparados, son productores de aguacate, otros se desplazan por trabajo hacia localidades mestizas, a la cosecha de zarzamora en Los Reyes, a las emparadoras de aguacate en San Juanico o Tinguindín o a las huertas de cultivo de fresa o congeladoras en Zamora y Jacóna Michoacán.

Esta localidad se encuentra en la franja aguacatera de Michoacán y tanto el aguacate Hass como la fresa son cultivos comerciales centrales para representar a Tarecuato como el “relleno del sándwich geográfico” por su ubicación entre dos centros mestizos, geográficos y económicos de transformación económica y cultural.

Por otro lado la cultura alimentaria y sus tradiciones se ven representadas en las festividades como la feria del atole (*Maiapita*), la fiesta del Corpus Christi, de San Francisco, de las Vírgenes, los Santos Patronos y los cambios de *orhetis* (cargueros)[2], todo ello es relevante ya que el ámbito festivo influye en las elecciones culturales de consumo alimentario, en dichos aspectos se refleja un proceso de aculturación con dos vertientes alimentarias: entre lo conocido como aquello de confianza y lo desconocido como aquello para desconfiar.

Imagen 2. *Aculturación alimentaria. El contraste de la oferta de alimentos: “La Kumanchikua, Tarecuato, Michoacán”*



Fuente: Sámano, 2021.

Aspectos metodológicos

El trabajo se configuró dentro de una metodología cualitativa en el periodo de marzo-junio 2021 y abril-junio 2020, se realizaron entrevistas cortas y semi-estructuradas a personas de contacto en la comunidad, a fin de obtener información inicial sobre aspectos socioculturales vinculados a la alimentación, entre mujeres y hombres relacionados con la producción de alimentos (aguacate, milpa, maguey, animales, elaboración de atole, pan y otros), con la recolección, preparación y oferta alimentaria en la plaza, en la puerta del hogar y en negocios de comida.

Además de la observación participante en tiendas, mercados, expendios de tortilla, carne y con mujeres al interior del hogar: cocina-traspatio, acompañándolas en el trabajo de la cocina, en las huertas, la recolección, laplaza y el tianguis.

Resultados y discusión

Como en otras culturas, la p'urhépecha desarrolla, produce, reproduce, adapta y adopta sus sistemas productivos, sistemas alimentarios y lógicas de alimentos respecto a la valoración y elección de los mismos. Aunque los hallazgos sugieren una enorme complejidad de valoraciones alrededor de la producción y consumo de alimentos, predomina el uso de alimentos, consumos, valoraciones y platillos que gracias a las dinámicas familiares son social y culturalmente representados en el día a día, aunque no del todo ajenos a la lógica del régimen agroalimentario neoliberal con enfoque en la circulación de mercancías y dinero.

Los resultados permiten reflejar cambios y continuidades en las valoraciones y elecciones socioculturales de los alimentos, platillos y espacios relacionados con la producción y el consumo de los mismos, resaltan las resistencias y los esfuerzos de reconocimiento y conservación de la identidad y la cultura alimentaria, pese a las demandas y la sólida base de un poder escritural o hegemónico a nivel regional y mundial con enfoque en la producción y consumo de manera uniforme. Las elecciones y consumos alimentarios entre los grupos domésticos, así como las formas en que son reconocidos y clasificados los alimentos en la localidad tiene una gran relación con aquellos espacios que implican la adquisición y obtención de alimentos como son la milpa, la huerta, el traspatio, el monte y el fogón.

Alimentos conocidos y desconocidos

Resaltan las elecciones culturales de alimentos basadas en la preferencia a alimentos conocidos, para ubicarlos muestro una clasificación de alimentos basada en el discurso más frecuente entre los tarecuatenses: “alimentos conocidos de confianza y alimentos desconocidos de desconfianza”:

Alimentos conocidos:

Estos son en general de autoproducción y es bien conocida su procedencia: de dónde, quién y cómo, suelen ser productos derivados de la agricultura con base mesoamericana, como la *tarheta* (milpa), *icheri tsiri jatsikua* (huerta) para *ikarani* (cultivo) y crianza de animales, *k'utarhu tatsipani* (traspatio) y *tandapani* (recolección) y *akutsikuani axuni atani* (caza) en monte, además se basa en aplicación de técnicas culinarias aprendidas de generaciones pasadas (vapor, cocido, horneado, asado), predominan preparaciones como caldos, *atsikuskata* (pipián) y *kamatas* (atoles), uso de *parhannhua* (fogón), *iaurhi* (metate) y molcajete.

Alimentos desconocidos:

Se trata de aquellos introducidos en la localidad provenientes de otro estado o región y cuyos medios y técnicas de producción no son conocidas por los consumidores. Suelen ser frutas y vegetales, algunos productos cárnicos, granos y semillas, así como alimentos procesados y ultraprocesados ofertados en las tiendas de abarrotes.

Con base en dicha clasificación es que se agrupan los espacios y alimentos de la siguiente manera:

Tabla 1. *Espacio interno y externo “alimentos conocidos y desconocidos”*

Espacio interno (local)	Alimentos (conocidos/ de confianza)	Espacio externo (de otro estado/región)	Alimentos (desconocidos/ desconfianza)
Milpa	<i>Tsiri</i> -Maíz (variedades), <i>t'atsini</i> -frijol, <i>pu'hu atapakua</i> -calabacita, chile, quelites. <i>Chicharo</i> , <i>tatsini jasi</i> (haba).	Supermercados regionales y mercado local	Alimentos y productos listos para consumir introducidos del exterior: (carnes, lácteos).
Monte/Cerro	Vegetales y frutos: quelites (<i>akumba</i> , <i>tsakin</i> , <i>jisikua</i> , <i>chakuatsuse</i> , <i>rábanos</i> - cenizo y colorado), hongos: <i>terekua paxakau</i> (blancos), <i>terekua tiripiti</i> (sombrero amarillo), <i>terekua tsipata</i> (amarillo pequeño), <i>terekua kutsikua</i> (cuero), <i>terekua tasa</i> (esponjoso), <i>terekua jarhini</i> (de pinos secos, en secas), <i>terekua urunda</i> , <i>terekua sikari</i> , <i>pare</i> (nopal), camote, zarzamora, capulín, guamúchil, zapote, churi, mezquite, maguey criollo. Plantas: anís, nurite, hierbabuena, <i>kurhandro</i> (cilantro). Animales de caza: torcazas, güilotas, vibora, ardilla.	Tiendas de abarrotes	Alimentos y productos listos para consumir introducidos del exterior (granos, cereales, embutidos, lácteos, pan, galletas, bollería, frituras).
Traspatio	Siembra: jitomate, chayote, calabaza, maíz, <i>pu'hu tikatsi</i> (chilacayote), lechuga, nopal, quelite. Árboles frutales: <i>kupanda</i> (aguacate), guayaba, nispero, chirimoya, durazno, manzana, papaya, limón, lima, granada, cereza, zapote. Crianza: borregos, cerdos, reses, conejos, gallinas, gallos y guajolotes.	Supér Keno	Alimentos y productos listos para consumir introducidos del exterior: embutidos, lácteos, panadería, bollería, enlatados, etc.
Huerta	Aguacate, chilacayote, chayote, papa, cebolla, chicharo, haba, nopal. Crianza de ganado: reses criollas y doble propósito.		
Mercado local y puerta del hogar	Pescado fresco (carpa, mojarra, bagre), pollo, res, huevo de rancho, cilantro, nopales, quelites, espinaca, camote y bolsitas de pinole y semilla de calabaza, leche y queso de vaca, elote, maíz (criollo/híbrido), habas, chicharos, calabacitas, chiles, vegetales y frutos.		

Fuente: Elaboración con base en datos de campo, Tarecuato, 2022.

Cada uno de los espacios referidos en la tabla cuenta con características muy concretas que dejan ver la presencia de un sistema agroalimentario local del cual forman parte también otros sitios fundamentales para sus subsistencia y desarrollo como son los ríos y ojos de agua para obtener tanto agua para el cultivo como para el consumo de los animales, del mismo modo son fundamentales los cerros que, gracias a las faenas como actividad propia de comunidades agrarias se han logrado mantener y conservar para su aprovechamiento pese a la explotación de aguacate, todos los espacios mencionados están a cargo de familias que cuentan con su área productiva para llevar a cabo la agricultura o crianza de animales, así como la recolección, actividades que forman parte de la *mindakua* (herencia) familiar, por ejemplo la actividad de *tandapani* (recolección) en *juata* (el cerro).

Imagen 3. *Recolección de jesi (panal de tierra)*



Fuente: Sámano, 2021.

Elecciones alimentarias y dieta tarecuatense

La dieta cotidiana, mayormente, consta de aquellos alimentos secundarios que las mujeres jefas de hogar consiguen en la plaza, así como los de autoproducción, caracterizados por su frescura y calidad, sobre todo alimentos de temporada como quelites, hongos, calabacita, haba, chícharo, flor de calabaza, chayote, cilantro, cebolla, chilacayote, verdolagas, chile y, los alimentos primarios como son tortillas y frijol, sin dejar fuera alimentos disponibles de otras localidades y regiones, así como los procesados y ultraprocesados de los que se pueda disponer.

En el ámbito cotidiano se puede clasificar el tipo de alimentación de los tarecuatense de la siguiente manera:

Tabla 2. *Clasificación de tipos de alimentación tarecuatense*

TIPO DE ALIMENTACIÓN	PERFIL
Alimentación tarecuatense (Maíz, calabacitas, frijol, quelites, nopales, camote, hongos, pulque, chilacayote, azúcar, café, atole, poca carne, huevo, queso y leche).	1.- Mujeres entre 40 y 50 años, casadas, con hijos, trabajo en jornal o negocio en casa. Hacen tortillas por las noches, llevan alimentos al trabajo, no compran comida preparada o productos industrializados. Hacen tortillas, usan fogón, metate y consumen alimentos de producción local (2 casos). 2.- Mujeres entre 50-60 años, con hijos, negocio propio, ama de casa, dieta indígena, hacen tortillas, comen por calendarización, temporada de alimentos, consumen de autoproducción y locales: del traspatio, cerro y milpa; uso de fogón y metate (3 casos).
Alimentación tarecuatense y mestiza (Maíz, frijol, lentejas otras verduras [zanahoria, papa, lechuga, brócoli], leche, carne y huevo, algunos industrializados como enlatados).	1.- Mujeres entre 40-50 años, casadas, con hijos, ama de casa, jornalera, dieta mestiza (hace tortillas o compra hechas a mano, alimentos como soya y enlatado en vinagre). Uso de estufa/leña, licuadora/metate y refrigerador (2 casos). 2.- Mujeres entre 50-60 años, casadas, comerciantes, con hijos (hacen tortillas y cocinan en fogón al estar en casa; cuando salen a vender consumen alimentos preparados y refrescos), uso de fogón/estufa, licuadora/metate y refrigerado (2 casos).
Alimentación variada (tarecuatense, mestiza, occidental). (Es una combinación de las dos anteriores pero con mayor tendencia a los productos industrializados, y con la incorporación de otros como los camarones o comidas internacionales).	1.- Mujeres entre 20-30 años, casadas con hijos, trabajo en jornal, dieta variada; no cocinan o rara vez, consumen alimentos preparados, consumo de industrializados. Uso de estufa, refrigerador, licuadora y microondas en casa, no usan metate ni fogón, no saben prenderlo ni hacer tortillas (2 casos). 2.- Mujeres entre 20-30 años, con hijos, trabajo asalariado: consejo de administración comunal. Dieta variada (hamburguesas, leche de galón, pollo rostizado y platillos ya preparados, en ocasiones hacen tortillas) consume en restaurantes, mariscos, uso de estufa, licuadora y refrigerador (1 caso).

Fuente: Elaboración propia con datos de campo y con base en Ortiz, et al. (2005).

Pese a la notoriedad de los alimentos locales y los intentos a través de eventos culturales y turísticos por resaltar la identidad indígena y las tradiciones alimentarias, las elecciones de alimentos no son homogéneas, sino que expresan una combinación entre los alimentos denominados “de confianza y los alimentos de desconfianza” resultando en nuevas prácticas y nuevas preferencias alimentarias. Aun cuando las nuevas incorporaciones alimentarias y la noción de una alimentación propia y natural sobresalen entre los integrantes de la localidad, esta es un prototipo alimentario local, se refleje o no en la práctica.

Dicha práctica alimentaria familiar suele estar a cargo de las mujeres quienes cumplen el rol de transmisoras y conservadoras de preferencias alimentarias y buscan en medida de lo posible de productos conocidos, evitando los desconocidos, pero cuando la mujer, a la par, cumple el rol de ser empleada fuera del hogar la elección de dichos alimentos se ve afectada ya que si la madre de familia se desplaza a alguna localidad cercana por empleo se disminuye el tiempo en cocina, del mismo modo las variables como generación, género, ocupación, autopercepción económica, acceso a espacio productivo y tiempo doméstico vivido de manera personal son las más relacionadas con las formas de consumos y elecciones alimentarias.

El cambio en la dinámica familiar y laboral se conjuga con la transformación de elecciones y valoraciones, cuando se pertenece a más de un grupo social se adoptan nuevas elecciones alimentarias, en este sentido la incorporación al trabajo industrial y jornal tanto en hombres como en mujeres representa menor tiempo de trabajo en la cocina y en ocasiones se deja de consumir ciertos alimentos, aunque valorativamente sean motivo de consumo, en la práctica se dificulta.

