

CULTURAS Y MESTIZAJES IBEROTROPICALES

Ángel B. Espina Barrio
(ed.)

Comisión Editorial

Ángel B. Espina Barrio
Mario Helio Gomes de Lima
Sonia Bartol Sánchez

Consejo Editorial

Antonio Motta de Lima
Eloy Gomez Pellón
Rodrigo Simas de Aguiar
Iñigo Gonzalez de la Fuente
Daniela di Salvia



FUNDACIÓN
JOAQUIM NABUCO
EDITORIA
MASSANGANA



SOCIEDADE IBERO-AMERICANA
DE ANTROPOLOGIA APLICADA



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN



GOBIERNO
DE ESPAÑA



MINISTERIO
DE CIENCIA
E INNOVACIÓN



UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL

Ministério
da Educação

- PREFACIO
- PRESENTACIÓN
- BLOQUE I
Génesis y crítica del concepto
de Iberotropicalismo
- BLOQUE II
Antropología política en el área
iberotropical
- BLOQUE III
Aspectos religiosos del área
iberotropical
- BLOQUE IV
Festividades mestizas ibero-
tropicales
- BLOQUE V
Antropología del género en el
área iberotropical
- BLOQUE VI
Temas de Antropología Apli-
cada en el área iberotropical
 - I. Cultura Organizacional
 - II. Metodologías
 - III. Migración
 - IV. Salud
 - V. Educación
- BLOQUE VII
Mestizajes culturales en el área
iberotropical

Ministério de
Ciencia e Inovação
Projecto Referência:
CSO2010-09720-E



PREFÁCIO

PAULO CÉSAR DE OLIVEIRA CAMPOS
Embajador de Brasil en España



PREFACIO

Paulo César de Oliveira Campos
Embajador de Brasil en España

En primer lugar, me gustaría agradecer la amable invitación de haber inaugurado el Congreso de Antropología Iberoamericana. Fue un honor y un placer hablar sobre mi país: Brasil.

Antes de abordar directamente el tema, me gustaría aclarar que, evidentemente, no voy a profundizar en antropología, ni tampoco en ibero-tropicalismo. Voy a quedarme más cerca de los temas que conozco y sobre los cuales creo que puedo ofrecer una contribución. Siempre que tengo oportunidad, me gusta explicar - aunque sea con unas pinceladas muy generales - un poco de lo que es Brasil. Sus puntos fuertes y sus puntos débiles. Sus particularidades y sus aspectos comunes con nuestra región y con otros países del mundo.

Como muy bien saben los europeos, identidad no es sinónimo de homogeneidad. Ésa es una noción muy importante cuando se observa América Latina y América del Sur. Los países de la zona comparten una serie de identidades que dan sentido a su expresión colectiva: su pasado colonial, su lucha por el desarrollo, la existencia

5

6

de desigualdades que combatir... Pero no son, sin embargo, un conjunto homogéneo. Cada uno es el resultado de procesos históricos, económicos y sociales muy diferentes. Aunque esto pueda parecer evidente, parece no estar claro para muchos medios de comunicación y analistas, que elijen la simplificación y que acaban equivocándose en sus diagnósticos. Y eso es especialmente grave cuando se trata de países que deberían conocer mejor nuestra realidad.

Somos un país de dimensión continental: ocho millones de kilómetros cuadrados. Eso corresponde a más del 40% del territorio latinoamericano. O a dieciséis veces la superficie de España. Y tenemos casi doscientos millones de habitantes. Nos quedamos atrás de China, India, Estados Unidos e Indonesia.

Es de sobra conocido que toda esa extensión territorial está dotada de abundantes recursos naturales, como agua dulce, florestas, selva, biodiversidad, minas, tierras cultivables... Hay otras informaciones, sin embargo, que suelen destacarse menos. Brasil tiene una de las matrices energéticas más limpias y diversificadas del mundo. A pesar de la gran importancia de Brasil como exportador de productos agrícolas, tan sólo un 5% del PIB del país proviene de la agricultura. Otro 31% es resultado de actividad industrial. El 64% corresponde al sector de servicios.

Somos un país en desarrollo. Un país que todavía lucha con una fuerte herencia de desigualdad económica y social. Pero también somos un país con una economía muy diversificada y sectores muy pujantes, avanzados y competitivos: desde la biotecnología hasta la aeronáutica. Con cerca de 25.000 solicitudes de patentes al año, Brasil se acerca a países como la India y el Reino Unido





en lo que a desarrollo de tecnología se refiere. Según la prensa, ya hay estimaciones de que vamos a ultrapasar a Alemania en la producción de automóviles.

Tenemos una democracia consolidada, con instituciones sólidas, lo que también se aplica a casi todos los países latinoamericanos. A mi me gusta recordar a mis amigos europeos que nuestro país tiene más años de democracia, o de gobiernos en moldes más o menos democráticos, que la gran mayoría de los países europeos. Eso se aplica incluso a España. Y explica, entre muchos otros factores, nuestra actual estabilidad y situación en el escenario internacional.

Otro gran triunfo de nuestro país resulta de sus excelentes relaciones con sus vecinos y con todos sus socios. Vivimos en paz. Resolvemos nuestras eventuales dificultades por la vía del diálogo y de la negociación. Nuestra diplomacia tiene una larga tradición de no injerencia y de respeto a la soberanía de los demás países.

Asimismo, es importante recordar que somos un país lusófono, ibérico, de matriz portuguesa. Y Brasil es, quizás, uno de los países más ricos del mundo en lo que a diversidad cultural y étnica se refiere. Somos una sociedad altamente interracial, la más mestiza e interracial del mundo. Una cultura que nació a partir del diálogo y de la convivencia (forzados o no) de indígenas, portugueses y esclavos africanos. Más tarde, fundamentalmente en el siglo XIX, se sumaron muchos inmigrantes europeos – entre los cuales numerosos españoles – y de otras partes del mundo, como Japón y Oriente Medio.

Creo que estas pistas no son exhaustivas pero sí son importantes para delinear la especificidad de Brasil. Que tiene una dimensión continental y se enfrenta a desafíos y tiene posibilidades proporcionales a su tamaño. Que

7

8

es, hoy por hoy, una de las principales y más prometedoras economías del mundo: por su diversidad y por el potencial de su estructura productiva. Por el volumen de su mercado.

Nosotros, brasileños, somos conocidos por nuestro optimismo. Las condiciones de nuestro país hoy justifican este sentimiento. Finalmente hemos dejado de ser el país del futuro. El futuro está aquí. Pero esto no significa, de ninguna manera, la pérdida de contacto con la realidad. Los retos que tenemos por delante, tanto positivos como negativos, son muy significativos y urgentes.

El combate contra los problemas que aquejan a los brasileños debe de ser tarea inmediata. Pero el ataque a los problemas globales que nos afectan a todos también, porque esos dos desafíos están interconectados. Y es suficiente leer los periódicos para darse cuenta de que eso es verdad: no basta solo que uno haga su deber de casa. Uno tiene que asegurarse que los otros también lo estén haciendo. Y trabajar en conjunto en muchos temas.

Se caracterice como se caracterice a Brasil – país emergente, BRIC – creemos que podemos contribuir, en conjunto con los demás países en desarrollo, a resolver los desafíos de nuestro tiempo. Una de las razones es nuestra propia especificidad; las demás razones las voy a intentar a resumir en este texto.

Al pensar en lo que quería escribir, se me ocurrió un hilo conductor. Una idea de fuerza que, en cierta manera, sintetizara y ayudara a explicar el actual momento de gran transformación en Brasil y la actual distribución de poder político en las relaciones internacionales. Ese concepto central, que orienta y organiza todo lo demás, es el combate a la desigualdad.





Voy a intentar, por lo tanto, enfocar los temas a partir de ese objetivo central del Gobierno brasileño. En primer lugar, la crisis económica internacional y lo que explica que Brasil haya salido tan rápidamente de ella. Asimismo, hablaré sobre la política exterior de Brasil y sobre nuestras relaciones con Europa y, en especial, con España.

Se ha hablado mucho sobre la crisis y sobre sus orígenes. Lo que creo importante es considerarla en perspectiva. El Presidente Lula, desde el principio de su Gobierno, en enero de 2003, vino alertando sobre la naturaleza insostenible del patrón de desarrollo mundial, sobretodo desde el punto económico y social. Un patrón que se caracteriza por la desigualdad y por las injusticias.

La otra cara de esta moneda, que se hizo aún más visible a partir del año pasado, es la concentración de la riqueza y la especulación financiera sin límites. La proliferación de excesos que han afectado a un sin número de personas y de países que no estaban involucrados en la creación de los problemas que estamos sufriendo.

La crisis financiera es el tema del momento, pero no debemos olvidar que, más allá de ella, hemos tenido varios otros ejemplos de prácticas insostenibles. Y mencionaré solamente dos.

Uno fue la crisis de los precios de los alimentos. Tema muy mal explicado aquí en Europa. En realidad, y al contrario de lo que se dijo en la ocasión, no existió una crisis de disponibilidad de alimentos. Hay alimentos suficientes para todos nosotros en el mundo. Lo que hubo fue una crisis generada por la especulación con los precios y con los "stocks". Pero se habló de crisis de disponibilidad de alimentos porque era más conveniente. Porque resulta mucho más difícil explicar lo que está por detrás de la

9

10

falta de granos y de harinas: temas como el impacto muy negativo de los subsidios de los países desarrollados sobre la producción agrícola de muchos países pobres.

Y todos hemos estado con los ojos puestos en lo que pasó en Copenhague. Preocupados por el cambio climático y por el medio ambiente. Por la necesidad de cambiar el modelo energético y los patrones de producción y de consumo. La gran dificultad estuvo y sigue estando en decidir cómo repartir la cuenta. En dividir responsabilidades. Desde nuestro punto de vista, el problema es que los países desarrollados quieren que los que solamente picaron aceitunas –los países en desarrollo– ayuden a pagar por toda la cena. Y más grave aún: que nos quedemos sin cenar –o sea, sin desarrollo–, en nombre de un supuesto bien común. Evidentemente, aquí hay un claro ejemplo más de desigualdad y de falta de equidad. Brasil presentó un compromiso voluntario de reducción de emisiones en el límite de nuestras posibilidades. Estuvo en la mesa de negociaciones hasta el último momento. Aún así no fue posible llegar a un acuerdo justo. Los países desarrollados deben de ser capaces de presentar claramente sus posiciones. Si queremos llegar a un entendimiento es necesario que todos tengamos la certeza de que estamos haciendo el mayor esfuerzo posible.

Menciono estos temas porque ilustran muy bien cómo la desigualdad está en el centro de la agenda internacional, y no puede ser ignorada más. Ahora, me gustaría explicar las respuestas dadas por Brasil a sus desafíos internos. Mostrar que esas respuestas inspiraron para orientar nuestras posturas en las negociaciones y en los debates internacionales sobre la crisis y sobre los demás retos que tenemos por delante.





El Gobierno del Presidente Lula ha basado toda su agenda en los temas centrales de la lucha contra la pobreza y la desigualdad. La estabilidad y el crecimiento de la economía se han considerado fundamentales para asegurar mayor bienestar para la población. El control de la inflación, junto con políticas sociales innovadoras, ha permitido garantizar y mejorar el poder de compra de los salarios de los trabajadores. La expansión del mercado interno ha posibilitado más inversiones productivas y empleos.

Al mismo tiempo, el Gobierno sabía que el crecimiento tenía que ser para todos. Que modelos anteriores, de fuerte crecimiento y gran concentración de renta habían fracasado. Esto llevó a la creación de una serie de políticas sociales para disminuir la desigualdad. Para dar oportunidades a la gente. Para generar una verdadera ciudadanía. La combinación de la política económica y las políticas sociales resultó en un nuevo ciclo de crecimiento para el país. Y una de las razones es que estas políticas fueron complementarias.

El ejemplo más claro es el impacto de las políticas sociales sobre el cambio de nuestro mercado interno. Al disminuir la pobreza, crear oportunidades de trabajo y aumentar los salarios, se produjo un impresionante proceso de movilidad social. Aumentó nuestra clase media hasta un 53% de la población (un crecimiento del 24% entre 2003 y 2009). Más de 10 millones de brasileños se han incorporado a la fuerza laboral y unos 30 millones de personas salieron de la pobreza absoluta.

No es mi pretensión indicar muchas cifras, pero creo que algunas son especialmente significativas. Desde enero de 2003, por ejemplo, se crearon 13 millones de oportunidades de trabajo. La "Bolsa Família", principal

11

12

instrumento de política social, benefició a 1,7 millones de familias con transferencias directas de renta. En este mismo periodo, el salario mínimo tuvo un incremento real del 64%.

La importancia de este fenómeno se hizo más visible justamente cuando estalló la crisis financiera internacional.

No hay duda de que estábamos bien preparados para el embate de la crisis. Y que muchos otros elementos explican lo que se llama la "diferencia" brasileña. Puedo mencionar, por ejemplo, la fortaleza de nuestro sistema bancario. De nuestros bancos públicos. El nivel de nuestras reservas. El paso de país deudor a país acreedor. El rendimiento formidable de nuestro sector exportador, que rompió sucesivos records en términos de superávit comercial. O nuestra experiencia en crisis financieras anteriores, que nos ha llevado a crear mecanismos específicos de defensa.

Sin embargo la verdadera explicación reside en el cambio de modelo económico. En la búsqueda de crecimiento con justicia social. Esto es lo que explica que, en medio de una crisis mundial sin precedentes, los brasileños continuasen consumiendo. Y que nuestro mercado todavía creciera. Son nuevas personas que llegan al mercado y que buscan bienes de consumo antes fuera de su alcance.

El Gobierno hizo su parte. Adoptó una serie de medidas anticíclicas. Puso en marcha incentivos para facilitar el crédito y para favorecer la producción, el consumo y las exportaciones. Continuó apostando, también, en las inversiones públicas y en las financiaciones. En este último caso, destacó el proyecto de financiación para la construcción de un millón de casas populares.





Todas estas medidas permitieron que Brasil diese señales de retomar el crecimiento ya en marzo de 2009. Y las previsiones de crecimiento para 2010 oscilan entre el 3,5 y el 7% - banco JPMorgan .

Ya antes de la eclosión de la crisis, estaba clara la necesidad de comenzar una nueva etapa en nuestro proceso de desarrollo, con base en las conquistas ya realizadas. Fue esto lo que llevó a la creación del Plan de Aceleración del Crecimiento – el PAC. Un gran abanico de proyectos de infraestructura logística, energética, social y urbana, con base en inversiones públicas y privadas. Estamos hablando de un total de 346 mil millones de euros. Para dotar al país de las condiciones para crecer de forma aún más rápida y sostenible.

Podría citar una serie de otros programas complementarios al PAC, que muestran la búsqueda de soluciones innovadoras, pero voy a mencionar dos ejemplos de políticas nacionales.

El primero es el Plan Amazonia Sostenible. Cuando se habla de la Amazonia, se piensa inmediatamente en la lucha contra la deforestación y en la protección del medio ambiente. Estas son prioritarias. Pero no se puede olvidar que la Amazonia es el hogar de más de 20 millones de personas. Estas personas precisan tener acceso a actividades económicas dinámicas e innovadoras, compatibles con el uso sostenible de los recursos naturales y la preservación de los biomas. Y es esto lo que el Plan busca crear. Si no damos actividad productiva y ciudadanía, no tendremos éxito en la protección de la selva y de su patrimonio.

El segundo se refiere a la promoción y uso de los biocombustibles. Gracias al desarrollo de la industria del etanol, que ya ha cumplido 30 años en Brasil, tenemos

13

14

hoy una de las matrices energéticas más limpias y diversificadas del mundo. Las fuentes renovables representan el 46% de nuestra matriz energética. El promedio mundial es de 13%. El etanol y la bioelectricidad derivados de la caña de azúcar son ya responsables de casi el 17% de toda nuestra oferta energética. Esto también es un enorme patrimonio para Brasil en términos de lucha contra el cambio climático.

Nosotros también creemos que nuestra experiencia con los biocombustibles puede ser adaptada a la realidad de otros países. Ayudar a naciones en África y en América Central, por ejemplo, a generar nuevas oportunidades de empleo y aumentar su seguridad energética de forma sostenible. Y estamos involucrados en iniciativas de cooperación para trasladar nuestros conocimientos, como mencionaré más adelante.

El descubrimiento de nuevos yacimientos de petróleo en la llamada capa “pré-sal” no cambia los planes de Brasil. Continuamos apostando por una matriz diversificada y limpia. Queremos utilizar los nuevos recursos generados por el petróleo para mejorar la calidad de vida de la gente, invirtiendo en educación.

Creo que no necesito insistir en el impacto positivo del Mundial de 2014 y de los Juegos Olímpicos de 2016, pero las estimaciones indican cerca de 11 mil millones de euros y 30 mil millones de euros, respectivamente, en inversiones públicas y privadas.

Ahora, Brasil no tiene ninguna ilusión autárquica. Ni tiene ningún interés en el mantenimiento del actual marco externo. Como ya he mencionado, sabemos que todos los problemas que estamos enfrentando tienen que ser resueltos mediante la acción conjunta de la comunidad internacional.





Creemos que muchos de los instrumentos utilizados hasta el momento están obsoletos. Que necesitamos de nuevas instancias decisorias internacionales. Instancias más democráticas y representativas. Que reflejen las nuevas realidades. Y que descarten ideas y prácticas que resultaron inadecuadas. Por eso estamos trabajando junto con otros países, como España, por la reforma del sistema financiero internacional, para que haya más transparencia y control.

Esas reformas, sin embargo, no serán suficientes. Los problemas actuales van mucho más allá de las prácticas financieras, de los problemas ambientales y de la especulación con los precios de los alimentos.

Desde nuestra óptica, todo ello son manifestaciones de problemas más amplios en el sistema internacional. A pesar de la insistencia del Presidente Lula y de muchos otros líderes, varios de los principales actores del sistema internacional todavía no han entendido que, con la persistencia de la pobreza y de la desigualdad, no puede haber una auténtica seguridad. Ya sea ésta política, económica, social, energética o ambiental. O quizá, lo que es más grave, lo han entendido pero no están dispuestos a asumir sus responsabilidades.

En América del Sur, y América Latina en general, continuamos apostando por la profundización del proceso de integración. No se trata de la integración estrictamente comercial. Hemos llegado a la conclusión de que hay tareas más urgentes, como la integración física. De nada servirá liberalizar el comercio si no hay carreteras y puentes entre nuestros países, si no hay vuelos directos. Y la liberalización comercial pura y simple tampoco es suficiente. Es necesario corregir las asimetrías. Garantizar que todos estamos creciendo juntos. No disponemos

15

16

de la cantidad de fondos estructurales que ayudaron a España, Portugal y Grecia a desarrollarse y a disminuir la distancia en relación a los demás socios de la Comunidad Europea. Pero ya tenemos algunas experiencias de fondos y mecanismos de financiación, como el Fondo para la Convergencia Estructural del MERCOSUR y estamos trabajando para implementar el Banco del Sur.

La búsqueda de medios para reducir la pobreza y la desigualdad también nos lleva a insistir en la necesidad de mecanismos financieros innovadores. Como los que ya nos han permitido, en conjunto con otros países, comprar y distribuir medicamentos esenciales en África.

Tenemos mucho interés en incentivar, cada vez más, la cooperación bilateral y la cooperación triangular. En esta última modalidad, hemos contribuido con recursos humanos y con nuestra experiencia más adaptada a las necesidades de países en desarrollo, y a su vez los países desarrollados entran con la financiación. La idea es dar a los países menos desarrollados las herramientas que permitan su desarrollo económico y social. Esa cooperación ha sido especialmente importante en el área de la agricultura tropical y de formación de cargos técnicos.

En todos los campos que he mencionado, y en muchos otros, el diálogo con la Unión Europea es fundamental. Se trata de una relación que se despliega en varios niveles. Tenemos el sistema de Cumbres América Latina-Caribe- Unión Europea. Participamos en asociaciones subregionales como las reuniones Grupo de Río- Unión Europea. También existe una dimensión bilateral Brasil-Unión Europea. Finalmente, están las relaciones bilaterales estatales, entre las que destaca el entendimiento entre Brasil y España.





En estos varios niveles, podemos construir alianzas para atacar los problemas globales. Como afirmó el Presidente Lula en el lanzamiento de la asociación estratégica Brasil-Unión Europea, la dimensión verdaderamente estratégica de nuestra asociación reside en la capacidad de realización en beneficio de terceros países. Podemos asumir un papel relevante en el establecimiento de un sistema global más democrático e inclusivo.

En términos de cooperación trilateral, la Agencia Brasileña de Cooperación y la Unión Europea actúan en conjunto en Haití y en África. Ya desarrollan proyectos en las áreas de salud, medio ambiente, educación, deportes, agricultura, administración pública y fortalecimiento del Poder Judicial.

El acuerdo comercial entre Mercosur y la Unión Europea es uno de los asuntos en que hay expectativa de progresos. Siento que hay disposición española para retomar las negociaciones durante su presidencia de turno de la Unión Europea. Debemos buscar un acuerdo que, aunque no sea perfecto, demuestre la voluntad de alcanzar un nuevo hito en las relaciones comerciales.

No me gustaría acabar sin hacer alusión a las relaciones Brasil-España. Por el nivel que hemos alcanzado de integración puedo afirmar que se trata de una relación ejemplar en el contexto de las relaciones América Latina – Unión Europea.

Muchas veces, la diplomacia es un ejercicio retórico. Es la tentativa de transformar la realidad exclusivamente mediante la palabra. Y, en muchas ocasiones, no se va más allá de eso. Más allá de la promesa, del discurso, del texto de un acuerdo.

La relación entre Brasil y España es una excepción y, a buen seguro, una de las más positivas. Aquí, la

17

18

realidad es la que nos está obligando permanentemente a reconstruir los parámetros de nuestras relaciones diplomáticas. Mucho de lo que hacemos hoy en nuestras Cancillerías es seguir y apoyar un flujo creciente de intercambios, iniciativas y proyectos que surgen en todas las áreas y que no atienden necesariamente a la dinámica de la relación entre Estados, como la presencia de las grandes empresas españolas en Brasil. Una presencia tan importante que, en palabras de muchos de los representantes de esas firmas, ha hecho ya que su desempeño en Brasil sea más significativo que en el propio mercado español.

El desafío, por tanto, es conseguir que nuestro diálogo político bilateral, regional y multilateral esté a la altura de nuestras relaciones en otras áreas, sobre todo que corresponda a la densidad de las relaciones económicas.

Y ésa no es tarea difícil. Compartimos visiones y diagnósticos sobre los grandes desafíos globales. Creemos que únicamente las respuestas multilaterales pueden solucionar problemas que afectan a todos. Queremos un nuevo orden internacional, con estructuras que reflejen las realidades actuales y que tengan en cuenta el papel que cada uno de nuestros países puede desempeñar.

Tenemos un valioso instrumento de acción diplomática a nuestra disposición: la fraternidad. Una fraternidad que deriva de nuestros lazos históricos y humanos. Más de 750 mil españoles llegaron a Brasil en los siglos XIX y XX. 15 millones de brasileños son de origen español. Y aquí, en España,

somos cerca de 120 mil brasileños. Se trata de un enorme patrimonio de convivencia e integración que facilita nuestro entendimiento.





Ese sentimiento de fraternidad también se extiende a otras naciones. Desarrollamos varias iniciativas de cooperación triangular. Además de la cooperación técnica compartida en países como Haití y Bolivia, estamos juntos en el proceso de desarrollo de Timor Oriental. Apoyamos conjuntamente el fortalecimiento del diálogo entre culturas y pueblos, partiendo de nuestras ricas experiencias históricas. España lanzó la Alianza de Civilizaciones, a la que Brasil se unió y cuyo III Foro albergará en 2011.

Brasil y España tienen una relación dinámica y sin contenciosos. Con amplio margen para crecer y profundizarse. Necesitamos, no obstante, la ayuda de todos para alcanzar resultados que reporten crecientes beneficios comunes. Y es por esto que tuve especial gusto de inaugurar el congreso Culturas y mestizajes ibéricos en América, África y Oriente. Fue una oportunidad para estar con intelectuales, académicos. Con personas que se dedican a observar y buscar comprender su tiempo y su sociedad – sean o no su objeto directo de estudio. Es a partir de la reflexión que lograremos erigir un futuro menos desigual. También necesitamos la comprensión mutua para acercar nuestras regiones y países. Y ese trabajo nadie puede hacer mejor que ustedes, los académicos.

La economía brasileña creó entre 340.000 y 360.000 puestos de trabajo el pasado abril, lo que marcó un record histórico, como pronosticó el ministro de trabajo Carlos Lupi. Estos cambios comenzaron con el hecho de que, en conjunto, Brasil, Rusia, India y China ya contribuyen con el 15% del PIB mundial. Somos países en donde todo es a gran escala. Representamos casi la mitad de la población mundial, el 20% de la tierra y poseemos abundantes recursos naturales. Si hacemos una

19

20

lista de los diez primeros países del mundo en territorio, población y PIB, sólo tres países estarían en esas tres listas simultáneamente: Estados Unidos, China y Brasil. El potencial de Brasil está muy lejos de ser plenamente utilizado. Y esta es una tarea de construcción nacional extraordinaria, la construcción de infraestructura, tanto en su aspecto físico, más también de una infraestructura humana: cualificar la población brasileña y el sistema empresarial brasileño.





PRESENTACIÓN:
CULTURAS Y MESTIZAJES
IBÉRICOS EN AMÉRICA,
ÁFRICA Y ORIENTE

ANGEL B. ESPINA BARRIO



PRESENTACIÓN: CULTURAS Y MESTIZAJES IBÉRICOS EN AMÉRICA, ÁFRICA Y ORIENTE

Angel B. Espina Barrio

En una de nuestras discusiones en torno a los aspectos cambiantes de nuestros compartidos rasgos culturales iberoamericanos, varios antropólogos oriundos principalmente de España, Brasil y Portugal, observábamos la continuidad de algunos de los rasgos aludidos, fuera de la Península ibérica y de América. Esto, unido a la emergencia de áreas culturales africanas y orientales, en las que, en algunos casos, podían rastrearse mestizajes de origen ibérico, en sus diversos cruzamientos y variantes, nos llevó a pensar en la necesidad de ampliar nuestro tradicional campo de estudio en el área iberoamericana (Península ibérica, Hispanoamérica y Brasil), a otras regiones del Planeta, de alguna forma asociadas al mismo. Nos referimos concretamente, en África, a Cabo Verde, Guinea Ecuatorial, Sahara occidental, Angola y Mozambique; y en Oriente, a Macao y Filipinas, principalmente.

El primer problema que se nos planteaba era que no queríamos asociar en manera alguna nuestra reflexión al ámbito del colonialismo, aunque éste fuera lejano, y hoy, poco vigente. Nuestro trabajo, para ser realmente antro-

23

24

pológico, debía desligarse de esa polémica historia, aunque tampoco podía obviarla sin más. El pasado histórico siempre conlleva relaciones y raíces, pero asimismo problemas y recelos. Con el tiempo suelen quedar las primeras y atemperarse los últimos, pero en esta ocasión no sabíamos si ya había pasado el tiempo suficiente. En los casos africanos esto podría resultar más dudoso. Recuérdese, por ejemplo, que la irregular descolonización del Sahara ocurrió coincidiendo con la muerte de Franco en 1975 y que las guerras de Angola y Mozambique, están muy presentes aún en Portugal. Pese a las dificultades nos parecía que no podíamos desistir de investigar las tradiciones culturales compartidas y, por supuesto, las no compartidas. Y lo primero era acotar, concretar, nombrar lo más exactamente posible nuestro campo de pesquisa antropológica. De manera operacional esto era relativamente fácil, se trata de todos los países del mundo en los que tiene presencia e importancia (en el caso de Filipinas esto es muy relativo) la lengua española o la portuguesa. En todos ellos hubo en alguna época, importante emigración, así fuera elitista, de españoles y portugueses, que llevaron también su administración, su religión, su forma de entender la familia, las fiestas y la vida. Por supuesto que estas tradiciones se mezclaron, en cada lugar de manera diferente, con otras autóctonas de raíz indígena amerindia, africana u oriental. Pero lo que no puede negarse, a riesgo de caer en negación compulsiva, es que dejaron una huella importante que llega hasta nuestros días. Una huella tan fuerte que incluso movimientos intelectuales de la actualidad desean aminorar con procesos de reindigenización o de requilombización, que se pretenden imprescindibles para lograr una descolonización adecuada, aunque tengan en





algunos casos un componente de utopía arcaica, por no decir de dudosa autenticidad.

De esta manera, sin pretender neocolonizaciones, ni descolonizaciones, el objetivo era estudiar la realidad socio-cultural de tales países, inmersos desde luego y como todos, en fuertes procesos de globalización, pero que podían aglutinarse, o asociarse de manera intracontinental pero también transversal e intercontinental, con la advocación del Iberotropicalismo. Y ahí surgió la palabra, acuñada en su origen por Gilberto Freyre, que quizá nos sirviera para los objetivos propuestos. Freyre habló, primeramente de lusotropicalismo y tal vocablo tuvo un eco, moderado como explicaremos, en el país lusitano y en Brasil. Posteriormente lo amplió refiriéndose a iberotropicalismo, y tal última designación, que estimamos más comprensiva, no tuvo prácticamente seguimiento ni en Portugal, ni en América. Y en España, ambas denominaciones ya sabemos fueron totalmente desconocidas. ¿Sería útil entonces recoger aquella intuición de Freyre?

Los recelos de los colegas portugueses, y de los supuestamente lusotropicales, especialmente africanos¹, eran fuertes. Para ellos el término Iberotropical, ya tenía problemas desde su origen (que los lusos podían asociar o tildar por un lado de iberista), y en su desarrollo, que recordaba las heridas aún no cerradas, no desde luego de la independencia de Brasil², cuanto de

1. No así tanto para los brasileños. Los españoles e hispanoamericanos estaban más perplejos, explorando nuevas polémicas

2. Por cierto que en este punto los brasileños, no sin cierta gracia, decían que debía de hablarse de procesos de independencia de Portugal, más

25

26

las guerras africanas. La historia del término no era muy alentadora y a algunos les parecía irremediabilmente ligado a posturas conservadoras, incluso imperiales. Es cierto que lo más reticentes eran los portugueses africanistas, que parecían mostrar con ello una especie de mala conciencia, por un pasado, que ya hemos dicho, más reciente, de imposiciones y enfrentamientos. No sé si la propia antropología en general es, como algunos han afirmado, fruto último de ese arrepentimiento occidental posterior a los desastres del colonialismo. Quizá haya algo de eso pero aún así no se descalifica su labor ni se desestima su necesidad. Lo cierto es que los términos o las designaciones integrativas no tienen porqué entenderse de manera impositiva o dominante. O como siempre contrarias a los micronacionalismos. Ahí tenemos el ejemplo del concepto de Europa. ¿Por qué en nuestro ámbito ibérico, o iberoamericano, o iberotropical, no puede ser así? Se precisan palabras para referirse a hechos; si no existe la denominación de alguna forma no existe el hecho social, o este solo subsiste en el ámbito de lo tácito. O se convierte en lo innombrable, que es mucho peor que lo criticable. Las denominaciones tienen su importancia, y su dimensión ideológica, pero tampoco tenemos que tenerlas excesiva prevención, ni es bueno estigmatizarlas, solo tenemos que preocuparnos de explicarlas. La mala intención estará en todo caso en la mala intención del intérprete. Este tipo de argumentos lograron salvar las cautelas referidas de algunos sobre el término Iberotropical. Con él queríamos referirnos y acotar el innegable hecho socio-cultural de la existencia de unas culturas y unos mestizajes culturales, con compo-

que de independencia de Brasil





nente ibérica, que se dan en algunos países de América, de África y de Oriente. Y a su estudio se decidió dedicar el congreso anual de Antropología de Iberoamérica, subtítulo con la fórmula que hemos subrayado, evitando todavía el término Iberotropicalismo, que ya queremos proponer en el título de esta publicación, a una academia, principalmente española e hispanoamericana, que prácticamente nunca lo ha contemplado³. También lo hacemos como homenaje al propio Gilberto Freyre, que también merece ser más conocido en España, y cuyas teorías etnológicas siguen siendo reveladoras, independientemente de su supuesta posición política. Por cierto que el simposio, podemos decir, seguramente pecando de inmodestia, tuvo una acogida muy alentadora y reunió, entre otros, a los autores de los trabajos que siguen, que ofrecen un rico panorama de las investigaciones etnográficas y antropológicas, teóricas y aplicadas, sobre el área Iberotropical.

Las mismas se hallan encabezadas por el discurso de un privilegiado representante de uno de los países líderes dentro de la referida área, me refiero al texto del Sr. Embajador de Brasil en España, D. Paulo César de Oliveira Campos. Al que sigue un apartado de artículos de encuadre, que desde Brasil y desde Freyre como puntos de partida, hacen referencia a temáticas iberotropicales. Seguidamente encontramos investigaciones de Antropología política centradas en México, Taiwán, o Colombia, realizadas por doctores y doctorandos de nuestro programa de posgrado. A las mismas siguen pesquisas

3. Lo más próximo que encontramos en los años 60 fue alguna reunión celebrada en España con el largo título de Congreso Hispano-luso-americano-filipino, de carácter más bien histórico.

27

28

sobre religiosidad popular (esta vez en México, Perú, España y Brasil); y sobre festividades iberotropicales (carnavales, samba, rituales indígenas). Importante desde hace años está siendo el apartado llamado "de género", cuya antropología encontramos enfocada en España y Brasil, principalmente. Y después de estos artículos introducimos un amplio apartado, ya clásico en nuestras publicaciones, sobre Antropología aplicada en esta área geo-cultural recién ampliada. En el presente caso, pesquisas sobre: cultura organizacional (Brasil y Colombia); sobre Metodología (con referencias cubanas, norteafricanas y brasileñas); sobre Migración (Argentina, Perú y Cebú); sobre Antropología de la salud (con casos de España, Mesoamérica y Brasil); y finalmente sobre Antropología de la educación con ejemplos también hispanos y mexicanos. Cierra la publicación un último y también amplio apartado dedicado a diversos tipos de mestizajes iberotropicales, estudiados en España, Cuba, México y Brasil. No alcanzaron a enviar sus textos los ponentes que trataron de Cabo Verde, Portugal y otras áreas, lo que es de lamentar, pero la difusión de los seleccionados no podía esperar más tiempo.

Lo fundamental que se seguía del evento es que en nuestros futuros congresos, o en los estudios de posgrado y doctorado de Antropología, aun manteniendo el reconocido rótulo de Antropología de Iberoamérica, tendrían desde ese momento cabida, trabajos, redes, investigaciones y tesis de toda el área cultural ahora nombrada, y de alguna manera reconocida, puesta en contacto y hermanada.

Estamos, por lo tanto, ante una publicación que, por encima de ser el primer texto en España y quizá en el mundo, que tiene por título la referencia al iberotro-





picalismo, es el fruto del trabajo continuado de más de una cuarentena de especialistas de las ciencias sociales, mayoritariamente antropólogos, y que se concreta en investigaciones etnológicas de gran importancia para el conocimiento de las culturas e identidades de sus países y también las de esa macroárea cultural, que no aspira a ser un macronacionalismo, si no una comunidad inserta y relacionada con otras muchas; una señalada, aunque no única, expresión de las mediaciones, mestizajes y las adaptaciones socio-culturales posibles del ser humano.

Madrid, 12 de febrero de 2011.



BLOQUE I

GÉNESIS Y CRÍTICA DEL CONCEPTO DE IBEROTROPICALISMO

→ I.I

MÁS ALLÁ DE LO MODERNO. RACIONALIDAD,
ANTROPOLOGÍA Y TIEMPO EN LA
OBRA DE GILBERTO FREYRE.

CARLOS MONTES PÉREZ

→ I.II

GILBERTO FREYRE E A FORMAÇÃO
PATRIARCAL PORTUGUESA: NOTAS SOBRE
SEU FLORESCIMENTO E DESAPARIÇÃO

MATHEUS SILVEIRA LIMA

→ I.III

O MÍTICO REI SEBASTIÃO E O MISTICISMO
NOS MOVIMENTOS QUE MARCARAM
SUA PRESENÇA NO BRASIL

REGINA CLARA DE AGUIAR



BLOQUE II

GÉNESIS Y CRÍTICA DEL CONCEPTO DE IBEROTROPICALISMO

→ II.I

EL SISTEMA DE CARGOS EN VARIAS COMUNIDADES
TLAXCALTECAS. EL DESPLAZAMIENTO
DE LAS FORMAS DE PARTICIPACIÓN DE
"USOS Y COSTUMBRES" POR LAS FORMAS
CONSTITUCIONALES EN MÉXICO

ÍÑIGO GONZÁLEZ DE LA FUENTE

→ II.II

LA CONCEPCIÓN DEL ORDEN SOCIAL
ENTRE LOS TAIYAL DE TAIWÁN

YA-JU SHIN

→ II.III

SISTEMA DE GOBIERNO INDÍGENA EN LA SIERRA
TARAHUMARA, AL NORTE DE MÉXICO

EDUARDO RUBÉN SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE

→ II.IV

RESISTENCIA AL MESTIZAJE COMO
CONSECUENCIA DE LA RESISTENCIA A LA
DOMINACIÓN. EL CAUCA INDÍGENA

SANTIAGO SÁNCHEZ JIMÉNEZ



BLOQUE III

ASPECTOS RELIGIOSOS DEL ÁREA
IBEROTROPICAL

→ III.I

LENUAJE RELIGIOSO MESTIZO EN EL
CHILAM BALAM DE CHUMAYEL

MANUEL ALBERTO MORALES DAMIÁN

→ III.II

RELIGIOSIDAD ANDINA E INFLUJOS
COLONIALES EN EL CUZCO: LA VISIÓN DE
LOS CRONISTAS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

DANIELA DI SALVIA

→ III.III

LA CEREMONIA DEL DESCENDIMIENTO.
ORÍGENES Y EVOLUCIÓN

JOSÉ MANUEL RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

→ III.IV

ESQUIZOFRENIA CULTURAL E POSSESSÃO
DEMONÍACA NA AMÉRICA

BERTULINO JOSÉ DE SOUZA

→ III.V

ELEMENTOS ESPECTACULARES DEL CANDOMBLÉ DE
BRASIL. UNA MIRADA SOBRE LOS SIGNOS ESTÉTICOS,
SUS SIGNIFICADOS Y SUS DESDOBLAMIENTOS

ELIZABETH FIRMINO PEREIRA



BLOQUE IV

FESTIVIDADES MESTIZAS IBEROTROPICALES

→ IV.I

CARNAVAL: RAÍZ EUROPEA Y FLORECIMIENTO AMERICANO (EL CARNAVAL DE OLINDA Y RECIFE).

ÁNGEL B. ESPINA BARRIO

→ IV.II

OS SAMBA DE UMBIGADA RESSIGINIFICADOS NA CIDADE DE SÃO PAULO: UM ESTUDO DE CASO

RENATA DE LIMA SILVA

→ IV.III

CONCEPÇÕES NACIONAIS E PÓS-NACIONAIS NA MPB: VÁRIOS "BRASIS" POSSÍVEIS

THIAGO THIAGO DE MELLO

→ IV.IV

EL SISKRU TARA- LA FIESTA MÁGICO- RELIGIOSA VIGENTE EN LA MEMORIA DE LOS MISKITOS.

RUBÉN DARÍO PAZ



BLOQUE V

ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO EN EL ÁREA
IBEROTROPICAL

→ V.I

HOMBRES POR LA IGUALDAD: PARA UNA
MASCULINIDAD NO HEGEMÓNICA

ÓSCAR FERNÁNDEZ

→ V.II

RETAZOS DE LA MUJER LATINOAMERICANA

RAFAELA NOROGRANDO

→ V.III

HISTORIA Y CRIMINALIDAD FEMENINA:
APUNTES SOCIO-HISTÓRICOS PARA UN
ESTUDIO DEL SERTÃO BRASILEÑO

VANESSA SPINOSA

→ V.IV

DRAG QUEEN, DO TÊNIS AO SALTO
ALTO- UMA ETNOGRAFIA SOBRE OS
BASTIDORES DESTE UNIVERSO

PAULA CAMILA LEAL CHITTOLINA



BLOQUE VI

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA APLICADA EN EL
ÁREA IBEROTROPICAL

I. CULTURA ORGANIZACIONAL

→ VI.I.I

INGENIERÍA RITUAL EN LA COMUNICACIÓN
DE MASAS. A PROPÓSITO DE LOS JJ.
OO. DE RÍO DE JANEIRO 2016

ÁNGEL AGUIRRE BAZTÁN

→ VI.I.II

CULTURA ORGANIZACIONAL. UN CONTRASTE
ENTRE ANTROPOLOGÍA Y ADMINISTRACIÓN

RODRIGO MUÑOZ GRISALES

II. MÉTODOLOGÍAS

→ VI.II.I

EL INTRINCADO DEBATE ACERCA DE LOS
CAMPEINOS Y DEL CAMPESINADO

ELOY GÓMEZ PELLÓN

→ VI.II.II

LA ORGANIZACIÓN TEXTUAL DE LO
VISIBLE BAJO LA PERSPECTIVA DE LA
DIGITALIDAD Y DE LA VIRTUALIDAD

ANTONIO MOTTA

→ VI.II.III

A BIOGRAFIA COMO ACESSO PRIVILEGIADO
AO FAZER E PENSAR ANTROPOLÓGICO

CHRISTINA DE REZENDE RUBIM

→ VI.II.IV

NOSTALGIA DE LAS COLONIAS. LA
CINEMATOGRAFÍA NORTEAFRICANA DE JULIAN
DUVIVIER COMO SÍNTOMA CULTURAL

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD



III. MIGRACIÓN

→ VI.III.I

APRENDIZAJES Y FRUSTRACIONES EN TORNO A LA INTEGRACIÓN CIUDADANA: LOS CASOS DE LA "ANTIGUA" Y "NUEVA" MIGRACIÓN DE ARGENTINOS A MADRID SUSANA SCHMIDT

FERNANDO O. ESTEBAN

→ VI.III.II

MIGRACIÓN REGIONAL Y CAMBIO DE IDENTIDAD: EL EJEMPLO DE IQUITOS EN LA AMAZONÍA PERUANA

CARLOS JUNQUERA RUBIO

→ VI.III.III

LOS BAJAU DE CEBÚ: GITANOS DEL MAR

KENT B. ALBRIGHT

IV. SALUD

→ VI.IV.I

ETNOGRAFÍA DE LAS ENFERMEDADES MINORITARIAS EN ESPAÑA

JESÚS RIVERA NAVARRO

→ VI.IV.II

ANTROPOLOGÍA APLICADA A LA SALUD Y AL EQUILIBRIO DE LOS ESCOLARES

ALFONSO J. APARICIO MENA

→ VI.IV.III

MEDICINA Y GEOGRAFÍA SAGRADA: CONSIDERACIONES AL MESTIZAJE TERAPÉUTICO EN MESOAMÉRICA

ESTEBAN ORDIANO HERNÁNDEZ

→ VI.IV.IV

ANÁLISIS DE LA REVISTA EDUCATIVA ATOTÔ. SANIDAD PÚBLICA EN LOS CULTOS AFRO-BRASILEÑOS.

SONIA BARTOL SÁNCHEZ



V. EDUCACIÓN

→ VI.V.I

LA REDUCCIÓN DE PREJUICIOS SOCIALES EN PERSONAS MAYORES UNIVERSITARIAS.

ISABEL LUIS RICO. HUGO GONZÁLEZ GONZÁLEZ. JOSÉ LUIS ÁLVAREZ DEL CASTILLO. CARMEN PALMERO CÁMARA. ALFREDO JIMÉNEZ EGUIZÁBAL

→ VI.V.II

RELACIONES INTRAFAMILIARES EN LA ATENCIÓN A LAS PERSONAS MAYORES. ANÁLISIS COMPARATIVO DE DOS REGIONES DE MÉXICO Y ESPAÑA

SAGRARIO ANAUT. GUILLERMO CARRASCO. JOSUÉ MÉNDEZ



BLOQUE VII

MESTIZAJES CULTURALES EN EL ÁREA
IBEROTROPICAL

→ VII.I

AMÉRICA LATINA: DE LA VISIÓN DE LOS VENCEDORES
A LA VISIÓN DE LOS VENCIDOS EN EL SIGLO XXI

JOSÉ A. ALONSO HERRERO

→ VII.II

EL LEGADO INDIANO EN LA MONTAÑA
CENTRAL Y ORIENTAL LEONESA

MIGUEL ÁNGEL CIMADEVILLA SUERO

→ VII.III

HOMBRE DE FRONTERA, DERECHO DE
FRONTERA: ESPAÑA E INDIAS

EMILIANO GONZÁLEZ DÍEZ

→ VII.IV

MESTIÇAGEM FRENTE À LEI 11.645/08

TELMA GONÇALVES SANTOS

→ VII.V

EL LARGO FINAL DEL MESTIZAJE CUBANO

ÁNGEL CERRATO ÁLVAREZ

→ VII.VI

DE FOMES E MÁCULAS

ZULEIDE DUARTE

→ VII.VII

PESCADORES DA PRAIA DE MIRA: UM
ESTUDO DE CASO SOBRE A ARTE XÁVEGA

MARIA DA CONCEIÇÃO SALAZAR CANO

→ VII.VIII

EL INDIGENISMO EN MÉXICO COMO DEBATE CRÍTICO

JOSÉ LUIS ANTA FÉLEZ

→ VII.IX

EL SUJETO BARROCO COMO SINTESIS DEL
MESTIZAJE MEXICANO E IBEROAMERICANO

MARÍA GUADALUPE DÍAZ TEPEPA

BLOQUE I

→

GÉNESIS Y CRÍTICA DEL CONCEPTO DE IBEROTROPICALISMO



**MÁS ALLÁ DE LO
MODERNO. RACIONALIDAD,
ANTROPOLOGÍA Y TIEMPO
EN LA OBRA DE GILBERTO
FREYRE**

CARLOS MONTES PÉREZ



Cuatro buenas razones para volver sobre la obra de Gilberto Freyre.

La obra de Gilberto Freire es tan amplia y sugerente, y son tan numerosos los temas que aborda a lo largo de su vida que abren nuevos caminos tanto a las ciencias sociales como a las humanas. En concreto, en este breve trabajo nos vamos a ocupar de alguna de las reflexiones que propone en uno de sus últimos escritos publicados en castellano con el título: "Más allá de lo moderno"¹ Esta obra escrita entre los años 1972-1973 llegó a España con una inusual celeridad ya que aparece en la editorial Espasa-Calpe en el año de 1977.

Nos parece que esta obra compleja, asistemática y llena de erudición merece un reconocimiento que en nuestro país no ha tenido. Presenta aspectos variados del conocimiento social y de su proyección hacia el futuro, en definitiva, anticipa el deseo de la ciencia social de utilidad para el bienestar humano; aunque también pone de manifiesto lo arriesgado e interesado de las proyecciones de los expertos. De modo que toma un rumbo no informativo o descriptivo, sino que parte de una intención prospectiva, para culminar en lo que él mismo denomina Futurología.

La primera de las razones para volver a reflexionar sobre el pensamiento del sociólogo brasileño tiene que ver con la necesidad de llevar a cabo un balance de alguna de sus proyecciones. Para un experto en la ciencia so-

1. La mayor parte de las ideas de Gilberto Freyre aquí citadas están tomadas de su obra *Além do apenas moderno*, cuya edición española, bajo el título *Más allá de lo moderno*, traducida por María Josefa Canellada, fuera publicada por la editorial Espasa-Calpe en Madrid en 1977.

53

54

cial que ha dedicado gran parte de su obra a anticipar el funcionamiento de los distintos grupos humanos creando y enfatizando conceptos y métodos nuevos, la valoración a través del tiempo es necesaria. Por tal motivo, nos ha parecido oportuno revisar cuarenta años después los resultados de esta indagación social. Como comentaremos posteriormente, el resultado es sorprendente, su obra ha ganado en los últimos años interés y actualidad.

El objeto de su análisis es la cultura humana en todas sus facetas y dimensiones, en todos sus usos y acepciones, desde la creatividad hasta la violencia, desde la moda hasta la arquitectura más futurista, en una escala que supone una superación de lo local, optando, en principio, por una visión nacional, para ir posteriormente avanzando hasta una interpretación más amplia y transnacional en la que tiene cabida lo hispánico, por un lado, y lo africano por otro.

El interés tan variado que muestra el autor por los productos de las acciones humanas, por sus formas y regulaciones se encuentra relacionado con una noción de cultura muy abierta, demasiado general y poco concreta que despista, y a veces vuelve su análisis un tanto confuso desde el punto de vista estrictamente antropológico.²

La importancia de este texto va más allá de la pura casuística, se encuentra justificada, en gran parte, por la sugestión de sus intuiciones de extraña originalidad que

2. El carácter introductorio del presente trabajo impide un desarrollo mayor de las distintas versiones y usos del término cultura. Para ello remito a un estudio clásico como es el de Clifford Geertz,(1973) y a dos importantes estudios más modernos, como son el de Adam Kuper(1999) y el del profesor Ángel Díaz de Rada.(2010).





anticipan algunas de las ideas dominantes en el pensamiento antropológico actual.

La segunda de las razones afecta a un ámbito más cercano y tiene que ver con la recepción que la obra del sociólogo brasileño ha tenido en la península ibérica. Si exceptuamos algunos pequeños círculos muy minoritarios, el conjunto de sus ideas ha pasado desapercibida, a pesar de los puntos de conexión que mantiene con el pensamiento español, levemente reseñados. La obra de Freyre llega a nuestro país de la mano de Julián Marías el pensador perteneciente a la Escuela de Madrid. Rápidamente se produce entre los dos intelectuales una afinidad que se consolida, poco a poco, a través de un interés mutuo por sus respectivos trabajos e interpretaciones. Freyre se sintió atraído por la obra *Estructura Social* a raíz de su publicación en Brasil, y puede decirse lo mismo de Marías a tenor de la publicación en España de la obra *Casa Grande y Senzala*. Esta relación se mantiene hasta el final de la vida del pensador brasileño. La obra que principalmente nos ocupa, *Más allá de lo moderno* fue publicada y prologada en España por el filósofo madrileño quien sintió una profunda admiración por el pensador y sociólogo brasileño y a quien acompañó a través de su reconocimiento hasta el final de su vida.

La tercera de las razones se encuentra motivada por la temática de sus reflexiones que expone basadas en la observación y en el trabajo de campo antropológico y que versan en su gran mayoría sobre la identidad local y la superación de la misma teniendo en cuenta elementos que no se encuentran vinculados exclusivamente a la territorialidad. Nos ha resultado estimulante comparar la superación de lo local como elemento identitario, tal y como aparece en la obra de Freyre, con los actua-

55

56

les procesos de globalización que provocan fenómenos como el replanteamiento creativo de la territorialidad identitaria. Como no podía ser de otro modo, el particular desbordamiento de lo local y su expresión conviven en una tensión permanente con el lenguaje científico. Resulta necesario, por tanto, abordar desde el punto de vista conceptual el problema de las escalas identitarias y descriptivas. En este sentido resultan muy novedosas las aportaciones de Freyre, cuando propone identidades definidas de un modo genérico a través de términos como "lo ibérico", "lo hispánico", "el ibero-tropicalismo", "el luso-tropicalismo", etc

El último de los motivos goza de la misma actualidad que los precedentes. Ha despertado nuestra curiosidad el acercamiento a la modernidad cultural que desde los años treinta y hasta sus últimas obras lleva a cabo. Aborda la modernidad como un proyecto europeo, histórico pero necesitado de una profunda crítica. Desde este punto de vista sus últimos escritos muestran la intención de ir más allá con la modernidad, de superarla en sus aspectos más controvertidos para gestar un momento cultural distinto por novedoso. Esta aspiración enlaza a través del tiempo con los nuevos trabajos de la ciencia social actual que se proyectan también hacia una redefinición de la idea y del concepto de modernidad. Sirvan como ejemplo de esta aspiración los trabajos del sociólogo G. Baumann.

CINCO ASUNTOS RECURRENTES.

Una vez justificado el interés por la obra de Freyre presentamos cinco de sus temas de análisis y de reflexión. El sociólogo brasileño, a juicio de Julian Marías, siempre volvía sobre sus mismos temas, a los cuales





daba vueltas hasta que conseguía enfocarlos de otro modo distinto, descubrir en ellos una nueva variante o una nueva perspectiva, por eso son para nosotros temas recurrentes.

Situamos en primer lugar una reflexión cultural sobre el tiempo. No se trata, como veremos de un tiempo científicamente determinado, sino de un tiempo social determinado culturalmente. A través de esta idea del tiempo nos adentraremos poco a poco en la idea que el sociólogo brasileño desarrolla sobre la cultura humana en general y la brasileña en particular, para concluir dando luz a un modo particular de entender la racionalidad moderna y la necesidad manifiesta de ir más allá de la misma. Nos preguntaremos al final si hay alguna antropología aplicada contemporánea que tenga que ver, en alguna medida, con este proyecto futuroológico que nos presenta el pensador de Recife.

LA CULTURA Y EL TIEMPO TRIVIO.

El escritor brasileiro, como él mismo gustaba llamarse, asume la corriente intelectual prospectiva de los sesenta y lleva a cabo unas reflexiones sobre la cultura y el tiempo humano dentro de la poderosa tradición hispánica sobre este particular. Autores como Américo Castro, Laín Entralgo, Amado Alonso e incluso el pensador Julián Marías, son algunos de los referentes a los que alude en el tratamiento de esta categoría humana que dará lugar a la nueva ciencia social llamada futuroología social.

Desde nuestro punto de vista lo más interesante del pensamiento social de Freyre es la potencialidad que ofrece para traspasar su época y servir de referente en el incierto presente. En algunos de los más relevantes antropólogos resuena el eco de sus palabras cuando abor-

57

58

dan bajo la lente cultural categorías esenciales humanas como el espacio, el tiempo o la modernidad.³

"A medida que el hombre se desarrolla en cultura, mayor es la importancia que adquiere el tiempo para él (Freyre, 1977, pág 25)

Y así, de este modo, es esencial la forma de vivir culturalmente el tiempo en el Brasil. Ahora bien, ¿qué tiempo?, el dominado por el pasado, la eterna presencia permanente del presente, o bien, el futuro. Resulta significativo el afán con el que el pensador y sociólogo brasileño toma los conocimientos adquiridos de la vida social con la intención de proyectarlos, como si fuera un antecedente de lo que entendemos actualmente como intervención social, antropología aplicada o desarrollo. Es en este contexto en el que hay que entender su noción de tiempo trivio.

De un modo claro el mero pasado resulta insuficiente. El pasado del Brasil es fecundo, pero si una cultura se liga al pasado meramente se vuelve arcaica. Pero si solamente mira hacia el futuro olvidando en el proyecto lo ya vivido se torna utópico, de modo que, como no es posible la presencia dinámica en un eterno presente, la solución para esta compleja relación del hombre con el tiempo se plantea de un modo trivio, podríamos decir que tridimensional. El futuro, como lugar privilegiado del tiempo cultural no sería, en ningún caso improvisado en

3. Entre algunos de los antropólogos contemporáneos más destacados se encuentra la idea de superación de la modernidad no sólo desde el punto de vista económico, político o social, sino también desde el punto de vista cultural a través de los fenómenos de globalización y su resistencia. Esta idea de Freyre de ir "más allá de lo moderno" se proyecta en el proyecto antropológico contemporáneo de Appadurai o de Ulf Hannerz.





el vacío, sino que serían proyecciones de tiempos ya vividos y de tiempos vivientes. Mientras que el presente ha de ser un tiempo siempre en expansión para atrás y para adelante, tanto evoca como profetiza. El escritor de Recife reivindica el nacimiento de esta idea en el Brasil mucho antes de su presencia en España a través de algunos ilustres pensadores como Ortega o el profesor Amado Alonso, y forma parte, por tanto, del peculiar modo de ser brasileiro.

"El tiempo general sería así siempre trívio, siempre plural, siempre compuesto y complejo, siempre síntesis de tres vidas colectivas. Nunca singular y simple" (pág.15)

Las consecuencias para el pensamiento social y antropológico son de enorme calado en un momento en el que el objeto antropológico ha desaparecido tal y como fue originariamente. La sociedad indígena prístina ha muerto y la sociedad campesina, rural también. ¿Qué ha de quedar de ese pasado? ¿Nada?

En cambio el mundo que los antropólogos han anotado y reseñado, que el propio Freyre documentó forma parte no sólo de lo memoria local, sino también de la propia memoria civilizatoria, y, por eso, ha de proyectarse, de una manera o de otra hacia el futuro. Creo que este es uno de los sentidos con el que hay que interpretar la futurología que Freyre coloca más allá de lo moderno y que él mismo concreta bajo la idea de una "voluntad de anticipación" que domina el periodo intermedio del siglo XX en los principales lugares de la tierra. Esta voluntad genera incertidumbres a las cuales ya se anticiparon algunos sociólogos de Recife desde la década de los años 30 y que van configurando, rasgo a rasgo, la concepción tan peculiar que desarrolla el pensador brasileiro.

59

60

Hay tiempos que mueren, no solo para cada individuo, sino también para las colectividades. A pesar de que parezca que la modernidad tecnológica ha dotado a la humanidad de herramientas para el control del tiempo, no es en absoluto así.

"El tiempo mata a los hombres, gasta a los hombres, supera al hombre, sobrepasa a los hombres. Y lo que sucede con los individuos, sucede con las generaciones: grupos enteros de hombres que viven en el tiempo una vida colectiva" (op.cit. pág.143)

De modo que este poder del tiempo sobre los hombres marca la narratividad cultural de un modo cuasi-evolucionista a través de una inercia histórica. Por eso es tan importante convertir la ciencia social en futurología, si bien, caminando con paso cauteloso, con parsimonia disciplinando la imaginación y la empatía. Es meritorio el intento de Freyre de proponer una evolución social alejada de la idea ilustrada y moderna del progreso lineal. ¿Cómo percibir esta diferencia entre dos elementos que parecen muy semejantes? En la modernidad social, incluso en la visión antropológica, cada momento anterior era condición indiscutible para el desarrollo, como si ambos momentos estuviesen unidos por el invisible hilo de la teleología. Para Freyre no hay hilo fino, sencillamente no hay material ninguno de unión. El futuro, en este contexto, es producto de la comprensión que el presente haga de él, no está en absoluto definido.

"Al presente le toca, empleemos aquí términos convencionales, procurar más comprender el futuro que prolongarse en el futuro con sus actuales actitudes y su actuales escalas de valores." (pág.145)

¿Cuándo podemos decir que esta comprensión es acertada, cuándo está disciplinada?





En relación a esta cuestión aparece una de las intuiciones más meritorias del pensador de Recife. La comprensión ha de hacerse sobre los universales humanos, sobre los elementos que conforman la estructura humana sin olvidar alguno. Así, por ejemplo, no resulta una comprensión adecuada del presente el no reconocer la importancia que para las colectividades humanas tienen los elementos irracionales y misteriosos tal y como aparecen en los símbolos religiosos. Forman parte de la necesidad humana de sentido y avergonzarse de ellos como irracionales proyecta hacia el futuro una idea equivocada de la humanidad que será rellenado, sin duda, por otros elementos de carácter esotérico que modifican significativamente la idea inicial de sentido.

"Y son esas ultra-racionalidades los espacios que están siendo tomados actualmente por un lado por la astrología, una cartomancia, una grafología, un espiritismo, un teosofismo, un yoguismo, y entre nosotros un umbadismo" (pág.146)

La aparición de estos elementos, según Freyre, se encuentra determinada por la usurpación de los tradicionales espacios simbólicos a través de la racionalidad abstracta, creando con ello una enorme e insalvable discontinuidad entre la tradición, el presente y el futuro.⁴

LA MODERNIDAD O LA REVOLUCIÓN BIOSOCIAL.

Poco a poco, entre digresiones eruditas y alusiones a científicos norteamericanos y europeos Freyre va desgranando los elementos que componen su peculiar vi-

4. En este sentido conviene poner de manifiesto la semejanza de este planteamiento de Freyre y la interpretación que de la modernidad social ofrecen dos de sus más importantes analistas como son Giddens y Ulrich Beck.

61

62

sión de la modernidad cultural. Como elemento primero resaltamos su insistencia en el menor interés por la preocupación referida a conflictos entre clases. Es más, considera esta categoría social como diluida, superada por la atención que se dispensa cada vez más a problemas que tienen que ver con la falta de armonía entre sociedades y ecologías, y entre etnias y culturas. Ello obligará, sin duda, a una reorientación de las ciencias sociales en sus análisis sobre los lugares periféricos y el llamado Tercer Mundo. Nuevas realidades sociales que van a exigir conceptos y métodos de análisis nuevos, y, al mismo tiempo, nuevas fuentes de valores.

Describe con gran nitidez la intervención sustantiva que ha tenido la técnica a lo largo de la modernidad cultural que ha mediado en la natural relación entre el hombre y el ambiente. Esta ruptura de la inmediatez va alejando a los hombres de su medio volviéndoles susceptibles y desconfiados en algunos casos, y desvalidos en otros muchos. Freyre vislumbra ya en los años setenta el nacimiento de nuevos miedos muchas veces irracionales que alteran el tradicional sistema de valores y creencias.