Por otro lado, aunque las formas de elegir y valorar son transmitidas de generación en generación, cada día es menor la cantidad de niños y jóvenes que consumen los alimentos que sus abuelos eligen, son en general los mayores de 45 años quienes mantienen la producción y el consumo de alimentos locales, es a través de las fiestas que se conservan ciertas elecciones culturales de los alimentos, tanto en fiestas familiares como en comunitarias, en rituales y eventos donde se elige y consume de manera cultural e histórica, dichos alimentos presentan un significado o valoración invaluable, por ejemplo no pueden faltar la caña, la fruta y los tamales para la visita de los familiares difuntos un día de muertos.

Expresiones de valoración alimentaria

A la par de las elecciones las valoraciones varían de acuerdo al género, generación, la ocupación, acceso a espacios de producción o adquisición de alimento y la organización familiar. Por ejemplo, generacionalmente los abuelos y abuelas (mayores de 60 años) son transmisores y conservadores de elecciones de alimentos, y buscan los productos conocidos: “frescos, limpios, naturales, sabrosos, sin químicos, recién cortados o matados”; y no aquellos desconocidos como alimentos comprados: “sucios, con medicina, con químicos, que tienen tiempo y de sabor poco aceptado”.

Entre algunos de los alimentos destacados se encuentra el pollo, la mayoría de interlocutores refieren que el pollo de granja sabe a medina o a consomé de pollo y no es saludable: “No hay como tener uno sus propias gallinas, que coman lo mismo que uno, ellas comen re a gusto arroz, lechuga, cascara de papaya y tortilla” (Cecilia, Tarecuato, 2021).

En este sentido se resalta la preferencia por gallinas y huevos de autoproducción en traspatio por motivos de “confianza” ya que es preferible conocer quién cría al animal, cómo es alimentado, saber que es libre y que vive de manera limpia y sana en comparación de un pollo de granja del cual se desconoce su alimentación, medicación y estilo de vida.

Otro alimento es la carne de res ya que prefieren comprarla en una carnicería local, con aquel carnicero que toda su vida ha criado y vendido ganado, de tal modo, el veterinario de la localidad refiere: “a mí me consta que él vende ganado limpio, ósea pura alimentación sana” (Veterinario Luis, Tarecuato, 2021).

El pescado, aunque es un alimento que no se produce en el Municipio también debe cumplir ciertos criterios de elección, ser fresco y con los ojos brillantes: “si no se mueve no se compra”, los productos propios, criollos o del Cerro se denominan “originales, naturales y sin químicos” son los más buscados en la puerta del hogar y en el mercado local.

Gracias a los breves ejemplos descritos anteriormente queda claro que la localidad de Tarecuato cuenta con sus propias lógicas culturales de alimentación que conllevan todo un sistema alimentario en el cual son clave las formas de producir, elegir y consumir alimentos, las que además les identifican como p’urhépechas y en donde los alimentos de autoconsumo son centrales, al igual que las festividades turístico-culturales para la reivindicación del conocimiento que da soporte a la cultura alimentaria.

Por lo anterior es que refiero la importancia de conocer las elecciones culturales de alimentos para comprender los cambios y continuidades alimentarias a fin de proponer estrategias encaminadas a reafirmar el valor de la cultura alimentaria local en pro del consumo acorde a las valoraciones y elecciones, esto teniendo en cuenta que ya se han articulado más de 12 programas alimentarios poco efectivos en beneficio de las poblaciones vulnerables desde los años cuarenta con enfoque a atender la desnutrición y que en los ochenta cambio el objetivo de autosuficiencia alimentaria a nivel de hogar por el objetivo de lograr seguridad alimentaria de acuerdo a los criterios de FAO y que para los noventa con el crecimiento de la pobreza alimentaria el enfoque fue con objeto de erradicar el hambre (desnutrición y malnutrición [obesidad]), finalmente se logró un mayor enfoque en la prevención de la obesidad desde el año 2000, situación claramente compleja por los aspectos económicos, políticos y socioculturales de comer.

[1] <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Microdatos>

[2] De acuerdo a la tradición colonial el carguero o mayordomo patrocina y encabeza la fiesta de determinado Santo, al recibir la encomienda públicamente cumple con un servicio a la comunidad y es motivo de prestigio, al finalizar el año entrega la responsabilidad a un sucesor.

Conclusiones

El trabajo dirige a una reflexión de la importancia que tiene conocer las elecciones culturales de alimentos para poder comprender los cambios y continuidades alimentarias en una población que atraviesa una dinámica de aculturación como parte de una estructura regional de interdependencia entre ciudades mestizas y comunidades indígenas, inmersas en una dinámica agroindustrial de exportación (berries, aguacate Hass).

Gracias a los resultados sugiero que las propuestas alimentarias provenientes de instituciones y organismos gubernamentales y la sociedad civil deben ser flexibles y orientadas a las formas propias de convivir con los alimentos y con enfoque en el fortalecimiento de los sistemas locales y revalorización de alimentos de autoconsumo. Propongo que puedan desarrollarse estrategias para mejorar la gobernanza agroalimentaria realizadas desde un equilibrio con los saberes de actores sociales y desde la experiencia para el diseño de políticas públicas en favor de la soberanía, seguridad alimentaria y la salud encaminadas a reafirmar el valor de la cultura alimentaria local desde aquellas elecciones que permitan consumo y estabilidad acorde a los gustos y preferencias culturales.

Dicho lo anterior se puede marcar la diferencia presente entre aquellos intentos de imposición de pautas alimentarias “sanas” como las “correctas” y basadas en parámetros europeos y estadounidenses evidentemente desvinculadas del contexto y aquellas que logren identificar la disponibilidad, preferencia y formas de consumo de determinada sociedad, reconociendo las elecciones culturales y dinámicas propias y siendo flexibles a la orientación de una dieta sana que respete las formas propias de convivir con los alimentos, como es en este caso la preferencia por alimentos conocidos/de confianza.

Bibliografía

- Aguirre, P. (2004). *Ricos flacos y gordos pobres: La alimentación en crisis*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Contreras, J. (1992). Alimentación y cultura: reflexiones desde la Antropología. *Revista Chilena De Antropología*, (11), 85–111. Recuperado de <https://doi.org/10.5354/rca.v0i11.17643>
- De Garine, I. (2014). *Estudios del hombre Serie Antropología de la alimentación: Vol. 32. Antropología de la alimentación: Textos escogidos de Igor de Garine* (R. Ávila, Ed.). Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2019). *Presentación Encuesta Nacional Agropecuaria 2019: Presentación de resultados*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/ena/2019/>
- Keilbach, N. M. (Coord.). (2021). *Colección Matices. Michoacán: Cultura y seguridad alimentaria* (Primera edición). Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- Levi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje* (1 ed.). *Brevarios del Fondo de Cultura Económica*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- McMichael, P. (2015). *Regímenes alimentarios y cuestiones agrarias*.
- Vázquez, L. (2003). Purépechas de Michoacán. *Proyecto Perfiles Indígenas De México, Documento De Trabajo*, 1–158. Recuperado de <https://www.academica.org/salomon.nahmad.sitton/53.pdf>

Palabras clave

Cultura alimentaria; sistema alimentario; elecciones alimentarias.

Resumen de la ponencia

Pensar la(s) cocina(s) como construcción histórico-cultural es reconocer su complejidad dado que es cultura cuando *se produce, se prepara y se consume*, “elemento decisivo de la identidad humana” y uno de los instrumentos más eficaces para comunicarla (Montanari, 2006, 9-10). En ella convergen el alimento, el comensal y la cultura (Aguirre, 2004). Pueden atribuírsele innumerables usos sociales y simbólicos (Bass et al., 1979), implica transmisión de saberes, y, una dimensión simbólica, biológica, económica, política y cultural (Díaz, 2015). En las últimas décadas, en Argentina (y en las Américas en el contexto de globalización neoliberal) se han producido cambios estructurales en el agro (Belasco, 2008; Winson, 2013; García y Wahren, 2016; Otero, 2018; Blacha, 2019a, 2019b) que han afectado el acceso a la alimentación provocando un pasaje de la desnutrición a la malnutrición por la forma en que los intereses económicos inciden en las necesidades de la población (Popkin et al., 2019; Galicia et al., 2016; Blacha, 2020, 2022). En el Nordeste argentino (NEA), “la irrupción de la pandemia por COVID-19 y el aislamiento profundizaron los desequilibrios socioeconómicos preexistentes” (Salvia y Poy, 2020), según el Observatorio de la Deuda Social Argentina (ODSA, UCA) entre julio y octubre de 2019 y el mismo período de 2020 se incrementó a 44,7% la tasa de pobreza y la de indigencia subió de 8,4% a 9,8% (ODSA, 2021a), los análisis de los cambios en la inseguridad alimentaria severa y total asociada a la pobreza e indigencia, registraron un aumento intenso (Salvia et al., 2021). Las familias, el ámbito por excelencia adonde se preparan los alimentos, también se ven impactadas por el capitalismo avanzado. La pobreza de los hogares condiciona el acceso a la estructura de oportunidades, agudizando la vulnerabilidad de sus miembros (Katzman y Filgueira, 2001).

En este trabajo me propongo comparar en tres generaciones de mujeres de origen rural las estrategias de preparación de alimentos, los estilos culinarios, la memoria y la transmisión de saberes y rituales culinarios porque esto supone una ventaja en la comprensión de los factores que inciden –en periodos relativamente cortos– en el acceso a dietas adecuadas. A nivel metodológico, propongo un estudio cualitativo, me valdré de entrevistas en profundidad, observación de fotografías familiares y de recetarios. Estimo que la comparación diacrónica evidenciará los cambios estructurales (de orden político, económico y global) que inciden en la preparación de alimentos, los nuevos roles que las mujeres han asumido y su relación con la crisis de los cuidados (CEPAL, 2020; Batthyány y Sánchez, 2020). En consonancia con lo que propone Aguilar Peña (2013) busco “comprender la alimentación como un fenómeno transhistórico y transcultural” (p. 25), entendiendo que la alimentación humana presenta condiciones materiales diferenciadas y formas específicas de configuración de acuerdo con las necesidades de los grupos sociales y sus entornos, conformando “sistemas de alimentación” dinámicos, que sufren alteraciones sistémico-procesuales (Aguilar Peña, op.cit).

Introducción

Escribir sobre la cocina es introducirse en el mundo de los sentidos, las mezclas, los olores, colores y texturas, sonidos y crujires, tibiezas y borbotones. A través de la comida “cada grupo humano construye fuertemente relaciones sociales y simbólicas” (Delgado Salazar, 2001). Es expresión de la doble condición del ser humano: la biología y la cultura. La cocina es un recinto de significados amarrados a nuestra historia social a través de la cual se puede leer -desde un enfoque relacional- la coyuntura, la economía familiar y las relaciones comunitarias, productivas y de intercambio entre las familias. ¿Quién cocina y cómo? ¿Qué cambios operaron en las cocinas de tres generaciones de mujeres de origen rural del NEA argentino? ¿Qué relaciones existen entre cocinas, acceso a alimentos adecuados y cuidados?

El NEA argentino (formado por las provincias de Chaco, Formosa, Corrientes y Misiones) posee estimativamente un total de 1,4 millones de personas, distribuidas en una superficie de 30.334 has., con una densidad media bruta de 47,7 habitantes por hectárea (CIPPEC). Su desarrollo económico está marcado por “profundas desigualdades” que se manifiestan a través de la “marginación de su población, la marcada disparidad de la infraestructura de servicios, del ingreso per cápita, de la escolaridad”, “la excesiva concentración demográfica y económica en las áreas capitales”, “centralismo político y cultural” (Foschiatti, 2012, 8). Según INDEC (2021), la mayor incidencia de pobreza e indigencia (45,4%) se observaron en el NEA. El acceso a alimentos se torna cada vez más difícil por la brecha entre salarios e inflación. La pandemia por COVID-19 deterioró los vínculos sociales agudizando los indicadores sociales (Salvia et al. 2021). El 66% de la

población de Chaco no posee obra social (Garay et al, 2015). “La pobreza como problema social y estructural de alta incidencia afecta a una alta proporción de la población y se transmite a través de las generaciones” (Foschiatti 2007, 15).

Aguirre (2016) sostiene que al revisar la historia social de la alimentación se advierte que articula el medio ambiente y la tecnología extractiva con las instituciones sociales y los sistemas políticos (Machado y Rossi, 2017; Svampa, 2019); existe un condicionamiento recíproco entre nutrición, salud y política. A través de la alimentación pueden analizarse problemas ideológico-culturales y económico-políticos “con mayor transparencia y menores sesgos que cuando se estudian en forma directa” (Aguirre, op.cit., 463). Las familias - que constituyen el ámbito y grupo adonde se preparan los alimentos- se han visto impactadas en las últimas décadas por la crisis de los cuidados, entendidos como “el conjunto de actividades indispensables para satisfacer las necesidades básicas de existencia y reproducción humana y social” (Pautassi, 2016, 621). Como dice Federici (2012): “Lograr un segundo empleo nunca nos ha liberado del primero” (p. 54). A la crisis de los cuidados se suma la lucha de las mujeres por mantener una agricultura de subsistencia en sus territorios resistiendo a la mercantilización de la agricultura que se beneficia de la separación de los agricultores (especialmente mujeres) de la tierra (Federici, 2012, p. 226). Entendemos que explorar las condiciones de la preparación de alimentos - cuidado- en el contexto político y económico del capitalismo, contribuirá para comprender la intersección entre este último y el acceso a alimentos.