Otro de los rasgos que sutilmente se cuelan en el discurso del sociólogo brasileño hace referencia al triunfo métrico-social de una forma de entender el cuerpo humano que ha alargado espectacularmente la media de vida. La ancianidad se dilata y se sitúa al mismo nivel que otras etapas de la vida alterando las relaciones sociales arcaicas.

Como un elemento destacado de la modernidad se observa la creciente desaparición de fronteras étnicas y el contacto cada vez mayor entre culturas distintas haciendo del mestizaje un proceso más visible y natural. ¿Qué diría Freyre si contemplara el acelerado proceso de globalización que él mismo intuyó?





A pesar de todos estos rasgos es el tiempo y su transformación cultural el rasgo distintivo de esta modernidad que se pretende superar con la voluntad de anticipación. La automatización y las nuevas formas productivas generan un creciente tiempo libre que provoca en el Brasil un movimiento romántico de vuelta hacia lo arcaico que él mismo denomina "Saudosismo".

EL CONOCIMIENTO SOCIAL.....PROSPECTIVO.

El interés por el conocimiento social es uno de los rasgos más sobresalientes del pensamiento de Freyre, y su valor recae, no tanto en el análisis que lleva a cabo del presente, sino su carácter prospectivo. El conocimiento que con tanto anhelo buscó durante toda su vida debía tener un fin social vinculado, como veremos con el proyecto ilustrado de progreso y bienestar social.⁵

Estas reflexiones tardías del sociólogo brasileño se encuentran en consonancia con los numerosos estudios que en la década de los años 70 y 80 otorgaron al conocimiento social un papel proyectivo hacia el futuro. En este sentido el tiempo proyectado no se encuentra de ningún modo determinado por las condiciones previas, sino que el tiempo social presente ofrece "futuribles" que se harán o no realidad dependiendo de las intervenciones humanas sobre el rumbo de aquellos mismos futuros. Desde luego en la base de esta interpretación sobre el conocimiento social se encuentra una más profunda, más radical y antropológica relación que el autor relata entre el ser humano y el tiempo trívio. La importancia concedida al futuro, y al pasado y el menoscabo del pre-

5. Ver: Pallares-Burke, M.L. (2006) "Raza, mestizaje e identidad" en Arbor, 722, Madrid, págs 831-843.

63

64

sente conforma el contexto desde el que Freyre critica a la sociología presentocentrista, la sociología clásica y pretendidamente científica.⁶ Es muy probable que en el fondo de esta crítica a la ciencia tradicional y al conocimiento tradicional se encuentre una extensión de su idea del mestizaje, desde el ámbito de lo social y cultural al terreno de la ciencia para, a través de la interdisciplinariedad diluir el purismo científico como elemento indispensable para el progreso.

EL DESBORDAMIENTO DE LO LOCAL.

Una de las cuestiones sociales que despiertan mayor interés en el ámbito antropológico es la articulación en el mundo moderno de los conceptos de raza y de nación. Son numerosos los estudios llevados a cabo sobre este asunto en los últimos tiempos, y en ellos, las referencias al sociólogo y antropólogo brasileño son mínimas. En cambio consideramos relevante el modo cómo a través de su teoría del ibero-tropicalismo se avanza en el mestizaje y en la hibridación cultural. Freyre parte de la consecución histórica de una armonía social originaria en Brasil fruto del contacto entre la cultura portuguesa, africana y originaria, lo que algunos autores llaman mes-

6. "Un estudio interesantísimo para hacer sería el que considerase ese choque entre los imperialismos en el tiempo. El pasado que pretende en varios casos ser presente con los muertos gobernando a los vivos, del positivismo comtiano; el presente queriendo en otros tantos casos dominar al pasado, además de ser futuro, y el futuro procurando ser el tiempo-rey desde el instante matemáticamente exacto en que el presente se vuelve pasado, que es el instante actual. Rigurosamente se podría decir del presente que no existe: apenas deja de ser pasado, ya es futuro" Opus cit, pág 317.





tizaje trífido.⁷ Esta armonía inicial se ha convertido en parte de la imaginación pública legitimadora de la identidad nacional. Sus aportaciones comienzan otorgando al mestizaje valores positivos en un contexto y circunstancias que lo asociaban a rasgos y características negativas que dificultaban el progreso. Estos valores asociados al mestizaje como la pereza, la indolencia, la falta de rigor, la debilidad intelectual, etc. condicionaban en los años 30 la visión del Brasil como nación hasta tal punto que algunos intelectuales brasileños los llamaron “los vicios de nuestro origen mestizo”.⁸

Desde que se abolió la esclavitud en 1888 hasta principios de los años veinte cuando las elites intelectuales brasileñas imponen un nuevo discurso, la mezcla racial fue percibida como un impedimento genético a cualquier intento de creación de una identidad nacional. De hecho, como ha sido puesto de manifiesto en numerosas ocasiones, el mestizaje era entendido como un debilitamiento del auténtico espíritu nacional. Sin embargo fue el movimiento modernista de la década de los veinte el que cambiaría definitivamente la percepción sobre el valor de la mezcla racial y la forma de ser brasileña. Para ello había que traspasar las fronteras geográficas, territoriales y viajar a través de la historia portadora de formas culturales hacia África y Portugal. Esta visión tan contemporánea del mestizaje como tema de nuestro tiempo

7. Lobo, Luiza, (2009): “Somos todos mestizos en Brasil”. Taller de Letras N° 44: 55-70, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

8. Ver: Prado, P.(2006): *Retrato do Brasil - Ensaio sobre a tristeza brasileira - digitalização da 1a. edição em papel de 1928 - Oficinas Gráficas Duprat-Mayença (Reunidas) - São Paulo.*

no puede hacernos olvidar que también tuvo una lectura política de desgraciado recuerdo. La idea de desbordamiento de lo local como componente de la identidad brasileña, lo que Freyre describe como lusotropicalismo fue usada como fuente de legitimación durante la dictadura salazarista para justificar la presencia colonizadora de Portugal sobre el continente africano, la India y el Timor.⁹

LO HISPÁNICO. EL IBERISMO.

Como hemos visto son tres los elementos más importantes que conforman el mestizaje brasileño según la interpretación de Freyre. La base indígena constituye el elemento más ancestral, más escondido y menos visible actualmente. Fueron precisamente estas poblaciones las que generaron el debate sobre la humanidad moderna, y así los europeos, blancos, portugueses fueron desarrollando, a trompicones, la idea de la tercera humanidad tal y como aparece descrita en Leví-Straus. A estos dos elementos comunes en casi toda la América Latina hay que unir el modo de vida que llevaban consigo la enorme cantidad de esclavos llegados de África. De este modo, lo indígena, lo blanco y lo africano son las categorías iniciales sobre las cuales, a partir de múltiples generaciones, se va conformando la identidad brasileña. Es obligado reseñar que cada uno de estos elementos merecería un tratamiento individualizado y extenso, pero debido a las características de este trabajo nos vamos a centrar de forma exclusiva en la forma de vida que el autor brasileño describe como ibérica o hispánica, referida a la presencia portuguesa en Brasil.

9. En este tiempo se invitó a Freyre a realizar un viaje por las colonias, fruto de este viaje surgió el texto *Um brasileiro em terras portuguesas.*

65

66





El elemento que de un modo general llamamos con Freyre luso-ibérico constituye una forma de designar a aquellos rasgos más significativos que determinan el modo de vivir de una colectividad determinada, y que forma parte integrante de la estructura social brasileña no sin grandes tensiones. En la interpretación que Freyre lleva a cabo respecto de la identidad no tiene en cuenta de un modo significativo estas tensiones de raíz histórica y que se presentan en formas específicas de dominio y de poder. Parte de una postura neutra respecto a cada uno de los elementos que conforman la identidad sin cuestionarse la relación real entre cada uno de ellos como sí hizo en su primera obra significativa Casa Grande e Senzala. Esta forma de entender la estructura social ha sido puesta en relación con la forma expresiva de la vida humana descrita en unas fechas parecidas por Ortega y Gasset, en concreto lo que el filósofo madrileño describe como la razón vital o la razón histórica.

Para entender el Brasil, comenta Freyre hay que ir más allá de sus límites geográficos, no termina en sí mismo, ni en Sudamérica. Contiene rasgos culturales propios de lo que él mismo describe como cultura hispánica, o si se prefiere ibérica. Estas raíces remiten al pasado histórico, tienen su fuente en Portugal en un momento de una estrecha unión a España en los años decisivos de 1580 a 1640. Con una monarquía compartida y con escritores españoles y portugueses conviviendo lingüísticamente las diferencias quedaban claramente reducidas.¹⁰ Por tanto el Brasil contemporáneo de Freyre

10. En esta época Jorge de Montemar traducía al castellano los poemas del poeta Anís March como ha puesto de manifiesto Julián Marías en la obra anteriormente citada ya bajo el título "Freyre y el hispanismo".

67

68

no es inteligible desde el punto de vista social y cultural sin la referencia hispánica, pero tampoco el mundo hispánico es comprensible si no se incluye al mismo las formas culturales propias de Brasil.

En el contexto de la modernidad globalizada, donde las identidades son híbridas y el mestizaje es el aspecto social más destacado, la obra de Freyre se encuentra más viva que nunca para acercar de nuevo a estas dos realidades culturales como la hispánica y la brasileña.

¿Qué entiende Freyre por hispánico? ¿Qué rasgos caracterizan esta forma cultural? De todo el conjunto de elementos destaca uno de un modo muy sobresaliente. Nos referimos a la forma y manera de entender y representar en la tradición hispánica al ser humano. Esta forma peculiar, destacada por el sociólogo brasileño resulta de la combinación peninsular de saberes orientales, y occidentales fruto de largos años de convivencia. Esta fusión entre el oriente y occidente, lo árabe y lo europeo, lo romano y lo germánico conforma lo hispánico que los portugueses llevaron a Brasil, y que pueden entenderse como una peculiar forma de adaptación no sólo al territorio y a la vida, sino también a hombres con tradiciones culturales muy diferentes de enorme influencia en los trópicos.¹¹

El modo de ser hispánico se manifiesta en una forma especial, como hemos visto, de relacionarse con el tiem-

11. "Los hispanos decidieron por una interpretación de la nueva realidad antropológica que los trópicos habían ofrecido a sus ojos en un incisivo desafío a su inteligencia, que abrió a las poblaciones tropicales con las que habían entrado en contacto, un futuro susceptible de ser considerado sociológicamente cristocéntrico, futuro anticipado o previsto casi sociológicamente por los hispanos." Pág.33





po. Una valoración del tiempo que llevan a cabo, “gentes saudosas se pasado y esperanzadas de futuro y no sólo apegadas al presente.” En este modo singular de vivir el tiempo toman sentido actitudes como la espera y la esperanza tal y como han sido descritas en la tradición hispánica por Laín Entralgo. En este asunto el sociólogo brasileño deja entrever de un modo más claro el punto de vista más filosófico, no sólo en la temática, sino también en los conceptos que usa para su explicación social, en este caso, resulta significativo el uso filosófico del término “cultura”.¹² Este modo de hablar indica una connotación universalista del término cultura, que supone la generalización más amplia del conjunto de rasgos culturales de un colectivo. Y es en esta generalización donde se encuentra uno de los aspectos más relevantes de su pensamiento en relación al hispanismo. No buscó Freyre la esencia de este modo de vivir en ciertas condiciones míticas o en las referencias al pasado, ni tampoco en formas compartidas de economía o política, sino que encontró lo más profundo del modo de ser y de vivir hispánico en algo profundamente antropológico como es el sentido del tiempo.

69

70

SEIS CONCLUSIONES. ÚLTIMA PARTE DEL BALANCE.

Como habíamos previsto inicialmente se trataba en este trabajo de hacer un balance del tiempo transcurrido desde el inicio de esta ciencia que él llama futurología. Las conclusiones de la valoración son las siguientes:

12. “Es evidente que, a estas alturas estamos desviándonos en una un tanto arbitraria consideración de valores socioculturales que, en vez de conservarnos en el sector de la sociología, o de la antropología científica, estamos en el de la antropología filosófica, lo cual es inevitable” pág 32.

1. Cabe señalar un rasgo cultural propio que destaca sobre los demás y que comparten todas las culturas hispánicas. Se encuentra alejado de raíces míticas o de historias compartidas. Se trata de una forma propia de entender y de vivir el tiempo, el ocio y lo festivo. Al conocimiento de este rasgo recurrente en el pensamiento de Freyre contribuyen los numerosos estudios que comparan los modos de vivir y de sentir el tiempo de un lado y otro del Atlántico, su forma de interpretar el ocio o su manera de vivir el carnaval.

2. Muy destacable es en este balance la anticipación que se observa en la obra de Freyre a la hora de hablar de mestizaje como elemento destacado de la realidad cultural contemporánea. Anticipa la desaparición de la pureza cultural y la condición de hibridación de las formas de vida y estilos de pensar actuales. Además intuye y reflexiona sobre el asunto referido a la pureza perdida y su condición de recurso ideológico y mecanismo político muchas veces enmascarado.

3. Aún continúa viva la forma tan particular de entender el conocimiento social que el pensador de Recife presenta. El tratamiento de los distintos problemas se convierten en verdaderas aventuras intelectuales porque le pasan, son vividos. Es capaz de llevar a la escritura la condición dramática que presenta la vida humana, tanto de forma individual como colectiva. Toda la obra de Freyre incide en la condición intrínsecamente histórica de la estructura social, aspecto resaltado magistralmente por Julián Marías, su amigo español.

4. Se ha agrandado, a nuestro juicio con el tiempo la descripción que realiza del agotamiento de una modernidad que ha arrinconado la esencia de lo hispánico. El fracaso de la razón abstracta y la búsqueda incesan-





te de causalidades para entender la cultura humana da paso a lo que se encuentra “más allá de lo moderno”. Se abre paso una nueva racionalidad que pruebe con otros modelos explicativos y desarrolle la imaginación como condición previa para la comprensión del otro.

5. La conclusión siguiente tiene que ver con otro elemento anticipador como es la genial intuición de lo que llamamos el desbordamiento de lo local. El actual problema de las escalas de identidad asume una multilateralidad o translocalidad en el estudio de los fenómenos identitarios. Freyre lo denomina la instalación en distintos niveles. Para ello hay que forzar el lenguaje, como buen escritor, y germinar conceptos con nuevos sentidos semánticos. Lo hispánico, lo ibérico, el tropicalismo. El ejemplo del pensador brasileño es un foco de inspiración para el futuro de la ciencia social.

6. La conclusión final tiene que ver con el propio proyecto, la futurología. Observamos una demanda creciente de aplicación del conocimiento social y cultural. Todo conocimiento, por tanto, tiene que ser prospectivo de una y otra manera. Ahora bien, ¿qué hacer con el pasado cultural cargado no solo de herramientas, de técnicas, o de formas de producción, sino también de valores?

¿Haremos museos etnográficos de valores?

BIBLIOGRAFÍA.

- BUARQUE DE HOLANDA, S. (1998) *Raízes do Brasil*, 6ª reimpressão da 26ª edição, Companhia das Letras, São Paulo.
- DÍAZ DE RADA, A. (2010) *Cultura, antropología y otras tonterías*. Ed. Trotta, Madrid.
- FREYRE, G. (1933) (1998) *Casa-Grande e Senzala, Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 34ª edición, Record, Río de Janeiro.

71

72

- FREYRE, G. (1973) *Más allá de lo moderno*, Espasa Calpe, Madrid.
- GEERTZ, Cl. (1973) *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, México.
- GARCÍA CALDERÓN, F.(1979) *Las democracias latinas de América, La creación de un continente*, traducción de Ana María Juilliand, cronología de Angel Rama y Marlene Polo, Biblioteca Ayacucho.
- KUPER, A. (1999) *La cultura. La versión de los antropólogos*. Ed. Paidós, Barcelona.
- LOBO, L. (2009): “Somos todos mestizos en Brasil”. Taller de Letras Nº 44: 55-70, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil
- RAMIREZ GOICOECHEA, E. (2007) *Etnicidad, Identidad y Migraciones. Teorías, Conceptos y Experiencias*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- RIBEIRO, D.(1998) *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, 12ª reimpressão da 2ª edição, Companhia das Letras, São Paulo.
- ROJAS, R. *Eurindia*, (1924)(1951) Juan Roldán, Buenos Aires, Losada, Buenos Aires.
- SCHWARTZMANN, F. (1953) *El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia*, 2 tomos, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.





GILBERTO FREYRE E A FORMAÇÃO PATRIARCAL PORTUGUESA: NOTAS SOBRE SEU FLORESCIMENTO E DESAPARIÇÃO

MATHEUS SILVEIRA LIMA

O presente trabalho é parte de um capítulo da tese de doutoramento em desenvolvimento na UNESP (Brasil), intitulada "O vivido e o pensado: a sociologia política brasileira e a questão da herança portuguesa".

Professor Assistente da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, UESB, Brasil. Correo eletrônico: silveira_lima@hotmail.com



Gilberto Freyre é o autor brasileiro que mais escreveu sobre Portugal e também o mais simpático ao tema. Para ele, Portugal define-se como uma cultura bi-continental e híbrida, o que leva a uma definição do Brasil, por conseguinte, como país miscigenado. Depois do rompimento de Portugal com os Árabes, os portugueses revivem na América seu passado agrícola, através de uma vida rural organizada de forma patriarcal e escravocrata. Duas questões teóricas de vulto margeiam a obra de Freyre: a questão do escravismo e o debate sobre o paradoxo entre a raça e a cultura. Ambas estão relacionadas a conceituação de patriarcalismo, desenvolvido como forma da cultura política portuguesa, que o autor entende como a referência fundamental da formação social do Brasil até a chegada da Corte em 1808. A partir daí, a passagem da Casa Grande para o Sobrado modifica as matrizes civilizatórias do Brasil cada vez mais em direção ao ocidente, iniciando o desmoronamento da sociedade patriarcal de matriz portuguesa. Se o europeísmo burguês encontra condições de penetrar no Brasil e em Portugal não, é porque tal se dá no bojo da política de fixação que sempre existiu no Brasil, que leva a uma problematização valorativa sobre a europeização do Brasil: o ponto de partida é comercial e atinge o âmago dos valores da sociedade brasileira. Portanto, a continuidade portuguesa no Brasil dá-se por uma das linhas bifurcadas de sua sociedade: a de fixação e não a de transporte. E tais mudanças se operam no Brasil pela contingência da mudança de uma Corte que prepara a metrópole para as mudanças que realiza no Brasil. Perdendo o Brasil em 1822, tais mudanças se inviabilizam em Portugal.

Dentre todos os autores brasileiros e de todas as épocas, que se dedicaram ao ensaio histórico e sociológico,

75

76

Gilberto Freyre (1900-1987) é, sem dúvida, o que mais escreveu sobre Portugal, em todos os níveis de interpretação e analisando-o em diferentes momentos de sua história. Há, por certo, uma sentimento, *a priori*, de simpatia do autor pernambucano pela trajetória dos portugueses e pela aventura épica que os levou ao espaço brasileiro, comandando, dali, a formação de uma sociedade com valores bastante singulares.

Já no seu primeiro livro, *Casa-grande & Senzala*, de 1933, e já nas primeiras páginas, Portugal emerge com significados que o autor, algumas milhares de páginas e mais de uma centena de livros depois, jamais abandonará: qual seja, a de um Portugal como país multi-étnico, caldeado por contatos com diversas matrizes civilizatórias responsáveis pela singularidade do mundo português, em permanente contraste com a Europa e definidora, ainda, de seu traço mais profundo, ligado à capacidade portuguesa de adaptação, revelada em toda a sua extensão através dos contatos propiciados pelas expansões ultra-marinas, dentre as quais, a mais desafiadora tendo sido a colonização do Brasil.

Descrever em minúcias o que Gilberto Freyre escreveu sobre a formação portuguesa, suas instituições e sua cultura política, é tarefa que encontra imensas dificuldades, sendo a principal delas “por onde começar”, uma vez que o tema emerge em diversas obras e a partir de muitos enfoques, trazendo consigo, ainda, elementos que se contradizem em muito momentos e outros tantos que estariam ligados apenas aos rasgos ideológicos que resultavam da empatia do autor com o Estado Novo português, que o teriam levado a escrever obras de lusotropicalologia, tais como “O mundo que o português criou” e “Aventura e rotina”.





Convém começar, então, pelo caminho mais óbvio: em *Casa-grande & Senzala*, aonde a análise de Freyre sobre o tema da formação social portuguesa traz ao primeiro plano a diversidade de influências recebidas pelos portugueses numa Península Ibérica dividida entre o mundo ocidental europeu e a presença do mundo árabe, a que ele chama de bi-continentalidade do povo português, por isso, um povo, por definição, miscigenado e que reproduzia valores de diversos povos, aí incluídos também os judeus. A pedra angular da presença portuguesa no Brasil estaria, então, em termos culturais, nessa fluidez identitária, fruto da plasticidade e da capacidade de adaptação a valores e características distintas da sua, portuguesa, porque seu passado apontava-lhe para a relativa naturalidade desses contatos.

Nessa linha, o autor rememora, em *Casa-grande e Senzala*, os episódios ligados à expulsão dos árabes da península ibérica e a conseqüente decadência da agricultura portuguesa, bastante dependente da engenhosidade árabe. Daí por diante, segundo Freyre, os portugueses vão dedicar-se, cada vez mais, aos ofícios do comércio, desmoronando em pouco tempo a outrora rica agricultura de seu país.

Nessa linha, quando da chegada dos portugueses no continente americano e da imediata frustração de não encontrar metais preciosos e, ainda, sob intensa cobiça de outros povos sobre sua colônia, a contingência do momento os faz reviver, na América, o seu passado de povo agrícola, que comandaria, a partir daí, uma colonização litorânea e rural, baseada no trabalho escravo e no *pacto* com os diversos povos ameríndios, além do domínio pela via da força física. Assim, os séculos que

77

78

se seguem são organizados no interior da vida rural, patriarcal e semi-aristocrática.

A vida rural é assim revivida organizando e preenchendo imensos espaços, enquanto que a vida social se configura tendo em conta a ação de dois tipos sociais característicos, o senhor e o escravo, que predominarão sobre os demais, tendo-lhes reservado lugares distintos em pólos opostos construídos pelo modo-de-produção escravista.

A leitura de Freyre sobre a escravidão no Brasil – ponto alto da aplicação de seu modelo de interpretação sociológica – é, seguramente, o tema mais controverso de sua obra. A leitura *freiriana* desta temática vem sendo bastante debatida nas ciências sociais brasileira, buscando compreender o alcance, a repercussão e a leitura dialética do autor sobre o tema, de onde emergem os pontos formadores do patriarcalismo luso-brasileiro, anti-moderno (contra o progresso) mas organicista (e articulador de uma ordem).

Convém iniciar a abordagem das teses de Freyre sobre o escravismo a partir da rediscussão do autor pelo debate mais atual em torno de temas pouco discutidos de sua obra, que remeteria tanto à leitura do autor feita por Costa Lima em *Aguarrás do tempo* e depois por Benzaquém de Araújo em *Guerra e Paz: a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, quanto a que lhe sucede imediatamente, presente no estudo de Jessé Souza em *A modernização seletiva*. Neles, ocupa o primeiro plano do debate se havia permanecido diluída na cosmovisão do autor sobre a *cultura* uma leitura ainda assentada na noção de *raça*, confundindo ambas e preservando, de forma camuflada, elementos importantes do racismo científico. Tese que Costa Lima afirma e Benzaquém e Souza negam, ressignificando a obra *Casa-grande & Senzala*





como depuração, ainda que com breves lapsos e resquí-
cios, do conceito de raça para a explicação da formação
social do Brasil.

Essa temática é fundamental para a compreensão da
obra de Freyre na medida em que permite situá-lo como
autor verdadeiramente revolucionário do ponto de vista
estritamente teórico, ou então percebê-lo como mais um
dos autores brasileiros que ficaram presos às armadilhas
das concepções racializantes e falsas que eram a cons-
tante do pensamento social brasileiro até o aparecimen-
to da obra mais famosa de Freyre em 1933.

Como a preocupação do presente trabalho não é posi-
cionar o lugar de Freyre no pensamento social brasileiro,
mas entender como o autor leu a história e a formação
de Portugal em seus aspectos mais significativos; em
seus valores e instituições, convém, antes de esmiuçar
um pouco mais essa temática, posicionar Freyre em re-
lação a outro debate, estritamente sociológico, sobre a
real extensão e significado do escravismo, para, a partir
daí, poder avançar.

Muito embora haja, como mostra o antropólogo Her-
mano Vianna (2000) em diversas passagens de *Casa-
grande & Senzala*, um elemento de denúncia das atroci-
dades e do caráter violento da escravidão no Brasil, tal
temática aparece de maneira fortuita e em função da
própria massa de fatos históricos que o autor apresenta,
dentre os quais não havia como – e o próprio Freyre não
o queria – escamotear a violência presente no escla-
vismo. Jessé Souza também retoma o assunto, ao ca-
racterizar a violência dessas relações em sua motivação
sado-masoquista, rastreando as repercussões políticas
dessas iniciativas, seja entre as elites, com o seu man-

79

80

donismo excessivo, seja entre o povo, com seu messia-
nismo característico.

Todavia, o que aparece de forma mais recorrente,
tanto em *Casa-grande & Senzala* quanto em *Sobrados
e Mucambos*, mas também em *Inglêses no Brasil*, é a
explicitação de uma concepção, cara ao autor, de que
os escravos brasileiros recebiam um tratamento nas re-
lações de trabalho, o que inclui a alimentação, muito su-
perior àquela recebida pelo operariado inglês da primeira
metade do século XIX. Da insistência com que esse tema
aparece na obra de Freyre, aparecem as críticas mais
contudentes – mas também eivadas por uma disputa
ideológica de fundo- a esse aspecto tido como profunda-
mente reacionário de sua obra, crítica articulada em es-
tudos realizados pelo que Morse (1986) chama de *Esco-
la Paulista de sociologia*, nomeadamente os estudos de
Roger Bastide e Florestan Fernandes¹³, mas também nas
leituras de Fernando Henrique Cardoso¹⁴ e depois por
Octávio Ianni, que sempre voltou ao tema do “adoça-
mento da escravidão brasileira”, em diversos ensaios,
como tema recorrente de Freyre.

Essa querela levada às últimas conseqüências foi sem
dúvida uma tentativa de marginalização da obra de Fre-
yre, como se ela se resumisse a essa temática, que é
importante, é verdade, mas que seria apenas uma co-
luna de um edifício muito maior e que só se manteve
de pé, como referência importante das ciências sociais

13. E que resultariam em livros importantes como *A integração do negro
na sociedade de classes*, e *Pretos e Brancos em São Paulo*.

14. Em sua tese de doutorado intitulada *Capitalismo e Escravidão no
Brasil Meridional*





no Brasil, em grande medida por conta da repercussão internacional da obra de Freyre, em leituras muito mais generosas, e até mesmo profundas, levadas adiante por intelectuais como Genovese nos Estados Unidos, Fernand Braudel e Lucien Febvre na França e Leopoldo Zea no México, dentre muito outros que perceberam-lhe em minúcias que se tratava de obra controversa, mas cheia de sugestões teórica e metodológica, além de uma leitura profunda do Brasil.

De outro teor é a crítica, estritamente sociológica elaboradas por Jacob Gorender (1978) em *O escravismo colonial*, às concepções freirianias acerca da condição do escravo e, por extensão, às repercussões políticas do escravismo brasileiro, Trazendo ao primeiro plano de análise a já aludida a noção freiriana da benignidade da escravidão brasileira em face do industrialismo inglês, Gorender não se preocupa sequer em negar que tal tenha de fato existido, mas observando que nos limites estritos do escravismo, como modo-de-produção, essas relações sociais de produção não permitiam uma articulação política que facultasse ao escravo, de forma coletiva e articulada politicamente, modificar o sistema e se emancipar, o que vem a ser uma possibilidade largamente aberta, e em grande medida efetivada, no interior do sistema de trabalho livre inglês. De modo emblemático, Gorender afirma que discutir tais teses, como faziam os abolicionistas em face de senadores escravistas e reacionários no século XIX era uma espécie de mal-necessário. Mas em pleno século XX, fazê-lo como se fosse tese sociologicamente séria, como o faz Freyre seria algo inenunciável, como de fato é.

Logo, para posicionar a visão de Freyre sobre o escravismo, convém, de partida, acatar irrestritamente as crí-

81

82

ticas de Gorender sobre o tema, especialmente porque ela emana do mais importante estudo realizado sobre o escravismo, e especialmente aquele escravismo articulado numa conjuntura política marcada pelo colonialismo, pesando de maneira ainda mais forte para a rearticulação indefinida do sistema a dominação política de uma sociedade sobre a outra, no caso da portuguesa sobre a colonial brasileira.

É nesse contexto que pode ser esclarecido de maneira mais congruente o papel do patriarcalismo como instituição política que, associado a um modo-de-produção explica, em grande medida, em que termos dá-se a transmissão, de forma contínua e associada, das instituições portuguesas para sua colônia.

Gilberto Freyre afirma, de forma tácita, que o *patriarcalismo* é o elemento fundamental que explicaria, em última análise, a coesão política do mundo português, o que muitos dos estudiosos de sua obra percebem. (Cf. Rugai Bastos e Jesse Souza). O que Freyre prescinde de fazer é associar esse patriarcalismo como elemento intrinsecamente articulado pelo sistema escravista, porque certamente estranho ao seu modelo de análise causalmente mais plural do que o de Gorender, na medida em que os dois fenômenos possuíam interdependência, sem a submissão causal de um ao outro.

A observação atenta das principais obras de Gilberto Freyre leva-nos a perceber, portanto, que o autor constituiu no interior de sua explicação sobre a formação de Portugal e, depois, do Brasil, uma teoria do patriarcalismo bastante original, ainda que haja também uma vinculação claramente identificável com a teorização de Max Weber sobre o assunto. (Cf. Weber: 2000, 234).





É que já em *Casa-grande & Senzala* estão estabelecidas de maneira explícita o conjunto de características que, reunidas, só podem ser interpretadas como típicas de uma sociedade patriarcal: vida rural isolada, com soberania política no seu interior, precária divisão social do trabalho, o que leva o senhor a desenvolver um poder ilimitado, arbitrário e sem compromisso com regras.

Dos seus estudos sobre a sociedade patriarcal, a que o autor identifica como complexo trans-regional ungi-do no Nordeste açucareiro como forma portuguesa de erigir uma sociedade, o autor posiciona com exatidão em *Sobrados e mucambos*, em face das críticas recebidas em *Casa-grande & Senzala*, que levantar aspectos que contradizem esse patriarcalismo é resvalar no “erro de confundir a forma sociológica com o conteúdo etnográfico, etnológico, étnico, econômico ou geográfico” (Freyre 2004, pág. 70) citando nominalmente como críticos a que não teriam percebido o alcance de sua análise, Wilson Martins, Fernand Braudel, Sergio Milliet e Donald Pierson.

De tal modo o patriarcalismo teria organizado a vida brasileira e tal fenômeno é tão profundamente identificado com as raízes mais profundas de Portugal, que não é outro o tema que costura toda a sua argumentação presente em *Sobrados e Mucambos* senão o de que o desmoronamento da sociedade patriarcal teria se dado exatamente na confluência da substituição da cultura e da formação predominantemente portuguesa do Brasil, por outras de feição mais inglesa e francesa, na medida em que o Brasil (já independente) vai se expondo, economicamente sobretudo, aos novos contatos.

É dessa substituição de um “conteúdo etnográfico” de matriz predominantemente portuguesa que se vai alterar

83

84

a “forma sociológica” profundamente patriarcal que organizara a sociedade brasileira até o momento da vinda da Corte, em 1808. Curiosamente, então, é quando da vinda da Corte portuguesa que o Brasil passa a tornar-se menos português, no que o ser português significava de medievalismo ultra-montano e de ruralismo semi-feudal.

E tal se dá, exatamente, porque o contexto em que se encontrava a Corte portuguesa naquele momento era de um adiantado esforço de mudança, com vistas a acompanhar uma Europa cada vez mais burguesa e, portanto, procurando reconstituir a vida de Portugal em termos da antiga política de *fixação*, responsável pela economia interna da nação, desmoronada pela atenção hegemônica à política de transportes desde o século XV. [Cf. Antônio Sérgio, 1972].

Assim, na obra de Freyre, as relações entre Portugal e Brasil têm, enfim, as pontas atadas: a Corte portuguesa procurava reconstituir a vida da nação em bases mais *produtivas*, missão que só encontra êxito pleno no Brasil, porque foi nesse país que esteve preservada a capacidade portuguesa de se *fixar* à terra e, portanto, no momento mesmo de se buscar uma grande guinada no setor produtivo, a Corte se transmuda ao Brasil e, quando volta, logo dá-se a Independência deste.

O contexto econômico e político a que se segue em Portugal, depois da Independência do Brasil (1822), é matéria pouco debatida nos estudos sobre o Brasil¹⁵. Tal

15. A conjuntura política e econômica de Portugal é um tema pouco explorado pela historiografia brasileira. Melo (2003) chama a atenção para o fato, apontando que ela é extremamente útil para entender o desenvolvimento do Brasil no século XIX. “Este período já não desperta o interesse do leitor brasileiro, naturalmente voltado não para o pai [D. Joao





contexto, no entanto, revela, por contraste com o Brasil, o significado do que Gilberto Freyre entende ser a cultura política portuguesa desenvolvida nos últimos séculos, em atenção estrita a uma política de transportes e de comércio por parte de Portugal, coube ao Brasil, como já dito, uma política de fixação, plenamente desenvolvida e mais preparada para receber as reformas que desde Pombal se colocara como possibilidade ao longo do reinado de Dom José I (1750-1777), mas que é desenvolvida de forma mais decidida, mais uma vez segundo Antonio Sérgio (1972: pág.126.) no reinado de Dona Maria (1777-1816), este último, em grande parte, representado pelo Regente Dom João VI.

Para Freyre, especialmente em *Sobrados e Mucambos*, o Brasil que atravessa o século XIX é o país que se desamarra do que o autor denomina em *Casa-grande e Senzala* de forma sociológica patriarcal em um estilo semi-aristocrático. Para tal - e o autor assume tal perspectiva com certo embaraço - são as forças econômicas que desde a abertura dos portos (1808) invadem o país com novas mercadorias, tecnologias, relações de trabalho e promessas de ascensão social, que delineiam todo um campo novo de desenvolvimento que atinge em tal profundidade a vida social do país, que chega a haver mesmo uma mudança nas feições orientalizadas da Colônia para uma nova articulação claramente ocidental e que se vai amadurecendo num sentido cada vez mais burguês, ou seja, há uma clara mudança civilizatória na estrutura social do país.

É, precisamente, nessa "bifurcação" da história portuguesa entre o comércio, em grande parte marítimo, e

85

86

a agricultura, que estaria o elemento fundamental para se compreender em que termos dá-se a continuidade da formação portuguesa no Brasil. Tema caro à Freyre, o do valor da agricultura em Portugal, ele afirma que o português do século XVI era já um tipo mais voltado ao comércio do que à agricultura, que se resumia no cultivo de oliveiras e vinhas. Teria esse português preferido para o Brasil uma colonização como a das Índias, ligadas ao comércio, ou então como a colonização do Peru e do México, de extração mineral. Assim, as circunstâncias que determinaram, no Brasil, a sua ruralização. (Cf. Freyre, 2000: pág. 97). Freyre volta ao tema no mesmo livro, já com uma interpretação valorativa mais ácida, afirmando que:

"O mal vinha de raízes mais fundas. Do declínio da agricultura causado pelo desenvolvimento anormalíssimo do comércio marítimo. Do empobrecimento da terra depois de abandonada pelos mouros. Do parasitismo judeu. O fato é que os observadores da vida peninsular nos tempos modernos, depois das conquistas, dos descobrimentos, da expulsão dos mouros e dos mouriscos, é que só os mais insistentes em salientar a extrema parcimônia da alimentação portuguesa ou espanhola." (Freyre, G., 2000: Pág. 300.)

Desse modo, o que foi pensado estrategicamente por Portugal no século XVIII em ebulição - e mais ainda no século XIX, depois da descoberta pelos portugueses do fantasma de sua própria decadência e dos males profundos que a contra-reforma lhes impingiu - só pode lograr realização no Brasil, pois era onde as condições concretas da economia e da produção permitiam.

Assim, como já dito, a seqüência da história portuguesa após o contexto da Independência do Brasil é de





obsessiva busca por uma nova matriz econômica que substituísse o Brasil, que tragicamente vem a ser o endividamento cada vez maior com os ingleses e ainda as divisas que a nova leva maciça de Emigrantes portugueses no Brasil envia do Brasil ao seu país de origem.

No caso do Brasil, e nesse aspecto a obra de Freyre consegue apreender em sua valoração correta, o país, dessamarrado de Portugal, se moderniza e se lança às relações mais convergentes com o capitalismo. Contemporaneamente, podemos inferir, os caminhos traçados têm implicação direta e necessária com o momento presente dos dois países. O Brasil é em tudo e por tudo muito mais dinâmico do que Portugal; todavia, as formas de modernização pela via autoritária e regulada refluíram desde sempre numa sociedade mais desigual e autoritária, por conseguinte, bem mais corrupta que a sociedade portuguesa.

Mas essa temática tampouco afetava a questão maior que Freyre postulava como laço profundo que uniria Portugal e Brasil, qual seja a da miscigenação. Quando pode, como no estudo "O mundo que o português criou", de 1940, ele retoma o tema expondo-o de forma explícita:

"Dà-se relevo à ação de Portugal no Brasil e procura-se esboçar a sua atividade nas demais áreas de colonização ou de influência lusitana, sem se deixar de salientar que a formação portuguesa do nosso país se fez, não dentro de uma rígida exclusividade de raça ou mesmo de cultura, mas por meio de constante interpenetração de valores culturais diversos e de abundante miscigenação". (Freyre, G., 1940:32)

Adiante, sintomaticamente, o autor reafirma em termos claros o que antes se percebia nas entrelinhas, que esta miscigenação é um aspecto das aspirações demo-

87

88

cráticas de Portugal e depois do Brasil, mas ponderando que "Democracia social, essencial, humana, quero dizer; pouco me importa a política" (Freyre, G., 1940, 51).

CONCLUSÃO

O posicionamento do nível de influência da formação social e da cultura portuguesas no Brasil deve receber duas mediações fundamentais: o escravismo é uma instituição portuguesa levada para o Brasil, mas que só é desenvolvida de forma extrema e articulada por que as condições no novo espaço permitiam. Do mesmo modo, o patriarcalismo é também português, mas sujeito a novas condições, se extrema nos primeiros séculos da colonização, ao mesmo tempo que encontra uma oposição mais acirrada nos meados do século XIX em face da europeização do país, iniciada com a Corte portuguesa em 1808, mas que ganha uma dinâmica própria. O que resulta é um depuração de traços portugueses no Brasil do século XIX que lhe imprime uma outra dinâmica, especialmente no arrefecimento do patriarcalismo, na dinamização da economia e da cultura, que então floresce num sentido mais burguês e moderno.

BIBLIOGRAFIA

- BASTOS, Elide Rugai., MORAIS, João. Quartim (Org.) (1993) *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas, Unicamp.
- BENZAQUEN DE ARAÚJO, Ricardo. (1994) *Guerra e Paz, Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- BRAUDEL, Fernand.(1965) *Introdução à tradução italiana de Casa-grande & senzala, Padroni e Schiavi*. Torino, G. Einaudi.
- CARDOSO, Fernando Henrique, (1962) *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.





- _____(1993) *Livros que inventaram o Brasil*. In: Novos estudos. CE-BRAP, n.37, São Paulo.
- COSTA LIMA, Luiz.(1989) *A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro, Rocco.
- FREYRE, Gilberto.(1940) *O mundo que o português criou. Aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Livraria José Olímpio Editora, Rio de Janeiro. (com prefácio de Antonio Sérgio).
- FREYRE, Gilberto.(2000) *Casa-grande & Senzala*. São Paulo/Rio de Janeiro: Record.
- FREYRE, Gilberto.(2004) *Sobrados e Mucambos*. São Paulo/Rio de Janeiro: Record.
- FREYRE, Gilberto.(1953) *Aventura e Rotina (Sugestões de uma Viagem à Procura das Constantes Portuguesas de Caráter e Ação.*, Rio de Janeiro, Editora José Olympio.
- FREYRE, Gilberto.(1948) *Ingleses no Brasil (Aspectos da Influência Britânica sobre a Vida, a Paisagem e a Cultura do Brasil)*. Rio de Janeiro, Editora José Olympio.
- FRESTON, Paul. (1987) *A carreira de Gilberto Freyre*. – Série histórica das ciências sociais. N.3.
- GORENDER, Jacob (1988) *O escravismo colonial*. 5ª edição. São Paulo, Editora Ática.
- IANNI, Octávio.(1990) *A Idéia de Brasil Moderno*. São Paulo, Brasiliense.
- MELLO, Evado Cabral de. (2002)“*Reler o Abolicionismo*” In: Um imenso Portugal: História e historiografia. São Paulo, Editora 34.
- MORSE, Richard M. (1990)*A volta de McLuhanaíma: cinco estudos solenes e uma brincadeira séria*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SÉRGIO, Antonio.(1972) *Breve interpretação da História de Portugal*. Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, (1ªed. 1929).
- SOUZA, Jessé. (2000) *A modernização seletiva*. Brasília, UNB.
- VIANNA, Hermano.(2000) *Equilíbrio de antagonismos*. Folha de São Paulo. Caderno Mais, 12 de março de 2000.
- WEBER, Max.(2000) *Economia e Sociedade*. 3ª ed. 2 vol. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.



**O MÍTICO REI SEBASTIÃO E O
MISTICISMO NOS MOVIMENTOS
QUE MARCARAM SUA
PRESENÇA NO BRASIL**

REGINA CLARA DE AGUIAR



“A busca pelo mito continua
E se espalhou pelo Nordeste do Brasil
Canudos, Serra do Rodeador,
Pedra Bonita, quanto sofrimento e dor
Praia dos Lençóis no Maranhão
Vem viver a lenda da ressurreição...”¹⁶

O presente artigo objetiva trazer algumas reflexões sobre o sebastianismo dentro do contexto brasileiro, e levando-se em conta o conceito geral de mito¹⁷ - como narrativa de significação simbólica, transmitida de geração em geração - podemos tentar entender racionalmente esse fenômeno, que atingiu a nação lusitana, nos idos do século XVI, por ocasião do desaparecimento na Batalha de Alcácer-Quibir, (com os mouros do norte da África), aos 24 anos, sem deixar herdeiros, de Dom Sebastião I, décimo sexto rei de Portugal e último soberano na sua linhagem, a Dinastia de Avis sendo o sétimo. A derrota portuguesa no areal do Marrocos deu início à crise dinástica de 1580, que levou à perda da independência da nação portuguesa, para a dominação Filipina, e conseqüentemente, ao surgimento do Sebastianismo em formato de messianismo, que nasceu da esperança do povo na volta do monarca, repercutindo posteriormente, nos conflitos de inspiração sebastianista ocorridos no nordeste do Brasil.

16. Trecho do enredo do desfile da Escola de Samba *Gaviões da Fiel*, São Paulo, 1999, que faz referência às lendas sobre o encantamento do monarca D. Sebastião no Maranhão.

17. Aurélio - Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.

93

94

A força do imaginário coletivo português atuou livremente na transmutação da morte do rei, para o nascimento do mítico Sebastião. Mas, até hoje, abordar questões relacionadas a esse mito, em qualquer âmbito, se pressupõe consultar vasta bibliografia, que a partir do nosso ponto de vista, diríamos, quase inesgotável, já que, ao estudar o mito, se entra num campo difícil, em um diálogo entre a longa e a curta duração. Podemos dizer que a obra *Sebástica*¹⁸, é uma das mais completas fontes em referências, para consulta, constando nos verbetes uma infinidade de indicações com abordagem sobre o assunto. Elaborada com exaustivo rigor acadêmico por Vítor Amaral de Oliveira, que tentou juntar e rejeitar o maior número possível de informações, assim como documentos antigos e atuais, registra mais de 3.700 títulos, organizados em oito sessões comentadas - História, Sebastianismo e 5º Império, Poesia, Artes do Espetáculo, Ficção, Divulgação, Iconografia e Bibliografia -. Porém, não encerra tudo, nem poderia, visto que há enorme quantidade de bibliotecas e arquivos em todo o mundo que contém os mais diversos documentos e escritos sobre essa temática, sendo impossível se detectar e publicar tudo, nesse longo espaço temporal.

Além do mais, o sebastianismo é um mito universal polemico. De certa forma, no seu interior, existe forte sentido de dualidade, pois tanto leva a opiniões favoráveis como desfavoráveis. Atuando assim, seja no campo negativo ou positivo, incomoda. Causa divergência e simpatia ainda hoje, a uma legião de historiadores,

18. *Sebástica* é uma bibliografia geral sobre a figura histórica e mítica de D. Sebastião, elaborada pelo autor para defender título de Doutor na Universidade Paul Valéry de Montpellier.





literatos, poetas, músicos, etc. E foi até enredo de escola de samba no Brasil, no final dos anos noventa (1999), levando o público na cidade de São Paulo, ao delírio, entoando e aplaudindo o desfile da “Gaviões da Fiel”, contagiado com um mundo recriado pela arte, imaginariamente possível, que segundo supõe o historiador pernambucano, Flávio Cabral (2002),

“Os autores da letra do enredo, provavelmente após rastrear as pegadas da lenda, entraram em contato com a história (2002:7)”.

O mito viaja no espaço não-linear da longa temporalidade, atravessa o oceano Atlântico a bordo das caravelas dos navegantes portugueses, como asseguram alguns historiadores. Na nova terra, passa por um processo de resignificação, e se metamorfoseia com a cultura local primitiva, hibridando-se ao mito da terra sem males¹⁹. Vainfas no prefácio do livro, *No Reino do Desejado*, diz que,

“O mito é rebelde, espalha-se por vários espaços e navega por vários tempos” (Jacqueline Hermann, 1998:11).

A partir deste extrato de pensamento, complementa Cabral (2002), parafraseando e interpretando a frase, afirmando que o mito transportado de Portugal para os trópicos brasileiros, adquiriu matizes e tons diferentes das aspirações lusitanas,

“Nesse sentido percebeu Vainfas que o mito é rebelde, mutável, espraia-se por vários espaços, troca de roupa e adentra vários tempos. Filtrado entre diversos povos, é sempre escrito e reescrito várias vezes, circula

19. Ver mais sobre essa temática em Heléne Clastres, (1978) “Terra sem Mal o Profetismo Tupi-guarani”.

95

96

de boca em boca, multiplica-se, quando então assume outras tonalidades e versões” (2002:8).

A antropóloga e escritora pernambucana Aparecida Nogueira (2002), mostra por meio da obra *“Pedra do Reino”*, do escritor pernambucano Ariano Suassuna, que o arquétipo do herói, encarnado por D. Sebastião, reencarnou-se nos beatos espalhados pelo sertão afora. E conclui,

“O sebastianismo nordestino é amplo e fornece subsídios para a conformação da visão paradisíaca do Brasil, lugar escolhido por D. Sebastião para ressuscitar, devido as suas qualidades de flora, fauna, sua riqueza e seus tesouros (2002:35 e 36)”.

E continua em outra passagem, onde situa a referida obra como uma epopéia admiravelmente heróica, de tom épico e satírico, caracterizada principalmente no enfrentamento de uma estrutura masculina por excelência, racional, própria da civilização ocidental, afirmando nesse sentido que,

“O mito de D. Sebastião existe no sertão: o rei está vivo, mas encantado, deve voltar um dia e estabelecer a justiça na terra (2002:36)”.

Podemos observar que nessa aventura o mito chega de forma bastante peculiar, encontrando a fertilidade necessária que nos fala Nogueira (2002), para se impor dentro da religiosidade popular. E vai se infiltrando aos poucos na mente do povo, e posteriormente nos sermões inflamados do Padre Jesuíta, Antônio Vieira, vindo então a servir de inspiração e pano de fundo nos episódios marcantes ocorridos em solo brasileiro, já nos séculos XIX e XX.

A *Pedra do Rodeador*, que abrigou a vila “Paraíso Terreal”, na região agrestina de Pernambuco, foi o local





onde se deu o primeiro movimento sebastianista no Brasil, no início do século XIX, por volta de 1820, e daí, o ponta pé inicial para uma série de outros conflitos, baseados de certa forma, nesse mito. E todos com final trágico, envolvendo governo e tropas militares enviadas para lutar, abafar e dizimar as verdadeiras cidadelas que cresceram em volta da figura mística do falso profeta.

Mas, na verdade para falar de sebastianismo, dentro da ótica visionária do mítico El Rei D. Sebastião, e o misticismo nos movimentos que marcaram sua presença etérea no país, primeiro se faz necessário observar o rico e fértil terreno da religiosidade brasileira, decorrente da tri-hibridação²⁰ étnica do povo, onde elementos distintos se mesclam na formação cultural. Somos levados em primeira instância, a tentar entender esse misticismo todo próprio, do nordeste brasileiro, região geograficamente e estrategicamente com aspectos e características, que na época, acomodaram e fortaleceram a concepção, crença e espera por entidades salvadoras, no sentido de aliviar problemas causados por secas de grandes proporções, com conseqüências como a fome e outros males, causadores do êxodo interior em direção aos grandes centros.

20. Desde a chegada dos primeiros colonos portugueses assistiu-se à miscigenação em massa com os índios. Décadas depois, com a chegada de escravos negros, formou-se uma população trí-híbrida. Os portugueses já trouxeram para o Brasil séculos de integração genética e cultural de povos europeus, como os celtas e os lusitanos. Embora os portugueses sejam basicamente uma população européia, 7 séculos de convivência com mouros do norte de África e com judeus deixaram um importante legado a este povo.

97

98

E como bem explica o antropólogo, escritor e médico pernambucano, Waldemar Valente (1963),

"... o homem, mesmo o de nível cultural elevado, tem sua mentalidade marcada pelo misticismo. Misticismo, cuja intensidade varia conforme o grau de cultura, a capacidade, maior ou menor, de compreender e explicar os fenômenos que a natureza oferece. Misticismo que pode ser reduzido ou acentuado, de acordo com as influências mesológicas: educacionais, econômicas, sócio-políticas, de natureza animal ou vegetal e climatéricas e telúricas. Influências que no caso brasileiro, do sertão nordestino, castigado pelo contraste impiedoso das secas e das chuvas copiosas, com suas conseqüências inevitáveis de destruição e de êxodo, fatores de desequilíbrio ecológico, tem agido de modo favorável (1963:13)".

E partindo da concepção de que na história universal das religiões, nos deparamos com uma crença universal em um salvador, que a humanidade alimenta desde os mais remotos tempos, quando os nossos ancestrais ao vislumbrar os planetas na via láctea, imaginavam ali, um ser todo poderoso! E como os primeiros habitantes brasileiros, os indígenas, reagem, ao ouvir um simples trovão, por exemplo, acreditando ser, esse fenômeno natural, a presença mágica de uma entidade suprema e justiceira, que castiga ou recompensa. E no nordeste brasileiro, ainda se vive em alguns rincões, dentro de uma cosmovisão singular, fruto de certa ingenuidade arraigada no homem do campo, sobretudo nas localidades rurais distantes dos grandes centros. E mesmo com a avançada tecnologia e informatização dos meios de comunicação que chegam a essas localidades, esse homem ainda lembra antes do sol nascer e vai semear o campo, dorme cedo, mantendo assim, sem romancear,





um padrão de ligação com a natureza, o que propicia o surgimento das mais diversas crenças. Valente (1963) coloca com muita propriedade a seguinte afirmativa:

"A presença de 'profetas', 'beatos' e 'santos', que aparecem esporadicamente para adivinhar o futuro desconhecido, resolver situações impossíveis, fazer milagres e dar às criaturas sofredoras o alívio e a tranqüilidade que tanto almejam, é conseqüência deste estado místico que torna o espírito crédulo e sensível aos remédios sobrenaturais (1963:15)".

E podemos ainda observar uma explicação antropológica filosófica em Clifford Geertz²¹, que falando sobre cosmovisão dentro de um contexto de religiosidade no interior de um povo, resume afinal que a religião nunca é meramente metafísica, e que em todos os povos, as formas, os veículos e objetos de culto estão rodeados por uma aureola de profunda seriedade moral. E que em toda parte o sagrado não só alimenta como exige a devoção, entranhando um sentido de obrigação intrínseca, e não apenas suscita ao intelectual, mas também ao emocional, seja no formato de Maná, Brahma ou Santíssima Trindade. Diz que:

"... *Os aspectos morais (e estéticos) de uma determinada cultura, os elementos de avaliação, têm sido geralmente resumidos ao termo ethos* (característica comum a um grupo de indivíduos pertencentes a uma mesma sociedade²²)... *os aspectos cognitivos e existenciais tem se designado com a expressão "cosmovisão" ou visão do mundo... A cosmovisão contém as idéias mais gerais de*

99

100

ordem desse povo. Os ritos e a crença religiosa se enfrentam e se confirmam reciprocamente; o ethos se faz intelectualmente razoável ao mostrar-se que, representa um estilo de vida implícito no estado de coisas que a cosmovisão descreve. E a cosmovisão se faz emocionalmente aceitável, ao ser apresentada como uma imagem do estado real de coisas, a qual aquele estilo de vida é uma autêntica expressão. Esta demonstração de uma relação significativa entre os valores que um povo sustenta e a ordem geral da existência em que esse povo se encontra, é um elemento essencial em todas as religiões, qualquer que seja a maneira de conceber esses valores ou essa ordem. Qualquer outra coisa que possa ser religião é em parte uma tentativa (uma espécie implícita e diretamente sentida, antes que explícita e conscientemente pensada) de conservar o caudal de significações gerais em virtude das quais, cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta. (1990:118) "²³.

O REI E A DESORDEM ESCONDIDA.

Esperado, desejado e aclamado rei com apenas três anos de idade, já nasceu predestinado a toda uma desordem, por ser filho único, órfão de pai, e criado por sua avó paterna, Catarina da Áustria, que assumiu a regência da sua menoridade, junto ao seu tio-avô paterno, o cardeal Dom Henrique de Évora. E com um enorme poder, aos 14 anos foi coroado, manifestando grande fervor religioso e militar. Portanto podemos dizer que na construção do mito encontram-se elementos como transgressão, espera, poder, ordem e desordem, que

21. La interpretación de las culturas. Gedisa Editorial.

22. <http://www.dicionarioweb.com.br/ethos.html>

23. La interpretação de las culturas (tradução minha)





norteiam qualquer estudo sobre D. Sebastião e sua personalidade excêntrica.

Resignificar o mito significa trazer a tona, todo um contexto de desordem, a partir de uma ordem vigente nas lendas sobre sua morte e ressurreição, ou seja, o lendário Sebastião, foi rei desejado e esperado. Depois, considerado encoberto ou adormecido, entrelaçado em outra lenda que povoa o imaginário português, referente ao seu regresso numa manhã de nevoeiro, para salvar a nação. A ordem, causadora da desordem oculta no mito, também poderia ser comparada a uma ordem de espera que pode muito bem pertencer ao mesmo tecido, encontrado na trama e idéia central da peça de teatro do absurdo, "Esperando Godot", de Samuel Beckett, que trata de dois vagabundos dialogando e esperando certo Godot, entidade que nunca aparece, mas que, nas diversas tentativas para se entender essa "espera", pode ter significado metafórico de Deus ou apenas de um salvador. E partindo dessa premissa, pensamos que aí existe todo um potencial que fica a margem da indagação científica, podendo ter sentido apenas no universo empírico paralelo, que encontra significados e significantes nas interpretações do inconsciente coletivo.

Na sociedade podemos identificar inúmeras figuras transgressoras e geradoras da 'desordem', que na contemporaneidade podem ter muitas formas. E algumas reações como a resposta pessoal pelo sagrado, ou a resposta dos pragmáticos pelo movimento. Nosso ponto de vista encontra apoio a partir de fragmentos do pensamento de Georges Balandier²⁴. O monarca transgressor

101

102

pode muito bem estar inserido dentro desse conceito. Esperado, chegou à vida com ares de soberano recém-nascido, dispondo de um poder legitimado, e a esperança para a monarquia lusitana, que àquele momento atravessava sérios conflitos internos. Sendo assim, o rei nasce com um estigma difícil de arrancar. Com poder de ordenar e desorganizar toda uma ordem estabelecida. E fez mais, conseguiu permanecer vivo mitificado no imaginário universal. Imortalizado num mito que até hoje encontra ressonância e ressurgência nos mais diversos segmentos da cultura, sobretudo em Portugal, onde flutua no imaginário coletivo, se fazendo presente.

Figura transgressora em seu próprio tempo, no mito torna-se recorrente. Personificado em falsos profetas que marcaram o sebastianismo brasileiro, atuou como um verdadeiro agente catalisador de forças ocultas, produzindo nos atores envolvidos uma ordem de espera e triunfo contra o poder dominante, em nome de um messianismo, impregnando uma população meio nômade, à margem da sociedade, sem referencial, perambulando sob o sol árido nordestino, em meio a buscas incessantes, como foram as próprias buscas de sentido para a realização dos megalomaniacos sonhos de conquista do rei D. Sebastião, dentro de parâmetros de espera por uma vitória, numa batalha sem sentido, que acabou no seu desaparecimento.

O mito insuflado por fontes ultramarinas trouxe uma nova ordem, impondo um aspecto tradicional da cultura de além-mar. E fomos buscar entender por meio de Balandier (1989:87)²⁵, que explica - tradição, é a soma de saberes acumulados pela coletividade, a partir

24. El Desorden La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidade del movimiento de Georges Balandier.

25. Georges Balandier. Tradução minha (1989:87)





de acontecimentos e princípios fundadores, como narrativas míticas. Exprime uma visão e presença específica no mundo, no cosmos, e no espaço constituído da desordem, indissociável da ordem e da normatividade cultural. Na concepção ocidental, a tradição tem duas figuras: uma, passiva, que manifesta sua função de conservação, memorização, e outra ativa, que lhe permite ser o que já foi. A palavra, o símbolo, o rito a mantém sob este duplo enfoque. É por meio deles que a tradição se insere em uma história onde o passado se prolonga no presente, onde o presente chama o passado; história desconcertante, porque negadora do seu próprio movimento e refratária à novidade. Possui duas dimensões: esotérica, ou seja, de dentro, refere-se ao segredo e oculto, e exotérica, para fora, é o não segredo, o que pode ser compartilhado. Na medida em que se mantém viva e ativa, a tradição consegue nutrir-se do imprevisto e da novidade. Na medida em que é praticada, descobre seus limites: sua ordem não mantém tudo; seu próprio dinamismo é alimentado pelo movimento e pela desordem -. Na verdade, com os colonizadores em suas caravelas, atravessou o Atlântico, mitos, lendas, conflitos e toda uma desordem em que se vivia na Europa naquele momento. No novo mundo, esse conjunto influenciou na geração cultural imaterial brasileira, adaptando-se, confundindo-se e hibridando-se no imaginário dos antigos habitantes. E se impôs no seio dos povos autóctones, que viviam nas terras recém descobertas - como foi o caso dos índios tupis-guaranis - que em estado nômade, viviam livremente, sob uma ordem e desordem, além de uma cosmovisão toda própria. Esses antigos habitantes percorriam o litoral primitivo brasileiro, em busca da "Terra sem males". Os brancos colonizadores europeus,

103

104

com sua cultura, além dos negros, que posteriormente, chegaram, na condição de escravos, para cumprir um cativo subumano, aos poucos foram povoando a terra colonizada, e pode-se constatar que nenhum outro país no mundo, teve essa rica interação de diferentes raças e etnias, como ocorreu no Brasil, onde em decorrência dessa miscigenação, surgiu uma população tri-híbrida, como já foi citado em outro parágrafo.

Voltando a Balandier, podemos constatar que os movimentos sebastianistas no Brasil nos séculos XIX e XX, portanto já bem distanciados no espaço linear temporal, da origem do mito, e de uma memória contemporânea, se firmaram por meio do caos e da desordem de "sistemas" sócio-político-econômico, com tendência a gerar minorias fragilizadas no seio da sociedade. E como podemos observar no parágrafo anterior, a formação étnica multirracial, portanto geradora de minorias marginalizadas, sofreu muitas influências, e isso é um fator que se alastrou com a Colônia, Monarquia, República, e até hoje, por não contar com políticas públicas eficazes que atendam e garantam a todos os segmentos da sociedade, uma sobrevivência digna, que é o que todo ser humano almeja. E essa gente à margem da sociedade, foge e se oculta dentro de sistemas esotéricos de crenças, onde pregadores, saídos desse mesmo tecido social, marginal, insuflam um sentido messiânico em suas vidas, com a promessa da vinda de um salvador. Podemos ainda observar atualmente, seguindo essa linha de raciocínio, a quantidade de pequenas igrejas de origem pentecostal que surgem nas periferias dos grandes centros urbanos e zona rural, no país. E isso de certa forma, não deixa de ser uma espécie de sebastianismo pós-moderno ao reverso.





E voltando o olhar ao Portugal de hoje, o povo ainda convive com essa força mágica que o mito tem o poder de insuflar. E os portugueses, em algumas situações costumam evocar de forma saudosa, a forte presença mística do monarca D. Sebastião. Pode-se ter como exemplo, artigos publicados na imprensa impressa, além de evocação em letras de músicas do fado, mas isso não é uma tendência geral, existem correntes entre a população, que acha isso uma tolice, um desvario. E até uma loucura como na conhecida polêmica entre dois autores portugueses - Antonio Sergio e Carlos Malheiro Dias, este defensor idôneo do sebastianismo em Portugal, como mito tradicional da cultura do país -. Segundo a pesquisadora Maria Mota da Universidade Nova de Lisboa²⁶, Sergio designou a contenda como de “Lanterna e do Calorífero”, seria como pares de opostos: racionalismo e romantismo, mito e ciência e sentimento e razão.