Propongo estudiar comparativamente en tres generaciones de mujeres de dos familias de origen rural la cocina o preparación de alimentos. La primera familia que se ha seleccionado es de origen inmigratorio español (en adelante ME) y en sus orígenes podría clasificarse como medianos productores (posesión de más de 200 has.). La segunda es nativa qom (MQ), originalmente poseedora de tierra sin demarcación, dedicada a la agricultura a baja escala, a la recolección y caza. Ambas familias (ME y MQ) están radicadas en la zona central de (antaño) tradicional producción algodonera en la provincia de Chaco, Argentina. ME se asentó desde la década del '30 del siglo XX en una colonia agrícola, Pampa El Gallo, jurisdicción de Tres Isletas. MQ que habitaba la zona del interfluvio en inmediaciones a Miraflores, la zona que se conoce como El Impenetrable, al N de la provincia, y actualmente está radicada en Pcia. Roque Sáenz Peña. Las edades de las mujeres de la primera generación (1G) oscilan entre los 85 y 74 años; la segunda (2G), entre 63 y 50 años; la tercera (3G) entre 33 y 22 años. En Argentina hay trabajos que abordan la historia de la cocina, por ejemplo, Rebekah Pite (2007) reconstruye la vida de Doña Petrona Carrizo de Gandulfo, como la figura de la cocinera de alcance nacional, la construcción de su imagen, el arte culinario en relación con la familia, la domesticidad en el siglo XX. Andrea Matallana (2014) estudió a la misma cocinera, sus orígenes y trayecto consagradorio, la difusión culinaria de sus recetas como un indicador de los gustos y valores de la pujante clase media argentina del siglo XX. Por último, Inés Pérez (2012) indagó las transformaciones en la vida familiar y su relación con la vida material acontecidas entre 1940 y 1970 en un barrio de Mar del Plata. En comparación, este trabajo se propone, considerar mujeres de origen rural y nativas del Nordeste argentino y sus cocinas entendidas como cuidado para establecer qué cambios acontecieron en las últimas décadas.

Se utilizaron varias metodologías y técnicas de investigación a fin de visualizar la ruptura del patrón alimentario unificado en la década de 1990, las lógicas de cuidado en la preparación de alimentos, las tecnologías materiales y de interacción que provocaron mutación en la domesticidad hogareña, sus escenarios, las prácticas productivas y de adquisición de alimentos predominantes y las estrategias aplicadas por las familias para la alimentación de sus miembros, en un período que abarca tres generaciones -aproximadamente 80 años. Se usaron entrevistas en profundidad, observación de fotografías y recetarios.

Desarrollo

La “odisea nutricional” (Campillo Álvarez, 2015) que significó las innumerables adaptaciones metabólicas y evolutivas que permitieron a los humanos sobrevivir y reproducirse en condiciones de escasez, en la actualidad, en las sociedades desarrolladas y sedentarias, se tornan paradójicamente enfermedades de la opulencia. Padecemos y morimos por la accesibilidad a los alimentos. Como Aguirre (2010) señala: se invierte la lógica de los cuerpos que predominaban en el pasado reciente, un mismo genoma desarrolla resultados completamente diferentes ante la “abundancia permanente adonde la agroindustria ofrece energía barata y micronutrientes caros”. Otero (2013, 2018) habla de “régimen alimentario neoliberal” a los cambios experimentados en las dietas por la irrupción de la biotecnología, los alimentos transgénicos, la forma en que el Estado promueve una neorregulación transnacional de agenda neoliberal, y, las grandes empresas multinacionales de alimentos se constituyen en agentes económicos cruciales en el capitalismo global. Más allá de la dimensión biológica indubitable de la alimentación, es en las dimensiones económicas, políticas, culturales y simbólicas adonde podemos buscar las claves del comer actual (Aguirre, 2010; Díaz, 2015). A su vez, en el proceso de alimentación, se distinguen cinco etapas: producción, distribución, preparación, consumo y eliminación (Goody, 1995). Esta secuencia involucra a diferentes actores cuya participación no es igualitaria en cada una de las etapas. En este escrito analizaremos -considerando el relato generacional de dos familias-: la producción (el conjunto de procesos para obtener de la naturaleza los satisfactores necesarios, implica el uso de tecnología y se basa en relaciones de producción; en sociedades capitalistas, el acceso a los recursos, la tierra, es fundamental para poder producir alimentos), la distribución (el reparto), la preparación (la etapa doméstica de preparación de los alimentos; en las sociedades actuales, la industrialización de la comida), el consumo (que suele ocurrir en el ámbito doméstico, es en el hogar adonde se definen los comensales, las prescripciones horarios, etc.) y la eliminación o descarte de los alimentos.

Los altos porcentajes de inseguridad alimentaria[1] existentes en el medio rural[2] han provocado que los estudios sobre alimentación y pobreza se centren en dicho medio. No obstante, la migración y concentración

progresiva de población hacia las ciudades, ha generado que los índices de pobreza urbana se hayan incrementado y con ello la desigualdad, el desempleo, la descomposición del tejido social, en definitiva, “injustas y desiguales condiciones de subsistencia económica, hábitat socio-ambiental y reproducción social” (Bonfiglio et al., 2018, 6; Cortés y Oliveira, 2010; Fernández Molina et al., 2022). En el Informe sobre el Estado de la Seguridad Alimentaria y Nutricional en el Mundo 2019 (SOFI) (FAO et al., 2019) se indica que más de 820 millones de personas padecen hambre en la actualidad. Estos indicadores ponen el foco en las políticas de producción y distribución de los alimentos. 2.000 millones de personas en el mundo experimentan algún nivel de inseguridad alimentaria moderada[3]. En Latinoamérica, “ejemplo de los ‘extremos’ en la vida social”, la reconstrucción de los sistemas democráticos coincidió con el retroceso en materia económica y social (Assusa y Kessler, 2021, 26). En Argentina, el riesgo de indigencia y pobreza es más elevado en las unidades domésticas pertenecientes a las clases trabajadoras o residentes en asentamientos precarios. Según el Informe del Observatorio de la Deuda Social (ODSA, 2021a) la tasa de indigencia se incrementó a 9,8% afectando particularmente de modo intenso a niños y mujeres (Salvia et al., 2021). Las políticas neoliberales comprometen la accesibilidad a una alimentación adecuada, aun en países que en las últimas décadas aun aumentado sus exportaciones agrícolas, de esta forma las dietas se convierten en factores de exclusión social. El cultivo tradicional ha sido sustituido por el monocultivo, a su vez, los alimentos industrializados han reemplazado a los cultivos o la cría de animales a baja escala, agudizando el hambre y la desnutrición (Otero y Pechlaner, 2013, 32). Altos porcentajes de la población son extremadamente vulnerables a los cambios bruscos de precios, así la producción transgénica masiva promueve una dieta proteica para quienes pueden costearla y encarecen el consumo de frutas y verduras para las mayorías.

En Argentina, el incremento de la productividad por hectárea no exime a grandes sectores de la población de padecer desnutrición y malnutrición, como sostiene Blacha (2022): el aumento de la malnutrición por exceso es producto de un sistema agroalimentario que se especializa en la producción de calorías a bajo costo en ecosistemas cada vez más simplificados, las desigualdades se transfieren desde el ambiente a la nutrición, y, a mayor oferta de alimentos ultraprocesados, sucede una disminución de alimentos frescos.

La seguridad alimentaria no solo implica que se produzcan alimentos, sino que estos sean *suficientes*, que la producción sea *estable, sustentable y autónoma*. La soberanía alimentaria, por su parte, es “el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo” (Vía Campesina, Declaración de Roma, 1996). Por su parte, la autonomía alimentaria es:

“la capacidad de cualquier persona de producir alimentos (suficientes, adecuados y de calidad), manteniendo los métodos tradicionales, que cubran las necesidades alimentarias y las de sus familias, mediante recursos propios (Gómez, 2010); todo ello bajo el más profundo respeto a las cosmovisiones e intersubjetividades de cada grupo humano” (Fernández Molina et al., 2022, 286).

Pérez Gómez et al. (2022) sostienen que, el derecho a la alimentación como expresión cultural de las comunidades, debe abordarse de manera integral y en directa interdependencia con derechos civiles, políticos, económicos ambientales, sociales y culturales. Amenazar estos derechos no solo condicionan el crecimiento económico de una sociedad, sino también la cohesión social en contextos altamente excluyentes como el latinoamericano (Pautassi y Zibecchi, 2012).

Como se mencionó las mujeres entrevistadas son de origen rural. En la actualidad, poseen a sus miembros dispersos en la zona urbana[4] y rural[5].

En primer lugar, describiremos las características de la cocina referidas por ME de 1G. Se indica que la responsable de la cocina y cuidados era la madre de una familia numerosa compuesta por 9 hijos, de los cuales 6 fueron mujeres y 3 varones. La posesión de 400 hectáreas de campo hacía que la casa fuese una unidad doméstico-económica que a su vez estaba compuesta por peones/as, cosechadores, puesteros, carneadores, encurtidores, etc. Muchos de los trabajadores eran estacionarios o “golondrina”, no así algunas familias de peones de confianza que se asentaban con sus ranchos en las cercanías de la casa del patrón. La mujer cocinaba y cuidaba de los menores y además administraba el “almacén”, depósito de mercaderías con que abastecían/pagaban a sus peones, del cuidado de las aves de corral, del ordeño de las vacas y elaboración de queso, del cuidado de la huerta, entre otras tareas.

La casa –hecha de horcones y adobe– poseía una estructura rectangular simple, con galería hacia el frente y atrás. Un gran comedor central, dos dormitorios grandes hacia los costados, una despensa con estantes de madera, la cocina a leña separada de la construcción rectangular principal daba a la galería posterior permitiendo ventilación. La familia solía comer en la galería trasera, el comedor principal se reservaba para los días de fiestas. La letrina se ubicaba a 20 metros de la casa hacia el norte. El pozo, principal proveedor de agua, se encontraba a 30 metros de la casa. Los corrales de vacas, cerdos, ovejas, gallinas, guineas, gansos y pavos, esparcidos de forma cercana a la casa también. La posesión de huerta y árboles frutales proveía de una diversidad de verduras, hortalizas, frutas. Tanta era la prodigalidad que existían intercambios con las familias de la zona (vecinos de campos aledaños). Las hijas mayores compartían las tareas del hogar con la madre distribuyéndose lavado de ropas en el charco, cocina, cosecha, acarreo de agua, limpieza, etc.

Las comidas mencionadas como predominantes son guisados, revueltos con huevo, charque, embutidos. El año se jalonaba con las carneadas, momento en el que se mataba un animal vacuno y otro porcino para la fabricación de embutidos (chorizos, queso de chanco, morcilla, butifarra) o charque (carne salada para ser conservada). El ordeño de vaca era cotidiano por lo que la provisión de leche y quesos estaba garantizada.

Las ME de la 2G salieron de esta unidad doméstico-económica a través del casamiento. Algunas de ellas, se casaron con herederos de tierras cercanas y constituyeron sus hogares en chacras cercanas, las menores

accedieron a la escuela secundaria y se radicaron en las localidades próximas al contraer matrimonio o conseguir trabajo, según relatan en la chacra no había lugar para todos. Una cuestión que es fundamental aquí es la pérdida del acceso a tierras por parte de las mujeres que en la sucesión legaron el campo a uno de los hermanos varones. Estas mujeres viven actualmente en las casas que heredaron de sus maridos o bien a las que accedieron por planes de vivienda provinciales. De la cocina y cuidados relatan que lo hacían puesto que el marido salía a trabajar y ellas se ocupaban de los niños y la administración del hogar, el trabajo fuera de la casa era considerado negativo para las mujeres con hijos. En general, en las casas en las que habitan poco espacio quedaba para una huerta o la cría de aves de corral, ambas actividades suelen oponerse también puesto que las gallinas si ingresan a la huerta se comen las verduras por lo que hay que mantenerlas separadas. Una de ellas, la que tenía más espacio, sigue manteniendo una pequeña huerta y tuvo gallinas, sin embargo debió sacrificarlas. La cocina cambió considerablemente por el acceso a gas embazado y heladera. La variedad de platos que mencionan es: guisos, estofados, cazuelas, pasteles, milanesas, marineras, croquetas, tartas, flanes, budines. Si bien perdieron el acceso a tierras era habitual que accedieran a productos de ella, aunque este abastecimiento se fue discontinuando y perdiéndose con el tiempo por la constitución de familia por parte de su hermano. Ellas eran las responsables de las compras, la selección, lavado y preparación de alimentos. En cuanto al cuidado durante el año eran las exclusivas cuidadoras, refieren que durante las vacaciones los niños iban al campo o con tías y primos.