RESSUSCITADO, O REI VOLTARIA PARA IMPOR A ORDEM

No sertão nordestino, podemos dizer que a seca e a chuva, são fatores geradores da fome e da miséria - como bem coloca Valente em citação anterior - e até hoje essa realidade de alguma forma perdura e dizima grande contingente da população de sertanejos, ajudando aos pregadores, na tarefa de juntar os rebanhos. E levando isso em conta, os falsos profetas do sebastianismo, no nordeste, encontraram esse apoio, e reforçaram seus discursos de encontro a algo semelhante ao “Paraíso Terrestre”.

26. <http://conferencias.ulusofona.pt/index.php/lusocom/8lusocom09/paper/viewFile/162/138>

105

106

As manifestações coletivas do sebastianismo em solo brasileiro aconteceriam a partir do século XIX, em Pernambuco e Bahia, como já foi colocado na introdução deste artigo. Podemos indicar como principais - a guerra do *Rodeador* em 1820, na região agrestina pernambucana, que ficou conhecida como vila “Paraíso Terreal”, fundada pelo ex-soldado Silvestre, foragido da milícia alagoana; e *Canudos*, no sertão baiano, batizado como Monte Santo, pelo beato Antônio Conselheiro, que durou de 1870 a 1897. O local profetizado pelo Conselheiro, que se transformaria em mar, foi submergido nas águas do São Francisco, o rio da integração nacional, junto com outras cidades destes dois estados, banhadas pelo ‘Velho Chico’, para dar lugar a um lago artificial, em função da construção da hidroelétrica de Itaparica, na década de setenta, já no século XX, causando sérios problemas de descaracterização urbana e cultural, além da perda de identidade²⁷ de grande parte da população.

Podemos dizer que é pertinente fazer uma comparação entre *Rodeador* e *Canudos*, com relação à transição da forma de governo por ocasião desses conflitos, que nos leva a buscar no sentido específico dos fatos históricos em tela, uma explicação mais racional. No caso da guerra do *Rodeador*, por exemplo, o ajuntamento se deu no período em que se anunciava a mudança do Brasil Colônia para Império, logo no início do século. E a guerra de *Canudos* ocorreu no final do século, na passagem do Brasil Império para o sistema republicano. Essas

27. Mergulhados na Saudade das Cidades Mergulhadas nas Águas do Lago de Itaparica de Severino Vicente da Silva. (<http://www.ufpe.br/historia/artigo4rev1.html>)





mudanças como em todo regime político, se dividiam em posições contra e a favor. E por serem em momentos de forte efervescência política, a presença do falso profeta, anunciando novos tempos, nova ordem social, surgia com mais força ainda.

E esses falsos místicos, anunciando a vinda de melhores dias, com um discurso inflamado e incrível poder de comandar, liderar, e de persuasão e convencimento das massas, aproveitando o momento de controvérsia política, e apropriando-se de palavras de ordem, inflamadas de fé e promessas de recompensa para aqueles que acreditassem na possibilidade de se transcender para uma realidade mágica, foram seguidos por gente pobre e humilde, dos mais diversos segmentos, portanto abertas a todo tipo de crença que levasse a mudar essa dura realidade, ou seja, ao encontro do paraíso perdido, onde a felicidade seria a possibilidade de igualdade, numa sociedade de desigualdades, miséria, falta de terra para plantar, e oportunidades que fazem o diferencial e paradigmas para uma melhor qualidade de vida. E assim, nessas localidades quase inacessíveis, verdadeiros santuários naturais, fundaram seus arraiais. Em meio à pobreza dos fanáticos e a pregação do místico, o profano e o sagrado se confundiam, numa prática de rituais impostos pelos pregadores. Esses locais distantes dos grandes centros urbanos passaram a incomodar a elite. E a repercussão foi tamanha, que incomodou o poder dominante, e este tomou medidas rígidas, acabando em confronto violento, tragédia, pesando para o lado considerado socialmente frágil. Mas, mesmo assim, não resultou ser fácil para as tropas militares, tanto do governo colonial, como da monarquia, que passou por sérias dificuldades, além de sofrer baixas incríveis, levan-

107

108

do-se em conta o arsenal de armas com que lutavam, em relação às ferramentas utilizadas pelos fanáticos sertanejos, rebeldes, resistentes.

RELIGIOSIDADE X INSATISFAÇÃO SOCIAL.

Esses movimentos envoltos em religiosidade e desfecho trágico refletem toda uma insatisfação social de populações carentes, em suas respectivas épocas. E tiveram fim com a intervenção do governo, objetivando acabar com os agrupamentos que se formaram em torno dos profetas sertanejos. Será que poderíamos comparar o idealismo messiânico desses falsos místicos do sebastianismo com um discurso de resistência praticado dentro de movimentos de luta pela terra, reforma agrária, Sem Terra - MST, etc, e outros grupos excluídos totalmente da sociedade? Fica aí uma indagação a se aprofundar em outro momento.

O sebastianismo enquanto messianismo relaciona-se com a idéia da crença em um salvador, e sendo assim, o mito se recria, e é aí, onde todas as possibilidades de transcendência de uma realidade parecem possíveis. E isso é alimentado dentro das camadas populares, que acreditam que o líder messiânico tem a capacidade de transformar e acabar com toda exploração social. O messianismo nesse sentido tem uma atuação dinâmica, ou seja, seria por meio da promessa anunciada da vinda de um salvador, que propiciaria e efetuariaria a mudança de uma realidade política ou social. Atuando assim, representa a concretude do impossível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Verdadeiros celeiros da fé, os movimentos messiânicos no Brasil, podem se configurar também, em deter-





minados casos, como políticos, por meio das promessas de transformação social nos chamados movimentos de base. No caso específico dos eventos sebastianistas, vemos que no discurso inflamado do falso profeta, é utilizado até mesmo intuitivamente, ferramentas de convencimento coletivo, geradoras de acentuada catarse, agregando multidão de pessoas vindas de todos os segmentos da pobreza e miséria, que faziam inchar os locais santificados, em meio à seca e outras malezas que acometiam o povo da zona rural e periferias urbanas. E nesse aspecto ainda há que se destacar, sentimentos como esperança, paz, e a vida em harmonia e abundância, universais buscados na inquietação do espírito humano, individualizados entre aquela gente que buscava encontrar a resposta para sua condição social e a “Terra Prometida”, ou o Paraíso Terrestre. O Brasil tem sido cenário de muitas lutas libertárias. Desde a época que pertencia à coroa portuguesa, são incontáveis os movimentos ocorridos com características assim, políticas e religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- BALANDIER, Georges (1989) *El Desorden La Teoria del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidade del movimiento*. Barcelona, Editorial Gedisa
- CABRAL, Flávio José Gomes – Dissertação “*Paraíso Terreal: a rebelião sebastianista na serra do Rodeador. Pernambuco - 1820.*” – UFPE/2002.
- ELÍADE, Mircea (2000) *Aspectos del Mito*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S/A.
- ELÍADE, Mircea (1998) *La Búsqueda História y Sentido de las Religiones*. Barcelona, Editorial Kairós.
- GEERTZ, Clifford (1990) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

109

110

HERMANN, Jacqueline (1998) *No Reino do desejado A Construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI E XVII*. São Paulo, Companhia das Letras.

NOGUEIRA, Maria Aparecida Lopes (2002). *Ariano Suassuna o Cabreiro Tresmalhado*. São Paulo, Editora Palas Athena.

OLIVEIRA, Vítor Amaral de (2002) *História, Sebastianismo e 5º Império, Poesia, Artes do Espetáculo, Ficção, Divulgação, Iconografia e Bibliografia*. Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.

VALENTE, Waldemar (1963) *Misticismo e Região (aspectos do sebastianismo nordestino)*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

SITES

<http://www.vagalume.com.br/gavioes-da-fiel-sambas-enredos/samba-de-enredo-1999.html>

<http://conferencias.ulusofona.pt/index.php/lusocom/8lusocom09/paper/viewFile/162/138>



BLOQUE II

→

ANTROPOLOGÍA
POLÍTICA EN EL ÁREA
IBEROTROPICAL



**SISTEMA DE CARGOS EN VARIAS
COMUNIDADES TLAXCALTECAS. EL
DESPLAZAMIENTO DE LAS FORMAS
DE PARTICIPACIÓN DE “USOS Y
COSTUMBRES” POR LAS FORMAS
CONSTITUCIONALES EN MÉXICO**

ÍÑIGO GONZÁLEZ DE LA FUENTE

El investigador recibe financiación del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco, a través de una ayuda del Programa de Perfeccionamiento de Doctores.



El texto expone los primeros resultados del estudio que sobre las formas de organización comunitaria en varios pueblos pertenecientes al municipio de Nativitas en Tlaxcala, que he llevado a cabo durante varias temporadas de campo en los años 2008 y 2009. La investigación en curso pretende detectar las continuidades y las transformaciones que el sistema de cargos, tanto político como religioso, presenta en el contexto de los fenómenos asociados a la *nueva ruralidad*. Para ello, en esta ocasión, primero haré una breve reseña del contexto local, población y número de comunidades en el municipio, con las festividades y formas de organización política y religiosa más señaladas. Seguidamente, daré un bosquejo de los conceptos de *nueva ruralidad* y *relocalización*. Finalmente, en función de lo trabajado hasta ahora, reflexionaré y argumentaré algunas hipótesis de trabajo sobre el desplazamiento de las formas de organización comunitaria basadas en los “usos y costumbres” por las formas de organización constitucionales.

EL MUNICIPIO OBJETO DE ESTUDIO: NATIVITAS, TLAXCALA.

Llamado también Santa María Nativitas, y anteriormente Yancuitalpan (“en la tierra nueva”), el municipio es uno de los más antiguos del estado de Tlaxcala, ya que data del s.XVI. Ubicado en el altiplano central mexicano a 2.200 msnm y localizado en el sur del estado, el municipio de Nativitas colinda al norte con los municipios de San Damián Texóloc y Santa Ana Nopalucan; al sur colinda con el estado de Puebla; al oriente se establecen linderos con los municipios de Tetlatlahuca, Santa

115

116

Apolonia Teacalco y Zacatelco; al poniente colinda con el municipio de Tepetitla de Lardizábal.

De acuerdo con la información del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática – INEGI (2003: 3), el municipio comprende una superficie de 61.990 kms. cuadrados, lo que representa el 1.4 % del total del territorio estatal.

La información que consignan los diferentes censos señala que el municipio de Nativitas contaba en 1970 con 14096 habitantes, representando el 3.4% del total del estado. En 1980, el número de habitantes del municipio se elevó a 16912 habitantes, el 3.0% del total estatal. Para el año de 1990, el municipio aumentó su población a 21485 habitantes, lo que significa que se incrementó 52.4% respecto a la observada en 1970. En 1995 la población disminuyó a 20250 habitantes, cifra que representó el 2.3% del total, debido a la desanexión del pueblo de Santa Apolonia Teacalco, el cual se convierte en municipio autónomo para ese año.

Institucionalmente hablando, y de acuerdo a lo establecido en el artículo 87 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Tlaxcala, los Ayuntamientos se componen de un Presidente Municipal, un Síndico y los Regidores que determine la Ley, nombrados cada tres años en elección directa calificada por el Congreso en los términos que la propia Ley prescriba.

En 1985 se introduce lo que se llama “el principio de representación comunal y territorial” dentro de los ayuntamientos, con la figura de los “regidores del pueblo”. Los delegados o agentes del ayuntamiento en los pueblos rurales son ahora electos por los miembros de la comunidad (antes los elegía el propio ayuntamiento) y pasan a ser regidores. De esta manera, los ayuntamien-





tos pasan a tener tres tipos de regidores: los de mayoría relativa, los de representación proporcional, y los “regidores del pueblo”. Esto tiene la gran importancia de que las comunidades que forman parte del municipio están ahora representadas en el órgano de gobierno municipal.

En 1995 se introduce en la Constitución del estado de Tlaxcala la figura del “presidente municipal auxiliar” donde éste sigue formando parte del ayuntamiento como regidor del pueblo, pero con mayores atribuciones y recursos municipales (deciden y administran sobre presupuestos). Aunque la “presidencia municipal auxiliar” es considerada legalmente como órgano desconcentrado del ayuntamiento, en la práctica se convierte en una especie de ayuntamiento pequeño con cierta autonomía.

Con estas dos modificaciones legislativas de 1985 y 1995 la administración pública opera simultáneamente “un proceso de descentralización, de desconcentración y de deslocalización de las competencias municipales hacia los pueblos y barrios” (Espinoza, 2006: 5), cuyo principal implicación es que los presidentes de comunidad deciden y administran el uso de recursos presupuestales públicos, y que lo hacen de manera permanente.

Resulta interesante percibir en el estado de Tlaxcala desde el año 1995 un aumento significativo de los conflictos poselectorales y el auge de movimientos neomunicipalistas. Se habla al respecto de tres tipos de conflictos:

Los partidos políticos no se conforman con la asignación de regidurías en función de una votación proporcional, sino que “cada vez tienden más a influir o a buscar fórmulas de integración plural” de las administraciones municipales.

La cabecera municipal absorbe mayor cantidad de recursos y algunas comunidades lo consideran injusto,

117

118

siendo el caso más dramático y violento el ya citado de la comunidad de Santa Apolonia Teacalco en el municipio de Nativitas.

Existe una tercera vía pacífica y negociadora que consiste en que dos tercios de los ciudadanos empadronados hagan la solicitud, además de que cumpla la comunidad con ciertos requisitos constitucionales (comunidad de Benito Juárez en el municipio de Sanctorem de Lázaro Cárdenas).

La Constitución tlaxcalteca reconoce dos modalidades de elección de los presidentes de comunidad: por el principio de sufragio universal, libre, directo y secreto (voto constitucional); y por “usos y costumbres”. El método de “usos y costumbres” se aplica al proceso de elección y renovación del “presidente municipal auxiliar”, mediante reglas internas y procedimientos específicos propios de las comunidades, reconociendo como principal órgano de consulta y designación de cargos a la asamblea general comunitaria de la población u otras formas de consulta tradicionales.

Concretamente, el municipio de Nativitas cuenta con 15 localidades (12 pueblos; 1 barrio; 2 colonias ex haciendas) que funcionan mediante la figura del “presidente de comunidad”. De entre todas ellas, se eligen para la presente investigación dos comunidades que combinan la presencia del sistema de cargos político-religioso y de instituciones democráticas “secularizadas” (Robichaux 2007):

1. Santa María Nativitas, cabecera municipal, cuenta con un total de 1381 habitantes (Censo de 2005). La celebración más destacada es en honor a la Virgen de la Natividad del 8 al 10 de septiembre.





NUEVA RURALIDAD Y RELOCALIZACIÓN EN NATIVITAS.

La noción de *nueva ruralidad* viene a detallar los procesos de ocupación de zonas rurales tradicionales por actividades modernas, industriales o urbanas, procesos que hacen que la actividad agropecuaria no sea la más importante de la vida rural. Se prestará atención si los siguientes fenómenos que caracterizan la *nueva ruralidad* se dan en el municipio de Nativitas:

Mayor exclusión social derivada de la difusión creciente del trabajo asalariado, la precarización del empleo rural y la multiocupación.

Retiro de la intervención del Estado y su sustitución por agencias internacionales.

Creciente descampesinización fruto de la expulsión de pequeños y medianos productores del sector agropecuario, y de las continuas migraciones campo-ciudad y las migraciones a través de las fronteras.

Mayor importancia de los complejos agroindustriales (operan en la provisión de insumos y tecnología, procesan productos agropecuarios, comercializan internacionalmente esta producción y realizan gran parte de la investigación en esta materia).

Reemplazamiento de la producción de alimentos básicos por el cultivo de productos exportables (sobre todo hortalizas), fenómeno en el que algunos autores sobre la globalización han estudiado la articulación global-local (Delgado 1999: 83).

Generación de importantes problemas de salud (de los trabajadores y de los consumidores) y medioambientales, como consecuencia de la utilización masiva de agroquímicos, en particular de pesticidas, muchos de ellos prohibidos en los países altamente industrializados.

121

122

Aparición de nuevas formas espaciales: se cuestionan las dicotomías 'centro-periferia' y 'metrópolis-satélites' y se propone un nuevo enfoque en relación a la especialidad de homogeneización-diversidad.

Estos fenómenos serían consecuencia del modelo de desarrollo neoliberal²⁸ y, por ende, del proceso de globalización económica. Sin embargo, el presente proyecto, asumiendo que el modelo neoliberal domina el desarrollo del campo mexicano, pretende explorar las nuevas respuestas y las estrategias alternativas que los actores locales están desplegando en los ámbitos económico, técnico, social y político para resistir y hacer frente a los efectos negativos de la globalización.

Siguiendo los criterios del sociólogo Norman Long (2007), a este conjunto de nuevas respuestas los vamos a conceptualizar como *relocalización*, esto es, como el resurgimiento de compromisos locales y la reestructuración de las formas locales ante los condicionantes externos. Por tanto, indagaré si las poblaciones objeto de este análisis están siendo capaces de actualizar sistemas tradicionales de organización social, económica y cultural, como un recurso para enfrentar la acentuada exclusión que las afecta, la desarticulación de formas de organización familiar y comunitaria y el deterioro de su

28. Numerosos autores (Giarracca, 2001: 12) utilizan el concepto de "desarrollo rural" en contraposición al de "desarrollo neoliberal": proponen pensarlo como una construcción social orientada a nivelar socialmente el crecimiento económico-productivo; que debe tender a la sustentabilidad; que debe respetar los recursos naturales; respetar igualmente las diversidades culturales, étnicas, de género, de religión, de edades, de formas de vida; todo ello en un contexto de igualdad de oportunidades en materia de salud, educación, vivienda y alimentación.





entorno ambiental. De todo ello se derivan las siguientes interrogantes para la región poblano-tlaxcalteca donde se ubica Nativitas: ¿Qué caracteriza —desde el punto de vista económico, social y cultural— hoy día la región Puebla-Tlaxcala, tomando como centro el municipio de Nativitas?; ¿Cómo han sido trastocados las formas de organización comunitaria de las poblaciones establecidas en la región?; ¿Cuáles son los referentes que hoy en día definen las identidades colectivas de los habitantes de esta región?

Se parte de la premisa de que las respuestas a estas interrogantes sólo se alcanzarán a partir de un estudio que tome en consideración procesos históricos que permitan entender el presente y pensar el futuro, cuyas fuentes principales son históricas y de campo.

LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN COMUNITARIA EN NATIVITAS.

La forma de organización comunitaria del sistema de cargos, también conocido como sistema político-ceremonial, es una forma compleja de autogobierno local que en muchas comunidades forma parte de los llamados “usos y costumbres”. De manera general, los “usos y costumbres” se refieren a tradiciones que son memorizadas y transmitidas de generación a generación sin la necesidad de un sistema de escritura. Más concretamente en México, estos “usos y costumbres” vienen a ser un sistema de normas colectivas que ha integrado la vida de muchas comunidades indígenas y semi-indígenas en diferentes regiones de México y Centroamérica a través de los siglos con diversas formas.

El sistema de cargos está conformado por cierto número de responsabilidades comunitarias (cargos), las

123

124

cuales son reconocidas y respetadas por los miembros de la comunidad. El cargo suele durar un año, aunque en algunos casos la duración depende de si la persona cumple con las expectativas generadas. Los cargos suelen implicar gastos personales, que son compensados en forma de prestigio dentro de la comunidad.

Existen cargos políticos y religiosos. Los primeros incluyen desde alcaldes, regidores, encargados de educación y jueces, hasta miembros de la policía y alguaciles. Los puestos religiosos se encargan sobre todo de organizar y patrocinar las fiestas del ciclo ceremonial católico. Es de destacar dentro del sistema de cargos la asamblea general como espacio político donde participa una mayoría de la comunidad tanto en la toma de decisiones como en la organización de numerosas actividades —también religiosas— que competen a toda la comunidad.

En el estado de Tlaxcala se llevan a cabo tradiciones tanto en el ámbito político como en el religioso en un gran número de comunidades. La mayoría de ellas se siguen rigiendo bajo los “usos y costumbres” en el ámbito religioso; sin embargo, en el ámbito político se han ido adoptando las formas constitucionales de elección.

El sistema de cargos ha sido profusamente estudiado en México por la disciplina antropológica como elemento de identidad étnica, de tal manera que, como señala David Robichaux “ser ‘indio’ significa pertenecer a una comunidad con una organización social basada en el sistema de cargos” (2007: 27). Algunos estudiosos del sistema de cargos tienen como principal finalidad divulgar “la voz de los pueblos originarios” (Topete, Korsbaek y Sepúlveda 2005: 7). La antropología mexicana, aún reconociendo que el nombre del sistema de cargos alude a un fenómeno inuniforme, utiliza el término para referirse





“a esa forma particular de organización a través de la cual los pueblos indígenas de Mesoamérica eligen al conjunto de sus autoridades locales” (Millán 2005: 217)²⁹.

Por mi parte, habiendo realizado una primera incursión de campo en varias comunidades de Nativitas durante los meses de julio y agosto de 2008 y de 2009, estoy en disposición de afirmar, con base a las evidencias empíricas (ningún informante se autoadscribe como “indígena”) y a los datos que ofrece el INEGI (2003: 25) sobre población “que habla alguna lengua indígena”, que el municipio es totalmente “mestizo”³⁰. Consecuentemente, en la investigación me interesa estudiar la organización comunitaria como sistema institucionalizado del poder local. Aún compartiendo con David Robichaux la idea de que las transformaciones en los sistemas de cargos están ligadas al proceso “modernizador” (2007: 23), lo que se pretende explorar en esta ocasión es la imbricación de los sistemas de cargos en la configuración de los centros de decisión política.

En este sentido, sobre la lectura de la clásica monografía de Frank Cancian (1976: 30) sobre *Economía y prestigio en una comunidad maya*, propongo que el

29. Sin ánimo de extendernos demasiado en la enumeración de textos que tienen el sistema de cargos como referente étnico, si queremos añadir por su importancia las siguientes citas consultadas: Frank Cancian (1976), Guillermo Bonfil (1987), Hugo Nutini y Berry Bell (1989), Andrés Medina (1995), Michael Kearney y Federico Besserer (2004), Leif Korsbaek (2005), M. Leticia Rivermar (2008).

30. Utilizando el *continuum* indio-mestizo de D. Robichaux (2007: 23), entiendo que el “polo mestizo” se identifica con “la cultura mexicana nacional”.

sistema de cargos da lugar a que sus ciudadanos puedan desempeñar dos tipos de papeles³¹.

1.- Los papeles por medio de los cuales participan en la vida pública³², tanto en el sector civil como en el ámbito religioso, siendo, en el municipio de Nativitas, los que están ligados a la ‘presidencia municipal auxiliar’ de cada pueblo, y los presididos por la figura del ‘fiscal’. Estos papeles cobran total significación cuando interactúan con otras posiciones públicas: en las asambleas (de elección de los propios cargos el primer día del año, y otras juntas que se dan periódicamente); en los comités y/o comisiones de organización y coordinación de las diferentes actividades políticas (reparto del agua, ejidos, luz, educación, salud, etc.) y religiosas en cuanto a organización de la fiesta patronal y otras (cohetes, música, arreglo de iglesia, etc.).

2.- Los papeles vinculados a la vida familiar, esto es, todos aquellos relacionados con las celebraciones comunitarias del ciclo ceremonial anual (mayordomías dedicadas a los santos e imágenes) y aquellas relacionadas con el ciclo de vida (bautizos, bodas, ‘quinceaños’, etc.) que tienen al grupo doméstico, y más concretamente, al jefe de familia, como anfitrión de tales eventos.

31. Saúl Millán (1993: 102) habla en términos muy parecidos de distintos tipos de cargos: los cargos de vigencia temporal inherentes a las estructuras que rigen los cabildos civiles y religiosos; y los cargos ceremoniales cuya vigencia está directamente relacionada con la duración del proceso ritual.

32. Petra Armenta (2006: 1) también se refiere al “ámbito de lo público” a la hora de equiparar los sistemas de cargos con las instituciones electorales constitucionales.





LOS SISTEMAS DE CARGOS COMO ESCENARIOS DONDE LOS ACTORES PARTICIPAN POLÍTICAMENTE.

A partir de estas premisas, propongo tres ejes analíticos para la investigación.

1.- El primer nivel de análisis parte de la concepción de los cargos como centros públicos de decisión política. Se entiende como núcleos de decisión política los órganos y cargos representativos y/o ejecutivos de un sistema político, en los cuales se formulan, elaboran y aplican “las opciones genuinamente cruciales que sí afectarán inevitablemente la vida del conjunto de la comunidad política” (Spencer 2004: 60). A nivel local, estos centros implican “disputas entre las distintas facciones [...] y, quizás, conflictos entre los distintos titulares de los cargos locales, como en el caso de las autoridades seculares y las religiosas” (Gledhill 2000: 201). Tal perspectiva cobra mayor fortaleza si se tiene en cuenta los cambios legislativos que desde 1985 se han llevado a cabo en el estado de Tlaxcala para proteger y garantizar el sistema de “usos y costumbres”³³.

Por todo ello, se propone guiar la investigación bajo el supuesto de que los sistemas de cargos son escenarios donde los actores participan políticamente, esto es, los ciudadanos tratan de influir en los procesos políticos y

33. Cambios alentados por los movimientos indígenas de los estados de Chiapas y Oaxaca, y por la ratificación de parte del gobierno federal mexicano del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

en sus resultados³⁴ a nivel local³⁵. Siguiendo esta línea, pienso que la mayor parte de las transformaciones en los sistemas de cargos político-religiosos vendrían generadas por su coexistencia con los puestos electos asociados a la democracia formal, como por ejemplo, el cambio en la duración de algunos cargos de uno –lo tradicional– a tres años –lo constitucional–.

Entonces, en primer lugar, sugiero un acercamiento al sistema de cargos como arena donde interactúan ciudadanos implicados en el proceso político, copando unos los papeles de dirección (presidentes municipales auxiliares en el ámbito del poder local; fiscales en el ámbito religioso-ceremonial) y los otros ocupando papeles de menor importancia decisoria pero igualmente necesarios para el desarrollo del juego político, como son los diversos puestos directivos (comisario ejidal, presidentes de comités de regantes, de festejos, etc.), la participación en asambleas, comités, comisiones, etc.

Igualmente, para conocer las funciones del sistema político, estudio las cinco formas “secularizadas” de participación política: I.- interacciones que tengan como protagonista el voto; II.- interacciones entre ciudadanos durante las campañas electorales; III.- interacciones dentro de los partidos políticos y otras organizaciones

34. Tomando la definición que sobre el término realizan Anduiza y Bosch (2004: 26), consideraremos como participación política “cualquier acción de los ciudadanos dirigida a influir en el proceso político y en sus resultados”.

35. A pesar de que durante la investigación aparecerán con toda seguridad actores de niveles supralocales (regionales, estatales, federales) en los escenarios de participación política, el presente proyecto prestará su atención a los participantes locales.





que tengan entre sus objetivos influir en el proceso político (sindicatos); IV.- interacciones entre los ciudadanos y los cargos constitucionalmente electos; y V.- las interacciones de protesta ante decisiones tomadas por los poderes públicos. De la misma manera, se incluye el análisis del fenómeno del clientelismo político-electoral asociado a la participación política.

2.- En un segundo nivel de análisis, se pretende profundizar en las actividades rituales, ceremoniales, económicas y también políticas asociadas a los sistemas de cargos que operan sobre los espacios de reproducción simbólica (revelan la preocupación de una cultura por establecer relaciones coherentes entre esferas de la vida social que de otra forma serían incompatibles entre sí). En aras de una mayor nitidez en esta propuesta, se podría decir que los papeles que se estudian en este nivel no tienen por objetivo explícito influir en el proceso político ni en sus resultados. Esta perspectiva está enfocada hacia el estudio de las familias desde la unidad doméstica individual hasta la red más extensa de familiares, compadres (parentesco ritual) y amigos. Interesa acercarse al estudio de las instituciones de parentesco y compadrazgo como plataformas donde se generan y consolidan interacciones que mantienen vinculados a ciudadanos de la misma comunidad –pero también de fuera de ella–, copando en diferentes momentos el papel de organizador de una celebración como la de mayordomo, padre de quinceañera, padrino, etc. y en otros los demás papeles relacionados con la “cooperación” y la asistencia a las fiestas.

3.- Se incluye una tercera esfera analítica que trata de señalar y describir la interrelación entre los dos primeros niveles. Por un lado, se presta atención a la

129

130

influencia que los papeles religiosos-familiares pueden llegar a tener en el proceso político: cómo los cargos religioso-festivos pudieran ser un paso de una carrera a la ocupación de cargos políticos, por ejemplo, el de la “presidencia auxiliar municipal”; e igualmente, de qué manera los papeles propiamente públicos intervienen en las celebraciones aparentemente ajenas al juego político (interacciones entre mayordomos y presidentes de comunidad).

En definitiva, y en base a la propuesta de categorías de participación política (González 2010), se discute si los ciudadanos pertenecientes a las comunidades objeto de estudio gozan de participación plena³⁶; si, por el contrario, participan limitadamente; o finalmente, si su participación es dividida. Muy brevemente, partiendo de que la esencia de la democracia pasa por que cada uno de estos ciudadanos *debe poder tener acceso* a cualquiera de los papeles que surjan en un contexto local determinado, esto es, “que todo el que quiera pueda participar” –en contraposición a garantizar “que todos participen” más ligado a la “vocación por la actividad social” de los ciudadanos más activos³⁷, sugiero que:

36. A este respecto, se considera pertinente contraponer mi categoría de “participación plena” con la que Frank Cancian: la participación plena de “todos los varones adultos” (1976: 161).

37. En torno a este tema, resulta estimulante la lectura del artículo de Guillermo Sullings (2004). El autor apuesta por propuestas de consenso canalizadas a través de “instancias de participación gradual, ritmos adecuados y formas organizativas eficaces”, con el objetivo de sustituir una participación en la cual unas minorías activas –en busca de poder y dinero– se aprovechan de la inacción de los demás ciudadanos, por otra participación organizada y consensuada que sea “polea de transmisión





un ciudadano participa plenamente cuando *ha participado, está participando o tiene visos de participar* en cualquiera de los papeles ejecutables dentro de los escenarios generados en una comunidad local determinada, tanto si son papeles con capacidad para intervenir en el proceso político como si son papeles cuya capacidad de influencia es mínima;

un ciudadano participa limitadamente cuando *ha participado, está participando o tiene visos de participar* en cualquiera de los papeles que apenas tienen capacidad de influir en el proceso político;

un ciudadano participa divididamente cuando, por un lado, en ciertos escenarios, protagoniza interacciones políticas junto a ciudadanos que tienen la capacidad de participar plenamente; y por otro lado, protagoniza interacciones junto a vecinos que participan limitadamente.

131

132

APUNTES SOBRE EL DESPLAZAMIENTO DE LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN COMUNITARIA BASADAS EN LOS "USOS Y COSTUMBRES" POR LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN CONSTITUCIONALES.

En este punto, propongo algunos ejemplos con base en las mencionadas temporadas de campo en el municipio de Nativitas, los cuáles son fruto de la convivencia con una familia de ancianos residente en la comunidad de Sta. M^a Nativitas, matrimonio que cuenta con 9 hijos (6 siguen viviendo en diferentes comunidades del municipio) y numerosos nietos, algunos de los cuales, participan activamente de los sistemas de cargos.

desde la mayoría más pasiva hacia los más activos" –en busca del bien común-.

En cuanto al análisis del sistema de cargos como participación política, se está trabajando con el ejemplo de la elección del fiscal de Jesús Tepactepec y su papel de organizador de todo el año ritual, papel que ocupó en el ejercicio de 2007 uno de los hijos del matrimonio, y papel que pretende ocupar el marido de una de las hijas en años venideros. Se van a estudiar todas las interacciones del escenario en cuanto a la ocupación previa de otros cargos (¿existe una carrera política?), durante la asamblea (escenario fundamental en la división de papeles políticos) y en el ejercicio del cargo (papel del fiscal como gestor público de un presupuesto).

En lo referente al análisis de la participación religioso-ceremonial, resulta interesante valorar la decisión de la mencionada familia de asumir los gastos de la Coronación del Sagrado Corazón de Jesús en favor de una de las nietas, la cual carece de la figura paterna. Se van a observar y se va a participar en todas las interacciones que tengan lugar en torno al acto de la Coronación: sondeo de quién y cuánto va a aportar cada miembro de la familia. Interesa sobre todo describir tal celebración como soporte familiar tanto a nivel extenso (mantiene vinculados con una frecuencia notable a todos los miembros de la familia durante un año) como en el caso concreto de la nieta (se le procura una mayor protección por carecer de padre).

En cuanto a la esfera dónde se articulan participación política y participación familiar, se van a tratar de registrar las interacciones que tengan lugar entre autoridades, familia sufragadora y comunidad participante el día de la Coronación.

Por tanto, se está trabajando sobre la hipótesis de la articulación entre la participación en el sistema de car-





gos y el acceso a los centros de decisión política formal. En este sentido, pienso existen dos vías para acceder a los centros de decisión: por un lado, el sistema de cargos facilita el acceso a recursos socioeconómicos y simbólicos, y por tanto, genera mayores posibilidades de ocupar papeles de mayor influencia política a nivel local; y de manera inversa, el acceso a mayores recursos facilita el acceso a los cargos. De la misma manera, el sistema de cargos limita el acceso a los centros de decisión política de las mujeres, los jóvenes, los solteros y los fuereños.

Igualmente, las celebraciones político-religiosas asociadas al sistema de cargos potencian la generación y/o consolidación de estructuras de parentesco, compadrazgo y amistad, por lo que las tendremos como plataformas donde sus participantes (incluidos los migrantes exitosos) incrementan sus recursos materiales y simbólicos y sus posibilidades de influencia en los núcleos de decisión política.

En virtud de todo lo cual, se tratará de averiguar finalmente si las formas constitucionales de participación y elección de autoridades políticas y religiosas están paulatinamente desplazando las que se rigen por el sistema de "usos y costumbres".

BIBLIOGRAFÍA

- ANDUIZA, E.; Bosch, A. (2004) *Comportamiento político y electoral*. Barcelona, Ariel.
- ARMENTA, P. (2006) "Elecciones por usos y costumbres en México", en <http://letrasjuridicas.com/14/armenta14.pdf>.
- BONFIL, G. (1987) *México profundo: una civilización negad.*, México D.F., Grijalbo.

133

134

- CANCIAN, F. (1976) *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México D.F., Instituto Nacional Indigenista.
- DELGADO, J. (1999) "La nueva ruralidad en México", en Investigaciones Geográficas de la UNAM, boletín 39, México D.F.
- ESPIÑOZA, F. A. (2006) "Usos y costumbres: elecciones en Tlaxcala", en Con Ciencia Política, nº 11, México D.F.
- GIARRACCA, N. (2001) "Prólogo", en Giarracca, N. (Comp.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires, CLACSO.
- GLEDHILL, J. (2000) *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- GONZÁLEZ DE LA FUENTE, I. (2010) *Antropología de la participación política*. Salamanca, Amarú.
- INEGI (2003), Cuaderno Estadístico Municipal. Nativitas, Tlaxcala. Aguascalientes.
- KEARNEY, M.; Besserer, F. (2004) "Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional", en Fox, J.; Rivera, G. (Comp.). *Indígenas migrantes mexicanos en los Estados Unidos*. México D.F., Miguel Ángel Porrúa.
- KORSBAEK, L. (2005) "Historias de vida en una comunidad indígena del Estado de México: el caso de San Francisco Oxtotilpan", en Topete, H. y otros (Eds.). *La organización social y el ceremonial*, México D.F., mc editores.
- LEWELLEN, T. C. (1985) *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona, ediciones Bellaterra.
- LONG, N. (2007) *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México D.F., El colegio de San Luis y CIESAS.
- MEDINA, A. (1995), "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, nº 5 (9).
- MILLÁN, S. (1993), *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. México D.F., Instituto Nacional Indigenista.





- MILLÁN, S. (2005), "Los cargos en el sistema", en Topete, H. y otros (Eds.), *La organización social y el ceremonial*. México D.F., MC editores.
- NUTINI, H.; Bell, B. (1989) *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- RIVERMAR, M. L. (2008) *Identidad étnica y migración internacional. El caso de una comunidad nahua del estado de Puebla*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ROBICHAUX, D. (2007) "Identidades cambiantes: "indios" y "mestizos" en el suroeste de Tlaxcala", en: Romero, O. y otros (Comps.) *Cultura, poder y reproducción étnica en Tlaxcala*. México, Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- SERRANO, J. (2008) *Yancuitalpan, "en la tierra nueva" - Natívitas*. Monografía Histórica Municipal, Tlaxcala, H. Ayuntamiento de Natívitas.
- SULLINGS, G. (2004) "Introducción a la democracia real", en: Marquina, A. (Comp.) *El ayer y el hoy: lecturas de Antropología Política. El futuro*. Volumen II, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- TEUBAL, M. (2001) "Globalización y nueva ruralidad en América Latina" En GIARRACCA, N. (Comp.), ¿Una nueva ruralidad en América Latina? Buenos Aires: CLACSO.
- TOPETE, H., Korsbaek, L. y SEPÚLVEDA, M. M. (2005), "Presentación", en TOPETE, H. y otros (Eds.), *La organización social y el ceremonial*. México D.F., MC editores.
- TOPETE, H. (2005), "El poder, los sistemas de cargos y la antropología política.", En: TOPETE, H. y otros (Eds.), *La organización social y el ceremonial*., México D.F., MC editores.
- VARELA, R. (2005) *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Barcelona, Anthropos.



LA CONCEPCIÓN DEL ORDEN SOCIAL ENTRE LOS TAIYAL DE TAIWÁN

YA-JU SHIN



Taiwán es un país isleño que está atravesado por el Trópico de Cáncer; está entre Japón al norte; y las Filipinas al sur, y al este, China, con una extensión de 36.179 kilómetros cuadrados. Fue bautizado por los portugueses con el nombre de “Ilha Formosa” por sus verdes y altas montañas en el siglo XVI. Los europeos, los holandeses y los españoles radicaron sus fortificaciones en la isla durante el siglo XVII. En el centro de la isla está la Cordillera Central, que ocupa casi la mitad de la misma. Los aborígenes residen en la zona oriental de la isla y en la región interior montañosa cubierta de bosques. Taiwán tiene 23 millones de habitantes, y la población aborigen de la isla está formada por 432.516 personas, que es menos del 2% del total de habitantes.

En base a la teoría sobre la inmigración y distribución lingüística del profesor Isidore Dyen, el Dr. Richard Jr. Shulter y el Dr. Jeffrey C. Marck, la isla es considerada como la cuna de los austronesianos. Es decir, la isla es el centro de los tres millones nativos que habitan entre Madagascar al este, y la isla de Pascua, al oeste, y al sur, Nueva Zelanda y al norte, Taiwán. Hoy en día, la isla tiene más de catorce etnias aborígenes reconocidas oficialmente por el gobierno, entre ellas, la etnia taiyal.

LOS TAIYAL DE TAIWÁN.

Según los estudios de arqueólogos y antropólogos, el origen de los taiyal se remonta a más de cinco mil años. Tienen fama de valientes por el histórico rito del descazamiento y del tatuaje fisonómico. Según las estadísticas de la Comisión de Aborígenes de Taiwán, existen 91.397 taiyales en la actualidad. Es la etnia aborigen que más dispersa está geográficamente en la isla. Los taiyal se dividen en tres subgrupos según las distintas lenguas

139

140

que hablan: sequeleq, tseole y sedeq . Esta investigación se ha realizado basándose en un trabajo de campo en que los informantes principales han sido 26 nativos, la mayor parte de ellos de lengua sequeleq, aunque también se hace un análisis de las fuentes documentales que cubre el ámbito de todos los subgrupos. Las profesiones de los informantes mencionados son, principalmente: agricultores de huerta, funcionarios y curas.

LA CREENCIA EN LOS ESPÍRITUS DE LOS ANTEPASADOS.

Después de la ocupación de los europeos en el siglo XVII, hubo un movimiento migratorio de japoneses y chinos, desde el siglo XVIII hasta el presente. Es evidente que la entrada del nuevo sistema político de los regímenes extranjeros (europeo, japonés y chino) ha amenazado la pervivencia de la institución tradicional de las comunidades; además, no sólo los sistemas políticos y económicos han puesto en peligro las normas tradicionales sino que también la cristianización ha impactado fuertemente en las creencias tradicionales. Como la conformación étnica -que depende del sistema religioso, específicamente en el tema de la sanción o prohibición colectivas- ha sido el concepto central del universo tradicional de los taiyal, al perder su importancia tampoco el control social de los poderes caciquiles puede mantener su fuerza como antes. Sin embargo, aún frente a la fuerte presión sobre la cultura mencionada, los ritos sacrificiales se siguen celebrando, mientras que los tabúes aún siguen en parte vigentes en la vida cotidiana de las comunidades, lo que refleja la importancia de la tales superestructuras en la vivencia d su etnicidad.





El centro del pensamiento taiyal está en la creencia en los espíritus de los antepasados, que se llaman los *utuj* y que se relacionan con las normas de obediencia *gaga*, que se considera como las palabras que han dejado los antepasados. El distanciamiento o la violación del *gaga* se puede concretar en delitos tales como el engaño, el daño, la embriaguez, las relaciones sexuales ilícitas, la habladería y la pereza. El castigo de los espíritus de los antepasados será visto como una mala cosecha en los cultivos, escasez de presas de caza, accidentes durante la caza y, en la vida cotidiana, en enfermedades y desastres naturales, entre otros eventos. Así que cuando en la comunidad ocurren varios casos de desgracias continuadas, los miembros del grupo ritual o de la comunidad se sienten incómodos y se ponen a buscar la razón que causa tales accidentes. Por lo tanto, una vez que se sabe que una persona ha violado ciertas prohibiciones, ésta tiene que ofrecer una cierta cantidad de ofrendas para compensar al resto de miembros de la comunidad y cuando éstos perdonan al “delincuente”, se considera que el mal causado ya se ha purificado y el pueblo puede volver a estar tranquilo.

Los miembros de la comunidad, o en concreto los de la unidad del grupo ritual, pueden estar relacionados en base a una relación personal, familiar, matrimonial, tribal y/o étnica. Por eso, los desastres caen sobre todos, no sobre una persona. Bajo esta lógica, las tribus han sufrido las desgracias considerándolas derivadas del hecho de despreciar las normas de *gaga*. Una familia, un clan, una comunidad hasta una tribu puede verse afectada al completo, si cualquier miembro de ellos sufre un accidente, enfermedad, o hasta una invasión exterior; y la razón es porque los espíritus les están castigan-

141

142

do. Por ejemplo, durante la invasión de los chinos y los japoneses que trajo epidemias tales como la viruela y la malaria, estos males se consideraban que eran castigos por haber tenido contacto con los extranjeros. Tal pensamiento conforma una ética religiosa en la que la violación del *gaga* se convierte en un fuerte cargo de conciencia. A través de los comportamientos “correctos” que han establecido los antepasados, existe una garantía para mantener una vida tranquila y feliz. Por ello las pesadillas, los accidentes, y, sobre todo, las enfermedades, son indicios para saber que uno no se lleva bien con los espíritus de los antepasados. Existe una relación entre la herida y el objeto que causa el daño. La idea de la dualidad de “contaminación-purificación”, “pecado-castigo” o “tabú-prohibición” también aparece en esta relación. Por lo tanto, cuando se trata algo que puede relacionarse con un mal resultado final, se origina una prohibición. En algunos casos, las sanciones se deben a un descuido, así “el castigo” del dolor de tripas puede deberse a que se ha olvidado ofrendar a los espíritus antes de comer.

LA SANCIÓN SOCIAL Y EL PODER DE LA CONCIENCIA COLECTIVA.

Para los taiyal, realizar ofrendas sacrificiales es la manera más importante de calmar la ira de los espíritus. A veces la gente hace ofrendas a los espíritus de los antepasados para maldecir a un enemigo con el que se lleva mal o a alguien al que se considera causa de conflictos. La intención suele ser que los espíritus sean los encargados de castigar al culpable (Chen Shina Yin, 2007:57). Si esa persona es realmente mala, caerá enferma (Yubas Watán, 2005:35 y 73). Es decir, si el conjurador tiene ra-





zón, su maldición se cumplirá porque se cree que los espíritus de los antepasados siempre presentan atención a los taiyal, y apoyan a los buenos. O sea, en este caso, el juicio de los espíritus de los antepasados juega el papel clave porque el poder de la maldición viene del mismo.

En otro caso, los taiyal creen que los utensilios personales no se deben tocar sin permiso del propietario, o, de lo contrario, se tendrá mala suerte; porque se dice que algunos utensilios han sido utilizados para "maldecir" mediante brujería, y por eso, si alguien los toca, queda afectado hasta que enferma. También piensan que los diálogos cotidianos llegarán a los oídos de los espíritus de los antepasados y, por eso, los taiyal son cuidadosos a la hora de hablar, puesto que una vez que salen de su boca las palabras malas, pueden hacer daño a otra persona o causarles problemas a sí mismos. Por ejemplo, se cree que si no se comparte bien la caza y hay quejas y celos entre los miembros, la próxima vez que vayan de caza, los espíritus les van a impedir ver algún animal. Además, para los taiyal, los celos de otra persona también causan problemas. El resultado de los celos puede ser dañino para los miembros envidiados, por lo que la maldición de los celos se debe detener enseguida. En este caso, se considera que se tienen que llevar regalos del agrado del hechicero para pedirle que elimine la maldición. Con lo aquí expuesto sabemos que aparte de las sanciones o prohibiciones de los espíritus de los antepasados, existen otras formas que causan problemas o enfermedades. Así: tocar algo contaminado, la maldición de un enemigo, las quejas o habladurías, y por último, hay otra causa que es el tema principal de esta investigación: los celos de las brujas negras, las *joní*.

143

LA IMAGEN DE LAS JONÍ.

Aprovechando las propias palabras de los informantes, se describirá la imagen de las *joní*:

"Se dice que tiene un pájaro especial. Si alguien está hechizado por ellas, debe llevar un gallo a su casa." (Informante Yumin. Tribu Barón, provincia de Taoyuen)

"Joní maldice a otra persona. Había una en esta comunidad que te decía piropos, pero en su corazón sentía lo contrario. Una chica fue maldecida por la joní, murió de tanto escupir sangre. Había otra víctima cuyo brazo quedó doblado por una maldición." (Informante Chen Son Ming. Tribu Barón, provincia de Taoyuen)

144

"En nuestra tribu no hay joní, pero en la tribu de Skikún de la provincia de Yilan hay muchas. Ellas son muy celosas, siempre maldicen a la gente bonita y a los niños lindos. Y las víctimas enferman o mueren." (Informante anónima. Tribu Barón, provincia de Taoyuen.)

"Las joní son maléficas y hacen daño a las personas que no les caen bien. Ellas conocen bien las normas de gaga y viven en la comunidad de abajo. En el pasado, algunos visitantes extranjeros que habían venido a Skikún, sufrieron enfermedades y murieron cuando volvieron a sus casas. Desde entonces, nuestra tribu tenía mala fama de joní, todo el mundo nos temía" (Informante Chen. Tribu Skikún, provincia de Yilan)

"En el pasado, cuando los visitantes extranjeros tenían que ir a la tribu Skikún, solían llevar una bola o una placa de hierro para protegerse, puesto que allí tenían mala fama de hechiceros."

(Centro de estudio sociocultural de la región Yilan, 2003:56)

"Las joní son malas, maldicen a otras personas. Las viejas joní van a buscar su sucesora entre las parientes,





siempre femeninas. La mayor parte de los descendientes de las joní son personas inválidas." (Informante anónimo. Tribu Skikún, provincia de Yilan)

En los documentos históricos puede seguirse que, durante la época colonial japonesa, ocurrió un caso en el que un intérprete japonés fue robado, y no pudo encontrar al ladrón, por lo que escribió una palabra en un papel y lo quemó. No hace mucho tiempo, se murió una familia taiyal de la tribu donde vivió este japonés. Este mismo intérprete iba a pedir la mano de su amante taiyal, pero fue rechazado por el padre de la chica, y por casualidad, poco después la chica murió al hincharse el muslo de una pierna. Por haber ocurrido estos dos accidentes, todos los taiyal de la comunidad creían que este japonés era *joní*, y estuvieron inquietos hasta que se fue. Los documentos japoneses durante la colonia indican que, al principio, el nombre *joní* se utilizaba como nombre de un pájaro rojo que se parece mucho a paloma y sólo tiene una pata. Realmente nadie puede ver este pájaro, porque una vez que es visto por otra persona que no sea su propietario, morirá. Desde entonces, las personas que crían este tipo de ave se llamarán *joní*. Varios documentos indicaban que cuando los *joní* se enfadan con una persona, mandan al pájaro para contactar a la víctima, la cual sufrirá fiebre y morirá. En otras ocasiones, si las *joní* quieren obtener objetos de otra persona, también envían al pájaro (Comité de investigación de Costumbres Antiguas, 1996: 59).

Jason Lee (Taiwán Tribla Minority, vol. 10) escribe lo que le han dicho informantes de la comunidad taiyal: la gente cree que existen las personas que conocen la manera de criar estos pájaros mágicos y los envían para vengarse de los enemigos. Las víctimas mueren después

145

146

de ver los pájaros y los dueños de las aves roban las herencias que han dejado los muertos. Recordemos que Marcel Mauss (2007: 46-47) decía que entidades tales como animales o espíritus, pueden considerarse como el alma de los brujos. Estos "asistentes" espirituales se esconden en el cuerpo. En este caso, el pájaro rojo de los *joní* es un ejemplo perfecto. El pájaro es el alma de la *joní*, es decir, la *joní* se transforma en el pájaro. El poder mágico se relaciona con un animal, y este animal exclusivo debe tener una característica especial que se supone que es la máxima capacidad de la brujería que se maneja. El pájaro puede volar, y los seres humanos no. Bajo esta lógica, se puede considerar que los taiyal imaginan el maleficio de *joní* a través de una impresión inexplicable.

"Las almas de las joní pueden salir de su cuerpo para robar las cosas de la casa de otra persona." (Chio Yun Fan, 2004: 63)

Mi informante Tomas Jakao del grupo étnico kalá me ha contado una historia real que ocurrió en su comunidad en la época colonial japonesa, dice: *"había una joní en nuestra tribu. Ella tenía dos hijos y criaba un pájaro que le ayudaba a investigar las condiciones de sus víctimas y les pedía más y más cosas; a veces reclamó gallos y otras veces, cerdos. Lo máximo que exigió fue una res. Como se portaba cada día peor, a los miembros de la comunidad cada día les caía peor, pero no podían hacer nada por el miedo a los maleficios. Un día, los lugareños cogieron a los dos hijos, los llevaron a los montes y los mataron. La joní fue quemada finalmente."* No sólo en la comunidad de kalá, sino también en otro lugar había pasado la misma situación. Los casos nos dicen que los parientes de la víctima de la *joní* suelen ir a pedir el favor a los ancianos de la comunidad, quienes van a ser





intermediarios y negociarán con la *joní* preguntando los requisitos para eliminar la maldición, ya que sólo la mujer maléfica conoce la solución, y, si no les hace caso, la enfermedad que es consecuencia de la maldición irá cada día peor.

BUSCAR LAS JONÍ.

Tanto en mi trabajo de campo como en los documentos históricos, los miembros de la tribu no negaban, ni niegan, que se sepa donde viven las *joní*. Y se supone que ser *joní* es algo del destino, porque en la lógica taiyal la raíz se hereda de generación en generación. Además, en la mayor parte de los casos que han sucedido, se muestra que dichas personas, malignas para la comunidad suelen ser mujeres. Existe una manera efectiva para identificar una *joní*: por ejemplo, si alguien te trata mal, y después sufres algo malo, será indicio de que dicha persona será *joní*. Cuando un taiyal piensa que le está haciendo daño una *joní*, la primera persona que culpabiliza es a la persona con la que se lleva mal, porque una *joní* ataca a las víctimas por celos, odio y envidia. Por lo tanto, si no existe la hostilidad no hace daño a nadie. En otras palabras, la acusación de *joní* puede venir de una hostilidad personal. Normalmente la gente pelea con las personas de su misma clase social o tienen celos de los cercanos. Lo podemos comprobar a través del hecho de que los líderes de la comunidad se acusan raras veces. Los seres humanos suelen hacer reconocimientos con palabras o con determinados comportamientos con los que tienen la misma posición social. Como los taiyal suelen prestar atención a la relación con la gente para no ofender a nadie, las personas que amenazan con desgracias a otras, hacen sospechar que son *joní*. La

147

148

acusación se relaciona con las escenas de disgusto y con la red interpersonal. A veces, la gente con mal carácter también puede ser un *joní*.

En otros casos, los hombres con alguna discapacidad, mal genio o carácter sombrío, pueden ser sospechosos de ser *joní* por su "anormalidad". Los más ávidos son considerados asimismo *joní* porque piden cosas siempre. Como se considera que los *joní* son codiciosos, la preocupación de no poder complacer el deseo de ellos se convierte en un motivo para matarlos. La idea de "eliminar" la preocupación se lleva a cabo cuando una persona o una colectividad sufren una desgracia. La gente busca una explicación lógica en razón de la cual les toca la mala suerte a ellos y no a otras personas. Las fantasías y el miedo personal se combinan con la creencia en los maleficios de los *joní*. Con frecuencia los rasgos personales y las posiciones sociales se enlazan con las imágenes del *joní*. El miedo se mantiene de generación en generación, y conociendo las experiencias pasadas, los jóvenes siguen el mismo pensamiento de sus antepasados. Unos informantes en mi trabajo de campo eran licenciados, que se graduaron en una maestría del sistema de educación moderna. He intentado varias veces hacerles preguntas sobre los *joní*, sin embargo, como no pueden superar la prohibición tribal, me han contado que es mejor que no me digan nada para evitar la mala suerte.

Los taiyal creen que el origen del poder de la *joní* viene de su interior, de un lugar inaccesible al control consciente. En la mayor parte de los documentos históricos y en el contenido de las narraciones de mis informantes, las mujeres celosas y codiciosas se consideran *joní*. Se consideran también que las *joní* conocen las oraciones y la forma de comunicarse con los espíritus que la gente





normal no conoce, ni puede entender. Por las capacidades especiales que tienen, el resto de la comunidad hace crecer un sentimiento de inseguridad al no entender el "otro mundo". La *joní* es capaz de mirar, sin decir ni una palabra, con lo que son acusadas de echar el mal de ojo para poder controlar a las personas. Se tiene la impresión de que esas personas son malvadas y finalmente se considera que son la raíz de todas las desgracias de la tribu cuando ésta sufre algún desastre inexplicable, que esté fuera el ámbito de la ira de los espíritus de los antepasados.

Según mis informantes, en las experiencias históricas y personales para saber quién es la *joní* causante del mal, las pruebas de acusación vienen de los sueños. Casos pasados muestran que muchas víctimas hablaban con sus parientes cuando estaban enfermos o antes de morir. Los parientes y amigos hacían análisis de las palabras de las víctimas. Solían contar cosas sobre las personas con las que se llevaban mal, o si soñaban con una determinada persona antes de estar enfermas. Los sueños se consideran como pruebas y experiencias reales para "testimoniar" los delitos de las *joní*. En el caso de que no se haya visto bien la cara del *joní* en el sueño, puede deducirse su identidad según los contactos y las relaciones pasadas. Los sueños se convierten en hechos históricos, en una experiencia real, porque los disgustos que se sufren después de las pesadillas son para ellos prueba de su realidad. En ocasiones también ayudará a identificar al culpable el rito del oráculo. En la tribu de Skikún, los miembros de la comunidad buscan a los culpables según sus últimas relaciones personales antes de sufrir enfermedades. En la tribu de Barón, me han dicho que las víctimas son alabadas por una mis-

149

150

ma persona por casualidad. Así que, para explicar esto proponemos un hipótesis, ¿es probablemente que después de tener contacto con alguien y sufrir algún disgusto se acuse a las *joní* para descargar la responsabilidad personal sobre la posible culpa por la violación de las normas del *gaga* (que hemos mencionado antes) y así mantener la simpatía de los miembros de la tribu? Y, además, ¿la acusación contra la *joní* puede ser fruto del prejuicio social y una huida de las responsabilidades? Se sacrifica a una persona para poder calmar la inquietud de la mayor parte de los miembros de la comunidad, declarando culpable a una persona que no se lleva bien con el resto y así mantener el equilibrio y el orden social dentro de la comunidad.

LA CARA REAL DE LOS JONÍ.

Un informante de la tribu en Nantou me ha dicho que en el pasado los locos y los individuos aislados de la comunidad se consideraban *joní* y los mataban. En este caso, se supone que para algunas personas es su destino ser *joní*, porque causan miedo y duda pública. No obstante, esa creencia individual suele estar influida por la actitud social que está llena de prejuicios. La mayoría de las veces las mujeres se consideran *joní*, porque desde el punto de vista social, las mujeres taiyal pertenecen a una clase más baja en comparación con los hombres.

En la época védica hindú el significado del nombre brujo es igual que el de extranjero. La misma idea también existe entre los taiyal referida a los *joní*. Se encuentran en los documentos históricos y en las narraciones de mis informantes, citas tales como: "los *joní* nacieron de la étnia de fuera y fueron aislados por los *taiyal*, desde principio hasta ahora", y "los *joní* viven lejos de la tribu,





son aislados, porque se dice que tienen capacidad de hechicería". A los que vienen fuera de la comunidad: los extranjeros, o los "otros", les pasa lo mismo. Los temas de "dentro" y "fuera" son evidentes en el simbolismo de los *joní*. Los símbolos del *joní* giran en torno al tema de la bondad interior vulnerable, atacada por un poder exterior. Estos símbolos varían de acuerdo con los modelos locales de significación, y con las variaciones en el orden social. Podemos ver esto en la historia de la evangelización protagonizada por las religiones cristianas. En principio, los taiyal pensaban que los curas y religiosos vinieron a maldecirles. Eran *joní*. Aprovechamos la teoría de Mary Douglas sobre la brujería: los *joní* de los taiyal son como los brujos para los azande: el brujo es enemigo interior, ya que es un desviacionista peligroso y la única función de la acusación es controlar a los desviacionistas en nombre de los valores de la comunidad.

CONCLUSIÓN.

En el pensamiento taiyal, si un comportamiento o una actitud no son socialmente buenos, se considera que son "sucios", y deben recibir las críticas públicas. Las creencias sobre el *joní* juegan una función constructiva en su sistema social. En otras palabras, los *joní* se utilizan para explicar las excepciones del orden social. Como en la sociedad taiyal los espíritus de los antepasados son el centro del universo, manipulando la vida y la muerte de los vivos, las desgracias relativas a los *joní* juegan un papel muy anómalo, al no pertenecer a la sociedad. Dichas creencias en los *joní* participan activamente en la vida social, tanto a nivel individual como grupal. Los orígenes del poder del *joní* para atacar a su víctima pueden relacionarse con una imagen de la comunidad donde los va-

151

152

lores de la misma están expuestos. La existencia del *joní* es esencialmente un medio para clarificar y afirmar las definiciones sociales. El miedo hacia el *joní* nace cuando la gente se da cuenta de que el equilibrio del orden social no está asegurado. En caso de que los órdenes sociales estén menos definidos, y que no exista la exigencia de una definición clara, la acusación sobre el *joní* se intensificará. Si las relaciones sociales están bien definidas, es seguro que las ideas antropomórficas del cosmos serán normativas, y así se mantendrán los códigos morales y sociales (las normas de gaga) mediante la ira de los antepasados (los utuj). La estructuras sociales facilitan la predisposición a la creencia en la brujería, e viceversa. Si no se controlasen las *joní*, destruirían el orden social.

BIBLIOGRAFÍA

- CENTRO DE ESTUDIO SOCIO-CULTURAL DE LA REGIÓN YILAN. (2003) *El proyecto del desarrollo de las etnias minorías: el reportaje final de la investigación de los datos básicos de religión y arte de los taiyal*. Yilan, Foguan University.
- COMITÉ DE INVESTIGACIÓN DE COSTUMBRES ANTIGUAS. (1996) *Reportaje de las costumbres aborígenes*. vol. I: *Taiyal*. Taipei, Instituto de Etnología de Academia Sinica.
- COMISIÓN DE ABORÍGENES DE EJECUTIVO YUEN. (2003). ESTADÍSTICA ANUAL DE ABORÍGENES TAIWANESES (2002). Taipei.
- CHEN, Shian Yin. (2007) *Estudio sobre el sistema de matrimonio de la etnia Taiyal*. Tesina de Maestría de Sociología. Yilan, Foguan University.
- CHIO, Yun Fan. (2004) *Espíritus de los antepasados, Dios y tradición: la iglesia Presbiterial y el cambio religioso de los truku*. Tesis doctoral de Antropología. Taipei, National Taiwan University.
- LEE, Jason. (Versión de internet 2007) *La mini tribu taiyal, causa del pájaro mágico*. Taiwán, Tribla Minority vol. 10.





<http://www.kgu.com.tw>

MAUSS, Marcel. (2007) *A General Theory of Magic Acrifice: it´s nature and function*. Kueilin, Guangxi Normal University Press.

SHIN, Ya Ju. (2008) *La cultura de los taiyal de Taiwán: un estudio sobre los inicios de su conformación como sociedad "primitiva"*. Tesis doctoral de Antropología de Iberoamérica. Salamanca: Universidad de Salamanca.

YUBAS, Watan. (2005) *La transformación del rito de espíritus de los antepasados de los Taiyal*. Tesina de Maestría del desarrollo étnico. Hualien, Donhwua University.



**SISTEMA DE GOBIERNO
INDÍGENA EN LA SIERRA
TARAHUMARA, AL NORTE
DE MÉXICO**

EDUARDO RUBÉN SAUCEDO
SÁNCHEZ DE TAGLE

→

Al ubicar este escrito en un territorio muy específico del actual México indígena, es necesario comenzar dedicando unas líneas a eso que los antropólogos, historiadores y otros especialistas han denominado *norte de México*; el cual también ha sido conceptualizado y nombrado –como ya veremos- de muy diversas formas. La región abarca un enorme territorio, poco más de la tercera parte del país, por lo que vale la pena reparar un instante sobre sus notables dimensiones.



Norte de México.

157

158



Empecemos entonces por destacar que el norte de México es, en su conjunto, una vasta región que hasta el

38. España cuenta con un territorio de 504.645 km² (www.ine.es).



→

día de hoy ha sido poco investigada por las ciencias sociales, especialmente si se le compara con el antiguo territorio mesoamericano, al centro y sur del país, en torno al cual se ha focalizado la atención de la mayoría de los investigadores nacionales y extranjeros, así como los más importantes recursos y proyectos de investigación. Lo extenso del territorio norte, lo extremo de su clima y su geografía –plena de montañas, desiertos, barrancos y valles-, y la feroz y creciente violencia social de la que ha sido escenario durante los últimos años, son también factores que han dificultado y acentuado enormemente la falta de investigación.

El norte de México ha sido conceptualizado de diversas formas, y detrás de cada una de ellas existen posturas críticas y problemas teóricos y metodológicos muy específicos, los cuales sin embargo no vamos aquí a abordar. Por ejemplo, los investigadores norteamericanos lo han concebido como parte de la región que denominan *The Great Southwest* (el gran suroeste), distinguiéndola como una subárea “intermedia”, en términos espaciales y temporales, frente a Mesoamérica y a los llamados indios pueblo (cfr. Kennedy, 1970: 14).

Por otra parte, algunos investigadores mexicanos han tendido más bien a llamarlo simplemente *norte de México* o a subdividirlo, a partir de distintos enfoques, en regiones como el *noroeste* o el *noreste*. También se le ha definido en oposición a Mesoamérica, subdividiéndolo en dos regiones llamadas *Ariodoamérica*, habitada por cazadores-recolectores; y *Oasisamérica*, habitada por pueblos agricultores (cfr. Kirchhoff, 1967).

159

160



Mesoamérica, Ariodamérica, y Oasisamérica, según el modelo de Paul Kirchhoff.

MESOAMÉRICA, ARIODAMÉRICA, Y OASISAMÉRICA, SEGÚN EL MODELO DE PAUL KIRCHHOFF.

Otra propuesta, más consistente y aceptada por los científicos sociales en la actualidad, es la que presenta al norte de México como parte de un vasto “corredor cultural” denominado *La Gran Chichimeca*, el cual enlazaba desde tiempos prehispánicos los actuales territorios del suroeste de los Estados Unidos, el norte de México, y la frontera septentrional de Mesoamérica (Di Peso 1974; Braniff, 1999, 2000a, 2000b). Y es precisamente este último aspecto el que me interesa resaltar sobre la Sierra Tarahumara, el cual de hecho justifica en parte mi interés académico por la región y el tema, es decir, se

↘



trata de una región relevante en la medida en que forma parte de un territorio que une, histórica y culturalmente, al suroeste norteamericano con el norte de México y con Mesoamérica. Una región en donde actualmente se expresan abierta y ferozmente las más profundas contradicciones del sistema político y económico.

Finalmente, deseo destacar que, al referirme así en singular al "sistema de gobierno indígena en la Sierra Tarahumara", presentaré generalizaciones basadas en aspectos comunes en la cultura de los cuatro pueblos indios que ahí habitan, principalmente entre los tarahumaras y los tepehuanes del norte, los pueblos más numerosos de la región, sin pretender perder de vista que también existen diferencias demográficas, territoriales, étnicas y culturales entre todos ellos.

NORMATIVIDAD SOCIAL Y GOBIERNO INDÍGENA EN LA SIERRA TARAHUMARA.

Se conoce como Sierra Tarahumara a la porción de la Sierra Madre Occidental que atraviesa, por más de 75,910 km², el sur y suroeste del estado de Chihuahua, así como algunos municipios colindantes de los estados de Sonora y Sinaloa. En términos territoriales y demográficos, la Sierra Tarahumara es la región indígena más grande del norte de México, y en sus montañas y barrancos actualmente habitan cuatro pueblos indios, de los cuales los *rarámuri* o tarahumaras son los más numerosos y conocidos. Demográficamente, los tarahumaras suman poco más de 75,000 individuos, seguidos por unos 7,000 ódami o tepehuanes del norte, unos 1000 guarijíos, y menos de 1,000 pimas. Todos ellos, compar-

161

162

ten el territorio serrano con unos 114,000 individuos no indígenas o "mestizos", quienes conforman a la mayoría de los habitantes de la región, y con quienes los pueblos indios han mantenido una histórica relación conflictiva por el control y manejo del territorio y los recursos naturales y económicos.



El sistema de gobierno tradicional en la Sierra Tarahumara, al igual que otros elementos de la actual cultura indígena, puede definirse a través de la síntesis realizada entre patrones introducidos por sociedades ajenas y hegemónicas durante más de cuatro siglos, junto a la particular apropiación que los pueblos autóctonos han hecho de ellos. Un aspecto notable en éste sentido, que además diferencia a los pueblos del norte frente a los



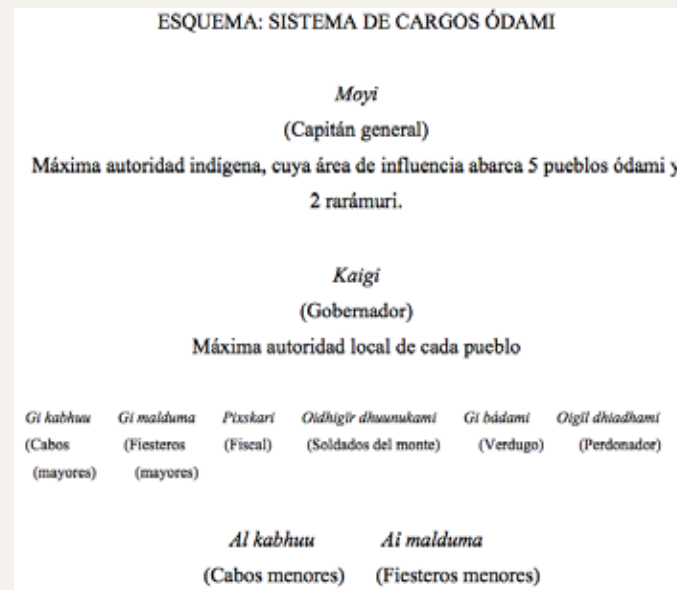
pueblos mesoamericanos, es la enorme libertad que tuvieron para incorporar selectivamente elementos ajenos a su cultura. Situación derivada del poco control efectivo que sobre ellos lograron tener las autoridades coloniales, así como del fracaso generalizado de las congregaciones y la implantación del sistema de pueblos. Respecto a las "autoridades" o "jefes" indígenas de la Tarahumara, los misioneros jesuitas a finales del siglo xvii escribían lo siguiente:

"Estas naciones, en su gentilidad, no reconocen sujeción a otro. Gobiérnanse por familias, de suerte que el más anciano de ellas es a quien los demás reconocen, no con superioridad de dominio sino por vía de respeto, semejante al que tiene un mozo a otra persona de más edad. Éste es el origen de la poca sujeción al Padre [cristiano] y a sus gobernadores y alcaldes que se procuran poco a poco entablar... Los Padres pensaron que para impedir estas cosas [como peleas, desórdenes y borracheras], y para instaurar las costumbres cristianas, de todas las formas posibles se les obligaría [a los indios] a congregarse en pueblos, poniéndoles gobernadores y capitanes de su misma nación —aquellos que gozaran de mayor autoridad entre los suyos—, bajo cuyas órdenes los demás obedecieran más fácilmente... Los gobernadores indígenas, autoridad suprema, impartían la justicia; los soldados, bajo la autoridad de los capitanes, mantenían el orden y la seguridad; los fiscales vigilaban la limpieza de la iglesia y se encargaban de los enfermos; los mayores, especie de policías de costumbres, detectaban a las parejas no casadas; los temastianos enseñaban el catecismo y dirigían la oración en ausencia de los misioneros" (Ronáldegi, apud, Velasco 1983: 32-33).

163

164

En la actualidad, la estructura formal del gobierno indígena de la región se basa justamente en las jerarquías cívico-religiosas, o *sistemas de cargos*, introducidos por los misioneros europeos durante la colonia. Y a pesar de las innumerables rebeliones, del fracaso generalizado del sistema de pueblos, de la insubordinación oculta hacia las autoridades coloniales, y del poco control efectivo que éstas lograron sobre los habitantes de la región, resulta sin duda notable que la organización introducida por jesuitas y franciscanos haya sido tan ampliamente adoptada, y que siga hoy en vigor a través de casi toda la región. No en todos los sitios se conservan todos los cargos, pero prácticamente todos siguen de una u otra forma en uso y, salvando algunas diferencias, sus atribuciones son básicamente las mismas.



→

ESQUEMA: EJEMPLOS DEL SISTEMA DE CARGOS RARÁMURI

a) Tipo básico
Siriame
 (Gobernador local rarámuri)

Teniente
 (Segundo gobernador)

Warú kapitani
 (Capitán)

Kapitani
 (Segundo capitán)

Sontari
 (Soldados)

Mayori
 (Mayor)

Piscari
 (Fiscal)

Fiesteros

165

166

b) Tipo elaborado

1er Gobernador (*Warú Siriame*)

2º gobernador, 3er gobernador, 4º gobernador (*Siriame*)

1er Capitán (*Warú Kapitani*)

2º Capitán, 3er Capitán, 4º Capitán, 5º Capitán (*Capitani*)

Soldados, Mayor, *Alowasi*, Fiscal, Fiesteros, Tenanches, Fariseos, Alpersi, Chapeyocos, Monarcos, Cantadoras, Rezanderas.

Sobre los cargos del gobierno tradicional se puede decir que, la reputación y "autoridad" que un cargo otorga a los sujetos, se debe básicamente al prestigio de poseerlos, pues en la situación práctica se conserva un poder muy limitado de los oficiales indígenas, además de un discreto pero importante aspecto formal y simbólico asociado con el sistema de cargos. La mayoría de los cargos del gobierno son ocupados casi exclusivamente por varones, siendo generalmente otorgados por elección o por nominación, y a pesar de que cada cargo tiene una duración oficial, algunos se dan por espacios cortos y otros por larguísimos periodos; dependiendo del buen o mal desempeño que ante los ojos de la comunidad tenga el elegido. Por otra parte, existen también cargos de autoproposición relacionados con tareas rotativas del promedio de todas las mujeres y los hombres de la comunidad, como es el caso de los *fiesteros* y las *fiesteras*. Este tipo de cargos son de orden predominantemente religioso, y deben ser desempeñados tres veces, antes de poder considerar que se han cumplido. Existen además algunas figuras como las del *comisariado ejidal* (responsable de la venta y manejo del recurso forestal de la comunidad), *presidente seccional* (es decir, de una sección municipal), o el *comisario de policía* (responsable de articular a la comunidad indígena con el sistema de justicia nacional), los cuales a pesar de no formar propiamente parte del sistema de cargos, tienen también gran importancia para los distintos pueblos y comunidades indígenas.

Las sociedades indígenas de la Tarahumara, en términos generales, están estructuradas con base en relaciones simétricas, que evidencian distintas formas de reciprocidad (balanceada y generalizada) y de coope-





ratividad. Asimismo, a pesar de que dichas sociedades promueven el ideal de “todos somos iguales”, y a pesar también de la carencia en la simbolización de las diferencias de estatus y la existencia de un fuerte sentimiento igualitario, existen muchas motivaciones para lograr un estatus social alto, lo cual forma parte de un sistema informal de liderazgo que sustenta y refuerza la estructura tradicional de los cargos (cfr. Kennedy, 1970: 134-136). Para alcanzar un cargo importante se necesita un rango social elevado, pero el que llega a tenerlo no es necesariamente el de rango más elevado. No existen estratos sociales ni económicos muy marcados, pero hay diferencias importantes en el rango, relacionadas principalmente con la riqueza y las funciones de prestigio. El alto rango social debe entenderse en términos de prestigio e influencia, y no propiamente como “poder”, pues quien posee cualidades valiosas de reputación en general no intenta controlar al resto de sus vecinos, pero es buscado por ellos por su conocida sabiduría para “aconsejar” y por su habilidad para organizar el trabajo o los rituales. El liderazgo social no se hereda y depende básicamente de las cualidades personales y de la riqueza. Por ejemplo, la cualidad de *hablar recio* (es decir, “fuerte”, “elocuente”, “sabiamente”), es esencial para un hombre importante o un líder, pues indica inteligencia, iniciativa, y preocupación por el código moral, es decir, por las enseñanzas de Dios y de los antepasados. La riqueza no otorga directamente autoridad, pero los que ocupan posiciones de prestigio e influencia tienden a estar en lo alto de la escala económica.

Por otra parte, el énfasis que se da al derecho de cada individuo para determinar libremente sus acciones, así como el respeto por los deseos y las necesidades de la

167

168

comunidad, son dos ideales fuertemente subrayados por la sociedad. A los niños, por ejemplo, se les muestra la manera correcta de hacer las cosas, pero nunca se les reprime o se les fuerza a hacerlas contra su voluntad. Uno de los factores relevantes para el control social es el aprecio de la comunidad, el cual resulta muy efectivo, ya que dada la situación de las relaciones comunitarias y lo restringido de su ámbito, la vida social, política, religiosa, y buena parte de la vida económica, dependen de la aceptación de los sujetos en la comunidad. El patrón del sermón o el “dar consejo” —ya sea ante una falta cometida o como prevención—, es uno de los principales instrumentos del gobierno tradicional, pues se trata de la forma básica mediante la que un hombre importante o un funcionario intenta influir en el comportamiento social o individual en favor de las normas tradicionales. El sermón tiene una importancia cardinal entre estas culturas, y puede ser dado en el ámbito familiar o comunitario, dependiendo de la situación. Al “dar consejo” no se regaña o se amenaza a los sujetos, más bien se les sugiere o se les amonesta, tratando de mostrarles, moderadamente, que están violando las normas que ellos aprendieron como correctas. La relación entre el funcionario o persona de alto rango que aconseja y el infractor no es violenta ni autoritaria, muy parecida a la relación que existe entre padres e hijos. El acudir a medidas rigurosas de castigo sólo ocurre en situaciones que se consideran más graves.

El único medio de control social que podríamos considerar represivo es el juicio, del que regularmente surgen sanciones como indemnizaciones por daños o multas (cfr. Velasco, 1983; González, 1994). El juicio representa un importante factor de relativa independencia frente al





sistema judicial de la nación. Los juicios pueden coincidir con alguna celebración religiosa, con las asambleas dominicales del gobierno tradicional o bien con las faenas de trabajo colectivo; sin tener un sitio o un tiempo preciso para realizarse. Aunque los niños o adolescentes puedan llegar a estar presentes en un juicio, sólo los adultos, sin importar su género, pueden opinar y participar de forma activa en él. El ambiente no es en lo absoluto formal o solemne, y el tono del diálogo se acerca mucho más al de una conversación (en donde cada cual expone sus argumentos), que al de la discusión. No existen gritos, reproches, enojos o insultos.

La vergüenza pública es una de las sanciones efectivas empleadas más frecuentemente. El temor a ser humillado ante la comunidad es uno de los controles más eficaces de la conducta; por ejemplo, la flagelación pública, a pesar de que se realiza sólo ante lo que se consideran las faltas más graves, aún es utilizada con regularidad. La indignación del grupo no permanece largamente enardecida ante un infractor y, luego de algún tiempo, se tiende a tratar con él tal como antes. A diferencia de nuestro propio sistema legal, que se basan en el castigo a los infractores, el derecho indígena atiende fundamentalmente a la reparación del daño, de tal suerte que, por ejemplo, si un indígena en una pelea mata o incapacita a otro, al culpable se le sancionará trabajando para mantener, además de a su propia familia, a la familia de su víctima.

Por otra parte, en lo que respecta a la religión, tampoco parece existir una presión divina muy importante respecto a la observancia del código moral. Se dice que Dios castiga a los que "viven mal" (fuera de las normas tradicionales), aunque eso no parece representar una

169

170

gran coerción. Se debe resaltar que, en términos generales, el código moral es sumamente eficaz, a pesar de sus pocos mecanismos represivos y de la acentuada tendencia a la libertad individual y a la autodeterminación.

Ante el hecho de que no tratamos con sociedades aisladas del exterior, es necesario también apuntar brevemente el papel del gobierno tradicional frente a las estructuras políticas de la sociedad nacional. En ese contexto, los sistemas de cargos representan aún uno de los principales cimientos de la reproducción social y política de las comunidades indígenas. Históricamente se ha pretendido establecer, desde las sociedades dominantes, modelos de interacción provenientes de una matriz cultural distinta, y que no corresponden a la realidad de los pueblos indios. Un ejemplo de lo anterior lo representa el complejo entramado que hoy observamos entre las distintas demarcaciones territoriales y jurisdicciones de los municipios, pueblos, ejidos, secciones, comisarías municipales y distritos judiciales o electorales. Tal situación, además de dificultar el registro y el análisis empírico, también implica que las estructuras políticas indígenas se vean continuamente forzadas a competir por atribuciones, en crecientes condiciones de desventaja, contra el conjunto de dependencias municipales, estatales y federales, ante lo cual resultan comúnmente excluidas.

Finalmente, y a pesar de que por motivos de espacio no podemos detenernos para ahondar en la forma como el sistema de cargos se articula con la esfera religiosa y la vida ceremonial, es preciso señalar al menos su estrecha y fundamental relación.





A MANERA DE CONCLUSIÓN: SINGULARIDADES DEL GOBIERNO INDÍGENA EN LA SIERRA TARAHUMARA.

Más allá de este breve escrito, el cual pretende servir como una introducción general al tema, considero que el sistema de gobierno indígena debe ser estudiado por la antropología, en el contexto más amplio de la normatividad social, lo cual implica tanto el estudio y la consideración general de la organización social, como también el de otros elementos culturales como la cosmovisión y la ideología. Es decir, aunque el sistema de gobierno indígena a través de siglos de adaptación y apropiación se ha consolidado como un sistema efectivo de autoridad interna, de toma de decisiones, de regulación de la vida ceremonial y de justicia (a través del cual este pueblo dirime los asuntos públicos en tanto colectividad), existen también distintas relaciones y aspectos del gobierno indígena que requieren y se relacionan con muchas otras instancias diversas. La organización social, en este sentido, va más allá del sistema de gobierno, pues se relaciona con la organización ritual, los sistemas de reciprocidad, las relaciones de parentesco, el sistema de valores que regula el comportamiento moral, el prestigio individual, el sistema ejidal de tenencia de la tierra, y con las relaciones que se establecen con el gobierno mexicano y sus instituciones. La organización social incluiría entonces un abanico de factores normativos, rituales, laborales, judiciales, políticos, de parentesco y de reciprocidad.

Asimismo, otro aspecto que considero personalmente importante es poder enmarcar el estudio antropológico de la normatividad y el gobierno indígena, en el contexto del análisis y la discusión política, a nivel local y mun-

171

172

dial, del reconocimiento de los derechos de los pueblos indios. Un tema actual y de gran relevancia, el cual no solamente atañe a los propios pueblos indígenas, pues forma parte de un extenso movimiento mundial, a partir del cual distintos sectores de las heterogéneas sociedades globalizadas contemporáneas están replanteando su relación frente a los Estados Nacionales. Un tema en el que todo científico social debería tomar abiertamente partido, pero ante el cual, como siempre, existen una multitud de posturas y consideraciones políticas, éticas e ideológicas.

Por último, destacaré ciertos aspectos particulares del gobierno indígena en la Sierra Tarahumara, con la intención de subrayar algunas notables diferencias que existen entre estos y distintos sistemas de gobierno de pueblos de tradición mesoamericana, los cuales han sido profusamente descritos y analizados por la literatura etnográfica en México (cfr. Korsbaek, 1996). Dichas singularidades pueden ser agrupadas en tres apartados específicos, los cuales también representan tres líneas temáticas de investigación que propongo para dar continuidad a mis estudios futuros sobre el tema.

Tales aspectos son:

1. **La particular construcción de la territorialidad indígena, y su reflejo en el ámbito de acción del sistema de gobierno.** Históricamente, las características ecológicas de la Sierra Tarahumara, y las necesidades económicas de la vida diaria de los pueblos indígenas, derivadas de actividades tales como la agricultura, el pastoreo o la recolección, junto con el movimiento necesario para acudir a los distintos ranchos donde se posean tierras, actúan en forma dinámica, creando muy particulares lazos territoriales, pues no existe un vínculo





con una propiedad basado en la continua ocupación de una familia por muchas generaciones. Así, la territorialidad étnica se construye primordialmente sobre la idea de saberse habitante de las cumbres y barrancas serranas, además de considerarse hijos de Dios, el padre de los verdaderos hombres, es decir, de los indígenas. El territorio indígena puede ser concebido como un mapa imaginario que integra a estos grupos con el entorno ecológico, el cual abarca la percepción y dimensionalidad que estos pueblos le otorgan al espacio en que ancestralmente residen, usufructúan y ocupan; por eso mismo, el territorio étnico no coincide necesariamente con el territorio municipal, ejidal y comunal. Otro aspecto a resaltar con respecto a la relación entre el territorio y el sistema de gobierno, es que el campo de acción de los funcionarios indígenas de la Tarahumara es en generalmente enorme, mucho más grande que el que comúnmente deben cubrir los funcionarios indígenas de otros pueblos del centro y sur de México, entre los cuales, los programas de congregaciones y fundación de pueblos de indios tuvieron mucho mayor éxito durante el periodo colonial, debido en parte al patrón de poblamiento prehispánico centralizado de los pueblos mesoamericanos. Una implicación importante al respecto es que a los funcionarios indígenas de la Tarahumara les resulta imposible cumplir, plenamente, todas las obligaciones que supuestamente demandan ciertos cargos del gobierno tradicional, como el de capitán general, gobernador, o fuera ya del sistema de cargos, el de comisario de policía. Por último, ciertas particularidades de la territorialidad indígena de la Tarahumara se expresan también, por ejemplo, en aspectos tales como la división que ciertas localidades ódami y *rarámuri* hacen de sus comunidades en dos mi-

173

174

tades territoriales (los abajeños y los arribeños), misma que incide directamente en el sistema de cargos, propiciando un equilibrio y la alternancia en la ocupación de los principales puestos del gobierno tradicional, los cuales son ocupados, alternada y equilibradamente, por abajeños y arribeños. La división entre abajeños y arribeños tiene también importantes implicaciones en términos de la vida ritual, especialmente en la Semana Santa y las principales ceremonias comunitarias, donde la población indígena (*ódami* y *rarámuri*) habitante de este territorio se divide también en dos mitades. Una forma de organización ritual que parece ser un elemento distintivo frente a otras formas de organización de los pueblos indígenas del noroeste y el occidente de México (cfr. Saucedo, 2008).

2. El carácter interétnico y etnojerarquizado del sistema de gobierno expresado, por ejemplo, en los sistemas de cargos de diversos pueblos del territorio ódami. Este aspecto constituye un rasgo único en el contexto de los pueblos indios del norte de México, y también entre muchos otros pueblos de tradición mesoamericana. El carácter interétnico del sistema de gobierno ódami queda de manifiesto al observar que su sistema de cargos integra, bajo la figura del Capitán General (un cargo que no existe entre ningún otro pueblo de la Tarahumara, y que posiblemente deriva de la organización para la resistencia a la colonización, a semejanza de los yaquis en Sonora), a siete pueblos que se considera forman parte de un territorio común; cinco de ellos habitados por población ódami y dos más por población *rarámuri*. Al respecto, es importante subrayar que cada uno de esos siete pueblos posee su propio gobernador, a quien se considera la máxima autoridad lo-





cal, y por lo tanto es él quien preside las asambleas del gobierno tradicional, los juicios, y las principales ceremonias religiosas. No obstante, cada uno de los siete gobernadores de esos pueblos, y la comunidad a la que representan, reconoce que el Capitán General ódami es la máxima figura de autoridad y representatividad indígena dentro de su territorio, al grado de que, por ejemplo, ninguno de estos siete pueblos pueden hacer la elección y cambio de su gobernador sin la presencia del *Moyi* o Capitán General ódami. No tengo referencia hasta ahora de un caso similar –al menos en el contexto mexicano–, en el cual un pueblo indígena reconozca abiertamente su subordinación ante los principales cargos del gobierno de otro pueblo étnicamente distinto. Sin embargo, este es precisamente uno de los aspectos que considero que requieren aún mucho más trabajo, tanto en la búsqueda de referencias a casos similares en la literatura etnográfica, como en lo que respecta a un análisis más fino y exhaustivo del tema, el cual incluya, por ejemplo, la propia perspectiva *rarámuri* del sistema de cargos y su supuesto papel de subordinación.

3. Como tercero y último rasgo distintivo, destacamos **la estructura, el funcionamiento, y el papel general del sistema de cargos en la organización social**. Al respecto de los sistemas de cargos de la Tarahumara tenemos que, el número de cargos que los integran son en general mucho menores que aquellos que han sido descritos por las investigaciones antropológicas entre pueblos de tradición mesoamericana. Asimismo, las obligaciones económicas que ciertos cargos de la esfera ritual implican (por ejemplo el cargo de *fiestero*) son también, en términos generales, mucho menores a las que se han descrito en la literatura etnográfica. Un

175

176

fiestero mayor ódami o *rarámuri*, por ejemplo, deberá de aportar durante uno, dos o tres años (que de hecho es lo más común), una res, una chiva o borrego para ser sacrificados en las principales fiestas; además del *tesgüino* y en mucho menor la comida que pueda preparar para tales celebraciones comunitarias. Y a pesar de que sin duda se trata de una carga importante para la frágil economía indígena, se trata nuevamente de una carga mucho más llevadera que algunas de las que se han descrito entre diversos pueblos provenientes del centro y sur de México, las cuales, muchas veces, dejan literalmente en la ruina a las familias encargadas de patrocinar las principales celebraciones religiosas. Un segundo aspecto a resaltar en este apartado es que, en general, la composición, estructura y funcionamiento del sistema de cargos es mucho más elemental y directo que el de los pueblos indios de tradición mesoamericana, pues los cargos se encuentran organizados, únicamente, a través de una jerarquización lineal ascendente, en la cual no existen otro tipo de organizaciones que se les sobrepongan, tales como las cofradías o las mayordomías, las cuales de hecho no existen en el norte de México. Finalmente, resulta interesante observar que el papel que los sistemas de cargos juegan en la organización social de los pueblos indios de la Tarahumara no es, desde mi punto de vista, ni de nivelación, ni de estratificación, ni de redistribución económica (cfr. Romero, 2002), pues históricamente existen instituciones sociales especializadas que garantizan la reciprocidad y la distribución equitativa de los recursos económicos al interior de la comunidad (cfr. Saucedo, 2001). Por lo que me atrevo a plantear, a manera de hipótesis, que la principal





función de los sistemas de cargos entre los pueblos indios de la Tarahumara es la de propiciar la cohesión social y la reproducción de la identidad, la cultura y la comunidad indígena. Una hipótesis que tendrá que ser validada o rebatida por los trabajos subsecuentes.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1953), *Formas de gobierno indígena*, México, D. F., Imprenta Universitaria.

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1967) *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

BRANIFF, B. (2000) "La frontera Septentrional de Mesoamérica", en: Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (edits), *Historia Antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico* (vol. 1) CNCA - UNAM- Ed. Porrúa, México.

BRANIFF, B. (1999) "La gran Chichimeca", en *Arqueología Mexicana*, N° 51, INAH-CONACULTA, México, pp. 40-45.

CANCIAN, F. (1989) *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, CNCA/INI.

CANCIAN, F. (1996) "Instituciones políticas y religiosas", en L. Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM.

CARRASCO, P., (1990) "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en M. Suárez (coord.), *Historia, Antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. I, México, Alianza Editorial Mexicana.

CLASSEN, H., (1979) *Antropología política. Estudios de las comunidades políticas*, México, UNAM.

DEEDS, S. (1992) "Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya", en Campbell, Ysla (editora), *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

177

178

DEEDS, S. (2000) "Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxees, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [edición a cargo de Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], México, UNAM -IIH , IIA , IIE, pp: 381-394.

GONZÁLEZ, L. (1984) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, SEP, cien de México.

GONZÁLEZ, L. (1993) *El Noroeste novohispano en la época colonial*, México, UNAM - Instituto de Investigaciones Antropológicas - Porrúa.

GONZÁLEZ, L. (1991) *Joseph Neumann y la historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara 1626-1724*. Chihuahua, Ed. Camino.

GONZÁLEZ, L., URTEAGA, A., et al., (1994) *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Estudios Regionales # 8.

HILLERKUSS, T., (1992) "Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial", en Felipe Castro Gutiérrez (ed.): *Estudios de Historia Novohispánica*, núm. 12, México, IIH - UNAM, pp. 9-62.

JÁUREGUI, J., (coord.), (2003) "La autoridad de los antepasados, ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y los huicholes?" En: S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. Vol. III, México, Conaculta-INAH, pp. 113-216.

KENNEDY, J., (1970) *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*. México, Instituto Indigenista Interamericano.

KIRCHHOFF, P., (1972) *Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. INAH, México.

KORSBAEK, L., (1996) *Introducción al sistema de cargos*. Toluca, UAEM.

LUMHOLTZ, C., (1981) *El México desconocido*. 2 tomos (primera edición 1902), México, INI.





- MEDINA, A., (1995) "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico". en *Alteridades*, núm. 9., México, UNAM.
- MERRILL, W. (1991) "La indoctrinación religiosa en la Tarahumara colonial: los informes de los visitadores Lizasoani y Aguirre al final de la época jesuítica", en *Actas del Congreso de Historia Regional Comparada, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez*.
- MERRILL, W. (1992) "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris", en *El contacto entre los españoles e indígenas al norte de la Nueva España*, Chihuahua, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 133-170.
- ROMERO, O. (2002), *La Malinche. Poder y religión en la región del volcán*, Tlaxcala, México, Universidad, Autónoma de Tlaxcala.
- ROMERO, O. (2000) "La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [edición a cargo de Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], México. UNAM -IIH , IIA , IIE, pp. 623-668.
- SAUCEDO, E. (2003) "Reciprocidad y vida social en la Tarahumara. El complejo tesgüino y los grupos del sur de la sierra", en: MILLÁN, Saúl y Julieta VALLE (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, III, México, Conaculta, INAH, (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 217-267.
- SAUCEDO, E. (2005) *Tepehuanaes del norte, México*, en *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, CDI-PNUD México.
- SAUCEDO, E. (2008) "El Sistema de Organización de mitades en la Semana Santa ódami en el pueblo de Baborigame", en *Tierra Norte, Nueva Época*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, No. 4, Chihuahua, México.
- SERRANO CARRETO, Enrique (coord.), (2006) *Regiones indígenas de México*, México, CDI-PNUD México.

- STAVENHAGEN, R., (1990) "Los derechos humanos de los pueblos indígenas", en *Estudios Internacionales*, Revista del IRIPAZ, Instituto de Relaciones Internacionales y de Investigaciones para la Paz, Año 1, No. 1, Guatemala, enero-junio, pp. 53-63.
- VELASCO, P., (1983) *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Chihuahua, México, Centro de reflexión teológica.

179

180





**RESISTENCIA AL MESTIZAJE
COMO CONSECUENCIA
DE LA RESISTENCIA A LA
DOMINACIÓN. EL CAUCA
INDÍGENA.**

SANTIAGO SÁNCHEZ JIMÉNEZ



Cultura y participación política, son aspectos correlativos e interdependientes de la vida social de los individuos y los pueblos, en la búsqueda de la autonomía y la autodeterminación. Toda práctica política se da al amparo del orden simbólico-cultural en el cual se desarrolla, lo que le confiere o no su legitimidad, y esta a su vez, se transforma y reinterpreta con los cambios sociales, para propiciar nuevos mecanismos de acción. De esta manera, la construcción y reinterpretación de los mitos para un pueblo actúa como factor constitutivo de su cultura política.

Urrego identifica tres tipos de mitos que estructuran el orden simbólico en la construcción de la cultura política: mitos fundacionales, mitos de combate, de resistencia o de conquista, y mitos de finalidad (vd. URREGO, 2004. 246). En ese artículo me ocuparé de los mitos de resistencia del Cauca indígena, ya que a diferencia de los mitos fundacionales y los de finalidad (que hacen referencia a momentos históricos remotos o inciertos), estos se basan en una acción colectiva real referente a las luchas sociales contra la dominación. Del mismo modo, refieren a los movimientos sociales que emprendieron tales luchas, produciendo su síntesis en la figura del héroe, en este caso el caudillo o líder de los movimientos.

De ahí que un análisis parcial de la mitopoyética dé cuenta de los periodos y estrategias de resistencia: un primer momento sería el que corresponde a la acción colectiva que dará pie a la creación del mito de combate, seguido por un periodo en que mediante la tradición oral el hecho se hace mito, se populariza y se estandariza, pasando a formar parte del acervo cultural. Finalmente, el mito cumplirá varias funciones de legitimación simbólica, sufriendo subsecuentes recreaciones dependiendo

183

184

de la coyuntura por la que atraviere el movimiento, e incluso al interior del movimiento según la confrontación interna de intereses y la estructuración de las relaciones de poder.

En el caso del Cauca indígena (que aglutina a paeces, coconucos, yanaconas, guambianos, totoroos, ingas, emberas y epararas), la diversidad étnica hace notar que la legitimación simbólica del movimiento no se basa en una identidad común sino en una identidad compartida, es decir, que coincide sólo en parte. Coincide en el reclamo de un acervo cultural ancestral, en cuanto se refiere como anterior a la conquista. Coincide en cuanto a sus adversarios en el intento de sometimiento, coerción y dominación, por lo que participan en mayor o menor medida de las mismas estrategias de resistencia. Coincide, por lo tanto, en el éxito que han tenido frente a la asimilación cultural y el mestizaje, aún siendo un colectivo altamente heterogéneo.

La hipótesis de este trabajo es que actualmente, el movimiento indígena[□] del Cauca articula su legitimación simbólica en torno a la identidad cultural, discurso que es posible gracias a la sistemática resistencia al mestizaje y la aculturación que se da como consecuencia de la resistencia a la dominación, de dos maneras complementarias: de un lado, establece el derecho a la autonomía y a la autodeterminación como principios políticos; de otro, adapta las estrategias de resistencia según la coyuntura coercitiva, considerando tanto al actor beligerante como el tipo de dominación. Como consecuencia tenemos un cambio de sentido que va de la resistencia frente al mestizaje biológico a la resistencia frente al mestizaje cultural.





Partiendo del análisis de los aspectos simbólicos de la cultura política del Cauca indígena, se analizan los factores estáticos en cuanto a valores y principios compartidos. Y mediante el análisis de las estrategias de resistencia, se identifican los factores dinámicos de respuesta frente a la dominación. Finalmente se presenta la síntesis de esta doble vía argumentativa (permanencia del orden simbólico y adaptabilidad estratégica) en la forma de lucha del movimiento indígena contemporáneo.

De esta manera, se examina la cultura política con método antropológico respecto a lo proverbial que un pueblo tiene para representarse a sí mismo, al tiempo que se analiza la participación política por los senderos de la sociología y la ciencia política en el diagnóstico de las lógicas del reconocimiento en la construcción de una sociedad que se pretende intercultural, ya que como dice Zambrano “una cosa es estudiar el reconocimiento como interacción y como génesis del poder de la diferenciación y clasificación, y otra la interculturalidad. Como interacción y génesis el estudio lleva al reconocimiento por los caminos de la política, y como interculturalidad por los de las relaciones sociales y los cambios culturales.” (ZAMBRANO, 2003:69)

MITOPOYÉTICA DE LA RESISTENCIA A LA DOMINACIÓN.

Ya que la historia no se basa en los hechos en sí, sino en la reconstrucción que de estos se hace, el análisis de la creación de los mitos y la manera en que estos se reproducen a sí mismos nos da la pauta para la reconstrucción etnohistórica de la resistencia al mestizaje en el Cauca indígena. A través del examen de cinco submitos populares se evidencian los mecanismos de lucha me-

185

186

dante los cuales las comunidades del Cauca han hecho frente a la aculturación y a la dominación desde la conquista hasta hoy.

CONFRONTACIÓN POLÍTICO-MILITAR ASIMÉTRICA. LA CACICA GAITANA Y LA GRAN GUERRA.

El primer mito de resistencia compartido del Cauca indígena gira en torno a la figura de la Cacica Gaitana y la resistencia a la dominación mediante la confrontación directa. El episodio narra cómo en 1538 Pedro Añasco, lugarteniente de Sebastián de Belalcázar, en su intento de fundar una villa en Timaná que sirviera de conexión entre el río Magdalena y Popayán, cita a los caciques de la zona para imponer el sistema de tributación, en un intento por subsumir las estructuras locales de poder para canalizar a través de ellos el pago de los réditos a la usanza de la institución feudal de la encomienda.

Entre los citados está el Cacique Güiponga, quien no acude a la cita por no ser costumbre entre los Timanaes el pago de tributo sino el trabajo en minga. En represalia y como escarmiento a los demás líderes, Añasco ordena secuestrar al cacique en medio de la noche y prenderle fuego frente a su madre, Cacica de Tamaná.

Este episodio declara el comienzo de la Gran Guerra: los cronistas describen la conformación de un ejército de 20.000 hombres entre yalcones, paeces y pijaos al mando de la Cacica Gaitana y el Cacique Pigoanza, que atacan Timaná y capturan a Añasco. La cacica le saca los ojos y lo pasea de pueblo en pueblo tirado de una cuerda que le habían atravesado bajo la lengua, para después de muerto, hacer de su cabeza un recipiente para beber. Desde entonces y durante el todo el siglo XVI se suceden las tomas y retomas de los diferentes puntos de man-





do que fundaran los conquistadores como fortalezas de resistencia frente a la avanzada indígena[□], modificando la estrategia militar de una guerra de conquista a una guerra de exterminio.

Finalmente, la explotación de los indígenas bajo el régimen de encomienda, los efectos de la viruela, y las sucesivas campañas de hostigamiento contra los poblados en resistencia, diezman la población indígena hasta el punto que se da por terminada la Gran Guerra en 1607, como lo informa Andrés del Campo Sálazar:

“presidente, gobernador y capitán general del Nuevo Reyno de Granada, en el Fuerte de San Juan, frontera de guerra de los Indios Reveldes de la provincia de los Pijaos, a treinta y un días del mes de diciembre de mil y seiscientos y siete [...] nuestro señor y lugarteniente de Capitan General, de la reducción y castigo de los dichos Yndios Reveldes, dixo que por quanto teniendo su magestad noticia de los grandes y unibersales daños que en este Reyno an hecho, de cinquentas a esta parte contra la República de españoles y naturales de paz (sic)...” (SALAZAR, 1607)

Si bien es cierto que la figura de la Cacica Gaitana ha sido reinterpretada por diferentes sectores contestatarios de la sociedad, asumiendo diferentes significaciones dentro de las luchas feministas, guerrilleras, antiimperialistas, y demás, el mitema que hallamos en la figura de la heroína representa la reivindicación de la identidad y el derecho anterior a la conquista. Constituye el principio político de no sometimiento e inaugura el modo de organización federal del Cauca indígena, basado en la identidad compartida, y de este modo legitima las vías de hecho frente a la confrontación militar directa. El mito de la Gaitana actúa también como mito fundacio-

187

188

nal, pues da origen a la confederación de los pueblos y representa el punto de partida de la nación paéz.

DOMINACIÓN BUROCRÁTICA Y SUBJETIVACIÓN JURÍDICA. JUAN TAMA Y EL PLEITO JURÍDICO.

Esta dominación militar es el comienzo de la dominación burocrática mediante la implementación de estrategias de *estatización*, y en este sentido se ha asumido el fin de la Gran Guerra como el momento de la instauración del Estado. Chaparro encuentra que tales estrategias de estatización consisten en la contabilidad y la escritura, ya que “la preeminencia o privilegio de la Soberanía Real mediatiza toda apropiación particular por parte de colonos y soldados y, a la vez, les otorga el poder jurídico para inscribir el excedente de todo lo conquistado, libre de la parte del rey, bajo su dominio personal. Antes que un sujeto de derecho o un sujeto propiamente político, se impone este *Yo patrimonial* que acude a la escritura para fijar y legitimar públicamente sus posesiones.” (CHAPARRO, 2009: 5)

Este modelo de dominación burocrática mediante la subjetivación jurídica del sujeto se consolidará a lo largo del siglo XVII, reforzándose con alianzas fraccionarias con familias y clanes de las comunidades mediante acuerdos políticos, y mediante las misiones evangelizadoras que profesan un determinado tipo de organización familiar y social, funcional al tipo de dominación paternalista del Estado y al modelo de producción capitalista mediante la explotación extensiva de bajo valor agregado.

En este contexto aparece Juan Tama, cacique de Vitonoco[□], quien pretendió reunificar el movimiento indígena mediante alianzas y pactos con los otros caciques, principalmente con el cacique Quilo y Sicos, con quien





viajó hasta Quito para denunciar los atropellos de los encomenderos e interponer querellas contra ellos ante el Rey y el Virrey, pero además, para solicitar las cédulas reales de los resguardos que había solicitado su antecesor, el cacique Jacinto Muscuy. Teniendo las cédulas, delimitó los resguardos y estableció el autogobierno en ellos, en un ejercicio de redistribución interna del poder al amparo de los títulos reales, que se manifiesta en la subordinación de los evangelizadores a los caciques y en la expulsión de los colonos de los resguardos.

La vía de acción de Juan Tama es la apelación. Tama nota que el poder político está ligado al control territorial en el modelo de dominación estatal, y en consecuencia emprende la lucha por la delimitación y recuperación de la tierra. Pero además nota que la legitimación simbólica de la dominación está en las instancias superiores de la corona, por lo que su fuero está condicionado al reclamo institucional. En este sentido se dan lo que hoy se conoce bajo el nombre de las "Leyes de Juan Tama":

La dinastía Tama-Calambás seguirá gobernando a los paeces.

El territorio de la nación Paéz será siempre propio, impidiéndose que pase a manos extrañas.

Los paeces no mezclarán su sangre.

Los paeces no podrán ser vencidos. (CRIC, 1980:15)

Así pues, el mito de resistencia de Juan Tama recupera el derecho a la autodeterminación y el derecho a la tierra como legitimación en el orden simbólico del movimiento indígena, mediante el empoderamiento del aparato jurídico como ejercicio de resistencia a la dominación burocrática, constituyendo al resguardo y las comunidades en sujetos de derecho, prerrequisito para que años más tarde se pudiera constituir el cabildo como

189

190

sujeto político. En lo sucesivo, establece el imperativo de la resistencia al mestizaje biológico como estrategia de resistencia identitaria y como garantía de permanencia del *statu quo* en la configuración interna de las relaciones de poder: un sistema de organización política basado en la descendencia, con la legitimación simbólica del reclamo por la autonomía y el autogobierno.

DIVISIÓN Y FRACCIONAMIENTO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN.

El siglo XIX confronta la naciente identidad nacional con la identidad indígena. Los diferentes proyectos de construcción de la nación solapan estos discursos, y frente a las alternativas que se presentan el movimiento indígena, este se fracciona adoptando diversas formas de lucha en el posicionamiento de las estructuras del poder. Esta es la ruta que comienza con las batallas de independencia, donde los indígenas del Cauca tienen que escoger entre apoyar a la corona, apoyar a los criollos, o emprender la lucha por la autonomía. Las respuestas frente a estas opciones son variables, pero en el Cauca se opta por adherir al proyecto nacional emergente, confiando en las promesas de la República, que haría frente a sus reclamos históricos.

Durante las guerras de independencia sobresale la figura de Agustín Calambás, bisnieto de Juan Tama, quien lideró los escuadrones indígenas en las guerras de independencia al lado de Bolívar, capturado y ejecutado en 1826 en la campaña de reconquista española. En efecto, una vez conseguida la independencia se eliminó el tributo que debían pagar los indígenas y se reconocieron los resguardos, pero en ausencia del libertador, el Congreso de la República expidió la primera ley sobre indígenas en





1821, dando plazo de cinco años para la eliminación de los resguardos. (vd. CRIC, 1980:18-20)

El asunto de la lucha por la tierra se agudiza con el reformismo de José Hilario López, ya que dentro de la reforma agraria se acaba con los resguardos bajo el argumento de libre movilidad de bienes y tierras, propiciando el desplazamiento de mano de obra indígena hacia los cultivos de tabaco. Entre otras medidas, la abolición de la esclavitud da pie a un conflicto de intereses entre Julio Arboleda Pombo (hacendado propietario de varios esclavos y apoderado de terrenos de los resguardos de Jambaló y Pitayó) y Tomás Cipriano de Mosquera, quien se lanza a la guerra para derrocar al presidente Mariano Ospina en 1860. En esta ocasión los paeces deciden acompañar a la lucha contra el gobierno conservador, y en efecto recuperan las tierras invadidas tras la victoria de Mosquera.

Sin embargo, el punto más álgido del fraccionamiento del movimiento indígena a causa de la penetración del bipartidismo se da en la Guerra de los Mil Días, donde los indígenas participan tanto de parte del bando liberal como de parte del gobierno conservador, e incluso de manera independiente, utilizando la estrategia de la guerra de guerrillas, casi siempre bajo el mando de sus líderes tradicionales, descendientes de antiguos caciques. En este momento la pericia consiste en un posicionamiento dentro de la configuración del poder nacional, ya que como describe el profesor Campo,

"Estar en uno u otro bando es sólo un mecanismo de acceso a una forma de poder, un canal por donde se permite fluir dolores viejos pero vigentes, humillaciones y rabias reprimidas, revanchas aplazadas. [...] No hubo pues un vacío total de ideas políticas en los indígenas; lo

191

192

*que se dio fue movimientos calculados de acuerdo con la relación de fuerzas, [...] buscando concretar sus aspiraciones contra hacendados, curas y gobierno.*² (CAMPO, 2003: 287-288)

En cuanto al orden simbólico, la Guerra de los Mil Días representa un intento más ambicioso en cuanto al poder, pretendiendo tomarse el gobierno del Estado del Cauca mediante las armas. Esto está acompañado por un caos estratégico en cuanto a la participación en la guerra, ya que la amplia participación de los indígenas en la guerra responde tanto a amenazas, órdenes de los patronos y engaños, como a alistamientos voluntarios siguiendo el mandato de las autoridades tradicionales que convocaban a minga.

EXCLUSIÓN POLÍTICA, TRAICIÓN PARTIDISTA E INVIABILIDAD JURÍDICA. QUINTÍN LAME Y LAS VÍAS DE HECHO.

Paradójicamente, la Guerra de los Mil Días dejó para el Cauca la simiente de la resistencia en la figura de Manuel Quintín Lame, quien combatiendo del lado de los conservadores a las órdenes del general Carlos Albán, participó en las campañas de Panamá, Chocó, Tolima y Huila, dónde aprendió a leer y a escribir, convirtiéndose en autodidacta del derecho y las leyes, en las cuales concentraría su esperanza y su forma de lucha en un primer momento.

Embebido del pensamiento conservador de que las leyes están por encima de todo, marcha a Bogotá a solicitar el reconocimiento de las cédulas reales de los resguardos. Pero la vía institucional no da resultados debido al hermetismo del aparato jurídico y el clasismo de la





élite criolla. Entonces vuelve al Cauca y comienza a formar un movimiento mucho más concreto, en principio contra el pago del terraje.[□] Este fue cobrando legitimidad bajo los principios de autogobierno y derecho sobre el territorio, y se consolida en 1914 con la toma pacífica de Paniquitá bajo el nombre de “la quintinada”. Durante este tiempo los indígenas dejaron de descontar terraje y las ocupaciones se fueron expandiendo, al amparo del programa lamista:

1. Liberación de todos los terrajeros mediante el no pago de terraje o cualquier otro tributo personal.
2. Defensa de las parcialidades y oposición a las leyes de división de los resguardos.
3. Consolidación del cabildo indígena como centro de autoridad y base de organización.
4. Recuperación de tierras perdidas a manos de los terratenientes y desconocimiento de todos los títulos que no se basaron en cédulas reales.
5. Afirmación de la cultura indígena y rechazo a la humillación racial de que son víctimas los indios en Colombia. (CRIC, 1980: 27)

En paralelo continúa el reclamo institucional, redactando una Ley de reconocimiento de los derechos indígenas, con la esperanza de que fuera aprobada por el gobierno nacional. Pero frente a la negativa de sus antiguos copartidarios, las vías de hecho se convierten en el único camino posible de reclamo y la quintinada agudiza sus acciones beligerantes en la toma de haciendas mediante el saqueo y la pela de ganado, al tiempo que se enfrenta con la fuerza pública que defendía a los terratenientes. La quintinada llega a su fin cuando en 1917 Lame acepta entrar en diálogos con representantes del Partido Liberal, quienes aseguraban que en las elec-

193

194

ciones podría llegar a la Asamblea Departamental o al Congreso, pero traicionado por Pio Collo, indígena Paéz y liberal, es encarcelado.

El mito de resistencia de Quintín Lame recompone el movimiento que se dio en contra de un nuevo actor beligerante, una élite gamonal terrateniente auspiciada por los partidos políticos. La estrategia de resistencia se adapta a la coyuntura de un nuevo orden institucional, bajo los preceptos centralistas del proyecto de nación de la regeneración, mediante la vía jurídica, para posteriormente pasar a las vías de hecho frente a la negativa institucional, así como a la falta de voluntad de los partidos políticos de canalizar los reclamos indígenas. Estos mecanismos de resistencia encuentran asidero en el rescate de la cultura indígena, el principio de autogobierno y el rechazo a la humillación racial y al descuento del terraje.

DE LA VÍA ARMADA A LA INSTITUCIONALIZACIÓN. ORTODOXIA MARXISTA E IDENTIDAD CULTURAL.

Durante el tiempo que Quintín Lame estuvo detenido, José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté, compañeros de Lame en la lucha indígena en el Tolima, emprendieron una forma de acción más radical, la lucha armada, a la que es convocado el mismo Quintín al salir de la cárcel en 1921. Con la creación del Partido Socialista Revolucionario en 1926, se adopta una nueva estrategia de acción al amparo de la legitimación simbólica que confiere el triunfo de la revolución bolchevique, con su correlativo cambio en cuanto al modo de acción y el tipo de organización política. Este se consolida con la creación del Partido Comunista en 1930, supeditando la cuestión indígena a la dicotomía explotadores/oprimidos.





Durante este periodo se consolida el mito de resistencia en la figura de José Gonzalo Sánchez, bajo la dirección del Partido y la conformación de ligas campesinas y sindicatos agrarios. Si bien este tipo de estrategia desconocía el proyecto autónomo de la lucha indígena (motivo por el cual no contó con el apoyo de Lame), abrió los mecanismos de lucha a la coyuntura internacional, y vinculó el movimiento a otros sectores contestatarios en el orden nacional comprendiendo que no era viable emprender la lucha de manera aislada.

Esta articulación cobraría fuerza con la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos –ANUC– en 1968, al cual se vinculó el movimiento indígena, pero los resultados no fueron los esperados: el reformismo de Lleras Restrepo daba a los resguardos tratamiento de tierras muertas, las reivindicaciones y autoridades tradicionales se habían supeditado a las demandas de la ANUC y el movimiento estaba relegado como sector marginal dentro de esta, mientras la orientación del partido se enfocaba a la toma del poder nacional, postergando hasta entonces las reivindicaciones indígenas por la tierra y la autonomía.

Frente a este panorama, el movimiento se desvincula de la ANUC para emprender otro tipo de lucha, que implica la no exclusividad de la función productiva de la tierra, concibiéndolo entonces como territorio, y declarando el Derecho Mayor sobre este. Al tiempo se desvincula del Partido Comunista, tanto en su versión institucional, por considerar que siendo minoría no tenía capacidad real de asimilar los reclamos del movimiento, como de su versión insurgente, pues las guerrillas condicionaban su colaboración con el movimiento a cambio de obtener el control de este.

195

196

Se consolidan entonces las Autodefensas indígenas al final de la década de los 70, con el apoyo del M-19 y su Comando Político, creado en 1981 como soporte a las comunidades indígenas y dirigido por Luíís Ángle Monroy, alias Bernardo, con los objetivos de defender a los líderes comunales, y apoyar la toma de tierras por las comunidades, pero sin una estructura ideológica rígida. Como lo describe Ibeas, “más bien defendió una serie de conceptos centrales genéricos que actuaron como horizonte pragmático: ideas de autonomía, de pluralismo y democracia interna. [...] El Movimiento Armado Quintín Lame –MAQL– insistió en la defensa de la diversidad cultural y la cultura autóctona y, en este sentido, tuvo mucho que ver con lo que se ha denominado <<guerrillas de segunda generación>> dentro de las cuales las tradiciones culturales son concebidas como patrimonio de la revolución y son asumidas junto al proceso histórico” (IBEAS, 1995: 40)

Finalmente el MAQL participa en los acuerdos de paz de 1991, y acude al desarme junto con el M-19 y el EPL. Es convocado a la Asamblea Nacional Constituyente, y empieza el tránsito a una nueva forma de control y monopolio de la dominación en territorio indígena de carácter no armado: la guardia indígena. El mito del Movimiento Armado, se consolida por la necesidad de establecer una forma de resistencia propia como garantía del principio de autonomía y autogobierno, dados los hostigamientos de los grupos armados al margen de la ley, la fuerza pública y de sectores del narcotráfico. En cuanto al aspecto estratégico, el mito del levantamiento en armas se cierne sobre aspectos de carácter interno (ineficacia para conseguir sus objetivos, criminalización de la protesta social y la presión de las mismas comuni-





dades,) y externo (en el orden internacional con la distinción Este-Oeste, a nivel nacional con la convocatoria a la Asamblea Constituyente, y en el orden municipal con el empoderamiento del aparato del Estado) que representan la capacidad técnica de adaptabilidad frente a la coyuntura.

CONCLUSIONES.

Allí donde se dio una exitosa resistencia a la dominación se resistió también con éxito al mestizaje. Donde la resistencia fue menor o el hostigamiento más efectivo, se formó la clase mestiza, y en los asentamientos político-militares se formó la élite criolla. Esta dinámica dio origen a la actual distribución étnica del Cauca, en la que los indígenas han de movilizarse y con la cual han de contar en sus reclamos socio-políticos. La cultura política del Cauca indígena reconoce este proceso histórico mediante la reconstrucción de los mitos de resistencia, en los que legitima su actual medio de lucha.

Del mito de la Cacica Gaitana y la Gran Guerra, respecto al orden de legitimación simbólica se abstrae el principio de autonomía y autodeterminación mediante la unión de los pueblos a través del sistema federado que dará pie a la nación paéz, y la reivindicación del derecho anterior a la conquista, en el que se fundamenta el actual Derecho Mayor dentro de la jurisdicción indígena. Como estrategia de resistencia se basa en la lucha cuerpo a cuerpo, y se abstrae el postulado de inviabilidad en la confrontación asimétrica, lo que conduce a una reagrupación de la población en territorio hostil, utilizando el medio como estrategia de resistencia.

Del mito de resistencia de Juan Tama se obtiene la legitimidad simbólica que confiere la consolidación tanto

197

198

de las comunidades como sujeto de derechos colectivos, como del indígena como sujeto de derecho individual. En esto se basan los actuales reclamos por las titulaciones colectivas, por lo demás, figura reservada para las minorías étnicas dentro de la legislación colombiana. También en ello encuentra su legitimación la consolidación del cabildo como sujeto político del autogobierno. En cuanto a estrategia de resistencia representa el inicio de la lucha institucional mediante el empoderamiento del aparato jurídico, la delimitación y control del territorio dentro de la lógica de la dominación estatal, y el imperativo de la no mezcla racial como garantía de permanencia cultural y política.

Del periodo de la construcción de la Nación, en cuanto al orden cultural el movimiento obtiene la lección de ser minoría excluida dentro de los proyectos políticos de las élites criollas y los partidos, y se abstrae el principio de respeto a la identidad y la reivindicación del principio de interculturalidad en todo intento por formar una nación unitaria. De ahí se desprende la legitimación de las actuales reivindicaciones por el reconocimiento y la unidad desde la diferencia. Como estrategia de resistencia se consolida en torno a las alianzas personalistas y la reconfiguración de las estructuras de poder internas de las comunidades y entre ellas, variando según el monopolio del poder a nivel nacional, estrategia que si bien da éxito de manera aislada, resulta autodestructiva para el movimiento.

Del mito de Quintín Lame en cuanto al orden simbólico se asume el tránsito de la resistencia al mestizaje biológico al mestizaje cultural, de esta manera, los reclamos socio-políticos, que habían dejado de tener asidero en el discurso de la raza, encuentran una nueva fuente





de legitimación en el discurso de la etnia, que se compromete con las tradiciones y saberes. Por lo demás, el mito de Lame da fin a todo tipo de legitimidad que tuviese el discurso de la dominación racial, por lo menos en cuanto a los indígenas, fundamentando el no pago del terraje, institución basada en este tipo de dominación. Respecto a los dispositivos de resistencia recupera los principios de reclamo institucional de Juan Tama, y es el rechazo institucional de la justicia y la negativa del aparato del Estado para responder a estos reclamos lo que dota de legitimidad el emprendimiento de las vías de hecho.

Del mito del movimiento en armas, en cuanto al orden ideológico cultural se obtiene la integración del movimiento con las internacionales en la configuración del poder, en un primer momento dentro de la lógica binaria capitalismo-comunismo, para luego pasar a la articulación del discurso de la alteridad. Como dispositivo de resistencia tampoco se mostró eficaz dado el particular sentido del conflicto armado en Colombia, los múltiples agentes en pugna y la lucha de interés de estos, por lo que a diferencia de otros actores de este tipo, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, representa una vicisitud más que un aliciente en la consecución de derechos y el empoderamiento de las comunidades.

BIBLIOGRAFÍA.

CAMPO, A. (2003) *Montoneras, deserciones e insubordinaciones. Yanaconas y Paeces en la guerra de los mil días*. Cali, Universidad del Valle.

CHAPARRO, A. (2009) «Destrucción de los Pijaos dió vida al Estado colombiano» *Fascículo Interactivo N° 04*. Bogotá, Universidad del Rosario: 02-07.

CRIC. (1980) «Historia Política de los paeces». *Cartas al CRIC N° 4. Popayán*, Consejo Regional Indígena del Cauca.

IBEAS, J. (1995) «Genesis y desarrollo de un movimiento armado indígena en Colombia» *América Latina Hoy. N° 10*. Junio: 37-48. Salamanca, Universidad de Salamanca.

SALAZAR, A. (1607) «Guerra contra los Pijaos.» *Archivo General de la Nación. Sección Colonia, Caciques e Indios*. Legajo 48 bis, folios 906-909.

TOVAR, B. (1995) «Conquista española y resistencia indígena. Las provincias de Timaná, Neiva y La Plata durante el siglo XVI.» En *Historia General del Huila. Vol 1*, de Bernardo TOVAR. Neiva, Academia Huilense de Historia.

URREGO, M. (2004) «La crisis del Estado nacional en Colombia.» En *El sujeto. Perspectivas Contemporáneas*, de Maria Cristina LAVERDE, Gizela DAZA y Mónica. ZULETA (Eds). Siglo del Hombre: 241- 251.

ZAMBRANO, C. (2003) *Apropiación y reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica. Antropología jurídica para la globalidad*. México, Unión de Universidades de América Latina, UDUAL.

199

200



BLOQUE III

→

ASPECTOS RELIGIOSOS DEL ÁREA IBEROTROPICAL



**LENGUAJE RELIGIOSO
MESTIZO EN EL CHILAM
BALAM DE CHUMAYEL**

MANUEL ALBERTO MORALES DAMIÁN



Una unidad sociocultural debe buena parte de sus características esenciales a la incorporación de elementos procedentes de otros grupos humanos. El intercambio, pacífico o violento, a través de relaciones paritarias o verticales, va gestando los rasgos que definen a ciertas sociedades y las identifican; la cristalización de una configuración cultural específica en determinado tiempo o lugar es pasajera, ya que finalmente se irá reconstituyendo en la misma medida en que transforme sus caracteres previos debido a nuevas circunstancias históricas. Claro está que momentos coyunturales, como la conquista de Yucatán, muestran tal proceso de reconfiguración sociocultural en toda su magnitud.