En cuanto a ME de 3G, las más jóvenes, la salida de la casa ma/paterna en algunos casos se dio por la constitución de pareja, pero en otros se extendió la permanencia en el hogar hasta la culminación de estudios y el ingreso en el mercado laboral. A diferencia de sus madres, estas mujeres no se dedican en exclusiva a la cocina y cuidado de sus hijos, sino que trabajan fuera del hogar. Poseen viviendas o departamento que fueron provistas por sus padres o adquiridas junto con sus parejas. Una diferencia sustancial con las casas sus madres es que, si disponen de patio, este está parquizado con pileta y quincho, no hay lugar para plantas o estas son ornamentales. Otras, viven en departamentos o casas donde no es compatible una huerta. En sus cocinas cuentan con cocina a gas o eléctrica, heladera y freezer, horno microondas; en el quincho, con parrilla, horno a leña y eléctrico -las más pudientes. El tiempo disponible para la preparación de alimentos se reduce considerablemente por lo que optan por la compra de alimentos pre-cocidos o pre-elaborados, congelados o enlatados, como milanesas, puré de papas instantáneas, salchichas, fideos, patitas de pollo, salsas, atún, entre otros. No refieren tener tiempo para la compra en ferias o productores locales, optan por la adquisición de viandas semanales, las principales compras se realizan en supermercados. El cuidado de los niños suele ser provisto en parte por las abuelas materna o paterna, en caso de que haya presupuesto se contrata (informalmente) una niñera o servicios de guardería privada.

Pasemos ahora a la descripción de las mujeres qom (MQ).

La 1G de MQ habitaba en la comunidad originaria qom en la zona cercana al interfluvio de los ríos Teuco y Bermejito. Se dedicaban al cultivo del algodón, zapallo, sandías, maní, maíz, batata, papas, cebolla, etc., la principal fuente de alimentos provenía de la caza, recolección y pesca. No existían tierras demarcadas, la propiedad era comunal como así también la recolección, caza y pesca, es decir, un animal grande que se cazaba no era alimento de solo una familia, sino que se compartía con la comunidad o conjunto de familias. Como ejemplo de comidas se mencionan el tatú, el guzuncho, el pecarí, iguana, peces, algarrobas, cogollos de palmera con miel, tunas, chañar, yuca, ñangapirí, molle, mistol. Había comensalidad comunal. La cocina se realizaba con fuego, sobre el piso. El cuidado de niños también recaía en la comunidad y no solo en la mujer. Se refiere que la realidad cambió drásticamente cuando la pareja de MQ fue asesinada cuando fue a vender con su propio carro y caballo la producción algodonera. En la actualidad, en el campo viven descendientes de la familia que se dedican a la producción apícola.

El avance de la frontera agrícola despojó a muchas de estas comunidades de sus tierras ancestrales. Varios de sus miembros se vieron forzados a migrar a los centros urbanos en búsqueda de trabajo. Generalmente, engrosan las zonas periféricas adonde la infraestructura urbana es precaria. Ni MQ ni sus familiares concluyeron la escuela primaria por lo que los trabajos a los que acceden son dependientes de la fuerza, informales, mal pagos.

La 2G radica actualmente en un barrio Nam qom de Pcia. Roque Sáenz Peña, Chaco. Vive en una vivienda provista por el Estado. Con ella conviven su esposo (que es ciego por diabetes), una hija y dos hijos, ocho nietos, en total en la casa son doce personas hacinadas. Recuerda que parió 13 hijos pero que 6 murieron (de neumonía, diarrea, sarampión). Las dimensiones de la casa, el patio, la calle y las veredas son estrechas. Se cocina con fuego, sobre una cocina a leña que da a la galería exterior de la casa, con leñas que son compradas. Llama la atención que tiene cocina a gas, pero no cocina con esta tecnología, también poseen heladera. La cría de animales se dificulta porque los animales domésticos (gatos y perros) se los comen. Tampoco hay espacio para huerta ya que los metros que disponen de patio son usados para actividades artesanales como cestería y tejido mientras los niños juegan al lado de las mujeres, las adolescentes aprenden observando. MQ suele salir con nietas a vender artesanías por la ciudad, “cuando se quedan sin aceite, sal, harina...” durante la venta recolectan casa por casa alimentos que les dan “arroz, pan, sobras de comida”. La mayoría de las veces les dan pan o restos de comida “a veces duro, difícil de comer”. Con el dinero que juntan de la venta de artesanías, si alcanza, compran algo de carne en la carnicería del barrio, no obstante aclara MQ que no siempre esto es posible. Refiere que antes compraba carne, “pero vivo el carnicero, hueso nomás... compro 300 (gramos) de carne molida y hago guiso, rinde más”. El ingreso estable de la familia es la jubilación del esposo, pero “es poco, no alcanza”. También la hija cobra “la asignación” (Asignación Universal por Hijo) con ello compran polenta, fideos, panes dulces, arroz. MQ indica que cocina todos los días en dos ollas: sopa en una y guiso, en la otra, con lo que haya. Da cuenta en la conversación “antes comíamos choclo, ahora muy caro”. La del mediodía es la principal comida, no cenar, el marido nomás toma té, ella no. Por las mañanas toma mate o cocido con pan. Ante la falta de

recursos para hacer varias comidas la familia recurre a las tortas hechas con harina y grasa. Mientras entrevisto a 2G en su casa, los nietos la rodean, piden “heladitos”, 2G responde que no y los niños se dispersan. Si bien MQ relata cómo era la alimentación antes en Miraflores e indica que sabe cómo se preparaban los alimentos ancestrales, en la actualidad la no accesibilidad a los mismos hace que no los ponga en práctica.

3G de MQ, por su parte, vive con su pareja y cuatro hijos lejos de donde habita su madre, en un barrio aún más periférico donde el agua potable no llegó aun y el tendido de la red eléctrica es más precario. Refiere que les dieron el terreno, la casa es muy precaria, con chapas, plásticos, en parte ladrillos. Se dedica a la crianza de sus hijos mientras su pareja se rebusca en changas (trabajos temporarios). El espacio de destinado a la preparación de alimentos es una mesa, el fuego en el piso, algunos utensilios apilados y baldes con agua. Los hijos concurren al jardín y escuela más cercano, los lleva a pie o en moto (el marido), allí realizan la principal comida del día ya que la escuela tiene comedor. No posee huerta ni se crían aves u otros animales de corral aunque hay terreno para hacerlo pero no está cercado. Hay una dependencia del asistencialismo estatal a través de diferentes planes como Tarjeta Alimentar, Asignación Universal por Hijo (AUH), Ingreso Familiar de Emergencia (IFE). Dependen del aprovisionamiento de agua que hace el Estado municipal todas las semanas para el consumo de agua, también juntan agua de lluvia.

La barriada en la que actualmente viven 2G y 3G muestra una deficiencia de infraestructura importante, no existen desagües, las cunetas frente a las casas son focos contaminantes donde puede verse a simple vista restos de bolsas y botellas plásticas, restos de neumáticos en desuso, envases tetra brik, ramas, etc. El servicio de agua de red es deficiente. No existe tendido de cloacas. El hacinamiento y falta de ventilación en los hogares es marcado, las paredes están marcadas por la humedad y por el humo con que se cocina.

[1] Entendida como la incapacidad de las poblaciones de tener acceso a alimentos adecuados debido a las limitaciones de disponibilidad y acceso físico y económico a alimentos suficientes y de calidad (OHCHR, 2010)

[2] Para 2016, aunque la población rural suponía solo el 18% del total en la región latinoamericana, este grupo suponía el 29% del total de personas en situación de pobreza, y el 41% de pobreza extrema (CEPAL, 2018).

[3] Esto es, aunque no padecen hambre encuentran limitado su derecho a acceso a alimentos adecuados, lo cual genera problemas de salud como las enfermedades crónicas no transmisibles (ECNT) o el hambre oculta. Inclusive en países de ingresos altos existe población que no accede regularmente a alimentos nutritivos y suficientes: “el 8% de la población de América septentrional y Europa padece de inseguridad alimentaria, principalmente a niveles moderados” (FAO et al., 2019, 5).

[4] De zona urbana son miembros de la familia que viven en Pcia. Roque Sáenz Peña, Tres isletas, Machagai y Quitilipi.

[5] De la zona rural son miembros de la familia que residen o poseen propiedades rurales en Pampa El Gallo, Pampa Lalelay, Pampa Aguado, Miraflores, Paraje El Cañon.

Conclusiones

La comparación de los cambios operados en las cocinas en tres generaciones de mujeres de origen rural, de dos grupos étnicos diferentes (ME y MQ), permite comprobar que los cambios en la cocina se inician en la oferta, la producción, el acceso a tierras, la disponibilidad de tiempo de las mujeres, los saberes que estas poseen para transformar en nutrientes los productos agrícolas y animales. Estos cambios inciden en el acceso a nutrientes ya que alimentos que hace 80 años, en el NEA argentino, se producían en el hogar (a través del cultivo, la cría de aves) o se obtenían a partir del entorno natural (la caza, la pesca o recolección de frutos) y que eran procesados y conservados por las mujeres (ordeño, prensado, molienda, leudado, horneado, carneado, etc.) son prácticas en franco desuso.

La producción en los campos y hogares permitía una comensalidad, transmisión de saberes y reciprocidad entre familias, la cooperación en carneadas y elaboración de embutidos, o el reparto y comida festiva de un animal grande que se cazaba. Hoy, estas, son prácticas han desaparecido por el individualismo y el carácter mercantil que se le atribuye a los alimentos. También porque los campos ya no se cultivan con alimentos, sino con oleaginosas para la exportación. Los alimentos para consumo viajan, se pierde el contacto con el productor local, y se encarecen, producto de una lógica de mercado y productiva que externaliza el perjuicio que se le provoca al medio ambiente y expulsa a las familias hacia las periferias urbanas.

Un aspecto sustancial en el alcance de la autonomía alimentaria es el acceso a tierras que, en ambos grupos de mujeres se perdió por completo entre la 1G y la 3G. Los interrogantes que se plantean a partir de esta indagación para futuros estudios son: ¿en qué medida estos cambios contribuyen a la malnutrición y desnutrición que se registra en amplios sectores del NEA argentino? ¿Cómo generar mecanismos de distribución de tareas al interior de los hogares para que las cocinas y los cuidados no sean responsabilidad exclusiva de las mujeres? ¿En qué medida el logro de autonomía alimentaria por parte de las familias debe abordarse desde políticas públicas integrales, que consideren la perspectiva de género, que no sean solo de distribución y asistencialismo, sino de producción, revitalización de saberes, generación de redes comunales, disponibilidad de recursos económicos, culturales y psíquicos para garantizar el acceso a una buena alimentación?

Bibliografía

Aguirre, P. y Díaz, D. (2016). Cocinar y comer en la Argentina hoy. Bs. As., Universidad Nacional de Lanús.

- Aguirre, P. (2004). Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis. Bs. As., Editorial Capital Intelectual.
- Aguirre, P.; Katz, M. y Bruera, M. (2010). Comer. Una palabra con múltiples sentidos. Buenos Aires, Libros del Zorzal, [pp.13-62].
- Assusa, G. y Kessler, G. (2021), ¿Percibimos la desigualdad “realmente existente” en América Latina?, en Revista Nueva Sociedad, N° 293, mayo-junio. Disponible en 1.TC_Assusa_293.pdf (nuso.org).
- Bass, M. Wakefield, L. y Kolasa, K. (1979): Community Nutrition and Individual Food Behaviour. Burgess Press. Minnesota. Enumera 20 usos de la alimentación de los cuales 19 tienen que ver con relaciones sociales (por ejemplo
- Batthyány, K. y Sanchez, A. (2020). Profundización de las brechas de desigualdad por razones de género: el impacto de la pandemia en los cuidados, el mercado del trabajo y la violencia en América Latina y el Caribe. Revista Astrolabio Nueva Época.
- Blacha, L. E. (2020). El menú del agronegocio: monocultivo y malnutrición del productor al consumidor (1996-2019). Revista História: Debates e Tendências (Online), vol. 20, núm. 2, 2020, Mayo-Julio, pp. 9-24 Universidade de Passo Fundo, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História DOI: <https://doi.org/10.5335/hdtv.20n.2.10922> URL: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552464579002>
- Blacha, L. E. (2019). De los desafíos para la región a la región como desafío. El futuro en las cadenas agroalimentarias. Revista Escuela de Historia, N° 18, V 1.
- Blacha, L. E. (2019). La retroalimentación del modelo de Agronegocios. Dieta, poder y cambio climático en el agro pampeano (1960-2008). Revista Estudios, N° 41; pp. 109-128.
- Blacha, E. (2022). Argentinian Nutritional Inequalities in the Twenty-First Century. An Agribusiness, Ultra-Processed Food and Malnutrition Recipe, en Celemin, J. P., Velázquez, G. (eds.), Inequities and Quality of Life in Argentina. The Latin American Studies Book Series (LASBS), Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-94411-7_4
- Bonfiglio, J. I., Vera, J., Salvia, A. (coord.) [et al.]. (2018). Condiciones materiales de vida: hábitat, pobreza y desigualdad en los hogares urbanos de la Argentina (2010-2017) [en línea]. EDSA Serie Agenda para la Equidad 2017- 2025, informe anual n°21.
- ODSA (2021). Observatorio de la Deuda Social Argentina. Barómetro de la Deuda Social Argentina. Universidad Católica Argentina. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=investigacion&d=condiciones-materiales-vida2010-2017> [Fecha de consulta: 13/07/2022]
- Campillo Álvarez, J. (2015). El mono obeso. Booket Ciencia.
- CEPAL (2020a). América Latina y el Caribe ante la pandemia del COVID-19: efectos económicos y sociales, Informe especial COVID-19, N° 1, Santiago de Chile.
- CEPAL (2020b). Dimensionar los efectos del COVID-19 para pensar la reactivación, Informe especial COVID-19, N° 2, Santiago de Chile.
- CIPPEC (Centro de Implementación de Políticas Públicas para la Equidad y el Crecimiento). Región NEA. Sitio web: https://www.cippec.org/laboratorio_urbano/region-nea/
- Delgado Salazar, R. (2001). Comida y cultura: identidad y significado en el mundo contemporáneo. Estudios de Asia y África 36 (1): 83-108. <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1620>
- Díaz, D. (2015). Modos de producción, patrón alimentario y efectos sobre el cuerpo y la salud de la población quebradeña. Tesis para la obtención del título de Doctor en Antropología por UBA.
- FAO, OPS, WFP y UNICEF (2019), Panorama de la seguridad alimentaria y nutricional en América Latina y el Caribe 2019, Santiago de Chile (disponible en https://docs.wfp.org/api/documents/WFP-0000110290/download/?_ga=2.32097406.1925678928.1611943948-215934466.1611943948).
- Foschiatti, A. M. (2012). Escenarios vulnerables del Nordeste argentino. Universidad Nacional del Nordeste, ANPCyT, CONICET, Resistencia, Chaco.
- Foschiatti, A. M. (2007). Problemas que inciden en las vulnerabilidades del Nordeste argentino y alternativas de mitigación. EUDENE, Resistencia, Chaco; pp. 197-238.
- Garay, E.; Tedeschi, V.; Aulicino, C. (2015) Las políticas de adolescencia en la provincia de Chaco. Bs. As., Documento de trabajo del Centro de Implementación de Políticas Públicas para la Equidad y el Crecimiento (CIPPEC), Programa de Protección Social Área de Desarrollo Social, con colaboración de UNICEF.
- INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) (2021). Informa. Año 26, N° 9, Septiembre de 2021.
- Federici, S. (2012). La revolución del punto cero. Bs. As., Tinta Limón.
- Fernández Molina, M. V. y otros (2022), La autonomía alimentaria hacia un cambio de paradigma del derecho a la alimentación en el espacio urbano. Una mirada desde México y Colombia, en Laura Pautassi y Maximiliano Carrasco (comp.) (2022), Derecho a la alimentación adecuada en América Latina y el Caribe. Bs. As., EUDEBA.
- Galicia L, Grajeda R, López de Roman A D. (2016). Nutrition situation in Latin America and the Caribbean: current scenario, past trends, and data gaps. Rev. Panamericana Salud Pública,40(2):104–13.

- García Guerreiro, L. y Wahren, J. (2016). Seguridad alimentaria versus Soberanía alimentaria: La cuestión alimentaria y el modelo del agronegocio en la Argentina. *Revista Trabajo y Sociedad Sociología del trabajo- Estudios culturales- Narrativas sociológicas y literarias NB - Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas (Caicyt-Conicet) N° 26*, Verano 2016, Santiago del Estero, Argentina.
- Goody, J. (1995). *Cocina, Cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Kaztman, R. y Filgueira, F. (2001) *Panorama de la infancia y la familia en Uruguay*. Montevideo, Universidad Católica de Uruguay.
- Machado Aráoz, H. y Rossi, L. (2017). Extractivismo minero y fractura sociometabólica. *RevIISE*, Vol. 10, Año 10; pp. 273-286. ISSN: 2250-5555 | www.reviise.unsj.edu.ar
- Matallana, A. (2014). *Delicias y sabores. Desde Doña Petrona hasta nuestros días*. Capital Intelectual
- Montanari, M. (2006). *La comida como cultura*. Asturias: Ediciones TREA S.L.
- Otero, G. (2018). *The Neoliberal Diet. Healthy Profits, Unhealthy People*. Austin: University of Texas Press. doi:10.7560/316979.
- Otero, G. y Pechlaner (2013). Dieta neoliberal y desigualdad en los países del TLCAN: ¿Convergencia o divergencia alimentaria? *Estudios del Desarrollo*, Segundo semestre 2014, N° 7
- Pautassi, L. (2016). La complejidad de articular derechos: alimentación y cuidado. *Revista Salud Colectiva* N° 12 (4): 621-634. Doi: 10.18294/sc.2016.941
- Pautassi, L. y C. Zibecchi (2012), *Respuestas estatales en torno a la alimentación y al cuidado*, Buenos Aires, Grupo Interdisciplinario Derechos Sociales y Políticas Públicas, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio L. Gioja, Facultad de Derecho, UBA.
- Popkin, B., Corvalan, C. y Grummer-Strawn, L. (2019). Dynamics of the double burden of malnutrition and the changing nutrition reality. *The Lancet*, 15 de diciembre, (pp.1-39), doi.org/10.1016/S0140-6736(19)32497-3
- Peña Aguilar, P. (2013). Cultura y alimentación. Aspectos fundamentales para una visión comprensiva de la alimentación humana. *Anales de Antropología*, V. 48, Issue 1, January 2014, pp. 11-31.
- Pérez, I. (2012). *El hogar tecnificado. Familias, género y vida cotidiana, 1940-1970*. Editorial Biblos.
- Pite, R. (2016). *La mesa está servida: Doña Petrona C. de Gandulfo y la domesticidad en la Argentina del siglo XX*. Edhasa.
- Salvia y Poy (2020). *Impacto social de las medidas de aislamiento obligatorio por COVID 19 en el AMPA: informe de avance*. ODSA, UCA.
- Salvia, A., Poy, S., & Tuñon, I. (2021). *Dinámica de la inseguridad alimentaria en los/as destinatarios/as de la Tarjeta ALIMENTAR*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Barómetro de la Deuda Social Argentina.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. UNSAM.
- Winson, A. (2013). *Industrial Diet: The Degradation of Food and the Struggle for Healthy Eating*. Vancouver, Canadá, UBC Press.

Palabras clave

cocina, mujeres, generaciones, cuidados, Nordeste argentino

Malnutrición en Argentina. Un análisis de las políticas públicas desde una Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria de una Universidad Pública

Beatriz Andrea Graciano

Correo electrónico: andregraci@yahoo.com

Institución: Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria de la Escuela de Nutrición, Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Buenos Aires

País: Argentina

Resumen:

La malnutrición en todas sus formas es la principal causa de problemas de salud a nivel global. Los problemas de malnutrición en la región de las Américas son el resultado de los profundos cambios que han afectado a sus sistemas alimentarios, siendo los (alimentos y bebidas) ultraprocesados el gran motor de estas problemáticas. Los ultraprocesados son el producto estrella del modelo agroindustrial extractivista de los agronegocios. Este modelo productivo, que enferma nuestros cuerpos-territorios, requiere una transformación urgente, la cual viene siendo impulsada desde las Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria que hoy se encuentran organizadas en una red nacional que nuclea a más de 60 espacios.

En Argentina, la malnutrición adopta múltiples formas, siendo la más prevalente la malnutrición por exceso que es hoy la principal causa de enfermedad y muerte. Se cuenta con diversas políticas públicas que abordan la malnutrición y buscan transformarla; aunque no estén disponibles evaluaciones que den cuenta del impacto que ha tenido su implementación a nivel país. El país continúa avanzando con nuevas regulaciones como las contenidas en la Ley 27642 de Promoción de la Alimentación Saludable (conocida como Ley de Etiquetado Frontal), aprobada en Octubre de 2021, que ha tomado en cuenta las recomendaciones de organismos internacionales, la mejor evidencia científica sin conflictos de interés y la experiencia de otros países que cuentan con este tipo de marcos normativos. Sin embargo, el éxito de esta ley depende en gran medida del compromiso del Estado (a nivel nacional y subnacional) para su completa implementación y su correcta fiscalización. Además, para poder realizar un abordaje integral de la malnutrición, necesitamos políticas públicas que permitan transformar la cadena de suministro de alimentos, promover entornos saludables y reducir la inequidad social; y, de esta forma, poder avanzar hacia sistemas alimentarios sostenibles.

Palabras clave: *malnutrición, políticas públicas, soberanía alimentaria .*

Grupo de Trabajo en el que se presentó la ponencia: *GT-30 "Alimentación y Cocinas en las Américas"*

Introducción:

Esta ponencia busca visibilizar la magnitud de la malnutrición en Argentina y analizar las políticas públicas para su abordaje (tanto las existentes como las pendientes), desde la mirada de la Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria de la Escuela de Nutrición de la Universidad de Buenos Aires (CaLiSA Nutrición-UBA).

Desarrollo

Las Cátedras Libres de Universidades públicas, que surgen en Argentina con la Reforma Universitaria de 1918, son fundamentales para la extensión universitaria. Estas Cátedras permiten promover áreas de la cultura y del saber que no se encuentran incluidas específicamente en los diseños curriculares de las carreras que se dictan, propiciando la libre producción y discusión de conocimientos. Desde 2003, han surgido distintas Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria (CaLiSAs) y/o Cátedras Libres con énfasis en temáticas que hacen a su construcción (agroecología, agricultura familiar, ambiente y sociedad, etc), que han sido reconocidas por los Consejos Directivos o Superiores de universidades públicas. Estas Cátedras se han entramado en red con otros colectivos afines que también defienden, promueven y difunden el paradigma de la Soberanía Alimentaria (Red CALISAS, 2018, 2022).

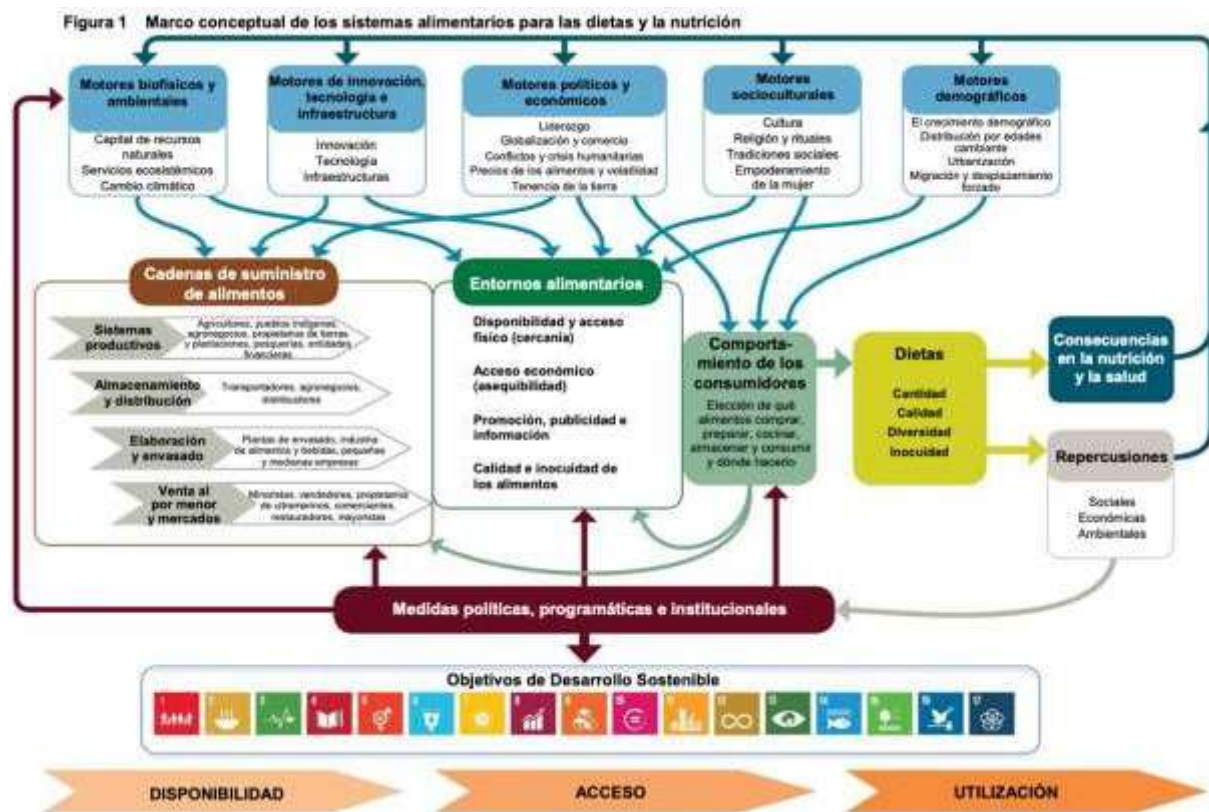
La Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria de la Escuela de Nutrición, perteneciente a la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Buenos Aires (conocida como CaLiSA Nutrición-UBA), surgió en 2013 a partir del impulso de estudiantes de la Licenciatura en Nutrición que lograron su aprobación (Red CALISAS, 2018). Su coordinadora, desde la creación hasta la actualidad, es la Licenciada en Nutrición Miryam Gorban, quien ha sido la gran impulsora de la **Red CALISAS**, que hoy nuclea a más de 60 espacios constituidos en universidades públicas, instituciones de educación superior y organizaciones sociales comprometidas con una alimentación sana, segura, sabrosa y soberana (Red CALISAS, 2022). Gorban estuvo presente en Roma en 1996, en el Foro de los Pueblos que fue realizado en paralelo a la Cumbre Mundial de la Alimentación; donde la Vía Campesina

-organización internacional que nuclea a más de 200 millones de campesinos, pescadores artesanales y pastores tradicionales de todo el mundo- propone por primera vez el concepto “**Soberanía Alimentaria**” definiéndolo como “el derecho de los pueblos a definir libremente sus políticas, prácticas y estrategias de producción, distribución y consumo de alimentos” ” (Coordinación Europea Vía Campesina, 2018). Desde entonces, la Soberanía Alimentaria ha sido una construcción social viva, en movimiento y en pleno desarrollo, que se ha transformado en un paradigma desde el cual las Cátedras buscan (entre otras cosas) incidir en el diseño, ejecución y evaluación de las políticas públicas vinculadas a la producción, distribución y consumo de alimentos (Red CALISAS, 2022), para avanzar hacia sistemas alimentarios sostenibles y sensibles a la nutrición, que puedan proveer una adecuada oferta de alimentos saludables a toda la población.