La religiosidad que resultó de la voluntad cristiana de imponer su credo frente a la de los mayas por sobrevivir, dista mucho de ser homogénea, el proceso fue muy complejo y generó múltiples respuestas lo que obliga a hablar de “religiones mayas coloniales”, es por ello que en este trabajo se analizan pasajes concretos del ritual de los caciques para dejar entrever una de las tantas formas en que los mayas conservaron su identidad étnica (Ruz, 2002:248,252).

UN TESTIMONIO NOVOHISPANO DE LA RELIGIOSIDAD MAYA.

La “conquista espiritual” (Ricard,1986) significó para los mayas yucatecos la voluntad de destruir sistemáticamente sus formas de entender el mundo, lo que se expresa con crudeza en el acto de fe de Maní, del 12 de julio de 1562, durante el cual fray Diego de Landa alimentó el fuego de su celo misionero quemando altares, imágenes y libros jeroglíficos; sin embargo, la necesidad

205

206

de defenderse del expolio y la sumisión, generaron diversos mecanismos de resistencia.

El interés de los frailes por las lenguas nativas —que llevó a la elaboración de gramáticas, vocabularios y catecismos—, acompañó al proceso de alfabetización indígena y a la producción de una literatura maya ladina, es decir realizada por quienes han sido sujetos de una educación que les ha hecho bilingües. Tal literatura, aunque pretenda explícitamente conservar una “tradición maya”, en realidad será testimonio de la forma en que la cultura maya asume los elementos europeos dentro de un complejo proceso de mestizaje cultural. En otras palabras, es importante puntualizar que la literatura maya novohispana ofrece un testimonio invaluable para comprender las resistencias y derrotas del pensamiento indígena frente al pensamiento cristiano que pretendía imponerse; en definitiva, es un testimonio de la formación y desarrollo de las religiones mayas coloniales.

Este trabajo se orienta, justamente, a revisar algunos de los aspectos de incorporación de elementos cristianos al lenguaje religioso maya a través del análisis de uno de los pasajes más atractivos —por su riqueza simbólica y complejidad lingüística— del *Chilam Balam de Chumayel*, el ritual de los caciques consignado en el capítulo titulado “Lenguaje de Suyuá”.

Los estudios introductorios de Barrera y Rendón (1982), Mediz Bolio (Garza, 1992), Roys (1933) y De la Garza (1985) han abundado sobre los datos generales acerca de los *Libros de Chilam Balam*. Escritos en papel europeo, se componen en realidad por textos de diversas épocas y autores. Aunque los que se conservan datan del siglo XVII y XVIII (con adendas e interpolaciones





del siglo XIX), en realidad son copias de originales que se remontan al siglo XVI.

La alusión recurrente, al interior de los documentos, de “chilames” —*chilamo’ob*—, en especial del que recibe el nombre de Balam, les ha otorgado el título de *Libros de Chilam Balam*. Con ello se subraya su carácter de libros sagrados, puesto que el *chilam* es “el que es boca”, “el que habla por otro”, (Ciudad Real, 2001:199), “el que tiene a su cargo dar las respuestas del demonio” (Landa, 1978:20). Se describe al *chilam* tendido en el suelo de su casa, recibiendo los mensajes de las divinidades quienes invisibles le hablan desde el techo (Barrera y Rendón, 1982:95 y 99). *Balam* es el jaguar (*Felis onca*), *alter ego* zoomorfo de los hombres de poder: sacerdotes, brujos, guerreros o soberanos (Valverde, 2004:259-271), al jaguar se le considera un guardián o protector, un sacerdote o un brujo; *balam* es “el que se esconde” (Ciudad Real, 2001:75). El Chilam Balam es el jaguar-echado, el brujo-intérprete, un sacerdote que puede comprender la voz de las deidades, que se equipara con ellas y puede comunicar su mensaje a los hombres; de aquí se desprende el carácter sagrado de los libros que llevan su nombre.

El *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, procede de Chumayel, Yucatán. La compilación documental se atribuye a Juan José Hoil, cuyo nombre aparece con la fecha 20 de enero de 1782 en el folio 81. Justo Balam anotó dos registros bautismales de 1832 y 1833 en la misma página en la que Pedro Alcántara Briceño en 1838 anotó que había comprado el libro por un peso. Desde entonces el documento pasó por varias manos: Audomaro Molina, Crescencio Carrillo y Ancona, Ricardo Figueroa hasta terminar en la biblioteca Cepeda de Mérida de

207

208

donde fue robado alrededor de 1918 para aparecer luego en los Estados Unidos de América. Hoy, a través de la *web* puede consultarse digitalizado por la biblioteca de la universidad de Princeton (<http://diglib.princeton.edu>).

Los folios 17r a 24r consignan una sección conocida como “El libro de las pruebas” o *Suyuá t’an*, “Lenguaje de Suyuá”. En estas páginas del documento se registra una ceremonia ritual realizada periódicamente para confirmar en el cargo o seleccionar nuevos caciques locales. El título maya de cacique de un pueblo es *batab*, “el del hacha”, encargado de atender los asuntos de algún asentamiento (*cah*, pueblo); varios pueblos están bajo la dirección de un *ahau* (señor). La mencionada ceremonia consistía principalmente en un interrogatorio utilizando un lenguaje cifrado cuyos significados deberían ser conocidos por aquellos que afirmaban tener el linaje que justificaba su aspiración política.

El lenguaje de Suyuá es una forma de lenguaje religioso, claramente de origen prehispánico, que utiliza la versificación en paralelo de los textos que podemos leer en los códices. Dicho lenguaje supone un origen mítico en Tula, ciudad de la que dicen derivar la autoidad y el culto religioso tanto en el mismo *Chilam Balam de Chumayel* como en el *Popol Vuh* o los *Anales de los Cakchiqueles*, lo cual es parte de la ideología política que se gestó durante el posclásico temprano (López y López, 1999).

La expresión *suyuá t’an* pudiera traducirse como “lenguaje que se arremolina”, así como “lenguaje confuso”; tales calificativos se acercan a describir la estructura lingüística de este tipo de lenguaje simbólico: polisémico e intencionalmente oscuro a través del para-





lelismo metafórico y el uso de metaplasmos y metataxas (Morales, 2010).

La importancia del ritual de los caciques como una forma de conservar una tradición maya se expresa con claridad en uno de los pasajes introductorias:

"*Ti kuchi tu kinil u katabal u naat ob u batabil cahob u yohel ob uchic u tale lob u uinicil ob y ahaulil ob ua tzolan u talel u batabil ob u halach uinicob ua u ch'ibal ob ahauuob u batab u ch'ibal ob ti u hahcuntic ob /* Ahí antiguamente en su día será solicitado su entendimiento a los caciques, el conocimiento que poseen. Si vienen de hombres y de señores. Si están puestos en el orden en que vinieron los caciques, los legítimos hombres. Si su linaje es de señores, si de caciques es su linaje, que lo demuestren." (*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Folio 17v) □.

A través del ritual se demuestra un conocimiento que es garantía de pertenencia a un linaje y por tanto de legitimidad política. Desde el punto de vista estructural el texto del ritual puede dividirse en cinco secciones. La primera consiste en una serie de seis preguntas cuyas respuestas no satisfacen al examinador; la segunda sección, es la humillación: los examinados son atados y arrastrados ante el Señor, su dolor y derramamiento de sangre les garantiza merecer una segunda oportunidad; la tercera sección es una nueva serie de preguntas que finalmente cubren las expectativas del "preguntador", el *k'at naat*; la cuarta sección es el reconocimiento del cacicazgo; la quinta sección presenta la comida ritual que ofrecen los nuevos caciques.

LENGUAJE MESTIZO EN EL RITUAL DE LOS CACIQUES.

209

210

Expresiones, giros en el lenguaje e imágenes en estos folios del siglo XVIII manifiestan que durante los dos siglos siguientes a la conquista la tradición maya se ha ido transformando, de manera que su religión ya no es prehispánica ni cristiana, es una religión mestiza. Esto se analiza a continuación en dos partes: primero, la incorporación de términos procedentes del español y segundo, los dibujos que aparecen en los folios analizados.

TÉRMINOS PRESTADOS, IDEAS INCORPORADAS Y RESIGNIFICADAS.

El documento comienza diciendo: "*Suyuá than y naat u tial ca yum* Sr. Gov. Mariscal *lay uchic u cahtal tzuc Uaxim lae tu lakin ych caan çi hoo /* Lenguaje de Suyuá y su entendimiento para el Abuelo, *Señor Gobernador Mariscal*, el que habita, el que mora en Tz'uk Uaxim al este de Ichkaansihoo" (Folio 17r). El texto se dedica al *ca yum*, el abuelo, a quien se le otorga una serie de títulos castellanos. Ciertamente es otro nombre del *k'aat naat*, "el preguntador", "el que inquiera por el conocimiento", es decir de la autoridad religiosa que valida la autoridad política; dicho oficiante, como el abuelo, personifica al anciano dios de la sabiduría y el cielo, quien por tanto es el arquetipo de la autoridad política, el Señor Gobernador Mariscal.

El primer enigma planteado por el *k'aat nat* a los aspirantes a caciques resulta muy significativo para el tema que analizamos. El examinador solicita:

"*Taleç kin mehen e ca a lathab t in plato ti ch'icaan lanza caanil cruz tan chumuc u pucsikal ti ix culan yax balam yokol kin u kic u kikel e suyua u naataal he x kin bin katabac ti ob lae y ahau tzahbilhee hex lanza y caanil cruz ch'icaan tu pucsikal e lay lic yalic e lay cici than e*



hex yaax balam cumcabal yokol ukic u kikel e lay yaax yc balam yani e Suyuá u than lae / Trae el sol, Hijo! sostén en mi plato la lanza bien asentada, la cruz del cielo, en el centro del corazón, asentada en el primer jaguar que sobre el sol está bebiendo el semen. Su entendimiento en Suyuá. He aquí el sol que solicitan, el gran huevo frito. He aquí la lanza y la cruz celeste asentada en su corazón, eso es lo que dice, la palabra del hombre sincero [la bendición]. He aquí el primer jaguar que está bebiendo el semen: el chile verde, el jaguar está allí. Lenguaje de Suyuá. (Folio 17v).

La alimentación prehispánica no incluía huevos fritos, éstos son una aportación de la comida europea a la de América. ¿Por qué se prefiere *plato* y no se usa el término maya? No tengo para ello una explicación plausible, sólo quisiera hacer una precisión que tal vez nos ofrezca algún indicio. *Lac* es "plato o ca<x>ete en que comen los indios, y tó<m>ase por cualquier plato o es<cu>dilla" pero coincidentemente, también "llaman así los ydólatras a los ydolos que hazen de barro" (Ciudad Real, 2001:350).

Puesto que la bendición cristiana suele hacerse haciendo la señal de la cruz, es explicable que la *cici than*, la "santa palabra" sea el signo oculto tras la cruz en este enigma. Claro está que ello supone la incorporación de la "señal de la cruz" a los gestos rituales mayas. El *k'aat naat* está esperando un reconocimiento a su autoridad, éste se ofrece a través de una ofrenda que expresa la nueva configuración religiosa: un platillo de huevo frito con chile verde, sobre el que se ha hecho la señal de la cruz, identificándolo con un jaguar que bebe la energía fecundante del sol.

211

212

El cuarto enigma vuelve a presentarnos otro caso ejemplar del objeto de nuestro estudio: "*He yx a ual pek ex lo es u nachma u pixan ca cilich colel / He aquí un manso perro que agarra con sus dientes el alma de nuestra santa señora*". El examinado debe reconocer que se piden "*He ix yal pek lic u katabal tie lay u ch'uplil e. He ix u pixan ca cilich colebil e y ahau candelas hacha cib e suyua than lae / He aquí el manso perro que se le solicita, su mujer. He aquí el alma de nuestra santa señora, las señoriales candelas hacha de cera. Lenguaje de Suyuá*" (Folio 18 v). Las "candelas hacha" son velas muy grandes y gruesas, comúnmente cuadrangulares y con cuatro pabilos. En el área maya existía producción de miel y cera prehispánicas, por el cultivo de *Melipona becheei*, pero los mayas utilizaban la cera como adherente y eventualmente por razones medicinales, no como combustible; las velas comenzaron a fabricarse con cera de *Melipona*, como una demanda de la liturgia católica; de hecho Landa se queja de que esta cera sea "muy humosa". Así que nuevamente estamos frente a otro elemento cristiano incorporado al ritual maya.

Otro elemento re-significado en el proceso de constitución de una religión yucateca colonial lo constituye la "vara":

"Lay bin cuxlac tu kinil lay ix bin kamic yax bara xan bay tun bin hetz'luum nahbal u ch'ibal maya uinicob uay tu cahal yucatan tu cas ut lae Dios pay be tz'ocebal uay yokol cab lae / Vivirá su gobierno y recibirán también su primera [sagrada] bara. Así, finalmente, sustentarán la tierra, las casas del linaje de los hombres mayas. Aquí en el territorio de Yucatán y de pueblo en pueblo. La guía de Dios está a punto de acabarse, aquí sobre el mundo." (Folio 19 v).

→

El pastor utiliza un bastón para defender y conducir a su rebaño y en el lenguaje bíblico se constituye en símbolo de autoridad. El cayado de Cristo pastor, se reproduce en el báculo pastoral de los obispos y en la férula, exclusiva de Pedro, que remata en cruz.

En el mundo maya prehispánico encontramos diversas insignias de poder, la primera de ellas es la conocida barra ceremonial, una serpiente bicéfala geometrizada que es abrazada por los soberanos mayas; otra es la figura de Bolon Tz'akab, "el de las muchas generaciones", señor de la perpetuidad del linaje, que se sostiene a manera de cetro. Pero aquellos signos de autoridad fueron vedados como idolátricos. Así que aquella serpiente bicéfala y aquel cetro se convirtieron en "la vara y el cayado" del salmo 23.

Hasta la fecha algunas comunidades indígenas llaman "varas" al distintivo de autoridad, que se intercambian las autoridades civiles y religiosas. En realidad se trata de bastones de madera, que recuerdan a los prehispánicos rescatados en el cenote de Chichén Itzá. Se considera que poseen un "alma interna", que procede de los antepasados y los dioses (Morales, 2006:83). La "bara" que reciben los caciques que han logrado pasar las pruebas del *k'aat naat*, es una "yax bara". *Yax* es un adjetivo que refiere al color verde-azul, así como a lo sagrado, primigenio y central.

213

214



Ilustración 1

IMÁGENES MESTIZAS.

En la sección superior izquierda del folio 19v aparece un dibujo (Ilustración 1), enmarcado por un cuadro de línea delgada, en el que se recurre a algunas de las convenciones gráficas prehispánicas (rostros y pies de perfil, intención de capturar diversos enfoques espaciales) pero con otras preocupaciones propias de la representación occidental (volumen, textura). El personaje de la derecha viste camisa y pantalón largo hasta la pantorrilla, orejera rectangular y calzado. El personaje de la izquier-

↘

→

da viste también un pantalón hasta la pantorrilla pero muestra el torso desnudo, se le ha impuesto un yugo de madera y una cuerda ondulante que pasa por la cintura y muñecas indicando que está atado; los dos cabos de dicha cuerda terminan en las manos del primer personaje.

El texto, refiere a la humillación de los aspirantes; se describe que son atados de las manos y los genitales para luego ser llevados ante el *Halach Winik*, el Verdadero Hombre, que se congraciara con ellos por el dolor y sangre vertidos. Se alude al derramamiento de sangre por medio de una cuerda, se añade que la ceremonia exige que se unan las serpientes una a la otra por la cola. Parece testimoniarse, en el discurso escrito, la pervivencia de una de las ceremonias prehispánicas de legitimación de la autoridad, el encordamiento del pene. Seguramente el discurso está mostrando elementos que se remiten aquel rito, con el que los señores cumplían con su deber de derramar sangre.□ Pero la imagen que acompaña a los textos nos dice que el derramamiento de sangre de los caciques se ha identificado con el sacrificio de Cristo. El paralelismo del dibujo con la iconografía del *Ecce Hommo*, especialmente la del período barroco, que en México tiene su auge entre los siglos XVII y XVIII, manifiesta cómo se han incorporado los elementos cristianos en el imaginario religioso maya.

En el extremo superior izquierdo del folio 20r (Ilustración 2), ocupando más de la mitad del largo y la mitad del ancho de la página se encuentra otro dibujo, ahora con un margen en forma de marco decorado con triples líneas diagonales que se alternan en su dirección. Como en el caso del dibujo previamente analizado, las convenciones gráficas son mestizas. Se representa la figura de

215

216



Ilustración 2



un personaje calzado con zapatos de tacón, dispuestos en perfil, y vestido con una gran capa y un sombrero, sostiene una gran vara inclinada que remata con una cruz. La capa que le envuelve muestra diversos elementos decorativos (flecós, rombos y cruces). El rostro de frente es barbado. El sombrero tiene un pequeño rectángulo hachurado y dos plumas. Indudablemente aquí se ha representado al *Halach Winik*, el Verdadero Hombre, al *ca yum*, el abuelo, al *k'aat naat*, el preguntador, y se ha hecho dotándolo de toda la parafernalia que le identifica con San Pedro y es por ello que porta la férula.

La cruz, símbolo por antonomasia del cristianismo, se confrontó con los símbolos de la religión maya prehispánica, especialmente con el de la *yax ché*, el árbol cósmico: "Cuando levanten su señal en alto, cuando la levanten en el Árbol de Vida, todo cambiará de un golpe. Y aparecerá el sucesor del primer árbol de la tierra y será manifiesto el cambio para todos" (Garza, 1985:184).

Claro que a la confrontación sucedió la integración y es así que respondiendo a la demanda de los conquistadores Mochan Xiú, cacique de Maní mandó esculpir una cruz de piedra y "dijo que era el árbol verde del mundo, e iba a verla mucha gente por cosa nueva, y parecía que la veneraban desde entonces" (Garza, 1983:I,69). Para los encomenderos aquello era una prueba de la aceptación del cristianismo, para los de Maní era la primera manifestación de integración de dos mundos espirituales puesto que la cruz ahora será reconocida como "árbol verde del mundo", *yax chel cab*, la sagrada ceiba eje del cosmos.

Existe una solidaridad simbólica entre la cruz y el árbol de la vida dentro de la misma tradición cristiana que facilitó al pensamiento simbólico maya la identifica-

ción de la cruz con el árbol; inversamente, la iconografía maya clásica y posclásica, geometriza la representación del árbol en una cruz como ocurre en la lápida del sarcófago de Pakal en el Templo de las Inscripciones de Palenque, así que uno de los productos más sugerentes de la religiosidad maya colonial es justamente el de la cruz pintada de verde o azul turquesa.

En la imagen que analizamos el *k'aat naat* lleva en sus manos una vara, como la férula de Pedro, rematada en cruz. Así como los soberanos mayas del período clásico, la autoridad política y religiosa yucateca del siglo XVIII, con la vara cruz-árbol, se arroga la función de eje del cosmos, padre y madre de su pueblo, guardián del conocimiento y la tradición cultural maya.

217

218

EL JAGUAR Y EL CABALLO, DOS CULTURAS, UN SÍMBOLO.

Para concluir es conveniente retornar al texto, al epílogo del ritual de los caciques.

"*Cex a lakob e mehene yum e ti yanob ti kax e u xachetob balame minan balam tu thanob catun u manes tu tan hex licu katice lay balame u tzimin ah ba tabil u kat u hante lay tzembil tzimine hex yue lay cascabelese hex u p'ut e lay chachac kuche cici tz'abil y u silla y u freno suyua than / ¿Están aquí tus compañeros, hijo? Padre, ellos están en el monte buscando al jaguar. Dicen que no es jaguar. Entonces lo traen ante él. Esto es lo que él quería, esto es lo que el jaguar es: es el caballo del cacique lo que él pedía, es el caballo domesticado. He aquí el collar, son los cascabeles. He aquí el penacho, es la gran manta ofrecida con gusto y su silla y su freno. Lenguaje de Suyuá"* (Folios 23 v y 24).





Una de las insignias más connotadas del poder en la época prehispánica es la del jaguar. Se ha solicitado justamente que traigan uno al concluir el ritual de los caciques, pero este jaguar se ha transformado en un caballo. Caballo que deberá presentarse con el freno y la silla puestos. No es necesario abundar en que el caballo es privilegio de los conquistadores; no sólo eso, el caballo llegó como expresión de la superioridad militar hispana, pero también como signo providencial de triunfo y preeminencia al venir montado por Santiago, patrono de la reconquista española y la conquista americana.

El análisis que hemos presentado de estos aspectos del Lenguaje de Suyuá en el *Chilam Balam de Chumayel* hacen patente que la “tradición maya” que se pretende conservar en caracteres latinos en el siglo XVIII ya no es la misma tradición del siglo XVI. Los mayas han transformado, a través de una serie de intercambios con el cristianismo, sus propias creencias. Su lenguaje es mestizo, su religión es mestiza y como tal no es hispana ni indígena, es otra religión: la que les permite conservar su propia identidad en una coyuntura histórica que les significó un sometimiento económico y cultural.

BIBLIOGRAFÍA

BARRERA VÁZQUEZ, A. y S. RENDÓN (1982) *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, Fondo de Cultura Económica.

CIUDAD REAL, A. (2001 [¿1584-1610?]). *Calepino maya de Motul*, México, Plaza y Valdés.

EDMONSON, M. (1986) *Chilam Balam de Chumayel [Manuscript] English & Mayan. Heaven born Merida and its destiny*. Austin, University of Texas Press.

GARZA, M. (1992) *Literatura maya. Popol Vuh / Memorial de Sololá / Libro de Chilam Balam de Chumayel / Rabinal Achí / Libro de los*

cantares de Dzitbalché / Título de los señores de Totoncapán / Las historias de los Xpantzay / Códice de Calkini, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

GARZA, M. editora (1983) *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*. 2 vols. México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

GARZA, M., editora (1985) *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, Trad. de Antonio Mediz Bolio. México, Secretaría de Educación Pública.

Landa, D. (1978 [1566]). *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13).

LÓPEZ AUSTIN A. y L. LÓPEZ LUJÁN (1999) *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica.

MORALES DAMIÁN, M. A. 2006 “El cargo. Acerca de la función del dirigente político en la sociedad maya” en *Xihmai*, núm. 1, pp. 78-86. México, Universidad La Salle Pachuca.

MORALES DAMIÁN, M. A. (2010) *Palabras que se arremolinan. Análisis del lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, Plaza y Valdés.

NÁJERA CORONADO, M. I. y M. A. Morales Damián (2009) “Rituales de paso en las historias sagradas de los mayas: Conocimiento y poder” en *Ritos de Paso. Arqueología y antropología de las religiones III*, edición de Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu, pp. 233-254. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

RICARD, R. (1986) *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica.

ROYS, R. (1933) *The book of Chilam Balam of Chumayel*. Edición y traducción al inglés de..., Washington, Carnegie Institution of Washington.

219

220





RUZ, M. (2002) "Amarrando juntos". La religiosidad maya en la época colonial" en *Religión Maya*, edición de M. de la Garza y M. I. Nájera Coronado, pp. 247-282. Madrid, Editorial Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 2).

VALVERDE, C. (2004) *Balam: El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Consulta en línea: <http://diglib.princeton.edu>

Ilustración 1. Dibujo de Víctor Hernández Acuahutla

Ilustración 2. Dibujo de Víctor Hernández Acuahutla



**RELIGIOSIDAD ANDINA E
INFLUJOS COLONIALES EN
EL CUZCO: LA VISIÓN DE LOS
CRONISTAS DE LOS SIGLOS
XVI Y XVII**

DANIELA DI SALVIA



En el presente artículo se abordan unas consideraciones preliminares sobre el panorama histórico y religioso del Cuzco a raíz de la conquista española de la capital incaica. A este respecto, fuentes fiables e inestimables son las crónicas que se escriben sobre el Perú a lo largo de los siglos XVI y XVII, y que hacen de las religiones andinas uno de sus primarios objetivos de análisis o estudio. Durante esa larga época, se asiste no sólo a la conquista y colonización material de los territorios andinos, sino también a la sumisión de las poblaciones nativas a los nuevos cánones sociales y preceptos católicos. Sin embargo, a pesar de la minuciosa labor de persuasión que conquistadores y aventureros, encomenderos y religiosos, llevan a cabo en uno y otro ámbito, las antiguas creencias no se disipan sino que siguen alimentándose en el tiempo, gracias a su capacidad de plasmarse u ocultarse detrás de la apariencia de los rituales católicos.

PANORAMA GENERAL

A principios del siglo XVI, el panorama social de la cordillera central andina se presentaba extremadamente variado, siendo muchas las poblaciones agrícolas y pastoriles que compartían unos mismos espacios vitales bajo el dominio del imperio inca. Este último se había instituido como tal sólo en época más reciente (siglo XIV), aunque hundía sus raíces en la antigua cultura kyllike, surgida siglos atrás en el área del Cuzco, a partir de la mezcla entre diferentes tradicionales locales centroandinas y elementos culturales de los imperios de Huari, Nazca y Tiahuanaco (Bonavía y Pease G. Y., 1999: 439). A pesar de constituir inicialmente un pequeño grupo social posiblemente subordinado a otros grupos mayores,[□] los incas habían sabido aprovechar la fragmen-

225

226

tación social que los Andes impenetrables albergaban, consiguiendo someter, a lo largo de diferentes fases de expansión territorial, tanto comunidades cercanas como otras distantes de las regiones andinas y costeras. De este modo, ya a principios del siglo XV, habían constituido un imperio que abarcaba desde «la tierra de los pastos, al Sur de Colombia, hasta la de los picunches y huarpes, en el centro de Chile y Argentina» (Lumbreras, 1999: 116).

Llegados a esas tierras en 1532, los españoles quedaron impresionados por la vastedad territorial, la opulencia material y la magnificencia estructural de ese imperio. Sentimientos de estupefacción, desasosiego, pasmo y maravilla les acompañaron en sus primeros pasos por las tierras incaicas. Los apuntes y relatos que surgieron de sus vivencias vinieron a caracterizarse como auténticas huellas literarias de lo que soldados, religiosos, juristas y aventureros españoles vieron con sus propios ojos en tierra andina. Ellos traían consigo no sólo su propio bagaje cultural y su visión del mundo, sino también la larga tradición de la crónica literaria castellana (Porrás B., 1986: 8), de la que ingeniosamente se sirvieron para inmortalizar las vivencias y los acontecimientos que fueron experimentando en suelo americano, a pesar de que frecuentemente la veracidad de lo narrado fuera tamizada por su filtro personal (Martinell G., 1992: 49). Toda narración contenida en sus crónicas surgió a raíz del legado cultural de los pueblos del Incanato, así como de la trascendencia histórica y del fuerte choque que la toma de contacto con los propios incas supuso. En la práctica, tanto esos tempranos relatos como los muchos otros redactados a lo largo de las décadas sucesivas, surgen paralelamente al «desarrollo del propio proceso de des-





cubrimiento, de conquista y de colonización» (Martinell G., 1992: 51).

El hecho es que «el descubrimiento del Nuevo Mundo da lugar a un nuevo conocimiento del mundo» (Fernández de Rota, 2002: 19): ya desde el primer instante los españoles se dan cuenta de que tienen que hacer frente a unas exigencias inmediatas, como es primariamente el tomar conocimiento del territorio y de las culturas humanas que lo habitan, así como de sus propias lenguas, etc. En otras palabras, necesitan “pensar las culturas andinas” y tomar contacto estable con ellas, por diferentes razones. Son sobre todo el deseo de posesión exasperada y la experimentación efectiva de realidades sin precedentes, entre las que queda incluida «la experiencia obligada del mestizaje biológico y cultural» (Gruzinski y Bernand, 1992: 82), los que empujan a los españoles a emplear, y en algunos casos plasmar, sus propios recursos conforme a los desafíos de la vida de ultramar. Es dentro de la necesidad de conocimiento donde adquieren su razón de ser medidas de acción tales como la temprana labor interpretativa comisionada a unos cuantos escogidos indígenas, o, más adelante, las encuestas para la recopilación sistemática de informaciones sobre las formas de vida de los pueblos andinos, o las propias visitas administrativas y eclesiásticas que «registran las actividades de cada vivienda, comentan y señalan la menor anomalía» (Gruzinski y Bernand, 1992: 83). Y es dentro de ese afán dónde adquieren sentido las propias crónicas peruanas.

227

228

LAS CRÓNICAS PERUANAS: UN ENFOQUE TEMÁTICO

Las crónicas que en tan sólo cientoventa años (Porras B., 1986: 13) se vienen escribiendo sobre el Perú, constituyen válidas fuentes de información sobre los pueblos que en ese entonces habitan esas tierras: en ellas aparecen anotados no sólo meros hechos históricos inherentes a la conquista y colonización de los territorios incaicos, sino también costumbres y quehaceres cotidianos, y, sobre todo, creencias y tradiciones religiosas de unas culturas que, como las andinas, siempre han mantenido un carácter eminentemente oral.□

Siendo el producto directo de una subjetividad vivencial experimentada por sus redactores, así como de un contexto histórico-cultural en continua evolución, las crónicas peruanas no son siempre objetivas, pues en muchos casos la narración de datos o recuerdos acaba presentándose alterada por diferentes razones y tendencias. En líneas generales, todos los cronistas, desde la época del descubrimiento hasta la época tardo-colonial, dan cuenta de testimonios históricos relacionados con las hazañas españolas o las rebeliones indígenas, pero los entremezclan con sus propias valoraciones y opiniones acerca de lo que ven u oyen en tierra andina. Además, las propias informaciones históricas son a menudo reelaboradas a la luz de los hechos legendarios que se van conociendo poco a poco sobre el Incanato: en otras palabras, se dan casos en que los cronistas transforman en auténtica historia lo que sus informantes nativos relatan en forma de mitos (Bonavia y Pease G. Y., 1999: 439).□ En la misma línea también se sitúa la marcada costumbre de muchos cronistas de interpretar la cultura incaica, y andina en general, conforme a la visión es-





pañola y europea que ellos tienen de las cosas, introduciendo por ejemplo, en sus narraciones, datos típicos de la historia del mundo clásico o, aún más, de la Biblia cristiana. El choque inevitable con las nuevas realidades naturales y socio-culturales es tan patente que, en el ánimo y en la pluma de los cronistas, se vislumbra constantemente «una angustiada lucha entre el prejuicio y el juicio, un afán de vestir con viejos ropajes nuevos conocimientos; de asimilar lo recién visto a antiguas ideas» (Esteve B., 1964: 8). Aún cuando, más adelante, las crónicas se van enriqueciendo con noticias históricas y culturales más detalladas, tales actitudes comparativas no se disipan del todo, sino que siguen actuando de canales pautados para la comprensión y la difusión de los usos y costumbres andinos. □

Directamente relacionadas con esta praxis de comparación cultural están las dificultades de expresión lingüística, que surgen por la marcada diferencia que hay entre la lengua nativa (el quechua principalmente) y la española. Ésta es una característica que resalta en las obras de los primeros soldados y escribanos españoles, como Sancho de la Hoz (1534), Francisco de Xerez (1534) etc., quienes tienen dificultad a la hora de nombrar “lo andino”, pero sobre todo en las de los posteriores cronistas indios (Guamán Poma de Ayala y Santacruz Pachacuti, por ejemplo), quienes, aun conociendo la lengua española, no consiguen servirse de ella tal como quisieran. Todos ellos tienen en común el hecho de que eluden las complicaciones de tipo expresivo poniendo en acto diferentes estrategias lingüísticas, con tal de denominar cosas y eventos o de hacerse entender. Lo que les diferencia es, en cambio, la actitud con la que lo hacen: por un lado, los cronistas españoles se sirven reitera-

229

230

damente de paráfrasis y equivalentes lingüísticos, cuya valencia semántica aparezca lo más similar posible a las categorías conceptuales andinas, y para finalidades meramente informativas; por otro lado los cronistas de origen indio necesitan apremiadamente sentirse a la altura de la labor redactora de la que se encargan. Temen no ser entendidos, con lo cual redactan sus crónicas o bien alternándose en el uso de las dos lenguas vehiculares (quechua y español), como es el caso de Guamán Poma de Ayala y Santacruz Pachacuti, o bien dictando sus narraciones directamente en quechua, dejando así a otros la labor de traducirlas. □

Otro matiz de importancia está en los sentimientos de fervor, empatía y espontaneidad que se observan en muchas crónicas peruanas, debido a que sus autores presencian y experimentan en primera persona los hechos de los que luego refieren. □ Los relatos de los primeros conquistadores surgen, por ejemplo, «sin echar mano de textos ni autoridades» (Esteve B., 1964: 8), con lo que su propia forma de narrar eventos y realidades se caracteriza como eminentemente espontánea, pues está dictada por el afán instintivo de transmitir vivencias y conocimientos del momento. Se suma a esto el hecho de que cada cronista escribe de acuerdo con la época histórica y las dinámicas políticas y culturales en las que se encuentra involucrado, bien en los territorios de ultramar bien en suelo español, lo cual le convierte en un relator «deliberadamente parcial», que necesariamente «ha de escribir por un interés candente, en favor o en contra de algo» (Porrás B., 1986: 12).





LA RELIGIOSIDAD ANDINA EN LAS CRÓNICAS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII.

Las crónicas peruanas están aunadas por la inevitable imparcialidad que ostentan a nivel argumentativo. Más aún, ésta es una característica que se pone particularmente en evidencia a la hora de abordar temas de la esfera religiosa panandina: de hecho, criterios narrativos como aquellos más arriba señalados (opiniones y valoraciones personales, comparaciones con el mundo clásico, fervor narrativo, trasposiciones históricas de los mitos locales, etc.), quizás encuentren su plena actuación en la manera y actitud con que los cronistas se deleitan en dar noticias de las más variadas tradiciones religiosas indígenas. Sea lo que fuere, es cierto que todas las informaciones que sus escritos contienen se pueden calificar como auténticas descripciones etnográficas de la religiosidad panandina del tiempo de la conquista, y de los fundamentos que de la misma siguen subsistiendo tras la pacificación del Perú (1548). Esa labor de comprensión de la cosmología incaico-andina y de su gran número de dioses es inaugurada por los soldados de las primeras décadas, y seguirá constituyendo un foco de atención privilegiado para muchos cronistas de las épocas sucesivas, indios y mestizos sobre todo, pero también frailes y religiosos, más en general. Todos ellos emprenderán una minuciosa reconstrucción de la estructura religiosa del Imperio incaico, de acuerdo con finalidades diferentes y no siempre meramente evocadoras: los cronistas españoles de las primeras décadas querrán dar una explicación lógica al aparente desorden cosmológico incaico, y también mantener informada la Corona sobre las cosas y los hechos religiosos en tierra andina; por su parte, los cronistas indios y mestizos escribirán para perpetuar la

231

232

memoria de las antiguas tradiciones; finalmente, frailes y religiosos, españoles tardíos en especial manera, harán de sus crónicas unas fuentes de condena moral, a raíz de la evidencia de que muchas costumbres religiosas autóctonas siguen subsistiendo y se resisten a las acciones evangelizadoras. En este sentido, es patente cómo el rango social y el cargo laboral que cada cronista ocupa en relación a la fase de conquista o colonización del Perú, sean elementos que influyen considerablemente en la elaboración de uno u otro razonamiento al respecto, así como en las propias actitudes personales hacia los fenómenos religiosos autóctonos.

Se puede afirmar que el religioso es, en conjunto, uno de los factores que más asombro provoca en el ánimo de los españoles. Éstos quedan impresionados ante los patrimonios arquitectónico y artístico sagrados que se les desvelan a medida que van penetrando en los territorios peruanos. El descubrimiento de realidades totalmente novedosas, como son las imponentes edificaciones ceremoniales o las esculturas estéticamente singulares de dioses y númenes panandinos, aparecen como fuera de los cánones tradicionales o de cualquier intento de aproximación racional. Esto suscita en los conquistadores una combinación de sentimientos contradictorios y acciones incontroladas, a la que Gruzinski y Bernard (1992: 36) llaman «aversión epidérmica mezclada con admiración»: los españoles reprueban los ídolos religiosos panandinos y consecuentemente los destruyen,[□] pero al mismo tiempo quedan tan fascinados que elaboran por escrito un recopilación detallada de templos, dioses y sacrificios rituales. Viven y escriben «como cautivos de sensibilidades exaltadas y de pasiones incontrolables» (Burga, 2005: 263), lo que contribuye a que,





a lo largo de aproximadamente dos siglos de redacción, sus crónicas se enriquezcan con importantes referencias a una gran variedad de creencias y prácticas religiosas autóctonas.

De todos modos, más allá de la admiración, los propósitos de los conquistadores se ven dictados también por la voluntad de someter las poblaciones autóctonas a la verdadera religión, el catolicismo, mediante acciones forzadas de extirpación de los cultos preexistentes. Como se ha afirmado, se asiste ya desde los primeros momentos a la destrucción subitánea de los templos y los ídolos indígenas, aunque no siempre las motivaciones de tales actos han de buscarse necesariamente en el rechazo o en el mero «celo de un catolicismo militante» (Duviols, 1977: 90). De hecho, en muchas ocasiones, la propia justificación de la extirpación material de los ídolos religiosos incaicos y panandinos oculta el deseo desenfrenado de los españoles de apoderarse de las riquezas ajenas.□ No obstante, la actitud con la que éstos actúan está bien lejos de ser insistente y verdaderamente agresiva, por lo menos en un primer tiempo; en otras palabras, su acción en el campo religioso se queda en lo superficial. A este propósito, Duviols (1977: 87) proporciona la definición de “formalismo religioso”, puesto que, a pesar del espíritu de cruzada que inevitablemente les motiva, los conquistadores no se preocupan «de poner cortapisas a las prácticas idolátricas de los indígenas, ni de estimular cualquier acción tendiente a la conversión de éstos». Tal actitud no puede evitar de traspasarse al terreno escrito de aquellas crónicas que surgen por mano de soldados, funcionarios y aventureros que presencian los hechos de la conquista. En ellas figuran, evidentemente, muchas críticas hacia lo que se conside-

233

234

ra como “demoníaco” en la religiosidad panandina; pero tales críticas son parvas y, sobre todo, quedan ocultadas bajo las palabras de estupor, las observaciones catárticas y las descripciones detalladas que cada cronista hace de uno u otro ritual, de esta o aquella estatua, de algún que otro templo sagrado, en fin, de cosas y hechos que jamás han visto antes.

El propio encuentro con la “otredad” implica el desencadenamiento simultáneo de múltiples factores, entre los que tiene cabida la propia percepción del fenómeno religioso en sí:

“Conmoción de las posiciones, de los valores, de las solidaridades, que suscita innovaciones políticas y sociales, y sobre todo proyectos ambiciosos de aculturación de los indios, con los que los españoles deben necesariamente contemporizar. En esta inmensa empresa de occidentalización, el conocimiento de las idolatrías es una etapa indispensable.” (Gruzinski y Bernard, 1992: 82).

El conocer supone el nombrar las cosas que se observan, esto es, clasificarlas conforme a una precisa visión conceptual de la propia realidad y con la finalidad de hacerlas más comprensibles para la mente humana. Por esto, ya los cronistas españoles de la primera época se sirven de terminologías específicas con las que etiquetan irremediablemente las creencias y los rituales panandinos. Concretamente, se tachan de demoníacas las representaciones figurativas de los dioses tutelares, y se consideran como tales los cultos que a éstos se tributan: ni el templo y la figura sagrada del dios Pachacamac, ni las numerosas estatuas que pueblan el Qorikancha del Cuzco quedan exentos de esa marca alusivamente herética. También más adelante, una vez superado el asombro inicial, se convierte en un elemento narrativo



constante, tanto en los documentos del siglo XVI como en los del siglo XVII, el hecho de que muchos cronistas se refieran a la religiosidad andina como a un simple conjunto de creencias y prácticas idolátricas. Con el término *idolatría* se suele designar propiamente el culto (*la-treia*, gr.) tributado a las imágenes (*eidolon*, gr.), y, por extenso, a las de los “falsos dioses”; y es precisamente en este sentido ampliado cómo la palabra adquiere su plena eficacia en las crónicas peruanas. A primera vista, la presencia de este tipo de denominación en muchas de ellas[□] parece en parte justificada, pues, dentro de su significado estrictamente etimológico-semántico, la función de un ídolo es hacer visible, traduciéndolo en imagen, lo que visible no es, compromiso con el que las representaciones figurativas de los dioses y númenes panandinos (entre ellos la Pachamama) cumplen fielmente: de hecho se trata de creer que lo sobrenatural, etéreo e impalpable de por sí, se manifiesta concretamente por medio de algo tangible, e incluso reside en este algo que, por su parte, actúa de vehículo comunicativo entre el ser humano y la deidad “visibilizada”. De todos modos, muchos cronistas del Perú enriquecen la definición de *idolatría* con una carga negativa extremadamente patente en toda información y deducción sobre la espiritualidad indígena, lo que equivale a considerar la misma como un combinado de rituales de veneración destinado a dioses aparentes y ficticios, que nada tienen que ver con aquellos auténticos del catolicismo.[□]

Sin embargo, pese a esta óptica parcial, empieza a abrirse campo en las crónicas la redacción de un auténtico inventario de figuras y mitos religiosos panandinos, aunque ocasionalmente sumario y, sobre todo, plasmado a partir de los fundamentos y conocimientos que sus

235

236

autores tienen acerca de las realidades religiosas mediterráneas. De hecho, muchos cronistas no pueden evitar recurrir a sus propios parámetros culturales y visión de las cosas y de los fenómenos religiosos para entender la realidad ajena.[□] Así, a la hora de familiarizarse con la religión panandina, su medida de comparación son necesariamente aquellos esquemas mentales y categorías conceptuales que hacen referencia a los principios, preceptos y cánones tradicionalmente católicos, pero no sólo: muchos cronistas se valen tanto del auxilio de emblemáticos episodios bíblicos, con los que establecen paralelos mitológicos e históricos, como del de los mitos clásicos y de los modelos medievales o, más aún, de sus propias leyendas populares, que superponen a «las fábulas y supersticiones de los indios» (Martinell G., 1992: 80). Es dentro de estos tempranos y necesarios principios de comparación como surge y se alimenta una visión crítica y partidaria de las realidades religiosas observadas. En este sentido, los cronistas españoles tanto del siglo XVI como del siglo XVII suelen hacerse portadores de valores morales e imperativos operantes que vislumbran un cierto grado de paradoja, ya que a la condena de las que ellos llaman “idolatrías indígenas” hace eco el paralelo rescubrimiento del pensamiento antiguo y una ostentada admiración hacia el mismo (Gruzinski y Bernand, 1992: 80). Esto equivale a percibir como legítimo el mundo religioso de los antiguos griegos y romanos, aunque se establezcan analogías cosmológicas entre éste y el mundo religioso panandino, que es en cambio tachado de idolátrico.

Ignorando por completo esta contradicción, los españoles no tardan en empezar a influir en la visión religiosa autóctona, predicando a los vencidos que hasta entonces



se han limitado a adorar falsos ídolos (Wachtel, 1976: 55). La propia "predicación" implica, por su parte, el poner en práctica los fundamentos de la teología escolástica medieval y, más aún, de los preceptos propios de la Iglesia católica, que se asoman a la escena en calidad de ejes legitimadores de la posesión de las tierras peruanas y la sumisión de sus pobladores. En realidad, las fricciones relativas a la concepción de la esfera religiosa se manifiestan entre nativos y foráneos ya desde sus primeros contactos. No ha pasado inobservado en la narración de muchas crónicas el famoso episodio en el que la pretenciosidad del fray Vicente de Valverde choca con el orgullo del Inca Atahualpa, quien refuta abrazar la religión de los conquistadores e incluso arroja al suelo el breviario del dominico.□ Quizá los propósitos evangelizadores de los españoles tengan comienzo ya a partir de ese momento; de hecho, es muy probable que las incitaciones del padre Valverde a que los incas y sus súbditos se sometan a la Corona española y a la Iglesia católica, constituyan el contenido discursivo de la famosa y habitual práctica del *requerimiento* (Duviols, 1977: 86; Hemming, 1998: 32).□ De todos modos, ya a mediados del siglo XVI, el deseo de legimitar cada disposición española en materia religiosa se convierte en una condena abierta y autorizada a las que se consideran como prácticas idolátricas de un universo desestructurado pero aún «vigente y dinámico» (Burga, 2005: 189), del que se justifica a toda costa la destrucción. Es a partir de esta época cuando se convocan los primeros Concilios Limenses (1551, 1567 y 1582), se encaminan las primeras "visitas" eclesiásticas a los pueblos cordilleranos, y, por ende, se publican crónicas de religiosos españoles como Polo de Ondegardo (1567-71) y Cristóbal de Albórniz (1580 ca.), quienes se

237

238

hacen portavoces ante las autoridades de la subsistencia de los cultos autóctonos, con el propósito de facilitar su aniquilación material e instruir a los indios a la fe católica. Aunque alcanzarán su paroxismo a comienzos del siglo XVII (Wachtel, 1976: 209), merced también a los fervorosos escritos del jesuita Pablo José de Arriaga (1621), las así llamadas "visitas" y "extirpaciones de idolatrías" suponen una auténtica agresión a los fundamentos espirituales de los pueblos andinos; ya que la violencia constituye el principio ordenador de la sociedad colonial andina (Burga, 2005: 129), siquiera la vertiente religiosa queda exenta de ese *modus operandi* tan consustancial al ánimo de los nuevos dominadores. Muchas crónicas de los siglos XVI y XVII reflejan tales propósitos y también ostentan un velado recelo hacia la persistencia de las antiguas prácticas religiosas: en ellas el afán evangelizador encuentra una válvula de desahogo inmediata y permanente, dada la concomitancia temporal entre las visitas que se llevan a cabo y lo que se escribe sobre las mismas, así como la perdurabilidad material de las propias noticias redactadas.□

Por lo tanto, la cada vez más apremiante preocupación de la Iglesia católica hacia el adoctrinamiento católico de los pueblos andinos choca con la evidencia de que los logros de evangelización se quedan en un plano meramente superficial.□ En opinión de Wachtel (1976: 229), la sociedad indígena, desestructurada en sus entrañas, no encuentra en el cristianismo ningún elemento positivo de reorganización. Sin embargo, el proceso de aculturación religiosa, por un lado, y de revitalización autóctona, por otro, se sirve de válidos elementos de reestructuración, entre los que quedan incluidos los propios del sistema católico. De hecho, este último es





ingeniosamente interpretado por los indios como «una variedad de idolatría» (Wachtel, 1976: 231): las similitudes y los paralelos asociativos, que se dan sobre todo entre algunas figuras divinas de uno y otro panteón religioso, hacen que, por una parte, surja una novedosa espiritualidad, compuesta por elementos de integración e yuxtaposición mítico-simbólica, y que, por otra parte, se mantengan ciertas creencias de entre las que quedan más estructuralmente arraigadas en las mentes indígenas.[□] Otro importante elemento para que se sigan perpetuando los cultos y rituales preexistentes lo constituye la caracterización peculiar de la pirámide social andina. Siendo el *ayllu* el núcleo básico de la convivencia familiar y del intercambio intercomunitario,[□] aunque sobreviva al dominio perjudicial de los españoles «de un modo alterado y en un contexto radicalmente diferente» (Wachtel, 1976: 208), el mantenimiento de este tipo de agrupación alberga y ampara en su interior muchas de aquellas creencias y prácticas religiosas que tienen un carácter esencialmente hogareño y agrario: ocasiones numerosas y usuales como son las de labrar la tierra, sembrar, cosechar, almacenar, incluso edificar una casa, dan lugar a que se perpetúen rituales de tipo agropecuario. Éste es un aspecto que, más o menos, todas las crónicas posteriores a las de la conquista percibirán y reflejarán a nivel temático.

CONCLUSIONES

Si bien es imposible dar cuenta de todos, son muchos los factores que contribuyen a que, en el plano socio-religioso, la cristianización intensiva de las poblaciones indígenas no produzca los éxitos esperados, ya que ciertas creencias y prácticas ceremoniales antiguas, aunque

239

240

mezcladas con los cánones de la religión dominante, siguen dándose todavía a lo largo de los siglos XVI y XVII en tierra andina. En líneas generales, las misiones emprendidas por diversas órdenes religiosas católicas nunca llegan a tener en los Andes peruanos un número de sacerdotes suficiente para atender adecuadamente las exigencias de conversión de las poblaciones locales, tal como los altos órganos eclesiásticos lo van comisionando. Por su parte, los caciques y curacas del pueblo que, tras la conquista española, se convierten en los únicos intermediarios entre la administración española y las comarcas locales, continúan impulsando la preservación de las tradiciones religiosas preexistentes. A esto se suma el hecho de que los propios curas residentes en los pueblos, cuando no desconocen el asunto, normalmente no se interesan en destruir aquellos elementos más patentes que alimentan la persistencia de los antiguos cultos (pacarinas, huacas locales, idolillos, talismanes, etc.), dejando de hecho esta labor a los visitantes y extirpadores de idolatrías, que necesariamente tendrán que suplir a esta falta de rigor. Finalmente, juega su papel de importancia el propio proceso de resistencia cultural de las poblaciones sometidas al dominio español.

A pesar de esto, es inevitable que se asista simultáneamente al hecho de que muchos elementos de la religión católica acaben siendo integrados en el imaginario religioso panandino. Pero lo que ocurre es que hay fundamentos teórico-especulativos del catolicismo que, al no tener “equivalentes similares” en la cosmovisión andina, no llegan a ser totalmente comprendidos por la sociedad local: así resulta que doctrinas y dogmas, de entre los más complejos que la teología católica haya formulado a lo largo de la historia (la noción de la Tri-





nidad o el misterio de la Eucaristía, por ejemplo), son inevitablemente filtrados por las categorías conceptuales de la cultura religiosa amerindia, y reinterpretados a la luz de sus paradigmas nocionales de referencia. Es así como, en su conjunto, el sustrato de creencias y prácticas ceremoniales andinas consigue mantener cierto grado de preeminencia, sobre todo en lo que atañe al culto animista de huacas y elementos propios del mundo natural, lo que explica las razones por las que el núcleo duro de estas mismas manifestaciones religiosas haya perdurado hasta la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BEYERSDOFF, M. (1984) *Léxico agropecuario quechua*. Cuzco, CBC.
- BONAVIA, D. y Pease G. Y., F. (1999) "Sociades serranas centroandinas". En: T. ROJAS RABIELA (ed.) *Historia general de América Latina. Vol. I, Las sociedades originarias*, 429-443. París, UNESCO/Madrid, Trotta.
- BURGA, M. (2005) *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara/Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CARRILLO E., F. (1991) *Cronistas indios y mestizos*. Lima, Horizonte.
- DUVIOLS, P. (1977) *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESTEVE B., F. (1992) *Historiografía indiana*. Madrid, Editorial Gredos.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J. A. (2002) "Antropología, política y drama humano en los cronistas de Indias". En: A. B. ESPINA BARRIO (ed.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, IV. Cronistas de Indias*, 19-30. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- GRUZINSKI, S. y BERNAND, C. (1992) *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HEMMING, J. (1998) *La fine degli Incas*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.

- JULIEN, C. (1999) "El Tawantinsuyu". En: LUMBRERAS G. (Ed.) *Historia de América Andina*, 435- 497. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- LUMBRERAS, Luis G. (1999) "Demarcación del área sudamericana". En: T. ROJAS RABIELA (ed.) *Historia general de América Latina. Vol. I, Las sociedades originarias*, 99-116. París, UNESCO/Madrid, Trotta.
- MARTINELL G., E. (1992) *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*. Madrid, MAPFRE.
- PORRAS B., R. (1986) *Los cronistas del Perú, 1528-1650 y otros ensayos*. Lima, Banco de Crédito del Perú.
- WACHTEL, N. (1976) *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Editorial.

241

242





LA CEREMONIA DEL DESCENDIMIENTO. ORÍGENES Y EVOLUCIÓN

JOSÉ MANUEL RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ



La ceremonia del descendimiento, también conocida como 'desclavo', 'desclavamiento' o 'abajamiento' es *grosso modo* una celebración de origen medieval oficiada por la iglesia católica durante el Viernes Santo en la que se representa de forma teatralizada el descendimiento de Cristo de la cruz, contando para ello con una escultura de Cristo con brazos articulados, escenificación en la que participaban monjes, cofrades penitenciales o sacerdotes con la lectura de los sermones y evangelios a modo de guión. Aunque los orígenes sean medievales, su mayor apogeo se centró en los siglos XVII y XVIII, posteriores al Concilio de Trento, coincidiendo con la difusión, popularidad y aceptación de los ritos propios de la Semana Santa; así, al margen del devenir de ésta, la evolución de la ceremonia del descendimiento ha sido muy particular, perviviendo actualmente en muy pocas localidades en comparación con el desarrollo e interés de siglos pasados, circunstancia que desmerece, desvirtúa e incluso en ocasiones ha relegado a cierto olvido a una ceremonia que además de esta representación teatralizada nos ha legado un ingente patrimonio de imágenes articuladas pensadas para dotar a la ceremonia de la mayor realidad posible y así conmovier a los fieles.

En este análisis, partiremos del estudio de la paradigmática celebración del descendimiento en Nava del Rey [Valladolid-España], ritual organizado por la cofradía de La Misericordia desde mediados del siglo XVII hasta bien entrado el XX, cuando esta histórica cofradía penitencial desaparecerá y tras unos años de vacío la nueva cofradía del Santo Sepulcro -fundada en 1956- hará suyo el paso y ritos de la desaparecida de La Misericordia, entre ellos la celebración del descendimiento. Hasta hace unos años, para los cofrades el Viernes Santo comienza a las

245

246

diez de la mañana, cuando se congregaban en el interior del templo parroquial de la localidad para comenzar los preparativos en la sala capitular de la sacristía donde, bajo la supervisión del párroco y con una mezcla de vino añejo, romero y tomillo, se limpiaban tanto la cruz como el Cristo yacente articulado. Seguidamente, la articulación de los brazos se impregnaba con aceite de almendra a fin de conservar y aumentar la elasticidad en las articulaciones. El momento era aprovechado por los cofrades más devotos para pasar por el cuerpo del yacente las medallas, cadenas y cruces personales al tiempo que besaban la imagen solicitando deseos y ganar indulgencias. A continuación, sin protocolo alguno, se procedía a colocar a Cristo ya crucificado en el presbiterio, cubriéndole con un crespón negro. Poco a poco y especialmente desde mediados de los años 70 del siglo pasado, este ritual de limpieza pasará a llamarse 'Lavatorio' y dejará de ser un acto 'de cofradía' para convertirse en una ceremonia cada vez más pública y con alta participación infantil, algo muy común en todo tipo de celebraciones de este tipo. De igual forma, en 1978 el acto presentará un considerable aumento a pesar de celebrarse en la sacristía -estancia privada de la iglesia- y muchas personas que no eran cofrades empezaron a acudir de forma espontánea al Lavatorio y Crucifixión. Ya por la tarde, al término de la liturgia, comenzaba la ceremonia del descendimiento propiamente dicha. Se retiraba el crespón negro que ocultaba al crucificado y el acto comenzaba con una breve alocución descriptiva de la Pasión a cargo del orador sagrado. Después, éste ordenaba a dos sacerdotes -que hacían los papeles de José de Arimatea y Nicodemo- retirar el rótulo con el INRI, la corona de espinas y después los clavos, que eran ofre-





cidos en una bandeja a la Virgen de la Soledad, que se encontraba a los pies de la cruz. Después, se procedía al descendimiento de Cristo ofreciendo el cuerpo yacente a la Virgen y a los fieles. Coincidiendo con el desclavo, en los primeros años de la refundación de la cofradía -1956- un vecino simulaba con la sordina desde el coro de la parroquia un gemido de Jesús, replicándole otro músico a son de timbal con los pasos de Jesús hasta el calvario, creando de esa forma un ambiente si cabe más teatral. Después, tras el descendimiento, la escultura era colocada en el interior de la urna-sepulcro para inmediatamente comenzar la procesión general del entierro de Cristo. En 1987, coincidiendo con el espíritu renovador de un nuevo párroco, se reorganizaron algunas procesiones y se solemnizó la ceremonia del lavatorio que, por primera vez, se celebró en la nave central de la parroquia como un acto más. Seguidamente, se procedió a la crucifixión siguiendo los pasajes bíblicos de forma dialogada entre varios personajes y a su término la imagen no fue cubierta con el crespón negro, como era costumbre. Por la tarde, el descendimiento se tornó más participativo al incluirse en la celebración litúrgica, con lo que había una mayor concurrencia de personas. Como se ha dicho, hasta 1987 se celebraba al finalizar los oficios divinos y al tiempo que salía la gente de la iglesia, con lo que ésta quedaba casi vacía. Actualmente, el ritual sigue las pautas que desde 1987 instauró el nuevo párroco, comenzando a las 18 h. del Viernes Santo con el '*oficio de la Pasión y muerte de Jesús*'. Al tiempo que sale el párroco de la sacristía para la celebración eucarística lo hacen también los presidentes de las siete cofradías de la localidad, todos vestidos con sus correspondientes hábitos y varas para escuchar la misa desde el altar mayor. Igual-

247

248

mente, tras ellos desfilan unos diez cofrades [hombres y mujeres y, sobre todo, niños] del Santo Sepulcro quienes procederán con el desclavo en el momento litúrgico correspondiente. Estos cofrades van ataviados con la vestimenta de la cofradía, pero sin la habitual capa para facilitar sus movimientos durante la ceremonia, y se ubicarán en lugar preferencial en el interior de la valla que une el coro con el altar mayor, donde habitualmente se sientan las autoridades civiles en ceremonias oficiales. Después de las correspondientes lecturas se lee la Pasión según san Juan, con la particularidad de que los diálogos son interpretados por personas distintas, a modo de representación teatral, haciendo el párroco el papel de Jesús. Seguidamente, el narrador da lectura al descendimiento al tiempo que dos cofrades, subidos en sendas escaleras, quitan el INRI, corona de espinas y clavos al crucificado para ser ofrecidos a la Virgen de la Soledad, imagen que en su día también era articulada y se inclinaba al recibir las *Arma Christi*. A continuación, los cofrades que están arriba de la escalera, ayudados por un paño, dejan caer pausada y cuidadosamente los brazos mientras otros toman la escultura por los pies hasta bajarla por completo y ofrecer el cuerpo a la Virgen. Acto seguido los fieles comenzarán a besar los pies a la imagen en la nave central del templo, junto al altar mayor, donde la escultura reposa sobre la mesa que otrora fue utilizada para el lavatorio. Hasta hace unos años, al finalizar el descendimiento comenzaba la procesión general; hoy, al término del ceremonial, los cofrades colocan al yacente en el sepulcro y, aproximadamente una hora y media después, desfila en la procesión del Viernes Santo acompañado de las otras siete cofradías de Nava del Rey,





con lo que se da por terminada la ceremonia. (Rodríguez Rodríguez, 2006: 41-45).

En tierras castellanas el ritual gozó de gran popularidad y se conservan imágenes articuladas en no pocas localidades, si bien en no todas pervive la ceremonia como tal. En Salamanca, además de villas como Lumbrales o La Alberca, se ha celebrado en la capital charra desde el año 1615, en ocasiones en el Patio Chico de la catedral y, últimamente, en el Campo de San Francisco. En Medina del Campo [Valladolid - España] se celebró en la iglesia del convento agustino de Ntra. Sra. de Gracia, conservándose una pintura -realizada por 'El Mudo Neyra'- más que interesante que refleja perfectamente la celebración con todos sus personajes, cometido de cada uno, ropajes, etc. (Arias Martínez, M. y otros, 1996: 38 y ss; 73 y ss.; Sánchez del Barrio, 1999:69 y ss).

En la provincia de León se tiene constancia de este ceremonial en La Bañeza, Astorga, Sahagún, Ponferrada o en la propia capital, donde el ritual se ha recuperado en el año 1992 por la actual cofradía del Desclavo, celebrándose en la puerta de la histórica Basílica de San Isidoro. En Soria: San Esteban de Gormaz, San Pedro Manrique o Ágreda con el Cristo yacente popularmente conocido como '*Cristo de la Cama*'. Pero en Castilla y León será Palencia una de las provincias donde mayor arraigo tuvo el descendimiento, documentándose articulados en Ampudia, Baltanás, Carrión de los Condes, Cervatos de la Cueva, Osorno, Saldaña, Prádanos de Ojeda, Congosto de Valdivia, Amusco, Cevico de la Torre, Guardo, etc. o en la propia Palencia (*vid.* Martínez, 1988), donde se ha recuperado en el año 2003 -al igual que en León, recuperado en 1992- y promocionado con un criterio más turístico que devocional. En Burgos:

249

250

Aranda de Duero, Sotillo de la Ribera [desde hace menos de una década] y Peñaranda de Duero son localidades donde también se ha celebrado o celebra este ritual. En Valladolid, el ritual del descendimiento se realizó en Tor-desillas, Bolaños de Campos, Villalón de Campos, Melgar de Abajo, Becilla de Valderaduey, Mayorga de Campos o Cuenca de Campos [recientemente recuperado y por ello la localidad aparece en las guías turísticas (*vid.* Ponga y Duque, 2003), Medina del Campo, Olmedo (*vid.* Sánchez del Barrio, 1991), Villavicencio de los Caballeros (*vid.* Foces Gil, 1996 y 2003) o Nava del Rey, ritual que ya hemos descrito.