Según el Grupo de Alto Nivel de Expertos en Seguridad Alimentaria y Nutrición (GANESAN) del Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (CSAM), el concepto de sistemas alimentarios (o sistema alimentario y nutricional) ha dado lugar a numerosas definiciones y conceptualizaciones (HLPE, 2014). El GANESAN define al **sistema alimentario** como la suma de todos los elementos (medio ambiente, personas, insumos, procesos, infraestructuras, instituciones, etc.) y actividades relacionados con la producción, la elaboración, la distribución, la preparación y el consumo de alimentos, así como los productos de estas actividades, incluidos los resultados socioeconómicos y ambientales (**ver Figura 1**).

El GANESAN explicita que un sistema alimentario se comunica además con otros muchos sistemas (energía, transporte, etc.), al mismo tiempo que enfrenta distintas limitaciones. El sistema alimentario es un concepto “descriptivo”, y su definición no implica que el desempeño de un sistema alimentario sea necesariamente bueno o que genere resultados adecuados en relación con la seguridad alimentaria, así como una serie de otros resultados socioeconómicos y ambientales (HLPE, 2014). Para poder lograr que el Derecho a una Alimentación Adecuada, que cuenta con rango constitucional en nuestro país (Verzeñassi y Graciano, 2021), llegue a hacerse realidad gradualmente es necesario contar con **sistemas alimentarios sostenibles**, que propicien la elección de alimentos saludables y sostenibles y garanticen la seguridad alimentaria y la nutrición para toda la población y particularmente para los grupos vulnerables con necesidades de nutrientes específicos (como niños, niñas y adolescentes, las personas embarazadas y lactantes, personas enfermas, entre otras) o los grupos marginados que ejercen un menor control sobre su dieta (como las personas pobres y algunos pueblos indígenas) (HLPE, 2018).

Cabe señalar que existen diferentes opiniones en cuanto a lo que constituye un sistema alimentario “sostenible” y lo que abarca el alcance del concepto “sostenibilidad”. Según el GANESAN, un “sistema alimentario sostenible” (SAS) es aquel que garantiza la seguridad alimentaria y la nutrición de todas las personas de tal forma que no se pongan en riesgo las bases económicas, sociales y ambientales que permiten proporcionar seguridad alimentaria y nutrición a las generaciones futuras. Tomando en cuenta esta definición, se puede afirmar que un sistema alimentario que no garantiza la seguridad alimentaria y una nutrición suficiente *del presente y del futuro* no se puede denominar sostenible (HLPE, 2014).



Fuente: HLPE. (2018). *La nutrición y los sistemas alimentarios. Un informe del Grupo de alto nivel de expertos en seguridad alimentaria y nutrición del Comité de Seguridad Alimentaria Mundial* (p. 29)

Los sistemas alimentarios, a través de las dietas, dan lugar a un abanico de resultados, que se relacionan no solo con la nutrición y la salud sino también con todas las dimensiones de la sostenibilidad, las que a su vez están vinculadas con los motores de los sistemas alimentarios (HLPE, 2018).

El GANESAN plantea que es esencial contar con un mejor conocimiento de los sistemas alimentario (y de las interacciones entre las cadenas de suministro de alimentos, los entornos alimentarios y el comportamiento de los consumidores) para comprender por qué y de qué manera las dietas están cambiando y afectando los estados nutricionales de las personas de todo el mundo (HLPE, 2018). Los sistemas alimentarios actuales tienen consecuencias dramáticas sobre la salud, tanto de los seres humanos como del planeta entero. Orientan las decisiones de los productores y las elecciones alimentarias de los consumidores aunque, a su vez, las decisiones y elecciones humanas (tanto individuales como colectivas) con respecto a la producción y el consumo pueden influir en los sistemas alimentarios y empeorar (o mejorar) su capacidad para proporcionar dietas saludables y sostenibles, generando (o no) malnutrición (HLPE, 2018).

Según la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2021), por malnutrición se entienden “las carencias, los excesos o los desequilibrios de la ingesta de energía y/o nutrientes de una persona”. El término malnutrición comprende tres grupos amplios de afecciones: por *déficit*, que comprende a las distintas formas de “**desnutrición**” (retraso de crecimiento, emaciación o desnutrición aguda); la **malnutrición relacionada con los micronutrientes** (por ejemplo, la anemia por déficit de hierro); y las situaciones por *excesos*, que abarcan el **sobrepeso, la obesidad y las enfermedades no transmisibles** relacionadas con la alimentación (comodabetes, enfermedades cardiovasculares, distintos tipos de cáncer, entre otras).

La malnutrición en todas sus formas es la principal causa de problemas de salud a nivel global (Swinburn et al, 2019). Afecta a todos los países -ya sean de ingresos bajos, medios o altos-; pudiendo coexistir diferentes tipos de malnutrición (hasta “paradójicamente”) en un mismo país, comunidad u hogar e, incluso, en una misma persona (ejemplo persona con sobrepeso y anemia por déficit de hierro), por lo que han de combatirse de forma conjunta (HLPE, 2018). La malnutrición supone un desafío considerable para los gobiernos, configurándose como una real barrera para el desarrollo global (Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2018). Por éste y otros

motivos, en el 2015 las Naciones Unidas han propuesto para 2030, dentro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, la meta de poner fin al hambre y a la malnutrición en todas sus formas (ONU, s.f.a, s.f.b).

La creciente prevalencia de la malnutrición en todo el mundo requiere enfoques integrados que aborden múltiples cargas a la vez y que estén dirigidos a sus causas en los sistemas alimentarios en su conjunto. Los sistemas alimentarios y las dietas desempeñan un papel fundamental para poder abordar con éxito la carga de la malnutrición (HLPE, 2018).

En Argentina, al igual que en el resto de los países de América Latina y el Caribe, los problemas de malnutrición son el resultado de los profundos cambios que han afectado a sus sistemas alimentarios, los cuales determinan la cantidad, calidad y diversidad de los alimentos disponibles para el consumo humano. Esta transformación de los sistemas alimentarios ha sido impulsada por la creciente urbanización, el cambio de los patrones alimentarios y las nuevas formas de producir y procesar alimentos (FAO, OPS, WFP y UNICEF, 2018). En este sentido, cabe señalar que nuestro país es uno de los más urbanizados de América Latina y del mundo, con más del 90% de la población urbana (Ministerio del Interior, s.f.). Distintos estudios que analizan la disponibilidad y el consumo aparente de alimentos y bebidas a nivel nacional (Díaz et al, 2022; Zapata y Rovirosa, 2021a; 2021b; Zapata et al, 2016a, 2016b) dan cuenta que, en las últimas décadas, se han producido cambios en el patrón alimentario; que se caracterizan por un aumento de la oferta, adquisición y consumo de productos comestibles y bebibles propios de los países industrializados (alimentos y bebidas procesados y, sobre todo, ultraprocesados) en detrimento de los alimentos tradicionales y con bajo nivel de industrialización, tales como vegetales, frutas y legumbres (los cuales requieren mayor tiempo de elaboración). A nivel regional, según datos de la Organización Panamericana de la Salud (OPS, 2015), entre 2010 y 2013 las ventas de ultraprocesados comestibles y bebibles en América Latina aumentaron en un 50% (y, en el caso particular de las bebidas gaseosas, en un 100%); alcanzando en Argentina los 185 kg per cápita al año, lo que la llevó a ocupar el 3° puesto en América Latina y el 14° a nivel mundial (OPS, 2015; Rapallo y Rivera, 2019) en el ranking de ventas de este tipo de productos.

Los ultraprocesados son el producto estrella del sistema de cadenas agroindustriales de los agronegocios, que coexiste en Argentina (al igual que en muchos otros países) con otro sistema de producción, distribución y consumo de alimentos: los sistemas alimentarios campesinos, indígenas y de la agricultura familiar que aspiran a la construcción de la Soberanía Alimentaria. Se trata de dos sistemas en disputa y antagónicos: mientras los agronegocios consideran al alimento como mercancía, el otro modelo se construye a partir del alimento como un derecho, al que el pueblo debe acceder de forma sana, justa y soberana (Filardi y Frank, 2022).

Tal como plantea Bill Mollison, considerado el padre de la permacultura, el problema actual es que el sistema no está orientado a la producción de comida sino de dinero. Los ultraprocesados permiten a las grandes empresas maximizar sus ganancias por la producción a escala, la homogeneización y la combinación de materias primas baratas (Filardi y Frank, 2022). Ya a fines del siglo pasado, Marvin Harris (1989) afirmaba:

[...] con la aparición de las empresas transnacionales dedicadas a la producción y venta de comestibles en el mercado mundial, nuestros hábitos dietéticos se ven constreñidos por una forma de cómputo de costes y beneficios cada vez más precisa, pero también más parcial. En grado cada vez mayor, lo que es bueno para comer es lo que es bueno para vender. Además, la opulencia ha resultado tener sus propias e imprevistas limitaciones en forma de costumbres alimentarias cuyos peligros derivan no de la escasez, sino de la abundancia excesiva de alimentos. Hoy día nos hemos dado cuenta de que los mecanismos que «encienden» el apetito humano son mucho más sensibles que los que lo «apagan». Este defecto genético es una invitación permanente a la industria alimentaria para que sobrealimente a sus clientes. (p. 211)

En Argentina, el sistema de los agronegocios ha sido caracterizado como extractivista y basado en monocultivos de *commodities*, donde los más fuertes son los de soja transgénica y maíz transgénico, muy demandados por el mercado global (Filardi y Frank, 2022).

Los países que en 2019 sembraron cultivos transgénicos fueron solo 29 y, ese año, al menos otros 42 los importaron. De los 29 países productores, 18 cuentan con superficies cultivadas por debajo del millón de hectáreas; mientras en los otros 11 estos cultivos ocupan más de un millón de hectáreas y explican el 98% del total mundial de superficie sembrada con transgénicos. Sin embargo, tan solo 3 países concentran casi el 80% del total mundial: lidera el ranking Estados Unidos (71,5 millones de hectáreas), seguido por Brasil (52,8 Mha) y, en tercer lugar, Argentina con 24 Mha sembradas en ese año (PQ Bio, 2021).

Los monocultivos transgénicos produjeron una explosión en el consumo de agrotóxicos. A modo de ejemplo, tomando datos disponibles para herbicidas (que lideran el volumen de ventas), se observa que pasaron de 19,7 millones de kg/l en 1991 a 252,1 millones de kg/l en 2011 (INTA, 2012), es decir aumentaron un 1279% en tan solo 2 décadas (Frank y Filardi, 2022). Tal como señala Beldomenico (2021), distintos estudios dan cuenta que

estos agrotóxicos están en el aire, en el agua y en los alimentos, por lo que pueden llegar a los seres humanos por diversas vías, constituyendo una verdadera preocupación para la salud pública. La exposición humana aguda ha sido más estudiada mientras que la exposición crónica, es decir prolongada en el tiempo, y sus efectos en latencia son mucho menos conocidos. Sin embargo, a la fecha existen consolidadas evidencias de que producen alteraciones muy variadas como genotóxicas, mutagénicas, teratogénicas, inmunitarias y otras, que pueden expresarse como asociación con cáncer, disrupción endócrina, malformaciones congénitas, problemas de fertilidad y reproducción, déficit neurológicos y neurocognitivos, problemas respiratorios y alérgicos, alteraciones del sistema inmune, entre otras patologías.

El modelo dominante de los agronegocios enferma nuestros cuerpos-territorios. Harris (1989) remarcaba que “En economías de mercado [...], bueno para comer puede significar bueno para vender, independientemente de las consecuencias nutritivas” (p. 6). Los agronegocios (a través de los monocultivos transgénicos, los agrotóxicos, la contaminación, la ganadería industrial, los ultraprocesados) lograron (al arrasar con la diversidad de culturas, ecosistemas y territorios) que nuestros cuerpos lleven las marcas de este modelo, que no solo busca homogeneizar nuestros gustos y nuestras formas de comer, sino que logra homogeneizar la forma de enfermarnos y de morir (Filardi, 2022). Cabe destacar que en nuestro país, las enfermedades crónicas no transmisibles (ECNT) son responsables del 73,4% de las muertes, del 52% de los años de vida perdidos por muerte prematura, y del 76% de los años de vida ajustados por discapacidad, acompañando la tendencia mundial (Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2019b). Las ECNT están asociadas a la exposición aguda y crónica a los agrotóxicos y a los ultraprocesados (Filardi y Frank, 2022).