Zamora es una de las ciudades castellanas con mayor arraigo de la Semana Santa y que también contó con el ritual del desclavo, al menos desde comienzos del siglo XVII, de igual forma que en la comarca sanabresa en las villas de Trefacio, San Ciprián [localidades muy próximas a la frontera con León], Toro, Villalcampo, Villalpando o Almeida de Sayago entre otros lugares. Pero el ritual pervive de forma singular en Bercianos de Aliste, donde tras el descendimiento en el exterior de la iglesia parroquial comienza una procesión hasta el cementerio encabezada por los más jóvenes del pueblo portando los pendones; les siguen los cofrades más jóvenes y los viudos vestidos con las tradicionales capas pardas, y a continuación el resto de los cofrades ataviados con un capuchón blanco y su futura mortaja. Tras ellos, cierran la procesión los sacerdotes, las mujeres que no son cofrades y el resto de personas que asisten al acto. (*vid.* Rodríguez Pascual, 1983 y Delgado Barrientos, 1999).

Otras localidades españolas que celebran o han celebrado este ritual son Pollença en Mallorca; Fiesterra y Ares en A Coruña; Cangas y Tuy en Pontevedra; Lagrán



en Álava; Calahorra en La Rioja; Peraleda de la Mata y Herrera de Alcántara en Cáceres; Elche; Santander; Madrid; Ibdes, Tarazona o Cariñena en Zaragoza; Oria [Almería], Mérida [Badajoz] y un sinfín de localidades más de la Península [incluyendo Portugal], Dinamarca, Italia [Sicilia, Cerdeña, Liguria, Lombardía, etc.], Eslovaquia, etc. pero sobre Alemania. Incluso los Virreinos de Perú y Nueva España, documentándose hoy en ciudades americanas como Famatina [La Rioja-Argentina], donde llegó gracias a un grupo de Jesuitas peruanos; El Naranjo [Salta-Argentina]; Catacaos [Piura-Perú]; Chiclayo [Lambayeque-Perú]; Aguascalientes [México]; Ciudad de Guatemala [Guatemala], donde los efectos lumínicos y sonoros actuales nos acercan más al cine o al teatro que a la liturgia propiamente dicha. El número de ciudades -de toda índole- que celebra el descendimiento podría alargarse infinitamente y perdernos, pero este tedioso -si bien breve- elenco de poblaciones muestra a grandes rasgos la aceptación que tuvo -especialmente durante el barroco europeo- una ceremonia que pervive en un porcentaje tan mínimo que, como se ha dicho, ensombrece la importancia que tuvo en su día.

A pesar de lo dicho, en el caso español, la ciudad castellana de Segovia atesora el Cristo articulado más antiguo de todos y que puede ofrecernos las claves para entender este ritual; hablamos del Cristo yacente popularmente conocido como '*de los Gascones*' (talla románica del siglo XII³⁹), conservado en la iglesia de san Justo, imagen que sigue desfilando -como yacente en su sepul-

39. González Montañés nos cita varias tallas de fechas similares: Cristo articulado de Santa Eulalia de Cuera (Cangas de Narcea, Asturias) y el Gema (Zamora), ambos del siglo XIII. Vid. González Montañés, 2003: 393

cro- en las procesiones de Semana Santa, aunque ya no se realice el descendimiento propiamente dicho. En este sentido, la investigadora M^a José Martínez realizó uno de los mejores estudios [con gran aporte bibliográfico] sobre los cristos articulados (Martínez Martínez, 2004), situando el origen de estas imágenes y por tanto del ritual del descendimiento en la Alemania carolingia, concretamente en las representaciones altomedievales que se realizaban de la Pasión en comunidades monásticas [generalmente benedictinos, franciscanos y agustinos] donde para lograr un mayor realismo se empezaron a incorporar imágenes con brazos y piernas articuladas. Este tipo de ceremonia pasionista está documentada en el siglo X y se conocía como '*Adoratio - Depositio - Elevatio - Visitatio*', ya descrita en el *Liber Ordinarius* de Essen; incluso llegó a generar espacios arquitectónicos propios para su celebración, especialmente algunas iglesias votivas de planta central, como es el caso de la Vera Cruz en Segovia. (Castán Lanasa, 2003: 356). Para algunos autores, las cuatro ceremonias citadas nunca fueron parte de un todo sino celebraciones independientes que algunas comunidades celebraban de forma seguida y otras parcialmente. Sea como fuere, el ritual comenzaba el Viernes Santo con la procesión de la adoración de la Cruz [*Adoratio Crucis*] que discurría en los monasterios desde el coro de legos hasta el presbiterio. Entonces, la cruz o un crucificado iban ocultos bajo una tela y entre antifonas e himnos se leía la Pasión según san Juan. Seguidamente, se retiraba la tela y se procedía al besado de los pies de la talla.

La liturgia continuaba con otras ceremonias -muy diversas según las regiones-, aunque la *Depositio crucis* será la más interesante para nosotros, pues será la que



dé sentido a los cristos articulados. Este rito consistía en la ocultación o entierro de las hostias que sobraban de la comunión del viernes, culminando el ritual con el entierro de la cruz o de Cristo. La imagen quedaba en el sepulcro hasta el Domingo de Resurrección, cuando se deshacía la mortaja, Cristo salía del sepulcro y se colocaba la cruz en el altar mayor [*Elevatio*]. Durante los siglos X-XII, en la mayoría de los casos, la dificultad práctica de enterrar la cruz o al crucificado durante la *Depositio* se solucionaba de una manera simbólica, colocando un pequeño crucifijo o una cruz procesional en el sepulcro, hasta que ya en el siglo XIII el crucifijo será sustituido por una hostia y en pocas ocasiones por una imagen. Sin embargo, desde mediados del siglo XIV, el deseo de realismo lleva a la aparición de crucifijos en los que la efigie de Cristo tiene los brazos articulados y puede ser separada de la cruz y descendida con diferentes mecanismos [articulaciones variadas, cadenas, cuerdas, etc.], permitiendo desarrollar sin dificultad, con realismo y efectos conmovedores la ceremonia del descendimiento y posterior entierro. (Martínez, 2004: 233). La presencia de este tipo de imágenes articuladas bien pudiera considerarse '*el principio de un teatro de marionetas*'; en esta dirección lo analiza Magnin en su *Historie des Marionettes* publicada en 1862, donde cita como el sínodo de Orihuela [Alicante - España] prohibió las representaciones de la Pasión con títeres. De igual forma que Chapius y Gelis en el año 1928 en *Les automates dans la religion chrétienne*, con una referencia sobre el Cristo de Limpías [Santander] o Varey en 1957, quien ya incluye este tipo de imágenes en el estudio sobre los títeres en España. (González Montañes, 2002: 390 y ss). Lamentablemente, este tipo de cristos articulados medievales de las

253

254

regiones alemanas han desaparecido de los conventos y bien se encuentran en colecciones privadas, museos, parroquias o incluso en templos evangelistas y capillas de cementerios, perdiendo el sentido y finalidad para la que fueron creados.

Dentro del panorama español, cabe señalar una serie de cuatro articulados más que interesantes de mediados del siglo XIV: el de la Catedral de Orense, el de Finisterre [A Coruña], el de Santa Clara de Palencia y el popular Cristo de Burgos, talla que se venera en la catedral burgalesa con fervor especial entre los peregrinos del Camino de Santiago y cuya imagen será divulgada -por medio de las pinturas de Mateo Cerezo- por Cantabria, Asturias, País Vasco y, sobre todo, Andalucía donde incluso da nombre a la localidad de Cabra del Santo Cristo [Jaén]. Asimismo, el Cristo de Burgos gozará de no poca devoción en Filipinas y países americanos como Perú, Bolivia o Chile, donde llega de la mano de religiosos españoles (López Martínez: 1997⁴⁰). De las cuatro piezas citadas, es la de Burgos la que más interés ha despertado entre los investigadores, con infinidad de estudios multidisciplinarios, donde el realismo de su cabello natural, articulaciones en brazos, dedos y cuello; la piel de animal que cubre la madera, las uñas de asta y otros postizos para las heridas o incluso un recipiente interno para sangrar por el costado señalan a esta escultura

40. En esta línea y del mismo autor puede consultarse - (2004) «La devoción popular al Cristo de Burgos». En PENA GONZÁLEZ, M.A, RAMOS GUERREIRA, J.A Y RODRÍGUEZ PASCUAL F. (eds.). *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia, 293-301.





como uno de los paradigmas para analizar el ritual del descendimiento.

No obstante, más allá de las tipologías de las esculturas articuladas, una de las bases del ceremonial en sí mismo se encuentra en los tropos y otro tipo de autos medievales en los que se narraban pasajes bíblicos, especialmente los relacionados con la pasión, muerte y resurrección de Jesús. En época medieval, los tropos eran formas musicales que embellecían la liturgia, incorporando textos de nueva creación basados en melismas de origen griego o romano. La evolución de estos tropos dio lugar al '*drama litúrgico*', pasando del canto coral a una representación en sí misma que aún teniendo el mismo carácter religioso poco a poco se irá separando del culto, representándose a veces durante la liturgia e incluso al término de la misma de forma independiente, inspirándose para ello en fuentes no estrictamente litúrgicas como pueden ser repertorios musicales propios de la tradición oral y de fácil aceptación entre el pueblo, incluso algunos críticos han querido ver en estas obras -*difundidas por Europa desde el siglo IX hasta bien entrado el siglo XVI*- una manifestación específica de lo que se ha conocido como '*Teatro Medieval*'. El clero vio en este tipo de representaciones un instrumento apropiado para explicar con sencillez los textos bíblicos, aunque nunca ocultó sus recelos sobre el teatro y este tipo de ceremonias terminaron celebrándose fuera de las iglesias, sin deshacerse de su contenido e intencionalidad religiosas, lo que transformó la ceremonia en algo más secular. Incluso hoy en día no pocos descendimientos tienen lugar en el exterior de las iglesias, ábsides y atrios parroquiales como por ejemplo en las localidades españolas de Torrejoncillo [Cáceres]; Bercianos de Aliste

255

256

[Zamora]; Vivero [Lugo]; Salamanca que lo celebró en el Patio Chico de la catedral y actualmente lo hace en el Campo de San Francisco o Ahigal [Cáceres] donde el acto tenía lugar en un lugar al norte de la población conocido como Calvario, lo que Domínguez Moreno llama el '*Gólgota local*' (Domínguez, 1997).

Desde finales del siglo XII [Pasión de Montecasino] aparecen textos, primero latinos y luego en vernáculo, que acabarán convirtiéndose en verdaderos guiones teatrales de la Pasión, donde intervenían actores en los papeles de Nicodemo, José de Arimatea, las Marías, etc junto a esculturas articuladas [Cristo crucificado y Virgen dolorosa]. Demetrio Brisset (*Apud* J. S Pons y otros autores) señala como los primeros textos pasionistas datan del siglo XIII, cuando se redactó en Mallorca la *Tragedia de la Passió*, una de las primeras versiones dramáticas europeas en lengua romance, teniendo constancia de representaciones en Valencia, lo que convertiría a la Corona de Aragón en la gran zona difusora de este tipo de ritos. (Brisset, 1997: 311). Asimismo, la Catedral de Mallorca celebraba el '*Devallament de la Creu*' hacia 1480 y se piensa que a partir aquí siguiendo un proceso de transculturación se extendería por toda la península, especialmente desde finales del siglo XVI hasta el XVIII, momento en el que la práctica del descendimiento alcanza su mayor difusión. No obstante, M^a José Martínez (*Apud* Tauber, 1978), siguiendo la línea alemana, indica como la primera ceremonia del desclavo data del último cuarto del siglo XIV, concretamente del año 1370, en el monasterio benedictino de Barking [Londres], donde el descendimiento se enriquecía con esculturas de vírgenes articuladas que realizaban movimientos al recibir el cuerpo de Cristo. De aquí se ha pensado que este tipo





de esculturas articuladas y sus rituales pasan a Francia e incluso España, lo que explicaría la fecha tan inicial [comienzos del siglo XIV] del yacente de Santa Clara [Zamora] y el de Zamarramala [Segovia]. (Martínez, 2004: 234). A partir de entonces, y sobre todo en el siglo XV, se extiende por toda la península, especialmente por el Este, alcanzando su máximo apogeo o renacerá, por decirlo de alguna manera, a mediados del siglo XVII, coincidiendo con los discursos posteriores al Concilio de Trento, momento en el que las cofradías penitenciales empezarán a gozar de gran popularidad y las procesiones de Semana Santa, con sus pasos y flagelantes, tomarán las calles durante la semana de Pasión. A partir de aquí, las primitivas representaciones medievales se convierten en rituales mucho más complejos, con escenificaciones truculentas y con altas dosis de teatralidad, muy acordes con el espíritu trentino. Así, a modo de ejemplo, pueden encontrarse innumerables lugares donde aún se veneran imágenes articuladas, no sólo de Cristos con brazos móviles, sino también dolorosas con complicados juegos mecánicos de ejes y poleas en su cuello, manos, brazos para poder estrechar a su hijo en el regazo o inclinarse al recibir el cuerpo del yacente, etc. Será en estas fechas cuando se autoriza [mediante bula papal] la celebración del descendimiento en el ya citado pueblo zamorano de Bercianos de Aliste, desde donde se extiende antes de que finalice el siglo XVI por otras localidades zamoranas. La pomposidad del culto y la búsqueda afanosa de emociones son inseparables de una imaginaria, escultora procesional y procesiones dirigidas a mover a la devoción y a la piedad, así como para que *'el pueblo pecador crucifique al Nazareno cada año y luego, también cada año, acabe llorando y arrepintiéndose de su delito'*. En

257

258

este contexto, el ritual del descendimiento comenzará a entenderse y representarse como una escena autónoma o independiente, sin estar enmarcada dentro de una dramatización general de la Pasión, algo que ocurre de igual forma con pasajes como el lavatorio de los pies, la quema del judas, etc.

Pero con la llegada de la Ilustración, muchas de estas localidades verán suprimidas las representaciones teatralizadas de la Pasión. Paradigmático es el caso de Ahigal [Cáceres-España], donde la ceremonia del descendimiento quedará suspendida. Será una de las muchas prohibiciones propias del reinado de Carlos III contra las prácticas consideradas supersticiosas, contexto en el que se publica la Orden de 1777 que suprimía procesiones de empalados, disciplinantes así como la ceremonia del descendimiento por los *'abusos y corruptela en las que unos se ocupan en miradas libidinosas, otros en conversaciones mundanas, otros en voces destempladas (...)* como son dar recios golpes con el martillo para desenclavar el cadáver del Señor por la tramoya que se usa en algunos pueblos de subir y bajar con un cordel las manos de la imagen de Ntra. Sra. de la Soledad (...) y otras invenciones ajenas a la seriedad con que se debe celebrar este tierno paso'. (Domínguez Moreno, 1997)

Algunas de estas ceremonias se recuperarán a finales del siglo XIX y sobre todo en la primera mitad del XX, aunque en ocasiones aproximándose a lo que puede ser una Pasión viviente más que a la ceremonia del descendimiento propiamente dicha. Así, La Parroquia-Mérida [Venezuela], cuenta con una de las semanas santas vivientes más interesantes de la zona, presenciada habitualmente por más de 10.000 personas, donde la escultura articulada de Cristo fue sustituida en 1965 por





un hombre-actor que representa el papel de Jesús, añadiéndose cada vez mayor número de personajes. Este tipo de representaciones cada vez son más populares, especialmente de 25 ó 50 años a nuestros días, coincidiendo con la proyección turística masiva de la Semana Santa. En España, hay no pocas representaciones vivientes de este tipo: Morata de Tajuña [Madrid], Castro Urdiales [Cantabria], Cuevas del Campo [Granada], Albuquerque [Badajoz], Balmaseda [Vizcaya] y un larguísimo etcétera; representaciones también muy habituales en no pocos países americanos, especialmente en México, desde donde incluso se exporta a USA, como es el caso de *'The Live Way of the Cross'*, pasión viviente que recorre el barrio de Pilsen en Chicago con vecinos de origen mexicano.

Sin duda, uno de los ejemplos más singulares es el de Oberammergau, en el distrito de Garmisch-Partenkirchen [Baviera · Alemania], una pequeña localidad situada en el valle del Río Ammer, cerca de la frontera con Austria, que es conocida mundialmente por la representación de la Pasión, uno de los eventos religiosos y rurales más importantes de toda Alemania. El espectáculo dura cerca de 8 horas [con una pausa de 3 h. incluida] y en él actúan cerca de 2.500 vecinos que cumplen el requisito de haber nacido en el pueblo o llevar 20 años residiendo en él, circunstancias que facilitan que casi toda la población participe directamente. Como siempre el papel de Cristo es el más importante y a principios del siglo XX fue representado *'sin pretensión y con dignidad'* por Antón Lang, un paisano que gozaba de fama de santidad. Así, a principios del siglo XX se definía a la Pasión de Oberammergau como algo más allá de una pieza teatral o literaria pues *'encierra algo superior a todo arte y a*

259

260

toda literatura; esto es: una narración continuada y bien ordenada de una verdad, de una gran verdad humana que conmueve a los incrédulos' (Evangelina: 1900). La escenificación se celebró por primera vez en 1634, cuando la villa superó una epidemia⁴¹ y en acción de gracias acordaron celebrar cada diez años una representación teatralizada de la Pasión que en el año 2010 celebrará su XLI Edición. Serán 102 representaciones [del 15 de mayo al 3 octubre] en las que se espera la llegada de más de medio millón de turistas de todo el mundo [20.000 *'viajeros'* lo hacían en el año 1900] pues la venta de entradas comenzó hace un año y apenas quedan tickets⁴².

Tras leer en una revista una crónica sobre la representación de Oberammergau, en 1951 el comerciante brasileño Epaminondas Mendonça tuvo la ocurrencia de realizar una pasión viviente [la *'Paixão de Cristo'* (Pasión de Cristo)] en Fazenda Nova [Brejo da Madre de Deus - Pernambuco - Brasil]. Inicialmente esta escenificación se realizó en las calles de la localidad pernambucana hasta que, tras diversas circunstancias, el periodista Plinio Pacheco -casado con la hija de Epaimondas- concibió la idea de redactar un guión más preciso a la vez que construir una réplica de Jerusalén donde se desarrollasen las escenas: nació la *'Nova Jerusalem'*, una ciudad-teatro que se inauguró en 1962 *ex profeso* para acoger la re-

41. Promesa similar a la que motivó en el siglo XIX la celebración del *Via Crucis* de Iztapalapa [México], actualmente una de las Pasiones Vivientes más importantes del país azteca.

42. PASSION PLAY OBERAMMERGAU (Enero, 2010): <http://www.passionplay-oberammergau.com>. En el sitio web puede ampliarse la información del evento, además de adquirir entradas, merchandising oficial: cd's, ropa con la imagen de Cristo o la Crucifixión, etc.





presentación de la Pasión. El conjunto hoy está catalogado como Patrimonio Cultural Material e Imaterial de Pernambuco y tiene una superficie de 100.000 m², cuenta con 3,5 km. de muralla, 70 torres de 7 m. de altura y 9 escenarios, así como la *'Posada de la Pasión'*: un hotel con 32 habitaciones de lujo que oferta la posibilidad de compartir espacio con el elenco de actores, comer con ellos en la mesa de la Sagrada Cena e incluso actuar en la obra tras recibir un breve cursillo. El restaurante recibe el nombre de *'Taberna del Emperador'*, el área de recreo infantil: *'Arena de los gladiadores'*; la sala de juegos: *'Arena de los centuriones'*; el aparcamiento: *'Arena de los leones'*; la piscina con hidromasaje: *'Termas de Herodes'*, etc. Además, el complejo oferta un gran auditorio para actos públicos o encuentros empresariales. En el espectáculo -propriadamente dicho- participan más 1000 actores, donde los papeles relevantes [Jesús, María, Magdalena, san Pedro, etc.] son interpretados por actores famosos. La duración se extiende a más de 3 horas en las que el público -más de 72.000 espectadores en 2009- va moviéndose por los escenarios y en ocasiones se convierte en figurante. *'De esa forma, la presentación se hace aún más real y emocionante. Todo es hecho con mucha riqueza de detalles, desde la banda sonora al figurín, que llenan los ojos de los millares de espectadores que asisten emocionados al espectáculo (...)'*, aunque el momento culminante es la resurrección de Jesús, cuando el actor es elevado envuelto en una nube⁴³.

43. Agradezco al profesor Espina Barrio sus indicaciones e informaciones sobre la 'Nova Jerusalem'. Asimismo, puede consultarse el sitio oficial del evento Paixão de Cristo (Enero, 2010): <http://www.novajerusalem.com.br>

261

262

En muchos casos, como se ha visto, las representaciones de la Pasión pueden verse hoy como algo más cercano a lo que es una Semana Santa viviente, incluso prestigiosas compañías de teatro han hecho exitosos montajes basados en la Pasión. De gran acogida entre el público son los casos de *'Pasión'* de 'Teatro Corsario'⁴⁴ [Valladolid-España] que recrea la Semana Santa a partir de los pasos penitenciales de Valladolid, o *'El Misterio del Cristo de los Gascones'*, de la 'Compañía Nao d'amores'⁴⁵ [Segovia-España] que reinterpreta el ritual medieval del descendimiento a partir del Cristo de los Gascones, una de las imágenes articuladas más antiguas de España, como se ha dicho.

Lo cierto es que el turismo religioso está en su máximo esplendor⁴⁶. El calendario laboral-festivo se rige o basa en el calendario religioso y las jornadas de ocio-turismo coinciden plenamente. En España, el Camino de Santiago es la prueba más evidente, donde los senderos están plagados de turistas -también de peregrinos- mayoritariamente extranjeros. Así, en ocasiones, rituales como el descendimiento se está recuperando o promocionando con unos fines turísticos muy concretos, desvirtuando o disneyalizando incluso la propia esencia del mismo con representaciones diametralmente opuestas a lo que realmente se concibió en origen. El escritor Jesús Torbado no lo pudo describir mejor en su artículo sobre

44. Teatro Corsario (Enero, 2010): <http://www.teatrocorsario.com>

45. Nao d'amores (Enero, 2010): <http://www.naodamores.com>

46. Vid. el caso de Málaga en Esteve Secall, 2002: 410 y ss. De igual forma, la evolución de la Semana Santa de Valladolid y su declaración de interés turístico internacional vid. en Burrieza, 2005: 147 y ss.





la ceremonia del descendimiento en Bercianos de Aliste, localidad zamorana de escasos 200 habitantes donde '10 horas antes de que comience la ceremonia, ocupa el pueblo una nutrida patrulla de la Guardia Civil para organizar el tráfico (...), incluso grandes autobuses que llegan desde muy lejos. Probablemente es el único día en todo el año en que los guardias visitan pueblo tan apacible y discreto. Se organiza una algarabía excesiva, que se le va a hacer. Corren las multitudes de un lado a otro, se apelotonan los coches (...). Cuando los cofrades empiezan a desclavar el cristo articulado el público trepa a los tejadillos, anda a codazos por las estrechas calles, habla demasiado alto y termina estropeándolo todo. Los paisanos se quejan con razón de que les estropean las cubiertas de sus cuadras y tapiales. También su antiguo fervor (...)'.

(Vid. Torbado, 1997). En este caso, la reflexión, escrita hace más de una década, está plenamente vigente, pues pude comprobar como la situación se repitió durante el descendimiento del año 2010, con los turistas traspasando el 'espacio de los vecinos' de Bercianos, pero sobre todo -como bien decía J. Torbado- estropeando o invadiendo 'su fervor'. Por el contrario, en los lugares donde la ceremonia del descendimiento se ha recuperado en los últimos años el éxito del ritual -a menudo- depende del mayor o menor número de turistas que han asistido, máxime cuando la ceremonia ha resucitado gracias a asociaciones culturales o Juntas de Semana Santa, organizaciones que actualmente coordinan y tienen entre sus objetivos la promoción, difusión y organización de todos los eventos relacionados con la Semana Santa, como es el caso de Robledillo de Gata [Cáceres-España] donde el descendimiento se convirtió recientemente en uno de los atractivos más importantes

263

264

de la S. Santa de toda la comarca. No obstante, unas veces el desconocimiento del ritual y otras los fines estrictamente turísticos han contaminando la propia ceremonia al incorporar o eliminar elementos más o menos llamativos para conseguir atractivos singulares o efectos novedosos que les hagan diferentes a otras celebraciones similares[□]. No en vano, en la región española de Castilla y León 19 Semanas Santas están declaradas de interés turístico regional, nacional o internacional, donde todas 'compiten' por atraer o congregar a un mayor número de turistas dentro de un ámbito en el que las procesiones y rituales son más o menos similares. Así, un buen número de ciudades -más o menos populosas- han recuperado el ceremonial -más o menos contaminado- en los últimos 50 años coincidiendo con los años en los que la Semana Santa es cada vez menos Santa y más Turística.

En otro orden, se puede afirmar como muchos cristos -especialmente en el mundo rural- son venerados -en el mejor de los casos- como yacentes cuando realmente son crucificados articulados y cumplieron una función muy concreta, pero al desaparecer la ceremonia del descendimiento también ha desaparecido su finalidad, lo que hace que no pocas piezas estén abandonadas y olvidadas, en un mundo rural cada vez más abandonado y olvidado.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Ponga, J.L y Duque Herrero, C. (2003). «Cuenca de Campos». En VV.AA. *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid: Grupo Página, 319-332.
- Arias Martínez, M., Hernández Redondo J.I., y Sánchez del Barrio, A. (1996). *Semana Santa en Medina del Campo. Historia y obras artísticas*. Medina del Campo: Junta de Semana Santa.





Brisset, Demetrio E. (1997). «Imagen y símbolo en el personaje ritual del Judas». En González Alcantud, José A. y Buxó Rey, M^a Jesús (eds.). *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. Granada: Antrophos, 301-337.

Burrieza Sánchez, J. *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa en Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid.

Castán Lanaspá, J. (2003). «Cristo yacente llamado 'De los Gascones'». En VV.AA. *El árbol de la vida. Las Edades del Hombre. Mayo a noviembre de 2003. Catedral de Segovia*. Salamanca: Fundación 'Las Edades del Hombre', 355-356.

Delgado Barrientos, O. (1999). *Bercianos de Aliste: un ejemplo de religiosidad popular. (Tradición a las puertas del siglo XXI)*. En *Revista Folklore*. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, 183-189

Domínguez Moreno, J. M^a. (1987) «La función del descendimiento en la Diócesis de Coria (Cáceres)». En *Revista Folklore*, nº 77. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, 147-153.

Esteve Secall, R. (2002) *Turismo y religión. Málaga*: Universidad de Málaga.

Evangelina. (1900). «El drama de la Pasión en Oberammergau». En *Blanco y Negro, Revista Ilustrada*. 16 de octubre de 1910. Madrid: Prensa Española, 18.

Foces Gil, J.I. (1996). *La Tercera Orden y el Descendimiento de Villaviciencio*. Valladolid: Diputación de Valladolid.

Foces Gil, J.I. (2003) «Villaviciencio de los Caballeros». En VV.AA. *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid: Universidad de Valladolid-Diputación de Valladolid, 333-340.

González Montañés, J. I (2002). *Drama e iconografía en el arte medieval peninsular (Siglos XI-XV)*. [Tesis doctoral inédita. UNED. Facultad de Geografía e Historia. 2002].

López Martínez, N. (1997). *El Smo. Cristo de Burgos. Burgos*: Ediciones Aldecoa.

López Martínez, N. (2004) «La devoción popular al Cristo de Burgos». En Pena González, M.A, Ramos Guerreira, J.A y Rodríguez Pascual

265

266

F. (eds.). *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia, 293-301.

Martínez, R (1988): «La función y paso del Descendimiento de Cristo de la Cofradía de S. Francisco de Palencia». En VV.AA. *Actas del primer congreso nacional de cofradías de Semana Santa*. Zamora: Diputación de Zamora, 979-686.

Martínez Martínez, M^a J. (2004). «El Santo Cristo de Burgos. Contribución al estudio de los Crucifijos articulados españoles». En *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*. Tomo 69-70. Año: 2003-2004. Valladolid: Universidad de Valladolid, 207-246.

Rodríguez Pascual, F. *Pasión y Muerte en Aliste. Santo Entierro en Bercianos*. Zamora. Diputación Provincial. 1983.

Rodríguez Rodríguez. J.M. (2006) *Pasión en Nava del Rey. De ayer a hoy*. Valladolid: Junta de Semana Santa.

Sánchez del Barrio, A. (1999) *Fiestas y ritos tradicionales*. Valladolid: Castilla Ediciones.

Sánchez del Barrio, A. (1991). «El rito del descendimiento en la villa de Olmedo». En *Revista Folklore*, nº 127. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, 23-26.

Taubert, J. (1978). *Farbige skulpturen: bedeutung, fassung, restaurierung*. München: Calwey.

Torbado, J. «Sudarios de penitencia en Aliste», En *El Mundo Motor*. 15 de marzo de 1997.

WEBSITES

Fundación Joaquín Díaz (Enero, 2010): <http://www.funjdiaz.net>

Nao d'amores (Enero, 2010): <http://www.naodamores.com>

Paixão de Cristo (Enero, 2010): <http://www.novajerusalem.com.br>

Passion Play Oberammergau (Enero, 2010): <http://www.passionplay-oberammergau.com>

Teatro Corsario (Enero, 2010): <http://www.teatrocorsario.com>





**ESQUIZOFRENIA CULTURAL E
POSSESSÃO DEMONÍACA NA
AMÉRICA**

BERTULINO JOSÉ DE SOUZA



“A ausência de satisfação faz com que os objetos de amor surjam aos nossos olhos como envoltos em um mágico véu, e tenham aquela aparência de periculosidade que constitui o seu fascínio”.

TH. Reik

Nada mais fascinante que observar a dinâmica estrutural que move a compreensão humana, nada mais oportuno do que percebe-la e verificar sua reprodução social, identificando procedimentos, crenças e superstições, cada qual, sob a tutela de uma cultura.

Desta forma, os elementos propostos por este texto alimentam-se deste fascínio e da possibilidade de discutir a esquizofrenia cultural e a possessão demoníaca como aspectos que em detrimento de pertencerem a domínios distintos, parasitam o mesmo escopo. Certamente podemos encontrar nestes, uma variedade de tecituras e evidências de que um aspecto pode estar associado à compreensão do outro.

Assim, a reflexão parte, portanto, de entender cada um dos processos que afirmam, conceituam e dialogam com a esquizofrenia cultural e a possessão demoníaca na América. Observando suas especificidades e buscando averiguar como o produto de suas sínteses é absorvido pela sociedade, em diferentes contextos.

Partimos da leitura de Guillermo Batalla, através do mergulho que este realiza na realidade Mexicana, no texto *México profundo – una civilización negada* a partir do que ele mesmo atribui como esquizofrênico. Mentalizamos a expressão esquizofrenia (sabidamen-

269

270

te uma patologia) e a cultura como produto da relação de diferentes sujeitos (hipoteticamente não patológica). Partimos da ilustração de sociedade proporcionada pela narrativa de Batalla e investigamos a medida que determina um aspecto – a patologia e outro a relação cultural, dita não patológica.

Da mesma forma, nos apropriamos da noção de demônio envolta no texto de Michel T. Taussig (1980) quando este discute a condição demoníaca expressa nas imagens, estatuas e principalmente na ritualização da concretização do demônio como elemento mesmo da cultura local. Taussig parte da análise do *“The devil in the mines”* para dialogar com a condição dos mineiros e da produção, um dado relevante pois considera neste intercuro, as condições econômicas desta crença.

A provocação de Michel Taussig nos leva a uma breve consideração sobre a constituição demoníaca e nisto, nos apoiamos em Lilith de Roberto Sicuteri (1980) para desenhá-la, pois na medida em que buscamos compreender a marginalidade de que foi formada, entendemos com isto, que, tal marginalidade não somente expressa uma negativa dos padrões normais da sociedade, mas também, demonstra um ruído, para usar uma expressão da psicologia analítica, que merece ser percebido.

Ainda, nos apoiamos no *Esboço de uma teoria da prática* de Pierre Bourdieu para pensar os interstícios da cultura, particularmente a etnologia Cabila que nos é oportuna e com esta referência, damos cabo deste ensaio e nos projetamos para outros aprofundamentos. Valemos de Bourdieu para buscar situar a condição do demônio como “parte de um sistema simbólico” que restitui a crença e a superstição como um elemento importante da realidade humana.





Mais que isto, Bourdieu (2002, p.38) nos auxilia na reflexão sobre como culturalmente nos apoiamos nestes valores e os transformamos em nossas referências de mundo pela sua profundidade e pelas marcas que oportunizam, vejamos, “a posição particular... no interior das representações mágicas e das práticas rituais justifica a abstração inicial por meio da qual foi arrancada ao sistema mais vasto para ser tratado como sistema particular”.

FORMAÇÃO CULTURAL E A ESQUIZOFRENIA DA ORDEM NACIONAL MEXICANA.

O debate sobre a cultura nacional no México trouxe, segundo Batalla (1987, p.103) a preocupação com as origens da cultura e de sua problemática, toda ela pautada no conjunto de povos e grupos sociais que possuem e praticam cada um deles uma cultura específica e diferente das outras. Esta diversidade cultural pode ser observada e analisada a partir da existência de múltiplos projetos, todos eles constituídos sob a égide da sociedade colonial estamentaria, que ao sabor de 500 anos, reafirma sistematicamente uma postura e um compromisso fortemente ligado à minoritária classe dominante em detrimento da ampla maioria dominada e subjugada pelos desejos do dominador, refletindo a intensidade da herança do colonizador, toda ela baseada numa mentalidade que não permite ver ou inventar outro caminho. Mais que isto:

“la civilización mesoamericana, o se da por muerta, o debe morir cuanto antes, porque su condición, según la mirada del colonizador, es de indiscutible inferioridad y no admite futuro propio”.

Este futuro nos lembra Batalla (1987), aponta para um projeto histórico que prevê a unificação cultural e

271

272

que prescreve a criação de uma nova civilização que seja a síntese das anteriores, supondo a eliminação da cultura mesoamericana pela generalização das demais, ocorrendo então, exatamente, pela impossibilidade de somar mundos tão contraditórios - a densa e expressiva cultura mexicana com os ideais europeus do colonizador.

Ideais estes que divergem dos projetos constituídos ao longo da história Mexicana, mas que vão aos poucos incorporando o modelo de cultural adotado pelo projeto nacional - puramente ocidental. Nele, prevalece toda uma ideologia voltada para os domínios de uma nação moderna e para que existisse tal incorporação, a imensa maioria mexicana foi a ele submetida, não somente por ser diferente, mas por representar uma cultura real. O que emerge disto é uma cultura de poucos e caracteristicamente imaginária, uma vez que não representava o que de fato existia, negando a realidade histórica e a formação social, envergando em suas estratégias... uma nova civilização.

Conforme Batalla (1987) esta nova civilização proposta, seria o produto do esforço de uma aspiração permanente de deixar de ser o que se é - o povo mexicano, e com isto, abandonar a cultura nacional, predominantemente mestiça. O Projeto nacional busca uma homogeneidade por acreditar que um povo que tem a mesma cultura e mesma língua terá o passaporte para a modernidade, em outras palavras, a cultura nacional será forjada a partir de um modelo de desenvolvimento e de modernização. Evidentemente, ambos incompatíveis e inconsistentes com a maioria da população.

Esta incompatibilidade reflete uma história constitucional cujo planejamento esquizofrênico representa segundo compreendemos, uma metamorfose □ no sentido





Kafkiano, pois o estranhamento da proposição de cultura nacional torna a cultura mexicana indefesa pela intensidade da imposição, mas, sobretudo, por silenciá-la. Tal planejamento faz parte de um projeto fictício que exclui a maioria da população

E esta exclusão tem em seu conjunto, um sistema eleitoral que toma por base exclusivamente o reconhecimento dos partidos políticos como único veículo legítimo da participação cidadã, especialmente, em um país em que a maioria não milita em nenhum partido e nem vota. A modernidade representando a realidade é tratada por virtude da lei, assim, caso esta realidade trilhe caminhos distintos daqueles em que foi endereçada, será considerada equivocada ou ilegal. Observamos conforme Batalla (1996, p. 107) uma ficção esquizofrênica, presente em todas as dimensões da vida e da cultura do país, tendo influências em toda a população, exceto nos dirigentes, propulsores do México imaginário.

Batalla (1987) usa a expressão esquizofrenia, para afirmar por analogia, a condição cultural como semelhante a uma doença que proporciona a perda do contato com a realidade e esta perda, implica na ficção de acreditar num México que não existe, mas que foi convenientemente organizada para atender uma minoria. Assim como para a doença quando o esquizofrênico tem perturbações, alucinações e delírios e que, portanto, seu comportamento, atitudes e desejos são marginais, a cultura que se quer crer e ter nesta nova ordem, parasita insistentemente um modelo entalhado no delírio e na alucinação, pois cada estrutura que busca compor, dificilmente se adequa à cultura historicamente produzida pelo povo mexicano.

273

274

Esta suposta cultura separa o mundo real de outro alheio e externo, um duplo também esquizofrênico, pois atende circunstâncias e necessidades ou renuncia a si para aceitar-se como o outro, expressando com isto, a síntese de uma maioria forçada à marginalidade pela anulação de suas vontades e crenças mais elementares, o que se estende à própria forma de viver.

E esta forma pode ser facilmente demonstrada pela fratura expressa pela noção de democracia. Para Batalla (1987, p.108) a democracia como “una de las aspiraciones vertebrales de la civilización occidental” ao ser transplantada para o México imaginário assume mecanismos de exclusão que transforma o povo num não povo, mais ainda, tem a tarefa de criar um povo, pois aquele que existe, “... termina siendo el obstáculo para la democracia”.

Até porque, segundo Batalla (1987) faz-se tábula rasa da realidade, colocando em jogo o capital cultural da sociedade mexicana, o que leva à impossibilidade de reconhecer, valorizar e estimular o desenvolvimento do extenso e variado patrimônio cultural da história do México. Procedimento inspirado na cegueira colonial que preconiza “la noción de que aquí no hay nada con lo que se pueda construir un futuro”.

E este futuro tem fortes ligações com o passado. Ou seja, a esquizofrenia com que se debate a cultura nacional é a expressão atual de um largo processo histórico cuja origem se encontra na ilustração do regime colonial há quase 500 anos e se torna mais patológica ainda, pela exigência permanente do controle cultural que não se limita a bens e serviços, mas também à manipulação econômica da população, mantida e sustentada pela leitura ocidental da modernidade. Especialmente, porque





este processo se apresenta com maior nitidez em sociedades plurais de origem colonial como a mexicana, por distinguir os povos subalternos da sociedade dominante. Assim, o texto de Batalla (1987, p.111) faz uma reflexão sobre a realidade cultural de México, entendida como resultado de histórias concretas de diversos povos, particularmente os indígenas, o que nos permite interrogar – seriam estes povos suscetíveis de qualquer crença e que, portanto seriam mais fáceis de serem subjugados?

À SOMBRA DO MEDO E DA DOMINAÇÃO.

A história da humanidade esta marcada ao longo do tempo, por intensas relações de dominação. Povos foram subjugados em nome da fé e subliminarmente pela defesa de territórios. Em cada uma das situações, crenças e superstições são o combustível para a ocorrência de eventos nem sempre pacíficos.

Para a conquista ou deposição de nações, mais de uma vez, a apropriação de conteúdos culturais foi utilizada e aqueles que utilizam imagens do medo, tendem a se fortalecer e dominar consciências ainda despreparadas para defender-se, isto faz parte inclusive da condição humana. Uma das marcas mais expressivas desta realidade está centrada na questão da crença. É a crença que determina e condiciona o comportamento e a ação dos homens em seu grupo e perante outros homens de diferentes grupos. No que se refere à submissão, podemos hipoteticamente afirmar, que um povo com crenças e superstições muito fortes são mais fáceis de serem condicionados e manipulados, sobretudo, por colonizadores que assim pensam.

Sobre esta hipótese, a escrita anterior nos permite observar que para o colonizador ou dominador, a pres-

275

276

suposição de outra cultura que não é a sua, implica necessariamente numa negação de cultura, pois afronta e discute os seus valores. O olhar do dominador reflete uma compreensão trivializada de que o que dele parte é bom e qualitativamente superior, donde se conclui que todas as outras possibilidades culturais são inferiores.

Esta suposta inferioridade pode ser pensada pela formação dos povos. A formação cultural mexicana, sabidamente mestiça e predominantemente indígena carrega consigo esta marca. Historicamente tão rica e múltipla, aos olhos do dominador não passa de um amontoado de futilidades. Mas infelizmente não é a única. A colonização mesoamericana parece ter diluído seus pertencimentos de maneira bastante eficaz. Algo que pode ser visto com bastante propriedade através de Michel Taussig – *The devil in the mines*, quando questiona, por exemplo, se acreditar no demônio é característica das pessoas indígenas, pobres ou miseráveis?

Taussig (1980) tem em Oruro na Bolívia seu lócus de observação e intervenção. O autor parte das crenças que são socialmente propagadas para discutir o fetichismo da mercadoria proporcionada pelo trabalho nas minas. E neste contexto, analisa, proporcionalmente ao que fez Guillermo Batalla, como a cultura nacional mexicana, a cultura que permeia e dá sentido à ação dos mineiros.

Taussig (1980) afirma o poder pré-colonial das montanhas de Oruro ao descrever a importância das estatuas que representam as minas e o estanho, ícones da manifestação contemporânea. As narrativas destas representações são:

"His body is sculptured from mineral. The hands face, and legs are made from Clay. Often, bright pieces of metal or light bulbs from the miners' helmets form his





eyes. The teeth may be of glass or of crystal sharpened like nails, and the mouth gapes, awaiting offerings of coca and cigarettes. The hands stretch out for liquor. In the siglo XX mine the icon has an enormous erect penis”.

Observemos que a descrição resulta das crenças mais arraigadas da cultura local e representa por sua vez, a forma com que o povo, especialmente o mineiro, tem de conhecer e se reconhecer nestas imagens. O apelo visual pode demonstrar uma infinidade de aspecto que representem a trama do cotidiano, bem como os objectos e materiais habituais e podemos conceitua-las de diferentes maneiras. Demoníacas? Talvez.

Segundo Taussig (1980, p.143-4) o que ocorre é que sem a bondade dos espíritos, efectuadas através do ritual, ambos – produção mineral e a vida dos mineiros estão em perigo. Trata-se de uma ambivalência que representa a força de vida e a força de morte. O espírito proprietário das minas é extraordinariamente ambivalente, especialmente no que refere a política e economia, pois são estas dimensões que lhe dão suporte, algo que ocorre desde a nacionalização do estado e as mudanças revolucionárias de 1952, reflexo do controle burocrático e da ditadura militar. O espírito precisa ser presenteado e o ritual é este momento de celebração e de afirmação da crença.

O CANTO IMAGÉTICO DA SEDUÇÃO E AS MARCAS DA POSSESSÃO.

As imagens de convencimento são inspiradas no demônio ou são a representação do próprio e seduzem pelo temor. O medo pode ser considerado uma de suas marcas mais fundamentais, pois na medida em que capturam o sujeito pela consideração de um conjunto de

277

278

crenças e superstições, alimentam um ciclo de absorção e talvez de uma nova cultura – a da subserviência.

Esta subserviência não ocorre por encanto. Um conjunto de fatores contribuem para sua existência e permanência, particularmente pela sua vinculação com a imagética. As imagens assumem uma dimensão política ao sedimentarem nos povos, marcas das quais estes viverão à sombra, pois estarão incorporadas como tatuagens. Como fator de incorporação da imagem demoníaca, por exemplo, temos a cena urbana e ela é a mesma que povoam o imaginário popular. São sinais que alteram a estrutura da cidade e das vivências motivadas pelo medo.

Acontecem invariavelmente numa pequena cidade aos pés de uma grande montanha, numa relação de proximidade e ao mesmo tempo de distanciamento pelo exercício da proporcionalidade principalmente. Revelam-se através do caos urbano, expresso por enchentes e outras tragédias. Tais cenas são amparadas por homens trabalhando, alguns em condições inóspitas, o que indica também, o que estes fazem em seu labor. Estes homens mostram um rosto sisudo que às vezes parece mau, fruto talvez do contágio pela idéia de um demônio e também por suas vivências. Homens, mulheres e animais podem representar o demônio e neste simbolismo, o templo onde habitam com suas máscaras e objetos, passa a ser o lugar do ídolo.

Este ídolo é marcado nesta descrição pelo exagero e este comportamento parece ser uma fonte de alimento permanente para se conseguir traduzir a necessidade do medo como base para a crença no demônio. Mesmo nas belas máscaras os olhos são enormes e intencionalmente constituídos para simbolizar e remeter à esta





particularidade da cultura. Dança-se muito e tais danças associadas à representações de animais e outros seres são fertilizadoras da idéia matriz que dá sentido a existência e manutenção do demônio – a possessão. Todas as caricaturas levam a este fim. Discutimos, no entanto, estariam possuídos aqueles que admitem para si este comportamento?

Se a análise partisse do cinema e tendo por base o filme *Coração Satânico*[□], certamente diríamos que existe sim possessão e ela é construída culturalmente, na medida em que é compartilhada socialmente. No entanto, partimos de Taussig (1980) e verificamos que nas minas o papel do demônio é muito focalizado na virtuosidade da produção. É a produção que vai determinar a supremacia demoníaca. O que nos conduz a pensar no que ele significa e qual a sua força.

Mas o que é o demônio? Aos olhos da herança judaica cristã, o demônio é uma entidade[□] com uma forma radicalmente fora dos padrões humanos e com mutações em várias partes do corpo, fato que nos permite pensá-lo como uma aberração. Do ponto de vista mitológico, exala um cheiro desagradável e sua astúcia é regularmente associada à maldade e perversão. Historicamente o demônio serve como aporte para designar tudo àquilo que é abjeto.

Esta imagem de asco ou algo semelhante povoa o imaginário das pessoas e as condiciona a temer e se submeter. É politicamente uma estratégia simples e duradoura. Ou seja, na medida em que é possível convencer e submeter um povo tem-se seu controle e também sua condução, podendo ocorrer da forma que julgar-se mais apropriada. Com este procedimento, o domínio territorial e a exploração capitalista tornam-se atividades

279

280

relativamente triviais para colonizadores e demais dominadores. Historicamente a formação cultural de base cristã faz bem este exercício. Na mitologia os exemplos de demonização são bastante intensos e convincentes, mostrando entidades poderosas.

Roberto Sicuteri (1980) em *Lilith – a lua negra* traça uma destas entidades demoníacas e descreve sua constituição – formada fundamentalmente por sangue, excrementos e restos de outras submaterialidades. Lilith é uma mulher, a primeira companheira bíblica de Adão, que nasce dos dejetos e sempre esta relacionada a eles, “uma massa de epher, dam, marah (pó, sangue e bile) que deu vida a Adão, o primeiro homem vivente”, foi a matéria usada para criá-la.

Sicuteri (1980, p.13) argumenta sobre esta criação, afirmando do ponto de vista antropológico, que a descrição eventual pode representar a estrutura afetiva e sexual de Adão, “talvez observasse tantos animais entre seus semelhantes – cavalos, cabras, pássaros, reptéis e peixes – que se admirava de ser só”. O que, segundo o autor e com base em sua leitura da mitologia bíblica, é possível imaginar em sentido psíquico, um Adão andrógono – macho e fêmea, fato que internamente questiona a condição de uma criatura com a constituição de Lilith e sua representação demoníaca.

A relação que percebemos entre as afirmações de Sicuteri (1980) e os escritos de Taussig (1980) esta focalizada exatamente nos rituais e suas simbologias. Lilith permanece intacta em nossas consciências e nos controla por sua suposta negatividade. E esta negatividade é efetivamente o contágio que prevalece nas minas, pois os mineiros crêem muito fortemente nas imagens que lhes são oportunamente servidas. Então, uma estatua





com um enorme pênis ereto como descrevemos no início, pode significar fertilidade, mas também a pode ser uma demonstração inequívoca de força e poder, neste caso, inquestionáveis.

É isto que fascina, encanta e motiva, mas, sobretudo, que amedronta e escraviza. Com base no acima descrito e com a idéia fixa de que o império do medo, simbolizado pela existência e permanência do demônio, poliniza as ações de diferentes sujeitos e em variados contextos. Mudando com isto, sua forma de proceder e concebendo uma cultura dogmática, na medida em que condiciona a fazer o que é determinado, sem reflexão ou resistência.

Assim, conforme Taussig (1980, p. 145) como fizeram os mineiros do final da Idade Média e início da Europa moderna, os mineiros Bolivianos de hoje atribuem uma vida orgânica e espiritual à minas. Eles têm a compreensão do metabolismo desta vida e do trabalho nela realizado. Desta maneira, o "espírito" de suas relações é mantido através da ritualística da dramatização das trocas que têm um significado específico para sua compreensão.

Taussig (1980 apud Nash 1976) afirma que antes o demônio Supay ou tio ou Titito podia ser requisitado ou chamado mediante um ritual onde se demonstrava todo o bem querer a este. Nesta ritualização após os anos 1960, ocorre um prejuízo especial para as mulheres nas trocas estabelecidas e levadas a cabo em nome do demônio, e estes rituais de troca são supostamente reafirmados como convicção e passam a se constituir numa verdade socialmente propagada e culturalmente exercitada.

Trata-se como nos ensina Pierre Bourdieu (2002), de um sistema simbólico que se afirma cotidianamente

281

282

através de suas práticas, pois considera duas necessidades para sua efetivação: a necessidade simbólica e a necessidade técnica, uma vez que sua busca maior é a operacionalização e manutenção das verdades.

Desta maneira, a simbologia inicial do enorme pênis ereto que acreditávamos coercitiva ou ligada a fertilidade, na compreensão de Bourdieu pode ser um símbolo de proteção, semelhante ao que afirma sobre o tear a partir da função mágica que ele exerce.

Para Bourdieu (2002, p.55) tais funções mágicas, ancoradas no mundo arquetípico, mostram um mundo ao contrário, um reflexo invertido na medida em que podem representar diferentes faces da mesma questão. Mais que isto, ao inverter a realidade da maneira como conhecemos e operamos, apresenta alternativas para pensá-la e até subvertê-la. Trata-se de um objetivismo metodológico como afirma Bourdieu, uma "ruptura da experiência primeira e da construção das relações objetivas" (p.163).

Estas relações fazem sentido e causam aproximação conceitual, quando pensamos na esquizofrenia cultural tratada por Guillermo Batalla(1987), na questão da posseção demoníaca discutida por Michel Taussig (1980), nas representações demoníacas feitas por Roberto Sicuteri (1980) sobre Lilith ou nas considerações sobre cultura de Pierre Bourdieu (2002).

Grosso modo, expressam: "*condições materiais de existência características de uma condição de classe e que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma das regularidades associadas a um meio ambiente socialmente estruturado*".

Esta expressão revela um cenário que transita entre o afastamento da realidade, tão bem descrito por





Batalla, na medida em que aponta uma esquizofrenia, nominadora de toda uma realidade e que provoca representações no povo Mexicano e que por analogia pode influenciar outras culturas.

Também e a partir de Taussig, permitem – nos pensar na questão da possessão demoníaca. Fato insólito que foge ao que rotineiramente estamos habituados e que provoca nossos sentidos na direção de compreender a possessão como um dado da cultura e não um afastamento das coisas da fé, por exemplo. A possessão se pensada no âmbito da cultura, implica num sujeito comprometido com os ideais coletivos e o demônio, aqui pintado de vermelho, representando a exuberância e a efervescência da produção e das idéias. O demônio de certa forma inverte as relações de poder.

283

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de discutir a esquizofrenia cultural e a questão da possessão demoníaca mostrou algumas facetas que já havíamos previsto e outras que foram se delineando ao longo da escrita. Não nos era segredo nem inadmissível pensar nas estruturas de dominação. Especialmente naquela exercitada por uma minoria sobre uma maioria culturalmente ativa como ocorre historicamente no México.

Batalla nos permitiu deslocar desta compreensão trivializada para perceber por analogia as diferentes estratégias que as minorias governantes utilizam para submeter a população e convencê-la de que lhe proporciona o que existe de melhor. Mais ainda, percebemos com o autor, que na cultura reside um potencial bastante expressivo e que na medida em que este é sublimado,

competências e projetos são eliminados. O povo mexicano seguramente, amarga este desprazer.

Batalla nos permitiu, sobretudo, perceber nas relações de dominação e na ocidentalização das culturas, especialmente na Mexicana, a propagação de falsos valores e nisto, nos permite visualizar outras culturas colonizadas como a Brasileira por exemplo. Após longo período de independência, ainda mantêm, silenciosamente, resquícios de colonizada, submetendo-se em alguns campos do saber, a outras culturas, por julgar-se ainda, em estado embrionário, infelizmente.

284

Michel Taussig nos fez sensibilizar com a questão do demônio. Conhecê-lo e concebê-lo mesmo que parcialmente, nos afastou um pouco da dimensão das sombras. Com o texto *The devil in the mines*, compreendemos as relações de servidão e de enraizamento a que são submetidos os mineiros e também a importância das simbologias.

Principalmente pela crença fortemente marcada pelos rituais. Titito não somente inspira medo e causa submissão. Titito provoca também as consciências adormecidas a conhecer e transformar a cultura. Cumpre de certa forma, o mesmo papel delegado a Roberto Sicuteri com Lilith. Traz-nos uma representação fortíssima que, pela intensidade que demanda, termina por nos mostrar mais de uma alternativa e com isto, faz com que pensemos de forma ampliada as relações culturais. É como se pudéssemos não somente pensar na metamorfose como uma monstruosidade, ainda no sentido kafkiano, mas capturarmos a essência da transformação.

Pierre Bourdieu por seu turno, nos orientou na percepção da função mágica da cultura e com ele, as simbologias que apontamos anteriormente são mais claras





pela sua dimensão arquetípica. Bourdieu, cumprindo assim a última metamorfose deste ensaio, mostra que “as relações entre os homens são exteriores” e também, marcadas por agenciamentos, dos quais, a crença e a superstição são as grandes condutoras.

Percebemos que a suposta fuga da realidade expressa pela esquizofrenia cultural circunstanciada na realidade Mexicana é também um fenômeno que infelizmente ocorre nas demais sociedades. Com patamares distintos, com pertencimentos diferentes, mas com propósitos semelhantes, de dominação e de fixação de valores do dominado.

O que está em questão então é em que nível de posseção poderemos atuar para que as representações demoníacas, divinizadas ou pontualmente construídas tenham a resistência capaz de alterar a disposição de dominado para a de sujeito de sua cultura e de suas ações.

A utopia precisa estar presente nos cenários culturais, pois os compreendemos como socialmente construídos e dinamicamente estruturados. Percebemos e admitimos que no campo simbólico, também o dominado tem poder. Resta apenas, encontrar as figuras adequadas de resistência e não nos referimos somente à resistência política e econômica, tratamos também daquela que, a nosso ver é a mais significativa – a ideológica.

BIBLIOGRAFIA

- BATALLA, Guillermo Bonfil. (1987) *México profundo – una civilización negada*. Tradução Philip A. Dennis. Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre. (2002) *Esboço de uma teoria da prática*. Oeiras: Celta.
- KAFKA, Franz. (1997) *A Metamorfose*. 14.ed. Tradução de Modesto Carbone. São Paulo: Companhia das Letras.

SICUTERI, Roberto. (1980) *Lilith – a lua negra*. 5.ed. Tradução de Norma TELLES, J. y ADOLFO S. Gordo. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Coleção *Psique – Vol.2*)

TAUSSIG, Michel T. (1980) *The devil in de mines. The devil and commodity fetishism in south America*. The University North Carolina Press.

285

286





**ELEMENTOS ESPECTACULARES
DEL CANDOMBLÉ DE BRASIL.
UNA MIRADA SOBRE LOS SIGNOS
ESTÉTICOS, SUS SIGNIFICADOS Y
SUS DESDOBLAMIENTOS**

ELIZABETH FIRMINO PEREIRA



Los marcos teóricos que delinear el trabajo son la *Etnoescenología* y la *Teoría de los Motivos y Estrategias*. La metodología utilizada consiste, además de la investigación bibliográfica, la investigación de campo, utilizando la observación participante, “desde dentro”, debido al proceso de inmersión profundo empezado en 1988, con varios desdoblamientos al largo del tiempo.

La *Etnoescenología* propone el estudio de los elementos espectaculares de las diversas culturas, en su forma tradicional, sin la necesidad del paradigma occidental. La *Teoría de Motivos y Estrategias*, desarrollada por Ángel Berenguer Castellary, estudia estrategias creativas del Yo, Individual y Transindividual, en relación con un Entorno opresivo. Propone tres formas de mediación, que serán empleadas en el trabajo: *Mediación Histórica*; *Mediación Estética* y *Mediación Psicosocial*, que serán estudiadas separadamente.

La investigación de campo remonta de 1988, habiendo pasado por casas de tres distintas tradiciones: entre 1988 y 1992 estuve en una casa de tradición *jeje-nagô*, que mezcla las tradiciones *fon / ewe* e *yorubá*, en esta casa me inicié en 1990, al culto de los Orixás Oyá / Iansa; Ogum (1991) y Oxum (1992). Después estuve, de 1992 a 1998, en una casa de tradición *banto*, o *angola*, en la cuál realicé, en 1997, la *Obligación de los Siete Años*, que marca la transición entre *iyawo* (iniciada) y *egbomi* (sacerdotisa), ambas en Campinas - SP. A partir de 1998 pasé integrar una casa de origen yoruba, el *Ilê Axé Oduduwa*, formada en São Paulo en la década de ochenta, hoy trasladada a Mongaguá, litoral paulista. Es dirigida por el investigador y sacerdote Sikiru Salami, doctor en Sociología por la Universidad de Sao Paulo, natural de Abeokutá, Nigeria. Esta casa es precursora del

289

290

culto de Ifá en Brasil, al cual fue iniciada en 2001, por el Babalawo Fabunmi Sowunmi (1918 – 2003).

CONCEPTOS. CANDOMBLÉ - RELIGIÓN Y FIESTA.

Según la tradición, candomblé es una palabra de origen yorubá y significa “fiesta”, pero, en la vida cotidiana de la comunidad corresponde a la religión, al local de culto y a la fiesta. También podría ser una derivación de la palabra banto *candombe*, que son a instrumentos musicales.

COSMOLOGÍA.

Es una religión que cree en un dios supremo y en diversas deidades que corresponden a los elementos de la naturaleza, con características antropomórficas. Fue formada a partir de cultos de distintas etnias africana, hoy denominadas *naciones*, en Brasil existen, básicamente, tres:

Banto o Angola, originarios del centro sur de África, renden culto a *inkisi*, el dios supremos es *Zambi*.

Jeje o Fon, originarios del antiguo *Dahomé* (Benin), renden culto a *vodun*[□], el dios supremos es *Mawi*, que divide la creación con Lissa.

Yoruba, originario de la África Occidental, Nigeria y parte de *Dahomé* (Benin), renden culto a los orixá, el dios supremo es *Olodumaré* o *Olorum*.

En el candomblé existen dos tipos de rituales: los públicos y los privados. Los privados son reservados a los iniciados, según su grado de iniciación. En las ocasiones privadas, se realizan las iniciaciones y los actos litúrgicos reservados. Los rituales públicos, sobre los cuales se centra este trabajo, son las fiestas que ocurren con la presencia del público, conocidas como *xirê*, en que los





orixás son evocados y se presentan en secuencia a través de los ritmos, los cánticos y las danzas.

En general se obedece un calendario anual de fiestas para los orixás, de acuerdo con el santo católico con el cual tiene sincretismo y las iniciaciones que, muchas veces, se realizan de acuerdo con estas fechas. Las fiestas suelen llamarse "*Salida de Orixás*", "*Salida de Iyawo*", "*Salida de Egbomi*", según la ocasión. En estos momentos se toca, se canta e se baila para todos los orixás, con especial énfasis a los que son homenajeados en las festividades anuales o a los que recibieron una *iniciación* o una *obligación de año*, que se presentan vestidos de manera característica. Al final de la fiesta es servida una cena a todos los presentes, dependiendo de la casa, la comida también puede ser acrecida de cervezas y de refrescos.

PROCESOS DE MEDIACIÓN.

Dentro de la Teoría de Motivos y Estrategias, de Berenguer (2007), se encuentran los procesos de mediación, que sirven de base para el estudio de las estrategias creativas del individuo, o "*yo individual*" y del los grupos sociales, o "*yo transindividual*", en la interacción con un entorno opresivo. Por *yo individual* se comprende el individuo; el *yo transindividual* corresponde a un grupo que se reúne por afinidad y que manifiesta una identidad común. La teoría se centra en los conflictos resultantes de ese contacto y las estrategias creativas del *yo* en este entorno.

Esta teoría, que fue elaborada en España muy recientemente, se aplica perfectamente a otras culturas y circunstancias en que predomine la opresión y la necesidad de supervivencia individual y colectiva, pues las

dinámicas de la opresión son muy parecidas, en todos los casos. A través de la *mediación histórica*, de la *mediación estética* y la *mediación psicosocial*, se puede medir como y en que grados se da el escape de la opresión y, cuales son los productos culturales y sociales de este conflicto.

MEDIACIÓN HISTÓRICA.

Aquí trataremos del origen histórico y del desarrollo del candomblé en Brasil al largo del tiempo.

Se puede afirmar que el candomblé es una religión de origen africana, que remonta a los antiguos cultos locales en África, que tuvo nueva formulación en Brasil, adaptado al nuevo contexto.

El surgimiento de los primeros cultos remonta al Siglo XVI, con la llegada de los primeros esclavos de origen banto a Brasil, estos fueron enviados a las fincas de producción agrícola en el interior del país y allí tomaron contacto con los nativos indígenas, también en situación de esclavitud – aunque en una tentativa frustrada – pues los indígenas se mostraron inaptos a la esclavización, hecho que resultó en la compra de esclavos africanos. Todavía, el contacto entre los bantos y los indígenas originó un cierto sincretismo entre los dos cultos, cuyo resultado puede bien ser el *culto de caboclos*, presente en los candomblés de tradición Angola, o banto, y en la *umbanda*, que es otra importante religión afrobrasileña (Silveira, 2007; Firmino, 2003:15-16⁴⁷).

47. Citando a Renato da Silveira, en apunte de la ponencia realizada por este en evento del 27/11/2002, en la PUC de Sao Paulo, Brasil; al cuál estaban presentes, además, profesores Reginaldo Prandi (USP), Yeda Pessoa de Castro (UFBA), Teresinha Bernardo (PUC – SP) – que coordi-





Por otra parte, según autores como Silveira (2007) y Verger (1988), la fundación y estructuración del candomblé, como se conoce hoy, remonta al siglo XIX, estando ligada al inicio a las hermandades católicas de las iglesias de los hombres negros, creadas por los africanos en Brasil, que se convirtieron en núcleos de apoyo mutuo, sirviendo, aún, para preservar las sociedades secretas y los cultos africanos. De ellas, se puede destacar la *Hermandad de la Buena Muerte*, que existe hasta la actualidad y que mantuvo vivo el culto de los ancestros femeninos (Gelede) en el Recóncavo Baiano, del cuál conserva algunos resquicios.

Merece especial énfasis la *Hermandad de la Barroquinha*, en la ciudad de Salvador – BA, estudiada largamente por Silveira, que fue donde surgió la primera casa de Candomblé como se conoce hoy. Fundada por Iyá Nasó, Iyá Detá e Iyá Kalá, llamado Ilê Axé Iyá Nasó por volta de 1850, la casa nació junto a la Iglesia de la Barroquinha, después fue trasladada al barrio “Rio Vermelho” y es conocida hoy como “*Casa Branca do Engenho Velho*”, que existe hasta la actualidad y es el origen de dos de las más famosas casas de candomblé de Brasil, el *Ilê Axé Opô Afonjá* y el *Gantois*. Muchas otras casas derivan de estas, pues fueran abiertas por personas iniciadas en estas primeras, sus descendientes espirituales (Silveira, 2007; Soares, 2005).

IYÁ NASÓ, IYÁ DETÁ E IYÁ KALÁ: LA ORGANIZACIÓN DEL CANDOMBLÉ EN BRASIL.

naba el evento y Toy Francelino de Xapanan (sacerdote del Candomblé)
– que coordinó los trabajos de la mesa.

293

294

De acuerdo con Silveira (2007), con la “Queda del Reino de Óyó”, en 1830, que controlaba los territorios *Tapas, Baribas*, Dahomé y Costa del Marfil; debido a la ascensión del Califato Sokoto y Emirado Ilorin. Ese hecho produce la emigración de los yorubás hacia los territorios de Keto y Ipeju. Las familias reales, que se alternaban en el poder, migran con el Alafin Atiba a Ibadan y a Abeokutá, que se tornan grandes centros de la cultura religiosa (Silveira, 2007; Verger, 1988).

De acuerdo con Silveira, en función de estas guerras, la mayoría de los esclavos que llegaban a Brasil procedían de la región. De tal modo que en 1850 los yorubás correspondían 70% de la mano de obra esclava en Bahía, en su mayoría iniciados en el culto de diferentes orixás, de acuerdo con el mismo autor, hecho este que lleva Bahía a ser considerada en un nuevo “pacto” para la preservación de la tradición religiosa.

Consecuentemente, según Silveira, con el objetivo de organizar y mantener el culto a los orixás en Brasil, dando apoyo a los yorubás iniciados en diversos cultos que ahí estaban, son enviadas al país Iyá Nasó, Iyá Detá e Iyá Kalá, altas sacerdotisas y princesas, que servían directamente al rey, que llegan como esclavas, destinadas a este fin. Primeramente, se funda el *Candomblé da Barroquinha*, en 1851, de nombre *Ilê Axé Iyá Nasó Oká*, dedicado al culto del Orixá Xangô que se convertirá en el *Candomblé da Casa Branca do Engenho Velho*, y en un futuro próximo, se dará origen a las casas de Candomblé más prestigiosas de Brasil (Firmino, 2003:15-16; Soares, 2005).

Como diferencias y adaptaciones introducidas por Iyá Nasó, se destaca la creación del *xirê*, que consiste en el orden de los toques y bailes de los Orixás, que empieza





con Exu y termina con Oxalá en todas las casas de Brasil, de modo distinto a los cultos de África de entonces, en que predominaban los cultos locales, familiares y regionales, separados entre sí. Lo que se hace en Brasil es la unificación de los diferentes cultos en un único ritual, en función de haber iniciados en distintos orixás, que pasan a rendir los cultos colectivamente, respetando una secuencia.

Este modelo predomina también en casas de otras orígenes étnicas, no apenas las casas yorubas adoptan este sistema, pero también las casas banto (candomblé de Angola) o jeje, jeje-nago, jeje-marrí, por ejemplo, de modo que consiste en una característica formal del candomblé de Brasil.

LA EXPANSIÓN Y EL PROCESO DE RE-AFRICANIZACIÓN.

Con el desarrollo económico de la Región Sudeste, a partir de mediados del siglo XX, gran parte de la población del Nordeste emigró a São Paulo y Rio de Janeiro, entre ellos muchos iniciados que, en seguida, abrieron allí sus casas.

En la misma época, investigadores como Verger y Roger Bastide empezaron a circular informaciones sobre África y los cultos que se realizaban allí, fomentando un proceso de reconocimiento e identificación, que culminaría en el proceso de re-africanización, hoy bastante vigente en Brasil. Una de las consecuencias directas de este proceso sería, en primer lugar, la reducción del sincretismo con la Iglesia Católica, en función de las raíces africanas.

Como consecuencia, empiezan a llegar a Brasil sacerdotes africanos que introducen allí cultos importantes,

que no se habían desarrollado completamente en tierras brasileñas, como por ejemplo, el culto de Ifá u Orunmilá, ligado a las prácticas de los oráculos y al conocimiento de la tradición oral.

Poseedor de un rico corpus literario, el culto de Ifá agrega todo el conocimiento tradicional yorubá en forma de mitos, estructurados como poemas épicos, denominados *Itan*, que son recitados por el babalawo (sacerdote de Ifá) en respuesta a la consulta del oráculo (Abimbola, 1975 y 1976; Bascom, 1991; Salami, 1999). El propio Verger fue iniciado a este culto en África, recibiendo en la ocasión el nombre 'Fatumbi' ("*renacido por las gracias de Ifá*"), que adopta como apellido (Verger, 1997:294).

ILÊ AXÉ ODUDUWA: EL CULTO DE IFÁ EN BRASIL .

Casa fundada en mediados de los años 80, en São Paulo, actualmente está ubicada también en Mongaguá, litoral paulista. Dirigida por el investigador y sacerdote Sikiru Salami, natural de Abeokutá, Nigeria, es precursora en el culto de Ifá en Brasil, introducido por las manos del Babalawo Fabunmi Sowunmi, desaparecido en 2003 (a los 84 años), sucedido por otro babalawo de su familia.

El culto de *Ifá* tiene como característica la ausencia del transe y el estudio de la tradición oral, contenida en el corpus divinadorio de los *Odu*[□], conocido como *Itan*. En Brasil el oráculo de Ifá fue muy difundido en la forma del *Dilogun*, compuesto por 16 *caurís*, pequeñas conchas blancas que servían de moneda en China, India y en las costas africanas. Todavía, los oráculos tradicionales de este culto son el *Opele Ifá*, que tiene la forma de un collar que al ser manipulado por el advino asume distintas formas, que corresponden a los *odu*, que son recitados e interpretados por el babalawo. La forma de predicción



→

que se utiliza en los rituales de mayor importancia, como las iniciaciones y los pronósticos anuales es el *Ikin Ifá*, que consisten en un conjunto de semillas (*ikin*), que al ser manipuladas por el sacerdote, producen un resultado binario, que combinados, forman un *odu*. Estos resultados son apuntados en la forma de uno o dos trazos, componiendo el dibujo del *odu* en una tabla de madera redonda, llamada *Opon Ifá*, que está cubierta por un polvo amarillo, el *yerosún*, proveniente de la cáscara de una arbole sagrada *irosun*, que es molida y preparada de forma ritual para este fin. De todos los sistemas de Ifá, el *Ikin Ifá* es el más sofisticado y que requiere más conocimiento y preparativos para iniciar la predicción. La formación del babalawo inicia en la infancia y se completa por volta de los veinte años (Salami, 1999).

Cabe acordar que cultos africanos están hoy bastante difundidos en Brasil sendo común la presencia de sacerdotes africanos, todavía, constituyen un fenómeno bastante reciente. Se destaca la presencia de jóvenes africanos que fueron a Brasil estudiar y tuvieron allí un reencuentro con su propia cultura. Estos jóvenes tenían movilidad entre un continente y otro, además del dominio de ambas lenguas y vínculos familiares con las tradiciones, lo que constituía una gran ventaja, como en el caso del propio Sikiru Salami. Ese hecho, naturalmente, despertó intereses de muchos pero, por otra parte, suscitó conflictos y celos de otros, pues se proponía una nueva orden. Todavía, tratase de un proceso dinámico y en fase de consolidación, como pude observar en el caso del *Ilê Axé Oduduwa*, que presenta crecimiento y expansión a cada año, incrementando el número de adeptos. La casa también se rende culto a los orixás, a los que son conocidos en Brasil y a otros que conocemos poco, pues

297

298

sus cultos no se instalaron allí; todavía presentan diferencias en relación al candomblé brasileño (“Fiesta anual de Ifá, 2010 – Babalawo Alawo”, Ilustración 1).



Ilustración 1



Como se nota, ha sido de grande importancia en el diálogo con el África contemporánea pues, al que parece, las culturas religiosas africanas, en Brasil y en África, se desarrollaran de forma paralela. Por eso se puede afirmar que el candomblé ha dado muestras efectivas de éxito como estrategia de supervivencia cultural y de desdoblamiento hacia la modernidad, trascendiendo sus propios límites.

MEDIACIÓN ESTÉTICA.

En este apartado serán estudiados los elementos estéticos presentes en el candomblé, no como formas de una corriente artística específica, pero, tomando los conceptos de la Etnoescenología, como “formas espectaculares” o mejor, “*O corpo e seu corpus, o pensamento estético e as diferentes gestualidades (...) relações entre corpo teórico e gestualidade, a partir de diferentes culturas e propostas estético-filosóficas. Danças, rituais e manifestações cotidianas, como a culinária, iluminam possíveis aplicações da etnocenologia e da sua relação com teorias afins (...)*” (Greiner, 1999:12).

Cabe resaltar que mi investigación se concentra en los rituales públicos, que son los que dialogan más fuertemente con la cultura, sendo trasladado a campos de la vida cotidiana, más allá del sagrado, imprimiendo su marca social – como ha ocurrido con la música, la danza y la culinaria, por ejemplo.

ELEMENTOS ESPECTACULARES

A SER ANALIZADOS.

Aquí, son comprendidos como elementos espectaculares todas aquellas manifestaciones culturales y estéticas que, aunque formen parte del campo del sagrado, pertenecen a los rituales públicos. Además, muchas de

299

300

estas manifestaciones trascendieran ya el campo del ritual y pertenecen a la cultura, como por ejemplo, las “*comidas de santo*”, que son los alimentos votivos de cada orixá, como lo es el *acarajé* para Oyá / Iansa, o el *caruru* para Ibeji o la *feijoada* de Ogum, ampliamente difundidos en la cultura gastronómica de Bahia y de Brasil en general (Guiobellina, 1989).

Estos elementos serán, primeramente, enumerados separadamente pero, analizados en conjuntos agrupados por similitud o por proximidad, pues, este trabajo pretende trazar un panorama general sobre el contexto estudiado, la profundización se reserva a la tesis doctoral, que se encuentra en andamiento.

Los elementos espectaculares que se puede destacar son:

- a) los ritmos musicales;
- b) el corpus literario de la tradición oral: el uso de la palabra cantada y hablada – cánticos, rezas, mitos, evocaciones;
- c) el código cromático: el lenguaje de los colores;
- d) las danzas de los orixás: mitos, gestos y movimientos;
- e) el transe: variación de la energía corporal y anímica;
- f) las ropas de orixá: elementos simbólicos en la vestimenta ritual;
- g) los complementos: las “herramientas” de los orixás, la manifestación arquetípica del carácter;
- h) el espacio: división y utilización del espacio: movimiento y delimitación; el escénico y otros espacios;
- i) la luz: cambios de luz en los rituales públicos y privados: el uso de velas, luz natural y luz eléctrica;
- j) el público: presencia e relación;
- k) la comida: transubstanciación e interacción en las comidas de orixás;
- l) la hospitalidad.





El análisis de los elementos puede ser realizado en cuatro grupos distintos:

Mitos, música y danza: música, cánticos, danza y transe.

Este grupo representa el carácter más espectacular del candomblé, pues los rituales consisten en la representación de los mitos en presencia del público. Los mitos son cantados en el idioma africano, al toque de los tambores que entonan los ritmos de cada orixá. En general, los bailarines entran en transe con los orixás en que fueran iniciados y bailan, realizando gestos que representan los mitos que están sendo evocados. Algunas veces también pueden producir sonidos característicos o gritos de guerra, conocidos como *ilá*.

Los orixás bailan por medio del cuerpo de los iniciados en estado de transe. Ese hecho en si establece una relación íntima y profunda con la divinidad; de modo individualizado y físico. El cuerpo asciende a la cualidad de sagrado. El dios no es externo, ni ajeno; es interno y personal. La experiencia mística es compartida socialmente en los rituales públicos; los mitos son revitalizados por medio de la danza y de los cánticos. El proceso de comunión es total: de la divinidad al iniciado, del iniciado a la comunidad; se puede ver, sentir, oler, oír y tocar. ("Oxum bailando", Ilustración 2)

301

302



Ilustración 2

ASPECTOS VISUALES: CÓDIGO CROMÁTICO, VESTIMENTAS Y HERRAMIENTAS.

El código cromático es tema de grande interés pues, corresponde a una forma de comunicación visual, que traduce conceptos simbólicos de la religión y de la filosofía del candomblé, de modo semejante a las vestimentas y las herramientas de los orixás, que establecen el diálogo entre los aspectos

místicos, estéticos y formales o, estilizados, a la vez.

La tradición yorubá, como notó Elbien dos Santos (1986: 67-68), comprende tres colores elementares, que corresponden a tres formas de *axé*, o energía, *funfun* (blanco); *pupa* (rojo) y *dundun* (negro). Esta energía hace referencia a tres tipos de sangre utilizados ritualmente: la sangre roja, que representa la fertilidad femenina; la blanca de *igbin* (caracol), representando la fertilidad masculina y la sangre negra, según la misma autora, el elemento creado, representada por la maceración de las hojas en agua, la *sangre de las plantas*. El negro también está asociado al peligro y a la muerte. En esta misma dinámica, el *pupa* corresponde, además del rojo, al amarillo; el *dundun* comprende el verde, el



ORIXÁS	DENOMINACIÓN DE COLORES			ATRIBUTOS
	<i>FUNFUN</i> (Blanco)	<i>PUPA</i> (Rojo)	<i>DUNDU</i> N (Negro)	
EXU		rojo	Negro	Comunicación, fertilidad, magia, caminos, peligro.
OGUM			azul oscuro	Lucha, trabajo, tecnología, caminos.
OXOSSE			azul metálico	Prosperidad, búsqueda, suerte.
OSSAIN			Verde	Sabiduría, medicina, el mundo vegetal.
OXUMARÉ		amarillo	Negro	Producir lluvias, riqueza, clarividencia.
XANGÓ	blanco	rojo		Justicia, poder, realeza.
OYÁ (solamente Oyá)	blanco	rojo (otras)		Poder sobre el reino de
OBÁ		rojo		Guerra, verdad, poder femenino, celos.
OXUM		amarillo oro		Diosa del amor y de la fertilidad, riqueza, belleza, magia.
LOGUN-EDÉ (hijo de Oxosse y Oxum)		amarillo oro (OXUM)	azul metálico (OXOSSE)	Atributos de Oxosse y de Oxum.
YEMANJÁ			azul claro	Maternidad, amor, fertilidad, abundancia.
EWA		rojo y amarillo		Feminidad, belleza, equilibrio, clarividencia.
OBALUAE	blanco	rojo	Negro	Enfermedad contagiosas y de la piel, riesgos de enfermedades, curación.
OMULO (*En Brasil es considerado una 'cualidad' de Obaluse, pero, mayor/ viejo)	blanco		Negro	Representa los misterios de la vida y de la muerte; curación de las enfermedades.
NANA	blanco		azul oscuro	Las señoras mayores, el poder femenino, sabiduría.
OXALÁ/ OBATALÁ	blanco			El creador y padre de los seres humanos, llamado Orixá Mayor.

303

304

azul y sus matices como variaciones del negro; el *funfun* corresponde al blanco en todas as sus variaciones y está ligado a los orixás de la creación, como Oxalá / Obatalá.

Se establece, así, una comunicación directa con los fieles, que pueden identificar el orixá y conocer sus atributos tan solo por mirar los colores que ostenta en sus adornos y vestimentas, conforme se puede observar cuadro;

Las **herramientas** establecen padrones visuales más complejos, pues combinan colores, tipos de material y forma. Existen dos tipos de herramientas, las públicas, que son mostradas en los momentos de "*salidas de orixás*", ocasión en que se utiliza igualmente la vestimenta del orixá y las privadas, que pertenecen a los "asentamientos", o *ibá* de los orixás de los iniciados y de la casa.

Los *ibá* son objetos sagrados y individualizados, que pueden ser colectivos, en el caso de *ibá* de una casa de orixá pero, en la mayoría de los casos, son personales. En general, para cada orixá iniciado, se constituye uno, pudiendo haber personas con varios *ibá* personales. La composición y los materiales de los *ibá* cambian de acuerdo con el orixá al cuál corresponde. Así, para Oyá son utilizadas determinadas cantidades y cualidades de piedras, llamadas *otá*, de modo distinto al que sería para Oxum, por ejemplo; además de los otros materiales específicos que se utilizan en cada caso. Lo que se puede afirmar es que el *ibá* está impregnado de *axé*, representando el propio orixá, como la materialización de algo que está en el plano espiritual; es constituido por elementos de los tres reinos: mineral, vegetal y animal. En este sentido, el *ibá* se acerca a la idea de icono.



Con relación a las herramientas de uso público, hay orixás que usan espada, como Ogum y Oyá, o algunas cualidades de Oxum o de Iemanjá, eso denota su carácter guerrero. Oxum, diosa de la belleza y concedora de secretos mágicos, utiliza el espejo – que representa la vanidad (como en el mito de Narciso); o ‘el otro mundo’, un universo mágico y paralelo. En suma, cada orixá utiliza las herramientas que os identifican.



Ilustración 3

Como ejemplo veremos en la figura “Herramienta de Ossain”, del artista plástico español Carlos Franco (Ilustración 3), que según Antonio Maura (2008) “*Sus cuadros y sus palabras descubren nuevamente Brasil y lo recupera para el imaginario europeo y español*”. El cuadro nos presenta el mito del encuentro entre Xangô y Oyá, que sería su mujer, cuando esta aún era esposa de Ogum. Presenta, en este contexto, la herramienta de Ossain, el orixá de la medicina, a la derecha, en hierro, con la figura del pájaro en la parte superior.

El lenguaje de colores acerca Oyá (centro) a Xangô (izquierda), reproduciendo el código secreto entre los

305

306

amantes, al preséntala en blanco y a Xangô en rojo, componiendo los colores que simbolizan este orixá, se establece una relación de afinidad que a distancia de Ogum, representado en su color azul oscuro, una derivación del negro. El cuadro trabaja con los tres colores básicos yorubá: el *funfun* (blanco), el *pupa* (rojo) y el *dundun* (negro). Cabe acordar que Ossain es el orixá de la medicina y esto puede ser una alusión al dolor de Ogum.

Las vestimentas de orixás, de modo semejante a las herramientas, obedecen a los criterios ya mencionados de color, de materiales y de símbolo. De ese modo, Oxum utiliza el color amarillo y aparece adornada con corazones, pues es la diosa del amor; o con peces, pues es la divinidad del agua dulce o por el pájaro progenitor femenino, por ejemplo; cada orixás muestran sus símbolos a través de la estética.

En relación a las vestimentas, se combinan el estilo colonial y el africano, con faldas largas y armadas, conocidas como *baianas*, con aderezos típicamente africanos, como el torso en la cabeza y el *pano-da-costa*, que se usa para cubrir la espalda y se cierra por delante. Pero, las casas africanas, como el *Ilê Axé Oduduwa* utiliza apenas las ropas típicas africanas, con énfasis en la tela, los padrones y los colores.

Los espacios escénicos, el público y el privado: espacio, luz y público.

El candomblé tiene muy marcada la diferencia entre el público y el privado, que son las ceremonias reservadas a apenas los iniciados. En parte, estos ámbitos están delimitados por el espacio, pues el público que asiste a los rituales tiene reservado un local para este fin, denominado *assistencia*, donde se encuentran sillas o bancos en que se puede sentar, con visión privilegiada del ba-





rracão, que es el grande salón en que bailan las personas del candomblé y los visitantes de otras casas. Las danzas son circulares y se baila alrededor del centro, que significa la unión entre el cielo y la tierra. En una de las extremidades están el coro de *Ogans*, con sus tambores, que tocan cantan para los orixás. En otra extremidad hay la *Puerta de Ogum*, que representa la ligación con el mundo exterior; estos son los tres puntos principales que son saludados por todos, los sacerdotes, los iniciados y los otros iniciados que visitan a la casa. Dentro está la cocina, la *camarinha* o el *runcó*, la habitación en que quedan recorridas las personas que hacen las iniciaciones. También están en el interior el *pejí* o *cuarto de santo*, que es donde están los asentamientos de la casa y de los hijos de la casa. La *habitación de Ifá*, o 'sala de juego', es donde se atienden a las personas que vienen a consultar el oráculo, suele ser en la parte exterior.

307

Dependiendo de la casa, hay distintas habitaciones para varios orixás, donde se guardan apenas los objetos rituales de un orixá específico, mismo que sea de diferentes personas.

La luz tiene su función ritual en la forma de velas, de diferentes colores, que son encendidas en distintos rituales, siempre combinado el número y los colores con la invocación que será hecha, en el candomblé de Brasil. Pero, la casa africana que conozco, no utiliza velas en ninguno sentido; tan poco la utilizan las personas de la casa. Se puede suponer que en África no se las utilizan con tanta frecuencia y son una influencia más bien europea que africana.

Todavía, los rituales públicos del candomblé de Brasil, en su mayoría realizados por la noche, se utiliza la luz eléctrica de forma general, de forma que todo pueda ser

visto y nada sea ocultado, en contraste con los rituales de iniciación, la mayoría realizado a luz de velas.

La relación con el público es de comunión en los rituales que asiste, pero su presencia también tiene la función legitimadora pues, el candomblé tiene en su estructura formal mucho de protocolar – herencia de las sociedades reales africanas que dieron origen a su estructuración en Brasil, por las manos de Iyá Nasó. Se valora el tiempo de iniciación y las "*obligaciones de año*", que confirman periódicamente la primera, siendo las más importantes la de los "*Siete años*", cuando el iniciado cambia su status de iyawo a egbomi, obteniendo, a partir de ese momento, autonomía y libertad para abrir su propia casa y la "*Obligación de veinte y un años*", cuando asciende a la esfera de los altos sacerdotes. En todas estas ocasiones, el público es testigo inexorable.

308

El sagrado y el profano, aspectos de sociales y filosóficos: comida y hospitalidad.

La comida de orixá es un ejemplo de dialogo y transcendencia entre el espacio sagrado y el profano, entre la liturgia y la sociedad. La utilización ritual de la comida es una de las características más evidentes del candomblé y obedece a la dinámica de intercambio entre los seres humanos y la divinidad, en el caso de las ofrendas. A la vez, estas ofrendas proporcionan la transubstanciación de los alimentos en valores simbólicos, de acuerdo con los materiales, los colores y las formas que presentan, como bien nota Vivaldo da Costa Lima (1999: 64) "*El acarajé, como muchos saben, es un bollito hecho con masa de un tipo de judías* (Dolichos monachalis, L.) *sazonado con sal, cebolla rallada, moldada en forma de bolas o ligeramente ovalados* (e esta distinción morfológica está asociada a ciertos mitos e tradi-





ciones regionales de la cultura yorubá-nagô). *Los bollos son, entonces, fritos en aceite herviente de palma (...)* . Además, como resalta este autor, el *acarajé*, comida votiva del orixá Oyá /Iansa, hace mucho que ultrapasó el terreno del candomblé, ocupando largo espacio en la gastronomía y en la sociedad, que desborda amplias relaciones sociales. Igualmente, otras comidas de orixás, como la conocida mundialmente *feijoada*, siguieron por este mismo camino.

Todavía, es en el cenó del candomblé que estas relaciones surgen y ganan fuerza, pues, sea la comida votiva, como la descrita antes o, la comida de fiesta, servida en forma de cena en el final de las fiestas de orixás, tienen siempre el papel de establecer una relación con la divinidad. La cena es preparada con la carne de los animales que fueron ofrecidos en sacrificio a los orixás, cerrando un ciclo y establecen la relación de comunión con los presentes, que se convierten en testigos y participantes de los rituales de adoración, compartiendo las bendiciones. Simbólicamente, ocurre la transubstanciación del alimento, de modo semejante al ritual católico de la misa, basada en otro sacrificio, pero, se puede afirmar que ambos son igualmente revitalizadores para los creyentes y que corresponden a la dinámica económica de intercambio con la divinidad.

El sacrificio animal ritual en el candomblé, como ocurre de modo semejante en otras religiones, se diferencia del sacrificio animal que ocurre en nuestra sociedad de modo puramente comercial, por elevar el animal de una categoría de simple alimento, para convertirlo en eslabón de la comunicación con el divino.

Por otra parte, el candomblé, podría ser considerada una sociedad semi-cerrada, distintamente a los concep-

309

310

tos de Popper (1967), corresponde a un término medio, por se tratar de una sociedad basada en la iniciación, con espacios abiertos y espacios cerrados, reglados por normas y exigencias, pero, accesible dentro de ciertos criterios. El hecho de ser semi-cerrada, no invalida el concepto de hospitalidad, al contrario, lo refuerza, pues, se por un lado produce cierto aislamiento entre una casa y otra, esto se diluye en las fiestas, en que las casas están abiertas al público.

Por otra vía, las casas de candomblé, siempre están abiertas a cualquier persona que llegue y, siempre le será ofrecido un plato de comida y, caso necesario, incluso alojamiento. En general las casas son grandes y llegan a abrigar varias personas que viven allí y trabajan en comunidad. El sustento y la manutención, generalmente, son hechos por los hijos de la casa. Incluso, en las casas de tradición angola, o bantos, se rinde culto al orixá – o mejor, *inkisi – Tempo*, colocado en el exterior de la casa y simbolizado por una bandera blanca erguida al alto, según la tradición, una casa que ostenta esta bandera, no puede denegar socorro a un iniciado en caso de necesidad, o sea, las puertas deben estar siempre abiertas.

MEDIACIÓN PSICOSOCIAL: UNA CONCLUSIÓN.

Aunque sea algo vivo, dinámico y en movimiento, por lo tanto, no acabado ni cerrado en sus posibilidades, se puede comprender y analizar el candomblé, como proceso histórico y como fenómeno, en su cualidad de vector de una de las matrices que formaran la cultura brasileña y que sigue imprimiendo en ella sus signos.

Se puede comprender que el carácter social, estético, lúdico y hospitalero del candomblé sea el responsable





por su supervivencia y expansión, así como, por la trascendencia del espacio sagrado y religioso al espacio profano de la cultura y de la sociedad. Teniendo sus valores y secretos bien guardado en el seno de la religión, sirvió para fortalecer la identidad, la unidad y la auto estima de la población de africanos esclavizados que vinieron a poblar Brasil. A la vez la religión sirvió para equilibrar, en la medida del posible, las relaciones conflictivas, injustas y violentas del sistema esclavista, ofreciendo apoyo a los africanos esclavizados, en la forma de las hermandades, dentro de la iglesia católica y de los candomblés.

Por otra parte, el candomblé siempre ha encontrado medios de dialogar socialmente con el entorno y el conjunto de sus adeptos está formado por individuos de diversas razas y colores de piel. Como observa Merrell (2005), la formación del cuerpo de *ogans*, como en el caso de los "Obás de Xangô" del Ilê Axé Opô Afonjá, traducen bien este intercambio con las autoridades, los artistas y la sociedad constituida.

Esta doble relación, de entrada y de salida, con el entorno más inmediato y las aportaciones a la comunidad, en forma de sustentáculo de la vida comunitaria y como polo de producción cultural; manteniendo siempre abierta la puerta a los interesados, que se van incorporando, se agregando, a través de la iniciación, ha garantizado la supervivencia de la religión y su extensión cultural.

Se puede considerar que los signos que mejor distinguen la identidad brasileña son de origen africana. Y, el éxito de esta *estrategia*, consiste en haber encontrado el justo equilibrio entre el 'abierto' y el 'cerrado', manteniendo viva la tradición y guardados los secretos, a través de lazos, vínculos y compromisos con el mundo exterior, en todos los extractos sociales.

311

312

Es importante afirmar el valor del legado cultural y la inestimable contribución de la matriz africana a la formación de Brasil, de América y de la economía del mundo moderno, pues, los valores culturales y signos de identidad son, justamente, los primeros trazos que intentan borrar los sistemas opresivos, quitando la condición de igualdad y, en casos más extremos, de humanidad; legitimando, así, la explotación y los abusos. Por este motivo, se piensa que la cultura puede ser un punto de partida para el fomento de acciones más justas y reparadoras, por parte de las autoridades competentes y de la sociedad en general.

BIBLIOGRAFÍA

- ABIMBOLA, W. (1976). *Ifa. An exposition of Ifa Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press.
- BASCOM, William (1991). *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- BASTIDE, R.(1978). *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- BASTIDE, R.(1983). *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- BERENQUER, Á. (2007). "Motivos y Estrategias: introducción a una teoría de los lenguajes escénicos contemporáneos" en *Teatro*. Revista de *Estudios Escénicos* nº 21, Ateneo de Madrid – Universidad de Alcalá, pp. 13-29.
- BIÃO, A. (s/d). *Un seul état de grâce. le théâtre et le candomblé de Bahia*. Théâtre I, Paris: Universidade Paris 8, pp. 89-101.
- BIÃO, A. (1999). Etnocología, uma introdução. In: BIÃO, Armindo e GREINER, C. (Orgs) (1999). *Etnocología, textos selecionados*. São Paulo: Annablume. Pp. 15-18.
- GREINER, C. (2007). "Um trajeto, muitos projetos". In: BIAO, Armindo (org.). *Artes do corpo e do espetáculo: questões de etnocologia*. Salvador: P&A. Pp. 21- 42.





- CARNEIRO, E. (1991). *Religiões Negras: Notas de Etnografia Religiosa / Negros Bantos: Notas de Etnografia Religiosa e de Folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ELBIEN dos SANTOS, J. (1986). *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.
- ELIADE, M. (1957). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil.
- FERRETTI, S. (1995). *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp.
- FIRMINO, E. (2003). *Ritual e arte: elementos cênicos presentes nas liturgias afro-brasileira e sua relação com o teatro ocidental*. São Paulo: Beca I. C. FAPESP. Informes 3 y 4.
- FIRMINO, E. (2007). "O pagador de promessas, uma visão polissêmica". In: BIAO, A. (org.). *Artes do corpo e do espetáculo: questão de etnocologia*, pp. 147-173. Salvador: P&A.
- FLY, P. (1982). *Para inglês ver*. Petrópolis: Vozes.
- FREYRE, G. (1942). *Casa-grande & senzala; formação de la familia brasileira bajo el régimen de economía patriarcal*. Trad.: Benjamin de Garay, Buenos Aires: S.N.
- GLEASON, J. (1999). *Oyá, um louvor à deusa africana*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- GONÇALVES DA SILVA, V. (1994). *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, São Paulo: Ática.
- GONÇALVES DA SILVA, V. (2000). *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP.
- GREINER, C. (1999). "Apresentação". In: BIAO, A. y GREINER, C. (orgs.). *Etnocologia, textos selecionados*. Sao Paulo: Annablume. pp.11-12.
- GUIOBELLINA, F. (1989). "A Comida de Santo no Candomblé". In: *Comunicações do Iser*, nº 34. Rio de Janeiro: ISER.
- GUIOBELLINA, F. (1994). *Las formas de los dioses: categorías y clasificaciones en el candomblé*. Universidad de Cadiz. Servicio de Publicaciones. Cadiz.
- LEWIS, I. M. (1977). *O êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva.
- LIGIERO, Z. (1992). *A iniciação ao Candomblé*. Rio de Janeiro: Record.
- LIMA, V. da C. (1999). "Etnocologia e etnoculinária do acarajé", pp. 63-74. In: BIAO, A. y GREINER, C. (Orgs). *Etnocologia . textos selecionados*. São Paulo: Annablume.
- LODY, R. (1995). *O povo do santo: religião, história e cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas.
- MARCUSE, H. (1971). *El hombre unidimensional ensayo sobre la ideología de lasociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral.
- MAURA, A. (2008). "Mito y magia en la pintura de Carlos Franco". In.: MAURA, A. (Org.). *Revista de Cultura Brasileña, Cartografías Estéticas, Arte en Brasil hoy*, nº 6, pp. 168-179. Madrid, Fundación Cultural Hispano Brasileña, Embajada de Brasil, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M. (1992). *Phénoménologie et experiences*. Grenoble: Jérôme Millon.
- MERRELL, F. (2005). *Capoeira and candomblé: conformity and resistance though afro-brasilian experience*. Markus Wiener, Princeton.
- NINA RODRIGUES, R. (1935). *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- POPPER, K. R. (1967). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- PESSOA de BARROS, J. F. (2000). "Xangô no Brasil: a música sacra e suas relações com mito, memória e história". *Cultura Vozes*, nº 5, pp. 95-112. Petrópolis: Vozes.
- PESSOA DE CASTRO, Y. (2009). *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda. 2ª ed.
- PRADIER, J. M. (1999). "Etnocologia". In: BIÃO, A. e GREINER, C. (Org.). *Etnocologia . textos selecionados*. São Paulo, Annablume, 1999.
- PRANDI, R. (1991). *Os candomblés de Sao Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- ROSENFELD, A. (1973). *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Perspectiva.
- SÂLÂMÍ, S. (1991). *Cântico dos Orixás na África*. São Paulo: Oduduwa.

313

314





- SÀLÁMÍ, S. (1999). *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os yorubá da Nigéria (África do Oeste)*. Tese de Doutorado defendida em 18/10/1999, na FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo: Universidade de São Paulo.
- SANTOS, D. M. dos (1988). *História de um Terreiro Nagô*, São Paulo: Max Limonad.
- SANTOS, D. M. dos et ELBIEN dos SANTOS, J. (1981). "O Culto dos Ancestrais na Bahia: O Culto dos Égun". In: VERGER, P. F. et al. *Oló-òrisà: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora.
- SILVEIRA, R. da (2007). *O candomblé da Barroquinha*. Maianga, Salvador.
- SOARES, R. (2005). *Feitiço de Oxum, um estudo sobre o Ilê AxéIyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros*. Tese de Doctorado en Ciencias Sociales. Salvador: PPGCS, UFBA – Universidade Federal da Bahia.
- VERGER, P. F. (1987). Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benine a Baía de Todos os Santos. São Paulo: Corrupio.
- VERGER, P. F. (1988). El Brasil africano. Revista El Paseante, *Brasil, Brasil, Brasil*, Nº 11. Madrid: Siruela. Pp. 137-145.
- VERGER, P. F. (1997). *Os Orixás*. Salvador, Corrupio, 5.ed.
- VERGER, P. F. (2000). *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: Edusp. 2ª ed.

BLOQUE IV

→

FESTIVIDADES
MESTIZAS
IBEROTROPICALES



**EL CARNAVAL: RAÍZ
EUROPEA Y FLORECIMIENTO
AMERICANO (EL CARNAVAL
DE OLINDA Y RECIFE)**

ÁNGEL B. ESPINA BARRIO



Las fiestas que suponen tiempos especiales de derroche, e intermitentes tiempos de contención y ahorro, previos o posteriores, están presentes en casi todas las culturas del Planeta desde épocas inmemoriales. Por referirnos a los orígenes de la cultura occidental podemos citar las festividades en honor a Cibele, a Baco (bacanales), a Saturno (saturnales) o al Fauno Luperco (lupercalias).

La fiesta, en su esencia, conlleva una ruptura con el tiempo ordinario, una cierta inversión de roles o de costumbres y muchas veces el paso a una época, o estación, nuevas. Está muy próxima a los ritos de paso (*rites de passage*) pero, en su caso, no individuales, si no colectivos y asociados a momentos calendáricos especiales que se repiten cíclicamente.

Precisamente todos estos ingredientes se dan en la fiesta por antonomasia que es el carnaval: anuncio del final de lo más crudo del invierno; máscaras y cambios de roles; críticas a la autoridad; derroche o embriaguez; y, al final del mismo, el comienzo de un período de contención y abstinencia, la cuaresma, que, a su vez, desemboca, en el comienzo de la primavera, en la pascua o semana santa cristiana. En realidad, todo este período festivo o ritual (carnaval-cuaresma-semana santa) hay que entenderlo globalmente, siendo un ciclo que comienza, incluso, a principio de año y en Reyes. Es verdad que su expresión actual en países de Europa, e incluso en América, tiene una misma raíz eminentemente cristiana, como lo expresan muchos autores, entre ellos Julio Caro Baroja (1979) o Felipe Ferreira (2005), pero no han de olvidarse los elementos greco-romanos antes aludidos, a los que vienen a amalgamarse los procedentes de la pascua judía. Asimismo, en regiones de Centro-Europa, en

321

322

Suiza, Francia y también especialmente en zonas montañosas de España y Portugal, hay figuras (animales y humanas) y personajes míticos que conforman, o son el centro, de festividades estacionales. Entre los animales están, eminentemente el oso (símbolo del letargo invernal) pero también el jabalí, el lobo, el toro o el gallo. Entre las figuras míticas humanas o semi-humanas: el zangarrón (cigarrón –entroido- o zingarrón), la musona, el cucurumacho, etc.

Es cierto que la Iglesia instauró tempranamente (Concilio de Nicea, año 325) la celebración de la semana santa y, bastante después, pero consecuentemente, la existencia del período previo de cuarentena o de preparación, de contención y de sacrificios, de la cuaresma. Esto hizo que, sin pretenderlo la Iglesia, se instaurara espontáneamente (como equilibrio de la *communitas*) un período anterior a la cuaresma, al miércoles de ceniza, que resarciera de los sacrificios y abstinencias esperados; que marcara el final del placer o, al menos, de la ausencia de penitencia. El resultado, como hemos apuntado, es el establecimiento de un ciclo dual que funciona como las dos caras de la misma moneda (martes de carnaval : miércoles de ceniza :: don Carnal : doña Cuaresma).

No fue directamente deseado por la jerarquía eclesiástica que, a veces, ridículamente, quería no sólo limitar el carnaval, si no, incluso, instaurar momentos o rituales de penitencia compensatoria, en los mismos días de carnaval.

Pero se puede dar la vuelta a la interpretación, como lo hace Claude Gaignebet (1984), y fijar las fechas de la semana santa desde el inicio del año o desde el final de lo más crudo del invierno. Siguiendo la conocida exclamación francesa "Hiver est mort ¡Vive carnaval!, Gaignebet



→

se apoya en tradiciones, esencialmente del país galo, y parte de la fecha solar del 3 de febrero (fiesta de San Blas), en la cual, si hay luna nueva, se inicia el carnaval, y si no, se retrasa hasta la siguiente luna. La expresión mítica es la historia del oso, el cual, el mencionado día de febrero, sale por la noche y, si ve su sombra (hay luna llena) vuelve a su osera, pero si no la ve (hay luna nueva), comienza su actividad post-invernación, por cierto de una manera muy curiosa y estentórea. Para desbloquear el final de su tubo digestivo come unas yerbas particulares purgantes que le hacen emitir un sonoro pedo que retumba en el valle señalando el inicio de la fiesta.

Pero todo lo dicho anteriormente no obsta para observar que en su composición, expresión y formalidad actual, todas estas fiestas deben entenderse, como hemos repetido, en su conjunto, y, en el mismo, la componente cristiana es prevalente (con elementos precristianos, mitéticos, grecolatinos y judaicos). Evidentemente que la mezcla y las variaciones, ya en la misma Europa son enormes. Así pude comprobarlo en las montañas vetónicas del alto curso del río Alberche (Navalosa, Ávila) donde en el carnaval descuella la figura del "cucurumacho", engendro antropoide con muchas características zoomorfas: amplios cuernos, largas crines (que tapan siempre un posible rostro humano). También puede portar, a manera de máscara, una testa de animal. Anda bípedo sobre unos zancos cuadrados de madera, alborota por las calles, arroja paja a la gente y baila animalescamente entre la misma, haciendo sonar los cencerros que lleva atados en la parte posterior de su cintura. Contrasta, su desaliñada conducta y figura antropo-zoomorfa, con el acicalado aspecto de los llamados "quintos nuevos", que portan correcto traje y sombrero oscuro, adornos

323

324



Quintos viejos (cucurumachos).



Quintos nuevos.

de flores, cintas o escarapelas, e, incluso, rosados carriellos que acentúan su cercanía a la infantilidad (Espina, 1999). Los "cucurumachos" son precisamente los "quintos viejos", que ya acabaron de volver el año anterior del servicio militar. Las oposiciones de código simbólico que se emplean son claras, y siguen la lévistaussiana oposición general naturaleza/cultura:

Cucurumacho : Quintos :: Quintos "viejos" : Quintos "nuevos"
:: Hombre (maduro) : Niño (adolescente) :: Animal (bestia) : Humano

Por lo tanto, las expresiones de carnaval se entremezclan con los elementos de las fiestas de quintos y juegan un papel importante en los ritos de identidad y en los de paso (*passage*) a la edad adulta en estas y otras localidades castellanas.

↘



Durante la Edad Media proliferarán en las fiestas carnavalescas las figuras de los demonios o diablos antrúejos, con múltiples formas (birrias, jurrus, guirris, jarramplas etc.) y que, también con variadas caretas, estarán omnipresentes en diversas provincias españolas. El nombre de antrúejo (antroxu) será el que se otorgue a las carnestolendas en muchos lugares este país. En la zona galaico-portuguesa la figura quizá más extendida es la del Entroido o Entrudo, con formas más humanas, a veces lleva látigo al estilo de los que se emplearan en las Lupercalias.

Sin embargo el carnaval, cuando da el salto atlántico y arraiga en diferentes partes de América, conservando muchas expresiones, va tomando formas y significaciones nuevas. Las más marcadas mutaciones, que, por cierto, siempre han caracterizado la evolución de esta fiesta en todo tiempo y latitud, han sido en América: su desligación de factores estacionales (pues en muchos lugares del Continente no se dan las cuatro estaciones de las zonas templadas) y la adición emergente de importantes aportes africanos e indígenas. Esto es patente en el carnaval brasileño nordestino, en el que a la influencia portuguesa muy temprana se suman elementos indígenas, sobre todo en el carnaval rural, por ejemplo en los caboclos de lanza del maracatú rural, y elementos prevalentes africanos, por ejemplo, en el maracatú de "nación", más urbano y litoral. Analizaremos estos carnavales en las ciudades de Recife y Olinda pues, aunque son análogamente importantes los carnavales de Salvador de Bahía, de Río de Janeiro o de São Paulo, éstos últimos quedan con formas similares a las actuales a finales del siglo XIX y principios del XX (por cierto que igual que ocurre en muchos otros lugares de Europa o

325

326

América: París, Venecia, Niza, Cádiz, Santa Cruz de Tenerife, Barranquilla, Montevideo o Nueva Orleans). Es en el nordeste de Brasil donde se dio un primer mestizaje (europeo-amerindio-africano) paradigmático de muchas regiones de América, y, fruto del mismo, se engendró una fuerte, exuberante y original fiesta de carnaval.⁴⁸

La fantasía -en su acepción normal y como disfraz florido o barroco- el fuerte colorido de los normalmente ligeros ropajes, la menor presencia del antifaz que no de el disfraz, los ritmos de percusión más frenéticos y sensuales que en otras latitudes, caracterizan a esta folía tropical que es, como decimos, marcadamente mestiza. Asimismo, destaca la aclamación a un "rey" simbólico, el rey momo, general para Brasil, es un lúdico monarca de la fiesta, antítesis o alternativa al poder oficial o normal⁴⁹, aunque reconocido excepcionalmente por el mismo para regir los días de "locura" colectiva. Ese poder alternativo tiene también sus símbolos, como la llave de la ciudad, la corona, últimamente la reina consorte, y también sus prerrogativas. En el Gallo de la madrugada (*Galo da madrugada*), gigantesco *bloco* creado en 1979, al que acuden más de un millón de personas, y con el que comienza el carnaval de Recife en la mañana del sábado, pude asistir en el desfile a la anhelada llegada del "rey momo", quien, aclamado por el gentío iba protegido

48. Mención aparte merecería el carnaval andino, con mestizaje hispano-quechua o aymara. Destacan los bailes de las diabladas de Oruro. Para otras formas en Ayacucho, Apurímac y Huancavelica ver: Ulfe, 2001.

49. Por ello los "reyes momos" suelen ser personajes fuera de lo "ordinario", fuera de las clases poderosas, incluso, normalmente, pertenecen a la etnia negra. Bueno, esto quizá después de la elección de Obama quizá cambiará algo.



por un cordón de fornidos “súbditos” que, por cierto, me situaron, en un paso no tan estrecho, literalmente contra la pared. Mal pude hacer una fotografía y asir con fuerza mi cámara, pues aparte del aplastamiento fui sometido a un tan rápido como contundente cacheo por todos los bolsillos de tal forma que si no hubiera seguido los consejos de un amigo antropólogo, que me advirtió de no llevar nada, hubiera tenido que dejar un buen “diezmo” a tan poderoso y bien acompañado señor de la fiesta.



Rey Momo del Galo de la Madrugada de Recife.

Pero anécdotas aparte, la “fiesta del momo” comienza cuando éste se muestra a su público. En el más lusi-ficado carnaval de Olinda el rey momo es sustituido por un muñeco (boneco)

gigante: el Hombre de la media noche (*Homem da meia noite*), que viste serio traje negro (a veces de otros colores más vivos) de levita con sombrero de copa, a veces lleva perilla y simboliza una especie de segundo alcalde, o señor que asimismo marca el comienzo del carnaval en esta bonita ciudad colonial, antigua capital de Pernambuco. El famoso “boneco” se rodea de símbolos de poder (relojes que marcan la hora de la media noche) y también su casa oficial está protegida bastantes horas antes de las 12 de la noche por un poco visible pero contundente servicio de orden, con cuyos duros codos inopinadamente también me topé. Lo cierto es que en esta

327

328

ceremonia inaugural y nocturna del carnaval de Olinda hay más tensión, e incluso una soterrada violencia, que en la apertura del Galo de la madrugada de Recife, desfile diurno más distendido y colorista, aunque a su vez no sea tan familiar y cuidado como pueda ser el que se produce el domingo. En el *Homem da meia noite*, tras la esperada salida del *boneco* estrella, se sitúan las integrantes bailarinas de este *bloco*, creado nada menos que en 1932, seguidos por los hombres ya citados, que no se caracterizan precisamente por su amabilidad, y que, en ocasiones, protagonizan rivalidades y altercados con la policía, también visiblemente presente en el evento. Estas posibles cargas policiales, a su vez, provocan peligrosas estampidas en la población, que dan al ritual un aspecto más de “encierro de San Fermín” que de desfile carnavalesco. Lo cierto es que se escenifica un tira y afloja entre diversos poderes oficiales y no oficiales. La crítica al poder establecido y la sátira política no faltan tampoco en estos carnavales. Pude observar atuendos de diversos líderes políticos, Fidel Castro, etc. Incluso, en el *Galo* de la madrugada, un “presidente Lula” acompañado de su señora, saludando jocosamente al público desde su improvisado y pequeño vehículo.



El *Galo*, animal y figura de la que ya hemos hablado, desde luego nos recuerda a Portugal y, en su versión tropical, en la tórrida mañana sabatina, comprobamos que atrae a multitudes enfebrecidas a



las calles del puerto de Recife antiguo y del centro, especialmente a los puentes que cruzan el Capibaribe y el Beberibe. En ellos está la figura gigante de este animal y pasa el rey momo y los *blocos* con *maracatus* (maracátús) y animadas *freviocas*, o autobuses decorados con adornos carnavalescos y altavoces, que están abarrotados de gente.

Encima de estas *freviocas* se sitúan bailando acicalados “perriot” de estilo pernambucano, muchachas ataviadas con faldas bahianas y gente disfrazada de todo jaez, siguiendo las animadas comparsas de la música.

Con un muy celebrado disfraz de mexicano, cuyo amplio sombrero además de protegerme de un sol de justicia matinal, me daba una cierta distancia protectora con respecto al gentío, asistí a esta fiesta de las fiestas; subí a las *freviocas*, bebí de la cachaça a la que me convidaban los felices habitantes, incluso fui entrevistado por falsos pero también por verdaderos periodistas de la televisión de Globo.

Pero lo que se da, casi todos los días de carnaval, tanto en Recife como en Olinda es la presencia de los desfiles de *bonecos* (no solo el de el Hombre de la media noche) y también cabezudos. En Olinda para acompañar al solitario *Homem* se creó en 1967 la *Mulher de meio dia* que sale la mañana del domingo. Se la llama también la Monalisa y tiene los colores azul y amarillo como homenaje a Yemanjá y Oxum (también podría decirse en honor a las vírgenes de la *Conceição* y *do Carmo*, respectivamente). Como consecuencia del matrimonio de los dos bonecos descritos nació en 1974 el *Menino da tarde* que desfila a principios de la tarde del sábado por el Largo de Guadalupe.

329

330

Otras expresiones colectivas de los carnavales que muestran su alegría por las estrechas y empinadas calles de Olinda o por las más anchas del centro de Recife son los *blocos*, las escuelas de samba, los maracátús y los grupos de frevo.

Un ritmo característico de Pernambuco es el frenético y febril frevo. No he conocido baile más agitado e iba decir no apto para cardíacos, pero mejor diré, no apto para aquellos que pasen en dos o tres años la adolescencia. Grupos de jóvenes de ambos sexos parecen colgados de unas simpáticas sombrillas multicolores en miniatura haciendo, al compás del endiablado ritmo, un pasmoso y espeluznante juego de rodillas.⁵⁰

Pero sin duda el endemismo más peculiar y antiguo del folklore pernambucano es el maracátú. Con origen en las fiestas de reyes y la exaltación del rey negro, o las misma coronación de reyes negros⁵¹, amalgama muchos

50. “Es adecuado recordar que los clubes de *frevo* incorporan, como su danza típica, o paso, una coreografía oriunda de la *capoeira*, modalidad de juego y lucha que fue responsabilizada de innumerables violencias durante los desfiles de bandas militares a finales del siglo XIX.” (R. Benjamín, 2002)

51. “Puede afirmarse que el maracátú trajo para el carnaval el modelo de procesión del cortejo de los reyes negros que acompañaba los rituales de la fiesta del Rosario”. (R. Benjamín, 2002) Por lo tanto primero fue esta derivación de las fiestas religiosas hacia el carnaval en forma de maracátú y después la organización de grupos de *frevo* y de *blocos* carnavalescos y los *caboclinhos*. Mucho más tarde se implementarían las *escolas de samba*. Coherente con este mismo origen recordar que, por ejemplo, el carnaval andino de la zona de influencia quéchua de Pasto (Colombia) se llama “carnaval de blancos y negros” y se celebra el 5 de enero, festividad de los Reyes.





331

elementos y figuras distintas: estandartes, carros, tambores (que recuerdan los desfiles religiosos cristianos de raíz portuguesa, igual que sus elementos más laicos, como el *mestre tirador de loas*⁵², las *burras*, etc.); junto con caboclos de lanza o de *pena* (más indígenas); y damas con boneca, bahianas, rey, reina, príncipes, paje, sombrilla (más africanos). Pero todo se suma emergentemente e influye en un cortejo genuino que tiene, eso sí, dos variaciones principales: el llamado maracatú rural y el denominado maracatú de nación (*nação*). El primero, más tradicional, tiene los siguientes elementos: caboclos de lanza, estandarte, caboclos de pena, mestre

52. Que son normalmente los encargados de preparar y cantar las letras de las sambas, y los improvisos, que pacientemente han ido ensayando durante meses antes del carnaval. Asombra la práctica de la competición "repentista", con letras imaginadas sobre la marcha "ad hoc" que interpretan alternativamente con gran ingenio.

332

tirador de loas, baianas, damas de boneca, músicos y mateus, catirina y burras (*bois* de carnaval procedentes de la zona de Mata norte). Los maracatús-nação, recibieron apoyo incluso institucional en Recife en la década de los 40 (siglo XX) para ir desplazando a los rurales, modificando sus ritmos de tambores (del baque-solto, hacia el baque-virado) y teniendo los siguientes elementos nuevos en su cortejo: lampiões, cordón de hombres, carro, rey, reina, príncipe, princesa, pajes, sombrilla y batuqueiros. Desapareciendo los caboclos de lanza y de pena, el mestre tirador de loas y el mateus, catirina y las burras, pero manteniéndose el resto de elementos informados del maracatú rural.

Institucionalmente la fiesta en Recife se organiza en varios polos, unos en el extrarradio y otros en los barrios centrales. Estos últimos son los siguientes, señalándose los lugares más representativos de actuación, aunque no los únicos:

- Polo Recife Multicultural (Marco Zero o plaza central del puerto)
- Polo de todos los Frevos (correspondiente al Galo da madrugada)
- Polo de los Gremios (Nuestra Señora do Carmo) Salen toros, osos, bonecos, etc.
- Polo Mangue (de carácter alternativo)
- Polo de todos los ritmos (Patio de San Pedro)
- Polo de las Tradiciones (Patio de Santa Cruz). Organiza en la mañana de los domingos de carnaval quizá la más completa muestra tradicional del folklore carnavalesco pernambucano.
- Polo Afro (Patio de Terço). Es el que se centra más en la cultura negra y organiza, entre otras cosas, los



lunes de carnaval la llamada: *Noche de los tambores silenciosos*, verdadero macro-festival nocturno de maracatús-nação.⁵³

Relato por su significación cultural un episodio que me ocurrió cuando fui a observar estos últimos rituales. Al llegar con un poco de retraso no pude traspasar hasta la misma plaza de Terço debido a que el gentío taponaba los estrechos accesos, quedando en principio retenido precisamente detrás del gran escenario donde se estaba haciendo la recepción de los distintos grupos de maracatús. En esta incómoda posición observé que había un grupo de unas 30 ó 40 personas que entonaban al unísono una extraña invocación: "iTua mãe é má!" No comprendía muy bien aquello y, aunque sonaba un tanto disonante (casi a invocación demoníaca), algunos coreaban el grito cerca de mí. Sí noté una cierta tensión en el ambiente. Después, pude comprobar que aquello en realidad era una protesta de un grupo evangélico que, haciendo gala de una intransigencia fundamentalista notoria, quería reventar las celebraciones afro, para ellos abominables y cercanas a lo satánico. No se si destacar

333

334

más la inconsciencia de esos provocadores, rodeados de miles de afroamericanos, o la infinita paciencia de éstos últimos pues, pese a la escasa protección que los evangélicos tenían (unos pocos alambres) no hubo incidentes. Lo cierto es que cuando pude acceder al frontal de la plaza el asunto quedó en el olvido; los gritos sofocados por una marea de tambores, y lo único que se observaba era la impresionante y brillante convocatoria de decenas de grupos de maracatú, representantes de barrios de Recife y de pueblos del estado, engalanados primorosamente para la ocasión, haciendo en las plazas coloniales de la tórrida noche recifense, un espectáculo de color y percusión verdaderamente inigualable. Los componentes de los grupos, niños y adultos, en su mayoría afro-brasileños, mostraban orgullosos esta curiosa expresión colectiva de su más íntimo folklore.

Pero esa es sólo otra más de las manifestaciones y otro más de los momentos de esta multivariada fiesta que continúa su imparable espiral de locura según pasan los días y se acerca el martes (terça de carnaval). Precisamente en la noche de ese postrer día, la folía llega a su éxtasis. Decenas de blocos, clubs, comparsas, inundan los distintos polos de la ciudad, para hacer llegar la alegría de su música a todos los rincones y personas, elevando el tono de la misma y de los efectos del baile y el alcohol. Cuanto menos tiempo falta hasta la *cuarta de cinza*, más frenético es el ritmo. Así lo pude observar participando en uno de los últimos blocos informales que sale el martes de carnaval. En la tarde noche de ese día se reúnen los integrantes del bloco "*Cinza das horas*" en uno de los bares del Recife centro, y previamente bien provistos, interna y externamente, de bebidas espirituosas, comienzan su caótico desfile por las *ruas* atestadas

53. En la misma participan maracatús como: Maracatu Nação de Luanda; Nação do Maracatu Elefante; Nação do Maracatu Encanto do Dendê; Nação Maracatu Encanto da Alegria; Nação do Maracatu Estrela Dalva; Maracatu Axé da Lua; Maracatu Nação Sol Nascente; Maracatu Estrela Brilhante de Igarassu; Maracatu Almirante do Forte; Nação do Maracatu Porto Rico; Maracatu Cambinda Estrela; Maracatu Nação Gato Preto; Maracatu Nação Leão Coroado; Maracatu Linda Flor; Nação do Maracatu Estrela Brilhante do Recife; Maracatu Leão da Campina; Maracatu Nação Raízes de Pai Adão; Maracatu Nação Encanto do Pina; Maracatu Nação Oxum Mirim; Maracatu Nação Aurora Africana; Maracatu de BaqueVirado Cambinda Africano; Maracatu Nação Leão de Judá; Maracatu de Baque Virado Nação Tupi Nambá; Maracatu Nação Estrela de Olinda; etc.





de gente, y de otros blocos, siguiendo a su escasa banda de música y al estandarte, y también a su seña de identidad, que no era otra que un escuálido esqueleto.⁵⁴



El espectáculo es curioso, un tanto aterrador y esperpéntico, pero no deja de tener su punto de humor. Casi parecía la encarnación de un mural de Diego Rivera: enterradores con sombrero de copa, personas llevando velas encendidas, mexicanos con calaveras, Frida Kahlo... Lo cierto es que este bloco, que me tocó en suerte, sor-

54. El nombre y el propio espíritu del *bloco* se corresponde con el primer libro de Manuel Bandeira, *A Cinza das Horas*, que está marcado por un tono fúnebre y contiene poemas parnasiano-simbolistas. Son poesías compuestas durante el período de su enfermedad. Precisamente desde el año de su enfermedad hasta 1917, cuando publica *A Cinza das Horas*, es cuando se dio la etapa más decisiva y la verdadera gestación de uno de los mejores escritores de la lengua portuguesa.

335

336

prende a los paseantes y les causa una ambivalente sensación de gracia y de aviso de que todo está a punto de terminar. Quizá esa mezcla de sentimientos es buscada consciente o inconscientemente por algunos integrantes del mismo, que en algunos pocos casos son profesores universitarios. Lo cierto es que el bloco no tiene una dirección muy unitaria y se arrastra como una gran ameba en distintas direcciones, choca y se mezcla con otros blocos, y recupera su unidad en los cruces de calles o en lugares indefinidos. Los integrantes andan libremente entre la marea humana pero siempre en algún momento buscan arrojarse próximos a su estandarte o a su entrañable esqueleto, que les acoge "amorosamente". En otras ocasiones el grupo sigue compacto un determinado ritmo de música, pareciendo en estos casos un ente superpésimo, o un gran animal que avanza firme movido por decenas de órganos que a su vez son los otros "animales" integrantes. Así por ejemplo cuando sonaba, yo quería pensar que en mi honor, aunque así no lo fuera, la mexicana canción de la "cucaracha, que ya no puede caminar", el grupo avanzaba rítmicamente como un todo, con ímpetu incontenible. Las variaciones son infinitas y el carnaval de Recife es a la par de democrático, multirracia y multifacético, y cualquiera puede dar rienda suelta a su imaginación ensayando nuevos desfiles, disfraces o rituales que, si gustan, en el año siguiente son repetidos por muchos, e incluso crean una moda, normalmente, eso sí, pasajera. En este sentido el bloco de "Cinza..." había instaurado hacía poco la costumbre de que a las 12 de la noche del martes, había que acercarse a un puente sobre el Capibaribe y, desde allí, arrojar unas cenizas al río. La fiesta no terminaba allí, al contrario, se retomaba con mayor fuerza si cabe que antes, hasta las dos o las





tres de la mañana e, incluso, la gente de otros blocos prolongaba lo más posible la locura hasta el amanecer y durante el miércoles de ceniza, como si la locura y la fiesta no debieran, o no fueran nunca a tener fin, aunque, desgraciadamente todos iban comprendiendo de mala gana que ya había que empezar a “bajar la cuesta”.