Los ultraprocesados son el gran motor de la malnutrición (OPS, 2015, 2019; Filardi y Frank, 2022). Para medir la malnutrición, frecuentemente se utilizan medidas antropométricas como así también análisis de sangre y de orina, tanto en niños/as como en adultos. A menudo, se utilizan las mediciones antropométricas de la malnutrición infantil para comprender mejor la salud y el estado nutricional de toda una población (HLPE, 2018).

En menores de 5 años, un informe conjunto de distintas agencias de Naciones Unidas señala que, en América Latina y el Caribe, las distintas formas de malnutrición por déficit se encuentran muy por debajo del promedio mundial; mientras que la prevalencia de sobrepeso en este grupo etario es de casi 2 puntos porcentuales superior al promedio mundial, habiendo aumentado de forma sostenida durante los últimos 20 años. Al comparar la prevalencia de sobrepeso entre las subregiones, se observa que Sudamérica es la que exhibe los valores más altos (FAO, FIDA, OPS, WFP y UNICEF, 2021) siendo Argentina el país que encabeza este ranking tanto en menores de 5 años como en el grupo etario de 5 a 17 años (UNICEF, 2022).

En Argentina, el Ministerio de Salud de la Nación ha llevado adelante distintas encuestas poblacionales cuyos resultados muestran que existe una triple carga de malnutrición, siendo la forma más frecuente la malnutrición por exceso para todos los grupos de edad y para todos los quintiles de ingresos (Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación, 2019a, 2019b, 2019c, 2019d, 2020). A modo de ejemplo, recuperando datos de indicadores antropométricos de 2018 provenientes de la Segunda Encuesta Nacional de Nutrición (también conocida como ENNyS 2), en el grupo de niños, niñas y adolescentes (NNyA) de entre 5 y 17 años de edad, se observa que el exceso de peso afecta a más de 40 de cada 100 NNyA (41,1%), la baja talla afecta a menos de 4 de cada 100 (3,7%) y el bajo peso (o delgadez) a menos de 2 de cada 100 NNyA (1,4%) -encontrándose este último valor dentro de lo esperable a nivel poblacional- (Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2019a). Para el grupo de 0 a 5 años, el exceso de peso -además de ser la forma de malnutrición más prevalente- fue el único indicador que presentó diferencias estadísticamente significativas entre las dos ediciones de ENNyS (Ministerio de Salud, 2007; Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2019a); aumentando de 9,8% (IC 9,1-10,6) en 2005 a 13,6% (IC 11,9-15,6%) en 2018. En el grupo de 18 años y más, el exceso de peso afecta a casi el 70% de la población (Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2019a), prevalencia que coincide con los hallazgos de otras encuestas como la 4ta Encuesta Nacional de Factores de Riesgo (Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación, 2019b, 2019c).

La prevalencia de exceso de peso, en línea con lo observado a nivel regional y mundial, muestra a lo largo de los años una tendencia claramente ascendente, la cual es aún mayor (tanto en el país como en la región) en los grupos en situación de mayor vulnerabilidad social (Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación, 2018, 2019a, 2019b, 2019c, 2020; FAO, OPS, WFP, UNICEF, 2018; WHO, 2022). Por ejemplo, la ENNyS 2 reveló que los grupos sociales de menores ingresos presentaron mayores índices de exceso de peso, con una prevalencia de obesidad 21% mayor que los grupos de mayores quintiles de ingresos (Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2019a). Además, a partir del análisis de datos provenientes de la Encuesta Mundial de Salud Escolar (EMSE) Capítulo Argentina, se observó que los adolescentes de nivel socioeconómico más bajo tienen un 31% más probabilidades de desarrollar sobrepeso que los del nivel socioeconómico más alto (FIC Argentina

y UNICEF Argentina, 2016). Comparando los datos de peso corporal de la EMSE (Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2020), realizada en nuestro país en tres oportunidades -2007, 2012 y 2018-, se observa que la obesidad aumentó en un 77% en la población adolescente entre la primera y la tercera edición, es decir, en tan solo 11 años (Graciano, 2022). Por su parte, la Encuesta Nacional de Factores de Riesgo (ENFR) evidencia que en la población adulta la obesidad aumentó un 74% en menos de 15 años, lo que surge al comparar los valores observados en la cuarta edición (2018) vs la primera (2005) (Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2019b, 2019c).

Este fenómeno se observa también en otros países de América Latina y el Caribe, región que es considerada la más desigual del mundo (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2016). Las desigualdades sociales y económicas agravan el problema de la malnutrición: los grupos que enfrentan mayor vulnerabilidad (como la población que vive en situación de pobreza, los niños y niñas, las mujeres, los miembros de pueblos indígenas y los habitantes rurales) tienden a presentar problemas más severos de hambre y malnutrición (FAO, OPS, WFP y UNICEF, 2018). Además, la desigualdad de la malnutrición también se ve en el género: en América Latina, las mujeres sufren inseguridad alimentaria severa en mayor medida que los hombres (8,4% vs. 6,9 %, respectivamente), al mismo tiempo que la tasa de obesidad de las mujeres es mayor a la de hombres en toda la región, a diferencia de lo que sucede en otras partes del mundo (FAO, OPS, WFP y UNICEF, 2018). En lo que refiere a malnutrición relacionada con micronutrientes, nuestro país no cuenta con datos poblacionales actualizados. Si bien la ENNyS 2 relevó consumos alimentarios (mediante recordatorios de 24 horas) y tomó muestras bioquímicas, los resultados no han sido publicados al día de hoy. La ENNyS realizada en 2005 (Ministerio de Salud, 2007) había encontrado que la anemia y la deficiencia de hierro constituyeron las alteraciones más prevalentes en todos los grupos estudiados, particularmente niños y niñas de 6 a 23 meses (34,1% con anemia y 35,3% con déficit de hierro según determinación de ferritina sérica) y en mujeres embarazadas (30,5% con anemia). El tamaño de la muestra de niños y niñas de 6 a 23 meses permitió una representatividad regional que mostró marcadas diferencias entre regiones (con valores entre 23,6% en Cuyo vs. 45,7% en NEA); mientras que en el grupo de 6 a 72 meses se contó con representatividad provincial: la prevalencia nacional de anemia fue de 16,5%, con diferencias regionales (entre 10,1% en Cuyo y 22,4% en NEA) y provinciales (entre 7,9% en San Juan y 36,2% en Chaco) (Kogan, Abeyá Gilardón, Mangialavori, Calvo, Durán; 2008).

Para abordar la malnutrición, en Argentina se han implementado distintas políticas públicas. Un análisis de los planes y programas alimentarios (que se integran como parte de las políticas sociales del Estado) ejecutados en Argentina entre 1950 y 2015 da cuenta que han predominado aquellos que apuntan a mejorar la accesibilidad, a través de -históricamente- la entrega directa de alimentos y, más recientemente, mediante transferencia de ingresos como la Asignación Universal por Hijo (Abeyá Gilardón, 2016). Otros programas han puesto el foco en otros componentes de la seguridad alimentaria, como la disponibilidad (p. ej. Programa ProHuerta, de apoyo para la producción de alimentos) o la utilización biológica (p. ej. Ley 17259 de yodo en sal). Sin embargo, tal como señala Abeyá Gilardón (2016), Argentina tiene una historia de más de 60 años de programas alimentarios con escasísimas o nulas evaluaciones, aun cuando se han producido cambios epidemiológicos y sociales muy importantes en su población objetivo. A modo de ejemplo, luego de más de dos décadas de la puesta en marcha de medidas nacionales como la fortificación con hierro de la harina de trigo (Ley 25630/2002) o de la leche entera en polvo que entrega el Estado Nacional a través de programas sociales (Ley 25459/2001), se desconoce en qué medida se modificó la prevalencia de anemia ferropénica (tal como se mencionó anteriormente, los últimos datos nacionales disponibles datan de 2005). A pesar de esto, el Ministerio de Salud de la Nación se encuentra actualmente desarrollando una nueva política (suplemento de micronutrientes en polvo) para atender esta problemática.

Recientemente, Nessier (2022) planteaba que una pregunta insuficientemente allanada en el campo de la nutrición es si las políticas alimentarias pueden revertir las tasas de enfermedades no transmisibles relacionadas con la alimentación. Buscando responderla, en su artículo pone de manifiesto que se requiere una aproximación que trascienda a un ministerio y la propiedad de competencia exclusiva de dichas enfermedades en el campo de las ciencias de la salud. Para el abordaje de las problemáticas alimentarias, propone partir de la premisa de que las decisiones personales acontecen en contextos de complejidad e incertidumbre, que están subsumidas a inmensurables condicionantes que dialécticamente se entran y entran en tensión en la vida cotidiana, y que son del orden personal, y también del entorno local e internacional; entonces, a problemas complejos le corresponden aproximaciones integrales. En este sentido, podríamos decir que la aprobación de la Ley 27642, en Octubre de 2021, constituyó un punto de quiebre en la tipificación de la política alimentaria (Nessier, 2022). Esta Ley de Promoción de la Alimentación Saludable es más conocida como Ley de Etiquetado Frontal, ya que establece la implementación obligatoria de un etiquetado frontal de advertencias en alimentos y bebidas

envasados en ausencia del consumidor. Sin embargo, esta medida (que es la más conocida) es solo una de las múltiples regulaciones que contiene la ley, entre las cuales también se encuentran otras como la prohibición de publicidad, promoción y patrocinio de alimentos y bebidas no saludables dirigidas a niños, niñas y adolescentes y la protección y mejoramiento de los entornos escolares. Para la elaboración de la Ley, se ha tomado en cuenta las recomendaciones de organismos internacionales, la mejor evidencia científica sin conflictos de interés y la experiencia de otros países que cuentan con este tipo de marcos regulatorios, logrando constituirse de esta manera en un modelo a nivel regional y mundial. Sin embargo, su éxito depende en gran medida del compromiso del Estado (a nivel nacional y subnacional) para su completa implementación y su correcta fiscalización.

Con este marco normativo, se concretiza el viraje de la política alimentaria hacia los entornos alimentarios, con la finalidad de abordar las ENT (Nessier, 2022). Sin embargo, tal como señalaban Kickbusch et al (2016),

Muchos problemas y soluciones clave se encuentran fuera del sector de la salud, especialmente en los dominios de las finanzas internacionales, el comercio y las políticas de inversión. Las paradojas del siglo XXI exigen una colaboración interdisciplinaria profunda y el concepto de **Determinantes Comerciales de la Salud** proporciona un espacio conceptual distinto para unir a diferentes investigadores y creadores de políticas en la búsqueda de un objetivo común. (p. e896)

Por este motivo, y considerando que el "[...] aumento de las enfermedades no transmisibles es una manifestación de un sistema económico global que actualmente prioriza la creación de riqueza sobre la creación de salud" (Kickbusch et al, 2016), para poder realizar un abordaje integral de la malnutrición, se necesitan políticas públicas que permitan avanzar hacia sistemas alimentarios sostenibles.

Las políticas públicas deberían, por un lado, apuntar a modificar la cadena de suministro de alimentos y, por otro, los entornos alimentarios (incluyendo los puntos de ventas minoristas), a fin de poder aumentar la disponibilidad de alimentos saludables y, así, modificar las dietas. Esto podría lograrse con políticas que apoyen la agricultura familiar, campesina, indígena y los circuitos cortos de comercialización, a través de medidas como las propuestas en el proyecto de Ley de Acceso a la Tierra; o transformando ciertas reglas del juego al momento de producir y comercializar alimentos, como plantean algunos proyectos de ley de envases con inclusión social o la aprobación de regulaciones como la actualización del artículo 155 tris del Código Alimentario Argentino que limita el contenido de grasas trans en alimentos, ingredientes y productos alimentarios (que fue aprobado en agosto 2022 y hasta la fecha no ha sido publicado en el Boletín Oficial).

Cabe destacar que, aún cuando se logre una mayor disponibilidad de alimentos saludables, ésta no necesariamente garantiza una mayor accesibilidad, para lo cual resulta necesario reducir la inequidad social.

Políticas fiscales o económicas que, por un lado, graven con impuestos o encarezcan los productos no saludables y, por otro, estimulen la producción y las ventas de alimentos y bebidas saludables (por ejemplo a través de subsidios, reducción de impuestos como el IVA u otras medidas integrales), también aportarían a la transformación de las dietas para volverlas más saludables. A todo lo mencionado, se le podría sumar la transformación de las comidas institucionales (de establecimientos educativos de todo tipo -formales e informales-; efectores de salud; centros de cuidados, deportivos o recreativos; entre otros) a través de la prohibición de las ventas y de la entrega de productos ultraprocesados y del aumento de la oferta de comidas frescas, hechas y servidas a mano; además de una amplia disponibilidad de agua segura y gratuita en escuelas, instituciones de salud, vía pública y lugares de esparcimiento.

Las políticas públicas deberían contribuir, también, a transformar las percepciones y el conocimiento que, como consumidores, tenemos respecto al procesamiento de los alimentos (Graciano, 2022). Esto se podría lograr a través de campañas de comunicación y educación alimentaria, con enfoque de género y de derechos (a la alimentación, a la salud, a la identidad); como así también gracias a la participación en huertas escolares o comunitarias o bien en actividades que favorezcan la transmisión práctica de habilidades culinarias. Asimismo, contar con un etiquetado frontal de advertencias obligatorio y una regulación integral (por todos los canales y formatos) de la publicidad, promoción y patrocinio de productos alimenticios no saludables (aspectos que han sido incluidos en nuestra ley de etiquetado frontal y cuyo cumplimiento debe ser monitoreado) contribuyen a regular la construcción de sentidos que la gran industria alimentaria moldea a través de la publicidad y distintas estrategias de marketing.

Para abordar la malnutrición, la nutrición debe ser un objetivo explícito de las políticas, programas y presupuestos nacionales. Las estrategias intersectoriales en materia de nutrición deberían elaborarse e implementarse a diferentes niveles, desde el nacional al municipal.

Conclusiones

En Argentina, la malnutrición adopta múltiples formas, siendo la más prevalente la malnutrición por exceso. Los estudios poblacionales dan cuenta de valores de prevalencia que ubican al país dentro de los primeros puestos en materia de morbi-mortalidad por estas causas. Se cuenta con diversas políticas públicas que abordan

la malnutrición y buscan transformarla; aunque no estén disponibles evaluaciones que den cuenta del impacto que ha tenido la implementación de estas políticas a nivel país. El país continúa avanzando con nuevas regulaciones como las contenidas en la Ley 27642, aprobada en Octubre de 2021, que ha tomado en cuenta las recomendaciones de organismos internacionales, la mejor evidencia científica sin conflictos de interés y la experiencia de otros países que avanzaron con este tipo de marcos regulatorios. Sin embargo, el éxito de esta ley depende en gran medida del compromiso del Estado (a nivel nacional y subnacional) para su completa implementación y su correcta fiscalización. Además, para poder realizar un abordaje integral de la malnutrición, necesitamos políticas públicas que permitan transformar la cadena de suministro de alimentos, promover entornos saludables y reducir la inequidad social; y, de esta forma, poder avanzar hacia sistemas alimentarios sostenibles.

Bibliografía:

- Abeyá Gilardon, E. (2016). Una evaluación crítica de los programas alimentarios en Argentina. *Salud Colectiva*; 12(4):589-604. doi: 10.18294/sc.2016.935
- Beldomenico, H. (5 de noviembre de 2021). Informe: Impacto de los plaguicidas en los alimentos, el ambiente y la salud en Argentina. Revisión bibliográfica y propuestas superadoras. https://www.researchgate.net/publication/356542393_Impacto_de_los_plaguicidas_en_los_alimentos_el_ambiente_y_la_salud_en_Argentina_Revisi%C3%B3n_bibliogr%C3%A1fica_y_propuestas_superadoras
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2016). La matriz de la desigualdad social en América Latina. CEPAL. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40668/S1600946_es.pdf
- Coordinación Europea Vía Campesina (2018). *¡Soberanía Alimentaria YA! una guía por la Soberanía Alimentaria*. <https://viacampesina.org/en/wp-%20content/uploads/sites/2/2018/02/Food-Sovereignty-a-guide-ES-version-low-res.pdf>
- Díaz, D.; Goldberg, A.; Fernández, R.; Barbieri, L. y Graciano, A. (2022). Dimensiones de la Seguridad Alimentaria en el nuevo escenario global. Informe técnico N°.3. Una mirada sobre la evolución del consumo alimentario a nivel mundial y en Argentina en las últimas seis décadas. Documentos de trabajo del CIEP No 01/2022. Ediciones INTA. <https://repositorio.inta.gob.ar/handle/20.500.12123/12088>
- FAO, FIDA, OPS, WFP y UNICEF. (2021). América Latina y el Caribe - Panorama regional de la seguridad alimentaria y nutricional 2021: estadísticas y tendencias. FAO. <https://doi.org/10.4060/cb7497es>
- FAO, OPS, WFP y UNICEF. (2018). Panorama de la seguridad alimentaria y nutricional en América Latina y el Caribe: desigualdad y sistemas alimentarios. <http://www.fao.org/3/CA2127ES/CA2127ES.pdf>
- FIC Argentina y UNICEF Argentina. (2016). Brechas sociales de la obesidad en la niñez y adolescencia. Análisis de la Encuesta Mundial de Salud Escolar (EMSE). Recuperado de: <https://www.unicef.org/argentina/informes/brechas-sociales-de-la-obesidad-en-la-ni%C3%B1ez-y-adolescencia>
- Filardi, M. (2022). Parte I: Diagnóstico. En P. Lizarraga y J. Pereira Filho (Eds.), *Atlas de los Sistemas Alimentarios del Cono Sur* (pp. 14-55). Fundación Rosa Luxemburgo. https://rosalux-ba.org/wp-content/uploads/2022/07/e-Atlas_individuales.pdf
- Filardi, M. y Frank, F. (2021). Alimentación en Argentina: entre los derechos y los negocios. Fundación Rosa Luxemburgo. <https://rosalux-ba.org/2022/04/13/alimentacion-en-argentina-entre-los-derechos-y-los-negocios/>
- Graciano, A. (2022). Malnutrición y políticas públicas. En D. Verzeñassi, A. J. Vallini, F. Fernández (comp.) *Re-cordar, resistir, re-existir: salud, cuerpos y territorios en contextos de pandemias y sindemias* (pp. 142-159). Ed. Damián Verzeñassi.
- HLPE. (2014). Las pérdidas y el desperdicio de alimentos en el contexto de sistemas alimentarios sostenibles. Un informe del Grupo de Alto Nivel de Expertos en Seguridad Alimentaria y Nutrición del Comité de Seguridad Alimentaria Mundial. <https://www.fao.org/3/i3901s/i3901s.pdf>
- HLPE. (2018). La nutrición y los sistemas alimentarios. Un informe del Grupo de alto nivel de expertos en seguridad alimentaria y nutrición del Comité de Seguridad Alimentaria Mundial. <https://www.fao.org/3/i7846es/i7846es.pdf>

- INTA, Instituto de Ingeniería Rural, Centro de Investigación de Agroindustria. (2012). Evolución del mercado de herbicidas en Argentina. Ediciones INTA https://inta.gob.ar/sites/default/files/script-tmp-inta-economia_y_desarrollo_agroind-boletin1-2.pdf
- Kickbusch, I.; Allen, L y Franz, C. (2016). The commercial determinants of health. *Lancet Glob Health*; 4 (12): e895–6. [https://doi.org/10.1016/S2214-109X\(16\)30217-0](https://doi.org/10.1016/S2214-109X(16)30217-0)
- Kogan L, Abeyá Gilardón E, Mangjalavori G, Calvo E, Durán P. (2008). Anemia:La desnutrición oculta. Resultados de la Encuesta Nacional de Nutrición y Salud –ENNyS–. Buenos Aires, Ministerio de Salud de la Nación.
- Ministerio del Interior. (s.f.). Población urbana en Argentina Evolución y distribución espacial a partir de datos censales https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/poblacion_urbana_dnp.pptx.pdf
- Ministerio de Salud de la Nación. (2007). Encuesta Nacional de Nutrición y Salud (ENNyS). Documento de resultados 2007. <https://bancos.salud.gob.ar/recurso/encuesta-nacional-de-nutricion-y-salud-documento-de-resultados-2007>
- Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación. (2018). Sobre peso y obesidad en niños, niñas y adolescentes según datos del primer nivel de atención en la Argentina. <https://www.unicef.org/argentina/media/4221/file/Obesidad%20Infantil.pdf>
- Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación. (2019a). 2° Encuesta Nacional de Nutrición y Salud (ENNyS 2): indicadores priorizados. Argentina. <https://bancos.salud.gob.ar/recurso/2deg-encuesta-nacional-de-nutricion-y-salud-indicadores-priorizados>
- Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación. (2019b). 4° Encuesta Nacional de Factores de Riesgo: informe definitivo. Argentina. <https://bancos.salud.gob.ar/recurso/4ta-encuesta-nacional-de-factores-de-riesgo-2019-informe-definitivo>
- Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación. (2019c). 4° Encuesta Nacional de Factores de Riesgo: principales resultados. Argentina. https://bancos.salud.gob.ar/sites/default/files/2020-01/4ta-encuesta-nacional-factores-riesgo_2019_principales-resultados.pdf
- Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación. (2019d). Valoración antropométrica al inicio y al finalizar el ciclo de educación primaria en Argentina. <https://bancos.salud.gob.ar/recurso/valoracion-antropometrica-al-inicio-y-al-finalizar-el-ciclo-de-educacion-primaria-en>
- Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación. (2020). 3° Encuesta Mundial de Salud Escolar (EMSE) 2018. Resumen Ejecutivo Total. Nacional. <https://bancos.salud.gob.ar/sites/default/files/2020-01/encuesta-mundial-salud-escolar-2018.pdf>
- Nessier, M. C. (2022). De las precariedades de la política alimentaria argentina. Aportes para una transición crítica y desde la perspectiva de la acción colectiva. *Revista de Salud Pública*, 28 (2): 18-24. <https://doi.org/10.31052/1853.1180.v28.n2.38622>
- Organización de Naciones Unidas. (s.f. a). La Agenda para el Desarrollo Sostenible. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/development-agenda/>
- Organización de Naciones Unidas. (s.f. b). *Objetivos de Desarrollo Sostenible*. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>
- Organización Mundial de la Salud. (9 de junio de 2021). *Malnutrición*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/malnutrition>
- Organización Panamericana de la Salud. (2015). *Alimentos y bebidas ultraprocesados en América Latina: tendencias, efecto sobre la obesidad e implicaciones para las políticas públicas*. OPS. https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/7698/9789275318645_esp.pdf
- Organización Panamericana de la Salud. (2019). *Alimentos y bebidas ultraprocesados en América Latina: ventas, fuentes, perfiles de nutrientes e implicaciones*. https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/51523/9789275320327_spa.pdf
- PQBio. (2021). Cuaderno No 43. Los cultivos transgénicos en Argentina y en el mundo Campaña agrícola 2020/2021: los cultivos transgénicos cumplen 25 años. https://www.porquebiotecnologia.com.ar/Cuadernos/El_Cuaderno_43.pdf
- Rapallo, R. y Rivera, R. (2019). *Nuevos patrones alimentarios, más desafíos para los sistemas alimentarios*. 2030/Alimentación, agricultura y desarrollo rural en América Latina y el Caribe, No. 11. FAO. <https://www.fao.org/3/ca5449es/ca5449es.pdf>

- Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y colectivos afines (Red CALISAS). (2018). Tejiendo Redes para la Soberanía Alimentaria. Compartiendo saberes y experiencias en torno a la creación de las Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y Colectivos afines de la Argentina. Monada Nomada Ediciones.
- Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y colectivos afines (Red CALISAS). (2022). Informe Anual de la Situación de la Soberanía Alimentaria en Argentina (IASSAA 2022). Agencia Tierra Viva. https://redcalisas.org/wp-content/uploads/2022/11/iassaa_calisas_rgb_v_01-2_11.pdf
- Swinburn, B.; Kraak, V.; Allender, S.; Atkins, V.; Baker, P.; Bogard, J.; Brinsden, H.; Calvillo, A.; De Schutter, O.; Devarajan, R.; Ezzati, M.; Friel, S.; Goenka, S.; Hammond, R.; Hastings, G.; Hawkes, C.; Herrero, M.; Hovmand, R.; Howden, M.; ... y Dietz, W. (2019). *The Global Syndemic of Obesity, Undernutrition, and Climate Change: The Lancet Commission report*. The Lancet. 393 (10173): 791 – 846
- UNICEF. (2022). El sobrepeso en la niñez. Un llamado para la prevención en América Latina y el Caribe. Informe 2021. Edición Revisada. Panamá: UNICEF. <https://www.unicef.org/lac/media/30441/file/Reporte-El-sobrepeso-en-la-ninez-ed-rev.pdf>
- Verzeñassi, D. y Graciano, A. (2021). Capítulo 1: Alimentación y salud. En S. Basgall y M.L. Visintini (comp.), *La soberanía alimentaria en debate: notas de clases* (pp. 22-39). Libro digital, 1a Edición. Editorial Uader. <http://editorial.uader.edu.ar/wp-content/uploads/2021/08/lasoberaniaalimentariaendebate.pdf>
- World Health Organization. (2022). World health statistics report 2022: monitoring health for the SDGs, Sustainable Development Goals. Geneva: WHO. <https://www.who.int/publications/i/item/9789240051157>
- Zapata, M.E. y Roviroso, A. (2021a). La alimentación en la Argentina. Una mirada desde distintas aproximaciones. CAPA I. Disponibilidad de alimentos y nutrientes a nivel país. CESNI. <https://cesni-biblioteca.org/archivos/La-alimentacion-en-la-Argentina.pdf>
- Zapata, M.E. y Roviroso, A. (2021b). La alimentación en la Argentina. Una mirada desde distintas aproximaciones. CAPA II. Consumo aparente de alimentos y nutrientes a nivel hogar. CESNI. <https://cesni-biblioteca.org/archivos/CAPA-2.pdf>
- Zapata, M.E.; Roviroso, A. y Carmuega, E. (2016a). La mesa Argentina en las últimas dos décadas : cambios en el patrón de consumo de alimentos y nutrientes 1996-2013. CESNI. <http://www.cesni.org.ar/archivos/biblioteca/LA-MESA-ARGENTINA-EN-LAS-ULTIMAS-DOS-DECADAS.pdf>
- Zapata, M.E.; Roviroso, A. y Carmuega, E. (2016b). Cambios en el patrón de consumo de alimentos y bebidas en Argentina, 1996-2013. Salud Colect; 12 (4): 473-486. <https://doi.org/10.18294/sc.2016.936>