BIBLIOGRAFÍA

AMORIM, A., Y BENJAMIN, R., (2002) *Carnaval. Cortejos e improvisos*, Malungo vol.5, FCCR-Prefeitura de Recife, Recife,

ARAÚJO, Rita de C. B. de. (1996) *Festas: máscaras do tempo (entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife)*. Fundação de Cultura Cidade do Recife, Recife.

CARO BAROJA, J., (1979) *El carnaval*, Taurus, Madrid.

CARVALHO NETO, P., (1967) *El carnaval de Montevideo*, Seminario de Antropología Americana, Sevilla.

CAVALCANTI, M.L. y GONÇALVES, R. (orgs.), (2008) *Carnaval em múltiplos planos*, Aeroplano-FAPERJ, Río de Janeiro.

DaMATTA, R., (1979) *Carnavais, malandros e heróis: por uma sociologia del dilema brasileiro*, Zahar, Río de Janeiro.

DE FRIEDEMANN, N. S., (1984) "Perfiles sociales del carnaval en Barranquilla (Colombia)", *Montalbán*, 15, 127-152.

DINIZ, A., (2008) *Almanaque do Carnaval*, Zahar, Río de Janeiro.

ELIAS PASTOR, L.V., (1975) "Un carnaval inédito en la Sierra de Cameros", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXI, 95-98.

EARL, D.M., (1986) "El simbolismo de la política y la política del simbolismo. El carnaval de Chamula y el mantenimiento de la comunidad", *América Indígena*, 46, 4, 545-567.

ESPINA BARRIO, A.B., (1999) *Culturas ganaderas de Castilla y León. Alberche, Corneja, Sayago y Serrezuela*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca.

FERREIRA, F. (2005) *O livro de ouro do carnaval brasileiro*, diouro, Río de Janeiro.

337

338

FREITAS, N., (1943) *Maracatú. Motivos típicos y carnavalescos*, Eds. Pigmalión, B. Aires.

GAIGNEBET, C., (1984) *El carnaval: ensayos de mitología popular*, Alta Fulla, Barcelona.

GUEUSQUIN, M.F., (1984) "Hiver est mort, vive Carnaval!", *La Recherche*, 15, 153, 400-401.

MUÑOZ CARRION, A., (1986) "Elementos comunicacionales en la parodia carnavalesca. Introducción metodológica", *Revista Internacional de Sociología*, 44, 1, 81-103.

RAMOS SANTANA, A., (1985) *Historia del carnaval de Cádiz (Época contemporánea)*, Caja de Ahorros de Cádiz, Cádiz.

- , (2002) *El carnaval secuestrado o Historia del carnaval. El caso de Cádiz*, Quórum Editores, Cádiz.

ROMA, J., (1980) *Aragón y el carnaval*, Guara (Zaragoza, 1980).

- , (1982) *El carnaval a Barcelona*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 1982.

SANCHEZ DEL BARRIO, A., (1987) *El carnaval*, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular, Valladolid.

SANTOS, L., y OLIVEIRA, C., (2002) *A Corte vai passar. Um olhar sobre o carnaval de Pernambuco*, Tempo D'Imagem, Recife.

SA PEDREIRA, F., (1999) "Os sentidos do Carnaval", *Vivência. A Festa. Revista do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes de la UFRN*, 13, 1, 123-134.

SOUTO MAIOR, M., y DANTAS SILVA, L., (1991) *Antología do carnaval do Recife*, FUNDAJ-Editora Massangana, Recife

ULFE, M.E., (2001) "Variedades del carnaval en los Andes: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica", en: CÁNEPA KOCH, G. (ed.), *Identities representadas. Performance, Experiencia y Memoria en los Andes*, Pontificia U. Católica





OS SAMBA DE UMBIGADA RESSIGNIFICADOS NA CIDADE DE SÃO PAULO: UM ESTUDO DE CASO

RENATA DE LIMA SILVA

Renata de Lima Silva é doutorando do Programa de Pós-graduação em Artes da Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Artes e Bacharel em Dança pela mesma instituição. Em 2009 realizou estágio na Universidade Técnica de Lisboa com financiamento da Capes.



Se buscarmos as origens de determinadas manifestações de expressão afro-brasileira que estão sendo resignificadas na metrópole paulistana sem focar, em um primeiro momento, em suas peculiaridades, chegaríamos ao dado que Edson Carneiro constatou já em 1961, que veio de Angola e do Congo matrizes culturais que deram origem aos sambas de umbigada brasileiros, também conhecidos como batuques ou danças de terreiros.

O presente artigo, extraído da pesquisa de doutoramento "*Corpo Limiar e Encruzilhadas: a capoeira angola e os sambas de umbigada no processo de criação em Dança Brasileira Contemporânea*", traz a baila um estudo da performance do batuque paulista, do samba de roda e do tambor de crioula de forma comparativa. Discutindo as relações de jogo, por meio dos conceitos de *paidia* e *ludus* do sociólogo Roger Callois e fazendo uma análise da umbigada no contexto atual da sociedade brasileira.

Os sambas de umbigada são manifestações de encruzilhada – um lugar de intersecções, um entre-lugar, por onde passam as noções de passado e futuro, sagrado e cotidiano – onde habita o corpo limiar.

O corpo limiar é o corpo em situação de jogo na performance ritual, que no devir presente-passado, atualiza identificações corporais herdadas de um processo histórico de fuga e dobra de poder, representada na manobra cultural que foi a instalação e permanência da cultura bantu no Brasil. Munido de uma potência de expressividade e símbolos que considero relevantes, pois neste corpo está inscrito parte significativa da pluralidade cultural que tece a cultura brasileira.

Aqui vale enfatizar, que na visão de Turner (1986) a criação de um espaço limiar permite uma busca de

341

342

fontes de meta-poder, que é certamente o próprio corpo liberado e disciplinado, com seus múltiplos recursos não explorados de prazer, dor e expressão.

No âmbito desta pesquisa, essa investigação (de um espaço limiar) passa primeiramente pela necessidade de se compreender e vivenciar os sambas de umbigada na roda. Daí o propósito de se selecionar manifestações de um mesmo tronco étnico, concentradas em uma mesma cidade – São Paulo, um caldeirão borbulhante de cruzamentos culturais.

Evidentemente, interessa-me a maneira pela qual tais manifestações se resignificam e persistem nesse espaço urbano e adverso. No entanto, é notória que essa concentração de diferentes manifestações viabiliza uma abordagem mais ampla. Mesmo em um doutoramento, seria pouco plausível, ou no mínimo dificultoso, observar e participar do samba de roda no Recôncavo baiano, do tambor-de-crioula em São Luís (MA) e e o batuque no interior de São Paulo (SP). No entanto, tais performances, em seus lugares de origem, não deixam de servir de referência para a compreensão desses universos.

A possibilidade de realizar esse amplo recorte na cultura popular, pauta-se também, no fato de tais manifestações, especialmente a capoeira e o samba, fazerem parte da minha formação cultural, independente dos estudos acadêmicos.

Segundo Schechner há muitas maneiras de entender a performance. Qualquer evento, ação ou comportamento pode ser examinado como se fosse performance.

"*Formulamos questões da performance em relação a eventos: Como um evento dispôs do espaço e se revelou ao longo do tempo? Que roupas e objetos especiais foram utilizados? Que papéis foram interpretados e como*





estes diferem (se é que diferem) daquilo que os performers realmente são? Como os eventos são controlados, distribuídos, recebidos e avaliados? Ser performance é um conceito que se refere a eventos mais definidos e delimitados, marcados por contexto, convenção, uso e tradição.” (Schechner, 2002, p.55)

Acredito que tais indagações somada a compreensão da estrutura (forma, técnica), do envolvimento (motivação) e das relações de jogo - vistas partir dos elementos *paidia* e *ludus*, levantados pelo sociólogo Roger Callois, visto de dentro e de fora da manifestação (como participante e como pesquisadora), forneçam para este estudo um campo de visão que possibilite uma análise dos sambas de umbigada, bem como a transposição de elementos da performance ritual para as dinâmicas da preparação corporal em Dança Contemporânea.

A PAIDIA E O LUDUS NOS SAMBAS DE UMBIGADA.

Por alguns instantes me vi parada em frente à página em branco, na dúvida se começaria pelo Envolvimento ou pela Estrutura. O que vem primeiro? Felizmente, logo me dei conta de que esse enigma é exatamente o mesmo e velho dilema do ovo e da galinha, que poderia perder horas correndo atrás do próprio rabo.

Parece-me que a questão entre o Envolvimento e a Estrutura não se dá por ordem de chegada, já que ambos os aspectos, nos sambas de umbigada, estão implicados. O Envolvimento gera a Estrutura à medida que a Estrutura gera Envolvimento, numa relação paradoxal.

Um brincante popular, por exemplo, participa e realiza roda de capoeira ou samba porque gosta, pois isso lhe dá prazer. No entanto, não acredita que a roda de capoeira possa ser feita de qualquer maneira. Pois é aquele de-

343

344

terminado formato de roda que lhe envolve, não só pelo prazer, mas também pela crença. Aqui prazer e crença são da ordem do Envolvimento e o formato da estrutura.

No entanto, se pensarmos o Envolvimento do ponto de vista da *paidia*, veremos essa qualidade como condição primária do jogo. Callois (1990) ao definir a *paidia* como sendo do domínio absoluto da “diversão, turbulência, improviso e despreocupada expansão” – coloca o *ludus* como um segundo componente do jogo, aquele em que a “exuberância impensada” é disciplinada.

*“As regras são inseparáveis do jogo assim que este adquire aquilo a que eu chamaria existência institucional. A partir desse momento, fazem parte da sua natureza de cultura. São elas que o transformam em (fecundo e decisivo) veículo. Mas persiste no âmago do jogo uma liberdade primeira, necessidade de repouso e, simultaneamente, distração e fantasia. Essa liberdade é o motor indispensável do jogo e permanece na origem das suas formas mais complexas e mais estritamente organizadas. A tal poder original de improvisação e de alegria geral chamo eu *paidia*.”* (Callois, 1990, p. 47)

Na opinião do autor, o significado de *paidia* abrange as manifestações espontâneas do instinto do jogo: “o gato aflito com o novelo de lã, o cão sacudindo-se e o bebê brincando com a chupeta [...] Trata-se de toda animada exuberância que traduza em agitação a proliferação de movimentos, cores e sons” (Callois, 1990 p. 48).

Não é raro nos depararmos, nas primeiras descrições sobre os sambas de umbigada, com leituras que definiriam tais performances como “badernas”, “bagunças”, “barulheiras”, “promiscuidade deliberada”, “bruxaria”, “paganismo” etc. Talvez, até mesmo nos dias de hoje, um olhar mais desavisado não fosse capaz de perceber





a complexidade estrutural que funciona como mola propulsora para o arrebatamento e “espécie de transe”, que identifico tanto nos sambas de umbigada.

É relativamente comum principalmente nas festas abertas (rua), uma figura um pouco mais quente do que o aceitável (alcooolizada) ser sutilmente retirada de dentro da roda por ignorar os códigos básicos de acesso a determinada manifestação. Digo mais quente do que o aceitável, pois como veremos adiante, algumas dessas manifestações, são regadas à cachaça.

No entanto, não se pode negar que importante característica dos sambas de umbigada é uma alegria vibrante e contagiante. Que eu não diria que é adestrada pelo *ludus* como coloca Caillois (1990), e sim que é sociabilizada.

“Da turbulência à regra”, o que poderia ser pura eloquência é organizado para que possa ser vivenciado comunitariamente. O autor até sugere que *ludus* tenha intenção civilizatória, ilustrando valores morais e intelectuais de uma cultura. Conseqüentemente, a essa função organizacional do *ludus* é atribuída ao jogo maior complexibilidade estética.

Assim, parece-me que a *paidia* está para o indivíduo como o *ludus* está para o coletivo. Ainda há pouco falei de uma “espécie de transe”, que acredito caracterizar o estado vivido pelo corpo limiar no momento da performance, no meio da encruzilhada. Por transe entende-se um estado de consciência alterado, ou, no âmbito das religiões afro-brasileiras, o momento em que uma entidade (orixá, nkise, vodun, egun, caboclo, preto velho, pomba gira etc) incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo do médium.

345

346

No ritual dos sambas de umbigada, os participantes são eles próprios durante todo o tempo, não há incorporação e nem representação de outro ser. A “espécie de transe” (“trânsito”) seria, na verdade, o estado de jogo, promovida, ao meu ver, na relação *paidia* e *ludus*, isto é, a entrega e envolvimento potencial do brincante estimulada ou mesmo propiciada pela estrutura do evento, a saber – a musicalidade, as relações de jogo e as matrizes corporais. Nesse contexto, a *paidia* diz respeito à disponibilidade do brincante de se envolver com o evento de forma espontânea, com abertura para que as corporeidades próprias dos sambas de umbigada se atualizem. Aqui, vale lembrar, que também está em jogo a questão que relaciona o corpo e a ancestralidade.

Caillois (1990) entende o transe como uma relação entre a *paidia* e o *ilinx*, pois este estado pressupõe uma certa renúncia da vontade, e mais ainda, renúncia da consciência. “O indivíduo deixa-ir à deriva e entusiasma-se ao senti-lo dirigido, dominado, possuído por forças estranhas” (grifo meu, 1990, p. 99). Em *ilinx*, os jogos assentam na busca da vertigem e consistem numa tentativa de destruir, por um instante, a estabilidade da percepção e infligir à consciência lúcida.

“Os dervixes buscam êxtase girando sobre si mesmos num movimento que se acelera a batidas de tambor cada vez mais rápidas. O pânico e a hipnose da consciência são alcançados pelo paroxismo de rotação frenética contagiosa e partilhada [...] Não seria sequer necessário invocar estes exemplos raros e prodigiosos. Cada criança sabe também que, ao rodar rapidamente, atinge um estado centrífugo, estado de fuga e de evasão, em que, a custo, o corpo reencontra o seu equilíbrio e a percepção a sua nitidez. Não há qualquer dúvida de que





a criança faz por brincadeira e sente prazer com isso." (CALLOIS, 1990, p. 44)

Turner (1986) também fala sobre o transe:

"Uma outra fonte encontra-se em nossos processos inconscientes, tais como os que ocorrem em estados de transe. Trata-se de fenômenos semelhantes aos que freqüentemente encontrei na África, onde senhoras idosas, magras e mal-nutridas, entre um cochilo ou outro, dança, cantam e realizam atividades rituais durante três dias e noite sem parar. Penso que um aumento no nível de estímulo social, a despeito de como é produzido, pode liberar fontes de energia nos participantes individuais⁵⁵."

O comportamento que o autor descreve também é freqüentemente narrado por senhorinhas que participam de sambas de umbigada e tambor de crioula, que sofrem de limitações físicas, mas que na hora do samba se sente livres. Também pode ser visto ou mesmo vivido na roda de capoeira, quando o cansaço vencido ou aparado pelo ritmo da bateria. O mestre inclusive costuma dizer que se o capoeira jogar em cima do ritmo, metade da defesa já está feita.

Sobre a questão da musicalidade, vale ressaltar que os tambores, além de produzirem som que organicamente causa vibração no corpo humano, tem simbologia diretamente atada a questão da ancestralidade, sendo considerada como sagrado ou sede de uma força sagrada, por muitas culturas, assim como na cosmovisão africana matriz da cultura brasileira.

A roda de jongo se abre com a saudação aos tambores, no batuque o acento percussivo é marca para umbi-

347

348

gada do casal, no samba de roda e tambor de crioula se saúda na dança os tambores.

A importância que os tambores têm nos sambas de roda também pode ser comparadas nos cultos de orixás. Em 1972, em sua tese de doutoramento, Juana Elbien (2007, p. 48) falava do poder do som, como condutor do axé, invocadores das entidades sobrenaturais e mobilizadores da atividade ritual, bem como a palavra.

Sobre esse assunto Turner (1986) comenta sobre trabalhos de neurobiologia do cérebro, que mostram, entre outras coisas, como "as técnicas de conduzir o ritual", como a condução sônica dos instrumentos de percussão e canto, facilitam o domínio do hemisfério direito, resultando em experiências atemporais, não-verbais, e *gestalt*, diferenciadas e únicas quando comparadas com as manifestações da funcionalidade do hemisfério esquerdo ou a alternância dos hemisférios.

O batuque, o tambor de crioula e o samba de roda têm elementos similares que delatam certo parentesco – a matriz cultural bantu. No contexto desta pesquisa, tais manifestações se aproximam mais uma vez, por estarem sendo observadas na cidade de São Paulo, trata-se então de manifestações de matriz bantu, migrantes que estão sendo resignificadas na *urbe* paulistana. Muitas vezes, o corpo que dança o tambor de crioula hoje é aquele que estava na roda de samba de ontem.

Apresentarei a seguir cada manifestação, considerando suas especificidades no momento da performance. Aspectos históricos não serão de todo contemplado neste espaço, pois alargariam demasiadamente o objeto central deste artigo. O jongo de Guaratinguetá, interior paulista, não aparece na descrição por não ter em sua dança o ato explícito da umbigada, no entanto, como

55. Tradução de Herbert Rodrigues in Cadernos de Campo – revista dos alunos de pós-graduação em antropologia da Usp, ano 14, vol. 13. 2005.





manifestação de mesma matriz cultural, que também pertence a categoria de Sambas de Umbigada, e que também está sendo resignificado na cidade de São Paulo, será utilizada de modo comparativo com as outras manifestações.

BATUQUE

O Batuque de Tietê, Piracicaba e Capivari diferente do jongo, samba de roda e tambor de crioula não é feito em roda. Duas fileiras se organizam aos pares, de um lado os homens e de outro as mulheres. Em frente ao tambú, tambor grande feito de tronco oco de árvore e ao quinjengue, tambor em forma de cálice - o cantador, com seu guaiá na mão (chocalho de metal) tira uma moda, canções que falam do cotidiano de forma bem humorada e crítica e também de amor. Assim que a "moda pega", os batuqueiros "sobem" até as batuqueiras para cumprimentá-las. Ambas as fileiras "descem" e tornam a subir para então "imbigar".

A dança começa ao som da percussão, na qual a matraca (bastões de madeiras tocados ao longo do corpo do tambu) faz a marcação, o quinjengue o preenchimento e o tambu o solo e. Os instrumentos de couro são afinados a fogo e a cachaça, embora o batuque, em geral, não seja realizado ao céu aberto.

Homem e mulher frente à frente aproximam o ventre em vigoroso movimento de encontro, evoluindo com giros e improvisações entre uma umbigada e outra.

As relações de jogo no batuque paulista acontecem no diálogo rítmico dos tambores; no canto de pergunta

349

350

e resposta e no jogo coreográfico, que como no jongo também é de caráter de complementação.

Parece-me que no batuque a *paidia* tem vazão, a medida que a estrutura facilita isso, isto é, à medida que a estrutura do jogo coreográfico é mais coletivizada, quer dizer, o casal não se encontra no centro da roda sendo totalmente responsável pela execução do passo. As filas estabelecem uma dinâmica coletiva de realização do passo, na qual o batuqueiro pode se aconchegar, a medida que tem a segurança de uma base (dar a umbigada) e um espaço/tempo para a improvisação entre um umbigada e outra. A umbigada, que no batuque paulista é um encontro vigoroso da região que vai do umbigo a zona pubiana, é o que no passo de dança está definido. Os giros e manejos são a gosto do batuqueiro.

As mulheres em geral atuam com mais leveza e talvez até certa sensualidade, mais muito menos explícita do que no samba de roda e tambor de crioula. Já os homens, atuam com mais "neutralidade" ou vigor, fazendo mais uso da força física seja na umbigada ou nos agachamentos e outras evoluções. O importante é não perder o tempo da umbigada. Se um novato, ainda não sabe bem o momento de "imbigar", não há motivo para grande preocupação, pois no meio das fileiras, não é difícil seguir o fluxo e poder se entregar ao prazer da dança.

O prazer da dança, além de estimulado pela musicalidade ainda é alimentado pelo pulsar da polaridade masculino e feminino.

SAMBA DE RODA

Sobre o samba de roda, gostaria de falar especificamente dos que acontecem no grupo Angoleiro Sim Sinhô, liderado por Mestre Plínio. Os sambas são realizados





com certa freqüência em festas que acontecem ao longo do ano e também em virtude de eventos especiais.

Lá os sambas não contam com a presença da viola, embora Mestre Plínio demonstre esse interesse. Um tambor faz a marcação e o outro repica, pandeiros e agogôs acompanham. Mestre Plínio chama a atenção pelo jeito particular de cantar e por ser conhecedor de muitas canções, embora tenha sido criado na cidade de São Paulo.

A roda começa, primeiro, com as mulheres, sambando ao centro da roda. Uma passa a vez pra outra por meio da umbigada. Não existe uma evolução coreográfica pré-estabelecida, mas um senso de se correr a roda e depois sambar improvisando em frente aos tambores, fazendo reverência.

Tão logo os homens são convidados à dança. Homem e mulher ocupam o centro da roda em um jogo de sedução onde a mulher reina em absoluto. Embora o samba de roda não se caracterize como uma dança dramática, a sedução, o ciúme, uma certa disputa e a malandragem motivam a atuação dos sambadores na roda.

Um casal está dançado no centro da roda; uma moça que está do lado de fora entra com quem não quer nada ou ainda mais faceira e dá uma chega pra lá na outra, roubando a cena. Não demora muito e do outro lado vem um rapaz querendo dançar com a moça, simula uma ras-teira ou outro golpe de capoeira e substitui o parceiro na roda. A moça, com sua saia rodada, se vê sendo disputada e se enche de vaidade. Que dura pouco, pois a namorada do moço tá ali de olho e sem demora trata de entrar na roda e ocupar o seu lugar. E mais sempre tem aquela uma ou outro que gosta de provocar, botar mais lenha na fogueira...

351

352

E nesse entra e sai, o faz de conta se mistura com emoções e sensações da realidade e alimentam o jogo musical e coreográfico. Que por sua vez tem, sem dúvida, como principal tempero a relação de opostos complementares - homem e mulher. Vale ressaltar, que na roda a mulher assume invariavelmente a posição de "amada", "cortejada" e "desejada" enquanto ao homem cabe o papel de subordinação. A relação de masculino e feminino também aparece entre a dança sinuosa - e cheia de requebros dos quadris e a música percussiva - tocada com vigor por homens.

Mas os homens também têm a sua vez, em algumas canções, como a do trecho citado a cima, somente os homens são convidados a dança e nesse momento, não mais a sensualidade é posta em questão, mas a malandragem. O sambador na roda, não assume exatamente um personagem, mas se coloca como um cara esperto, charmoso e viril. A substituição dos homens na roda é feita com uma pernada, encontro das partes superior da coxa.

Neste samba de roda, parece-me evidente que a *paídia* projeta-se sobre o *ludus* a medida que a empolgação ativada pela música e também pelo pulsar das polaridades masculino e feminino domina a roda, ao ponto de as vezes chegar até a alterar a estrutura, o ritmo fica mais acelerado, a roda se fecha num amontoado de gente e o entra e sai da roda fica desenfreado. Essa possibilidade de frenesi me parece mais provável no samba de roda, do que no batuque, no jongo, no tambor de crioula e mesmo na capoeira, pois no samba há uma maior individualização. Mesmo que a dança seja feita em par, o passo de um não depende do outro, podendo-se gozar de mais liberdade.





O passo do samba existe com inúmeras possibilidades de variações e ao meu ver é, entre todas as danças estudadas, o passo mais difícil de ser aprendido e ensinado. No entanto, na roda o passo do samba é mais facilmente subvertido. Pois as pessoas podem não ter o domínio técnico do passo, mais se interessam pelo jogo que eu diria ser de representação. Não representação de um personagem, como acontecem nos folguedos, mas de um arquétipo, do malandro, da “*nega do balaio grande*”, da morena faceira etc. Tanto é, que dificilmente um novato não entra na roda de samba, utilizando o argumento que não sabe sambar, como é comum no jongo ou tambor de crioula. Em geral o argumento é: *eu tenho vergonha!* Mesmo que a pessoa diga que não sabe sambar, o que ela quer dizer com as bochechas coradas é que tem vergonha.

O Mestre Plínio costuma brincar, que é preciso liberar o bar antes do samba, se não o samba não acontece. E é curioso perceber a vergonha indo embora depois de alguns goles.

Não defenderei que o uso do álcool seja utilizado na preparação corporal de artistas cênicos, no entanto acho importante chamar a atenção para a importância desse elemento nestas manifestações como um facilitador do “trânsito”, já discutido anteriormente.

TAMBOR DE CRIOULA.

O Tambor é dançado em roda, composta pelos coreiros (tocadores de tambor) e por coreiras (as mulheres que dançam). A dança é executada somente pelas mulheres, que evoluem individualmente na roda. Embora há notícia de que a manifestação era a princípio dançada por homens. Ainda hoje, é possível ver os homens brin-

353

carem de pernada (ao invés da umbigada) fora da roda, enquanto acontece o tambor.

Assim como no batuque, jongo e samba de roda, em geral cabe aos homens, cabe a função de tocar e puxar as músicas para que o coro responda, o qual é composto pelas mulheres que estão na roda e outros observadores. Não obstante, no tambor de crioula, parece que existe uma maior restrição ao acesso das mulheres aos tambores.

O ritmo é marcado pela parêlha, três tambores que recebem o nome de: tambor grande, meia e crivador. Também como no batuque paulista as matracas fazem o acompanhamento - dois pedaços de madeira, tocadas na parte posterior do tambor grande. As palmas eventualmente também acompanham. O conjunto de tambores muitas vezes recebe um nome, outorgado em uma cerimônia de batismo.

O meia inicia os toques com seu ritmo marcado. Seguindo do som agudo ou “repicado” do crivador. Por último, o tambor grande se apresenta “rufando” a liberdade e o improviso.

A dança executada pelas mulheres é caracterizada pela punção, umbigada dada em outra mulher e, também, marcação de passo realizada junto com a marcação rítmica do tambor grande, realizada em frente ao mesmo. A dança é marcada por uma sutil sensualidade expressa principalmente na movimentação com o quadril. A saia, adorno fundamental para performance, faz parte da dança, na qual giros e movimento de quadril são valorizados.

A coreira entra no meio da roda e dança para os tambores (com especial importância ao tambor grande), sem deixar de “correr a roda”, considerando a presença

354





dos demais participantes do evento. A passagem de uma coreira para outra é feita através da punção ou umbigada, um gesto de prolação do abdômen. Como no jongo e no batuque os tambores são afinados no fogo. Sendo que ascender a fogueira e “esquentar” (quentar) os tambores são os dois ritos iniciais para se começar o tambor. No tambor, como jongo a fogueira em geral (sempre que possível) é acessa ao lado do local onde haverá a roda.

Um dos principais pesquisadores do tambor de crioula, Sergio Figueiredo Ferretti (1981) chama atenção para ancestralidade africana que se manifesta no tambor, que ele identifica na corporeidade, no uso rústico dos tambores e também na punção.

Se o assunto é esquentar a cachaça no tambor de crioula é imprescindível, assim como também o é em todas as outras sambas de umbigada citados.

O tambor de crioula está intimamente ligada a crença em São Benedito, como padroeiro dos negros. O Santo italiano de descendência etíope é referenciado na manifestação nas letras de músicas, em ladainhas que precedem a dança, em altares e na própria dança, onde as mulheres dançam com o santo na cabeça ou encostado na barriga.

A tradição do tambor de crioula foi introduzida em São Paulo pela comunidade maranhense que se instalou no Morro do Querosene e pelo Grupo Cupuaçu que realizam o tambor nas festas de Bumba meu Boi. Por essa via o tambor se popularizou e hoje é realizado por outros grupos e em festas particulares.

Novamente, assim como no batuque e também no samba de roda, de forma mais explícita, o pulsar das polaridades masculino e feminino da roda funciona como uma motivação. No entanto, é curioso como essa força

355

356

da *padia* se confronta com o *ludus* de forma diferente do que no samba de roda, muito embora a estrutura das duas rodas seja muito parecida. No tambor de crioula, embora a coreira possa ser totalmente tomada pelo “trânsito” da encruzilhada ela tem o compromisso de punção, isto é, realizar o passo da dança e também a umbigada junto com a marcação do tambor grande. O que solicita por parte da coreira certo grau de atenção. A punção no tambor de crioula é um objetivo claro que não pode ser negligenciado como acontece com mais frequência em relação ao passo do samba de roda. A dança do tambor de crioula é mais complexa tecnicamente.

CONCLUSÃO

A umbigada, além de trazer a baila um gestual e uma simbologia atada a questões que de proto se associam ao universo ritualístico e a idéia de fertilidade, dá margem a uma análise sociológica sobre dança, corpo e sexualidade que acho difícil negligenciar, pois compõem o próprio sentido da umbigada. E por isso, peço licença pra dar uma volta um pouco maior antes de chegar no ponto de como tratar a umbigada, de forma prática, no processo de criação, permitindo-me a uma reflexão que utiliza como referencial também a minha experiência como educadora.

Acredito ser pouco provável que numa aula de dança de salão, como o tango ou mesmo gafeira, alguém se arrisque a perguntar por que a mão do cavalheiro vai à cintura da dama e a mão da dama nos ombros do cavalheiro, tendo ambos a outra mão em contato. E nem mesmo o que tal comportamento corporal quer significar ou então indagar sobre sua origem. Pois, trata-se de um gesto que parece “natural”. No entanto, é bom não es-





quecer do que já nós alertou Le Breton “não tem nada de natural no gesto...”

É com essa mesma “naturalidade” que sempre tratei a umbigada. No entanto, durante minha estadia em Portugal, no período do doutoramento *sandwich*, ao me deparar com o olhar colonizador bem arregalado a me fitar, vi-me impelida a abandonar minha confortável naturalidade ao ser questionada: *O que significa umbigada?* Confesso que até então nem mesmo tinha pensado em abordar esse assunto nesses termos na tese. Não simplesmente por descuido, mas pela intenção (talvez indisciplinada) de não lançar um olhar estrangeiro para os sambas de umbigada e tratar o samba de umbigada como dança em que o movimento é o próprio significado.

No entanto, devo admitir que, mesmo no Brasil, nem sempre é como a mesma naturalidade que o público, onde leciono aulas e ministro oficinas, lida não só com a umbigada, mas com as danças e ritmos de matriz africana de modo geral. É relativamente comum se esbarrar em certa resistência. Sem dúvida, estagiar no país que colonizou o Brasil me fez não só compreender, mas também sentir na pele a base dessa resistência.

Percebo que tal resistência se manifesta basicamente de duas formas,

1) No plano ideológico, de forma direta: a associação das danças e ritmos de matriz africana com o ritual religioso e a idéia de que as religiões negro-brasileiras são maléficas.

2) E outra, bem mais indireta, mas que pode ser originada pela primeira, que é um “estranhamento”, que age diretamente no movimento corporal.

357

358

Tomarei dois enunciados presentes no discurso de alguns adolescentes, no momento de experimentação dos sambas de umbigada, para ilustrar essas duas formas:

1) “*Isso parece macumba e eu não gosto de macumba*”.

2) “*Ai que mico professora!*”.

No primeiro caso temos um posicionamento direto e explícito, muitas vezes formado a partir de pressupostos e pré-concepções. Já no segundo caso, em que vergonha toma conta de todo o corpo, seja por julgar essa dança algo muito distante da sua realidade corporal (difícil), por achar engraçado (cômico); ou por pudor. É no mínimo curioso ver uma adolescente que dança o atual *funk*, com músicas de tratam de sexo de forma violenta e explícita, ter vergonha de encostar o abdômen no de outro menino. Tal dificuldade pode sim ser gerada por uma questão pessoal de identificação ou timidez, mas também por um plano de fundo ideológico que não se assume na forma de discurso verbal.

É no limiar das questões corpo, cultura, conflito racial e sexualidade que a umbigada tece os seus significados. Primeiramente, como uma prática herdada dos povos africanos, mais especificamente da região de Angola e Congo, como apontaram os estudiosos Luís Câmara Cascudo (1965), Edison Carneiro (1960) e Roger Bastide (1974) e mais recentemente o pesquisador Kazadi Wa Mukuna (2000). Assim, a umbigada é índice de parentesco com África.

No contexto africano a umbigada teve sua origem associada aos antigos ritos de fertilidade e casamento, sendo por vezes até interpretada como mímica do ato sexual ou lúdica amorosa. O que aos olhos do colonizador apareceu como um ato escandaloso de depravação selvagem e imoral.



Mesmo muito tempo depois, já no século XX pesquisadores de cultura popular que já se viam livre da cegueira do etnocentrismo ainda tendiam a ressaltar a questão da sensualidade nas danças em que a umbigada estivesse presente.

"Ninguém pode provar que a umbigada não fosse gesto típico num ritual propiciatório de fecundidade. Gesto tanto mais expressivo na sua legitimidade imitativa do ato fecundador [...] A umbigada seria atraída para um ciclo de danças quando já perdera sua integração ritual, desaparecido o culto agrário que a ambientava e promovia. De notar o seu uso unicamente na lúdica dos povos agricultores. Também ser aplicada preferencialmente em pessoa de sexo diverso do bailarino. E constituir um passo final na alucinada dinâmica de meneios eróticos e provocadores[...] Era um ato que fechava a fantasia rítmica anterior, como amplexo amorosa encerra o processo preliminar da conquista sedutora. (Casculo, 1965, 143-144)

Sobre a descrição de Câmara Casculo, vale mencionar que tanto no samba de roda como no tambor de crioula, a umbigada em geral é dada em pessoas do mesmo sexo. E que no batuque, apesar de umbigada ser batida entre pessoas de sexos opostos não é precedida exatamente por uma "alucinada dinâmica de meneios eróticos e provocadores", pelo menos não para os meus referenciais. Essa mesma tendência de erotização dos sambas de negros também pode ser percebida em relatos de Mário de Andrade, com um pouco mais de romantismo:

"[...] foi mesmo sublime de coreografia sexual o par que se formou de repente no centro da dança coletiva. O tocador do bumbo era um negrão esplendido, cami-

359

360

sa-de-meia azul-marinho, maravilhosa musculatura envernizada, com seus 35 anos de valor. Nisto vem pela primeira vez sambando em frente dele uma pretinha nova, de boa douçura, que entusiasmou o negrão. Começou dançando com despidorada eloqüência e encostou o bumbo como afogo bruto na negrinha. O par ficou admirável. A graça da pretinha se esgueirando ante o bumbo avançado como violência, se aproximando quando ele se retirava no avanço e recuo de obrigação, era mesmo uma graça dominadora [...] Nunca senti maior sensação artística de sexualidade, que diante daquele par cujo contato físico era, no entanto realizado através dum grande bumbo. Era sensualidade? Deve ser isto que fez tantos viajantes e cronistas chamarem de "indecentes" os sambas de negros... Mas, se não tenho a menor intenção de negar haja danças sexuais e que muitas danças primitivas guardam um forte visível contingente de sexualidade, não consigo ver neste samba rural coisa que o caracterize mais como sensual. A observação mais atenta apaga logo a primeira impressão. É um frenesi saltatório, mais que obscenidade, como observou Chauvet." (ANDRADE, 1991:117)

O que Mário de Andrade diz sobre não conseguir ver coisa que caracterize como sensual, embora todo seu discurso tenda a isso, é exatamente a umbigada, ausente no samba de bumbo ou samba rural paulista: "na aparência a coreografia é muito precária. Incerto rebolar de ancas, nenhuma virtuosidade com os pés, nunca via a umbigada tradicional nesses quatro sambas que observei [...]" (Andrade, 1991, p. 116).

A pesquisadora Elizabeth Travassos (2004) percebe que a tendência dominante no tratamento da umbigada foi a sexualização da dança de africanos, de seus des-



cendentes e mestiços: “se rude é africano e se langoroso é mestiço”. Segundo a autora, os movimentos de quadris e nádegas nas danças africanas e afro-americanas sempre chamaram a atenção dos europeus, que tendiam a ler tal comportamento corporal como erótico.

Não de meu intuito negar que exista algo que possa sim ser chamado de sensualidade nos sambas de umbigada, conforme descrevo no capítulo anterior, mas é importante considerar que essa sensualidade durante muito tempo teve especial destaque nas observações, desencadeando por consequência uma erotização da dança negra, conforme observou o antropólogo Fernando Ortiz a respeito das danças afro-cubanas. O fato é que, essa idéia, que antecede o gesto, passou a fazer parte do próprio gesto, “pois não se concebe que as imagens e discursos construídos em torno da umbigada não alterem o modo de experimentá-la como dançarino ou como espectador”, conforme aponta Travassos (2004, p. 236).

E assim, a adolescente que dança *funk*, cantando com animação “*To ficando atoladinha*”, enrubesce frente a tarefa de umbigar no amigo. Claro que aqui estamos diante de questões relacionadas a sexualidade próprias da adolescência e do velho tabu do corpo. Mas não me espantaria o fato do imaginário que se construiu sobre as danças dos negros fazer parte de um inconsciente coletivo, que não sinaliza o *funk* como algo que se deva enrubescer, por ser algo legitimado pela mídia.

Vale comentar, que em minha vivência como educadora, tive mais facilidade de trabalhar com os sambas de umbigada na escola, para citar um exemplo, no período que o tambor de crioula foi tema da novela das sete da Rede Globo – “*Da cor do pecado*”. Aliás, título é bastante sugestivo, talvez esse inconsciente coletivo não seja

361

362

tão inconsciente assim. As jovens que em outro contexto poderiam achar as saias rodadas um tanto quanto obsoletas se deliciavam na dança como se fossem conquistar o próprio Gianechini, ator que interpretou o personagem que se apaixona por “Preta” (Thaís Araújo) numa roda de tambor de crioula no Maranhão. Aqui temos um exemplo claro da idéia antecedendo o gesto.

Uma postura defensiva a esse discurso também acontece, é o caso da preocupação de alguns batuqueiros do interior paulista em deixar claro que o batuque trata-se de uma dança de respeito.

Enfim, seja por sua origem ou interpretação a umbigada além de remeter a africanidade bantu, tem sem sentido relacionada a questões da sexualidade: fertilidade, sensualidade e feminilidade. No entanto, é importante lembrar que a umbigada no samba de roda e no tambor de crioula são portas de acesso à roda.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. (1974) *As Américas Negras: as Civilizações Africanas no Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP.
- CALLOIS, Roger. (1990) *Os Jogos e os Homens*. Trad. José Garcez Palha. Ed. Cotovia: Lisboa.
- CARNEIRO, Edison. (1961) *Samba de Umbigada*. Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura.
- DIAS, Paulo. (2001) *A outra festa negra*. In: Jancsó, István e Kantor, Íris (org). São Paulo: Huicitec, Edusp, Fapesp, Imprensa Oficial.
- FERRETI, Sérgio de Figueireido (1995) (org.) *Tambor de Crioula: Ritual e Espetáculo*, São Luis: Comissão Maranhense de Folclore.
- LOPES, Ney. (2006) *Bantos, malês e Identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.





SCHECHNER R., (2003) O que é Performance. In: *O Percevejo*, trad. Dandara , RJ, UNIRIO, ano 11, número 12, p. 25 – 50.

RAMASSOTE, Rodrigo (coord.). (2006) *Os Tambores da Ilha*. São Luis: IPHAN.

TRAVASSOS, Elizabeth. (2005) Por um, cartografia ampliada das danças de umbigada. In *Sonoridades Luso-Afro-Brasileiras*. Edição Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa. p. 227 – 253.

Dossiê IPHAN 5 (2007) *Jongo no Sudeste*. Brasília, DF: Iphan.

Dossiê IPHAN 4 (2006) *Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Brasília, DF: Iphan.



**CONCEPÇÕES NACIONAIS
E PÓS-NACIONAIS NA MPB:
VÁRIOS “BRASIS” POSSÍVEIS**

THIAGO DE MELLO



A “música popular brasileira” passou a ser entendida pela categoria MPB a partir de meados dos anos 1960. Em sua maioria, as abordagens teóricas sobre suas relações com interpretações da nação enfatizam que naquele primeiro momento, quando a sigla passou a ser amplamente divulgada pela mídia, vigorou uma concepção musical de caráter nacionalista, tal como percebida nos primeiros discos de Edu Lobo e Chico Buarque, considerados os principais artistas (junto a outros como, por exemplo, Geraldo Vandré) da moderna MPB – embora devamos destacar o trabalho de Álvaro Neder (2008), que atribui a Jorge Ben uma posição não menos importante naquela cena musical. Ben assimilaria desde o começo dos anos 60 informações musicais “estrangeiras”, sobretudo rítmicas, produto da diáspora africana, não se restringindo unicamente aos temas da “nação brasileira”, como faziam os músicos acima citados. Boa parte da crítica concorda quanto às mudanças provocadas pelo tropicalismo (nome pelo qual ficou conhecido o conjunto de práticas artísticas de Caetano Veloso, Gilberto Gil e Tom Zé, entre muitos outros) que, a partir de 67, rompeu com o tom nacionalista ao trabalhar antropofagicamente com informações da música pop nacional e internacional, alterando a paisagem musical do país.

Recentemente uma geração de compositores de música “popular” que se apresentavam no bairro da Lapa, no Rio de Janeiro, passou a ser identificada pela imprensa especializada através da categoria “neo-MPB”. As formas como esta sigla costuma ser representada, tanto pela mídia como pelo público e pelos próprios músicos, sugere se tratar de algo “inovador” e “original”. Buscarei, no final deste artigo, fazer um contraste entre esta produção musical e as que são identificadas às periferias.

367

368

Trato as categorias expostas nas “falas” de meus informantes (através da pesquisa de entrevistas com compositores, críticos, antropólogos, escritores, musicólogos, etc.) considerando os seus diversos discursos “locais” como textos “nativos”, ou seja, como “pontos de vista” ou “versões” para o tema em questão.

O INÍCIO DA SIGLA MPB

A invenção da MPB em meados dos anos 60 ocorreu num ambiente cultural marcado pelo projeto nacional-popular. Em 1961 os intelectuais – muitos oriundos do meio universitário – participavam da fundação dos Centros Populares de Cultura (CPC) da União Nacional dos Estudantes (UNE), em várias capitais (Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Salvador, entre outras). Pensava-se que o processo de modernização do país estava atrelado à participação da intelligentsia nacional e sua profunda aliança com o “povo”. A cultura popular foi extremamente valorizada por seu caráter “autêntico”, ainda não interpelado completamente pelo capitalismo. A oposição aos motivos estrangeiros na “música popular brasileira” demonstrava-se na então preferência dos artistas que integravam parte da elite intelectual brasileira pelo desenvolvimento de ritmos do “povo”, sobretudo “nordestinos” e dos morros cariocas. O apuro formal das composições distinguia a MPB de outros segmentos musicais, como, por exemplo, o “iê-iê-iê”, ritmo da Jovem Guarda. A corrente nacional-popular a caracterizava pela “banalidade” com que combinava melodia, harmonia e letra (Napolitano, 2001).

Neste sentido, artistas e intelectuais se lançaram como representantes dos interesses das “camadas populares”, visando à educação e à conscientização do





“povo”, para torná-lo livre da dominação “estrangeira”. Uma referência importante nos estudos sobre MPB é o projeto musical de Mário de Andrade, que convergiria com a proposta de alguns compositores dos anos 1960, buscando realizar um “recorte” da nação através da música: de encontro ao “povo”, refletindo o “Brasil”. De certa forma, estariam trabalhando com o desenvolvimento do “populário”. Em artigo do início dos anos 1940, que reflete basicamente o modo como via a relação música-povo-nação, Mário notava com entusiasmo o fato de “estarmos nacionalizando nossa produção pela regra eterna de transpor eruditamente a obra anônima do povo” (Andrade, 1963, p. 354). Deve-se ressaltar que uma diferença entre seu projeto musical e a produção de MPB de meados da década de 60 estaria no lugar “social” do “erudito” e do “popular”. Enquanto no modernismo a música “nacional” por excelência seria a música erudita, a MPB privilegiou a canção “popular”.

Os músicos tropicalistas, a partir de 67, se dirigiram diretamente aos públicos da comunicação de massa, tomando rumos bem distintos aos trilhados por artistas na primeira “fase” da MPB. Esses músicos não se representavam como enviados da “esquerda” nacional para salvar o “povo” e faziam uma junção do rock e do *pop* com ritmos “tradicionais” de algumas regiões do Brasil, como o samba e o baião. Inovaram com o timbre das guitarras elétricas nos arranjos de “música popular brasileira”, solucionando de certa forma o impasse vivido entre a MPB e a Jovem Guarda desde 65. Ao invés da procura por uma “totalidade brasileira”, suas canções expressaram um país integrado com o mundo, mudando o significado original da categoria “MPB”.

369

370

Caetano Veloso, um dos principais artistas do grupo tropicalista, defendia a retomada da “linha evolutiva” da música brasileira, dando continuidade às inovações trazidas pela bossa nova, que articulava informações do samba com o jazz norte-americano. A antropofagia pressupunha uma atitude aberta, porém crítica, diante de estéticas “estrangeiras”. Tropicalismo e antropofagia cultural, na acepção modernista de Oswald de Andrade, abraçaram, segundo Flora Süssekind, a idéia de devorar e reinventar sistematicamente modelos culturais estrangeiros, assim como o ideal da nação sendo uma “encruzilhada sincrética de perspectivas, línguas e ritmos relativos a tempos diferentes” (Süssekind, 2005:37). Tanto Oswald quanto os tropicalistas acreditaram que o processo cultural brasileiro baseava-se na tensão e movimento constante entre “alta cultura” e “mau gosto”, cultura literária e tradição oral, “nacional” e “estrangeiro”, “arcaico” e “moderno”.

O tropicalismo realizou apropriações satíricas da retórica do desenvolvimento e do mito das “raízes” da identidade nacional, propondo visões fragmentadas e dolorosas do país. A valorização dos elementos “estrangeiros”, pela “deglutição” seletiva do material disponível no mundo contemporâneo de informações de massa, propunha um país interligado com o resto do mundo, juntando estéticas *pop* com certas tradições “brasileiras”. A sigla MPB, a partir de então, passou a abranger genericamente quase toda a produção de “música popular” no país, incluindo a música *pop*.





A SEPARAÇÃO ENTRE A MPB E O PROJETO DE COMENTÁRIO DO PAÍS

Observei que a “música popular brasileira” atualmente inventada nas periferias das grandes cidades se configura por uma prevalência dos discursos das “comunidades” sobre possíveis comentários da “nação”. Segundo Carlos Sandroni (2004), vivemos na época contemporânea o desfalecimento do projeto de comentário da “nação brasileira” pela MPB. Fato que está relacionado à possibilidade das camadas populares, cada vez mais, representarem a si próprias, colocando o “povo” como sujeito de sua história (Valladares, 2005). Os grupos musicais das periferias das grandes cidades brasileiras, neste sentido, também tomam como referência a musicalidade, o cotidiano e a “realidade” dos seus locais de moradia, ao invés de comentar a nação. Sandroni (2004) afirma que a categoria MPB não constitui mais uma idealização político-cultural do país, como foi nos 60, só fazendo sentido interpretar a sigla MPB recentemente como “etiqueta mercadológica”, pois nem ela “nem qualquer outro termo parecem capazes de unificar ou sintetizar as múltiplas identidades expressas nas músicas brasileiras veiculadas pelos meios de comunicação” (Sandroni, 2004:31).

Desde os anos 70, a categoria MPB recebeu inúmeras críticas (tanto por parte de jornalistas como de músicos) por seu caráter elitista. Este suposto distanciamento entre a sigla e o “povo” nos possibilita discutir novas representações sociais das “camadas populares”, num processo assinalado pelo declínio da atuação da *intelligentsia* nos rumos da “pátria” e pela dificuldade em se definir, afinal, quem é “povo” no Brasil. Dizer que seriam simplesmente os “pobres” e “excluídos” da modernização

econômica não é mais suficiente, já que a noção de cidadania, como interpretou Canclini (2005), se encontra intimamente vinculada ao consumo de bens culturais, nacionais e transnacionais.

As transformações nas maneiras de pensarmos a identidade e a “nação”, sugeridas pela “pós-modernidade”, foram paralelas ao esgarçamento da idéia de “MPB” enquanto categoria musical, expressão do “povo” do “país”, mesmo considerando demasiada utópica esta “missão”. Mas, se desde a década de 80 esta perdeu a *centralidade* que ocupava no mercado fonográfico brasileiro, não deixa ainda de suscitar instigantes discussões no meio musical e acadêmico. As principais, a meu ver, dizem respeito às suas possibilidades atuais de expressar, através das canções, uma “nação” e um “povo” brasileiros.

A economia transnacional e a fonte multirracial de países periféricos e hegemônicos, seguindo Silviano Santiago (2004), fizeram com que os “estados-nações” se tornassem co-extensivos com o resto da humanidade, num processo em que sua soberania, referente à “leis e modelos civilizacionais”, foi duramente posta à prova. Deflagrando a ineficiência das políticas públicas e as injustiças “históricas”, a crítica dos “marginalizados” contemporâneos se construiria menos nas instâncias da política oficial dos governos e mais no diálogo entre culturas afins, “que se desconheciam mutuamente até os dias de hoje”. Ao perder a condição utópica de “nação” – sustentada secularmente pelas elites –, formula-se uma “reconfiguração cosmopolita” do país, abrangendo tanto novos habitantes quanto os “excluídos” pelo processo histórico. De acordo com Santiago, a “cultura nacional” assume novo feitio, levando os atores culturais “pobres” a se exprimir por uma “atitude cosmopolita”, “até então

371

372





inédita em termos de grupos carentes e marginalizados” (idem, p. 60).

A nova “configuração cosmopolita” dos “pobres” e “excluídos” pode ser contemplada pelas novas modalidades de música “popular”, expressas no *rap* e no *manguebeat*. Marcelo D2 e Chico Science, por exemplo, recorreram às influências estéticas do mercado *pop* mundial, mesclando-as com temáticas e ingredientes sonoros “locais” (o samba e o maracatu), integrando-se, pela internet e pelo contato direto, a redes de compositores de outras “periferias” do planeta. A “atitude cosmopolita” destes novos atores sociais “pobres”, a meu ver, empregaria à “cultura nacional” caráter bastante distinto ao que possuía em meados dos anos 60.

Do ponto de vista das problematizações teóricas sobre nação, atualmente, longe de convergir para um modelo único, os países passariam a se ordenar de maneira inédita, ou melhor, deixariam de seguir basicamente a dinâmica da construção ocidental das nações. Perguntando-se o “que é um país, se não é uma nação?”, Geertz (2001) indaga sobre as possibilidades atuais de construção de identidades coletivas “nacionais”. Afinal, teria se desencadeado nos últimos decênios um processo de “desmontagem” dos grandes conceitos totalizantes e integradores que, dentre outros propósitos, usávamos para pensar a “nação”.

Diante da perda do referencial identitário “nacional” – culminado pelo desgaste da idéia de “Estado-nação” – e da nova “configuração cosmopolita” das camadas subalternas, nos vemos hoje rodeados por inúmeras possibilidades de criar e fruir “música popular brasileira”. Ritmos de variadas “origens” são misturados, num processo de permanente reinvenção das categorias musicais. Há de

373

374

se ficar atento ao significado das fusões e observar se existe, sob o enorme conjunto de relações transculturais que, afinal, as fundamentam, qualquer projeto atual de “nacionalização” na música “popular”. Será que se poderia vislumbrar ainda uma unidade estética e musical da “nação”?

DISCURSOS SOBRE A “NEO-MPB” DO RIO DE JANEIRO

O Rio de Janeiro é extremamente musical, reconhecido nacional e mundialmente por seus ritmos supostamente “originais” – como o samba, a bossa nova e o funk carioca, entre outros – que tanto marcam a imagem da cidade e do país. São inúmeros conjuntos musicais de tendências variadas, num caldeirão sonoro que agrega as mais diferentes sonoridades. Numa ida à Lapa, no centro da cidade, é possível contemplar a música clássica e o rock progressivo, as noites de *fórró* e *brega* e grandes eventos de música *pop*, em shows que podem acontecer em estabelecimentos de maior estrutura – que suportam um público de até 2000 pessoas, possuem grande aparelhagem de som, além de contarem com uma boa divulgação na mídia, como o Circo Voador, a Fundação Progresso e o Teatro Odisséia –, ora em pequenas casas noturnas, que se propõem a entreter os amantes dos ritmos “populares” – tais como o samba, o pagode, o fórró, o choro e o funk. Bar da Ladeira, Semente, Balneário, Rio Scenarium, Mangue Seco, entre outros muitos, possuem programação semanal de shows, reunindo em sua plateia turistas, músicos profissionais e amadores, aqueles que apenas querem tomar cerveja e encontrar amigos, e, vez em quando, antropólogos curiosos pela cena musical da cidade.





A produção de música “popular” no Rio de Janeiro, marcadamente eclética, não indicaria, entretanto, uma especificidade estética comum, a ponto de identificar-se um estilo *carioca* nas canções (Coelho, 2008). Frederico Coelho buscou analisar esta heterogênea produção a partir do que foi veiculado pela crítica especializada, tomando o cenário musical dos anos 1990 como fonte de pesquisa, destacando que, naquele momento, uma das características seria a manutenção e renovação de diferentes estilos. O recorte realizado pelo autor privilegiou a música *pop*, divulgada pela mídia e pela indústria fonográfica, observando duas tendências: embora ambas tivessem como paradigma a “realidade social” da cidade, uma apresentaria visão mais inclusiva e democrática, enquanto outra, numa perspectiva crítica, denunciaria o cotidiano violento das periferias. Citando bandas e artistas como O Rappa, Planet Hemp, Pedro Luis e a Parede e Farofa Carioca (primeira banda de Seu Jorge), podemos perceber o ideal de *mistura* que marcou aquela geração de música “popular”: ao mesmo tempo *local*, quando referenciava a cidade nas letras e através dos ritmos; e *universal*, nos momentos em que flertava com sonoridades vistas como “estrangeiras”, típicas da música eletrônica e do *rock*.

No início de 2008, num primeiro contato com o *campo de pesquisa*, frequentei o Bar Semente, no sopé dos Arcos da Lapa, na esquina da rua Joaquim Silva. Ponto de referência da renovação do bairro carioca, o bar tornou-se mais conhecido no fim dos anos 1990, quando em suas rodas de samba se formou o grupo da cantora Teresa Cristina, o Semente. Fui assistir aos compositores violonistas Edu Kneip e Thiago Amud, que iniciavam uma série de exposições, todas as terças-feiras, quando toca-

375

376

vam suas próprias canções, eventualmente acompanhados por um percussionista. A dupla recebia frequentemente convidados para darem “canja” na segunda parte do show, que tinha o hábito de começar depois das dez horas da noite e adentrar pela madrugada, num clima de bastante informalidade. Egressos da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), onde se formaram no curso de bacharelado em Música Popular Brasileira (MPB), ambos já haviam gravado um Cd com músicas autorais.

Kneip e Amud costumam ser associados pela crítica especializada à MPB, sigla de caráter aglutinador a qual, entretanto, conforme interpretou Sandroni (2004), não seria mais capaz de reunir as “múltiplas identidades expressas nas músicas brasileiras veiculadas pelos meios de comunicação” (Sandroni,2004:31), sendo vista, por outro lado, como “etiqueta mercadológica”. De todo modo, mais precisamente, a sonoridade de ambos, bastante sofisticada, remonta a Guinga, compositor e violonista carioca com quem dividem algumas parcerias em canções autorais. Carlos Althier de Souza Lemos Escobar, conhecido como Guinga, iniciou seu trabalho como instrumentista nos anos 1970, acompanhando músicos como Cartola, Clara Nunes, Elis Regina, Sergio Mendes, Chico Buarque e Ivan Lins. Formado em odontologia, exerceu a profissão durante décadas, conciliando com sua produção de músicas autorais, que só vieram a ser lançadas em 1991, no disco de estreia *Simple e Absurdo*, pela gravadora Velas.

Casa de Villa, lançado em 2007 pela Biscoito Fino, é dedicado a Heitor Villa-Lobos. Antonio Carlos Miguel classificou Guinga como o “último moicano da MPB”. O Cd foi descrito como um “caldeirão de referências” – de





Garoto a Baden Powell, de Igor Stravinski a Tom Jobim –, quebrando assim “qualquer barreira entre músicas clássica e popular”.⁵⁶ É interessante notar a descrição de uma “obra original, cheia de novas soluções”, definição que nos lembra a compreensão de “autor”, de alguém que está ininterruptamente criando algo “novo”. Mesmo considerando que o compositor estabeleça conexões com algumas “tradições” da música *brasileira* (como, por exemplo, Villa-Lobos, Pixinguinha, Radamès Gnattali e Tom Jobim), suas criações constituiriam-se, segundo Antonio Carlos Miguel, em “músicas originais, plenas de novas idéias e bem arquitetadas soluções. Diversificado ritmicamente, [o disco] inclui também samba, choro, jongo, valsa”. Nelson Motta, em artigo publicado pelas comemorações do cinquentenário de morte de Villa-Lobos, em 2009, ressalta a importância deste compositor para a MPB. Sua influência teria sido responsável por levar a música *erudita* para o terreno da música *popular*. *Casa de Villa*, de Guinga, é assim destacado:

Em outro [disco], o fabuloso violonista e compositor Guinga, o mais villa-lobianos dos pós-jobinianos, une as suas origens suburbanas às inspirações do mestre em

377

378

um disco de belíssimas canções *originais*, tão villa-lobianas, que se chama “Casa de Villa”. (Grifo meu)⁵⁷

“Mar de Maracanã” e “Via Crucis”, parcerias de Kneip e Guinga, foram gravadas pelo último em *Casa de Villa*. Kneip também tem músicas suas gravadas por intérpretes como Leila Pinheiro, Garganta Profunda, Mônica Salmaso e Simone Guimarães. A invenção de “obras originais”, tão cara à primeira geração de MPB, em meados dos anos 1960, parece ser também questão fundamental para esses jovens compositores, que têm em Guinga uma de suas principais referências. Na cena carioca contemporânea de MPB, de múltiplas vertentes, existe um ramo que valoriza o apuro poético, melódico e formal das canções, traduzido nos arranjos e letras que fazem para suas músicas. São novos compositores – oriundos muitas vezes dos cursos universitários de música – cujos trabalhos dialogam com várias tradições da música popular brasileira (jongo, choro, valsa, samba, frevo, canção, baião, bossa, etc.), mas mantém, entretanto, uma busca pela “originalidade”. Deste grupo, além dos dois já citados, também destaque, inicialmente, os compositores Rodrigo Maranhão, Pedro Moraes, Armando Lobo e Edu Krieger. Há evidentemente muitas diferenças nos estilos e trajetórias destes artistas. O que pretendo enfatizar é que há uma nova geração de músicos, identificados à sigla *neo-MPB*, que se destacam, em muitos casos, por terem uma formação acadêmica em Música e privilegiarem sempre canções “novas”.

Existe um comentário da nação nas canções destes compositores de MPB, realizado a partir dos ritmos e textos?

56. Lembro que José Miguel Wisnik (1999) considera que “nunca foi tão fluida a passagem entre músicas ‘eruditas’ e ‘populares’ [...] A faixa de onda dos mais diversos repertórios se contaminam e se interferem, levadas pela aceleração geral do trânsito das mercadorias e pelo traço polimorfo da sua base social e cultural: as músicas da Europa e da África se fundindo sobre as Américas. Esse processo bate e volta sobre o conjunto através de misturas intuitivas e desenvolvimentos reflexivos. Processos elementares são convertidos em processos de alta densidade que são convertidos em processos elementares” (Wisnik, 1999:210).

57. MOTTA, Nelson. “Casa-grande e senzala em concerto”. In O Globo, 13/11/2009, p. 7.





O grupo de compositores que escolhi analisar – identificado inicialmente ao bairro da Lapa, em particular, e ao Rio de Janeiro, de modo geral – se afasta, por exemplo, de segmentos de música popular relacionados às “comunidades”, tais como os grupos de funk e hip-hop, que adotariam preferencialmente o procedimento artístico de “colagem” ou “recriação” de materiais já existentes, prática que remete à figura do “bricoleur”, pensada por Claude Lévi-Strauss (1970), em oposição à figura do “engenheiro”, que demandaria o uso de materiais novos. Os compositores contemplados pela pesquisa tampouco têm suas imagens identificadas às “camadas populares”.

O disco de estréia de Edu Kneip, “Da boca pra dentro” (2005, *A Casa Cd*) foi indicado ao Premio Rival Petrobrás de Música, tendo boa repercussão entre público e crítica especializada. No site da Tratore, distribuidora especializada na viabilização e comercialização da produção de selos independentes, o disco é assim apresentado:

A música de Edu Kneip é basicamente regida pelos ritmos brasileiros, como baião, samba, valsa e choro. É nítida também a influência da bossa nova e a *busca pelo novo* em seu processo de composição. Batidas novas, encadeamentos harmônicos diferentes, melodias não convencionais, se fazem presentes. Suas letras, sempre muito sonoras e musicais, são inspiradas em temas sociais cotidianos e em situações amorosas. Gente de primeiríssimo time cantam no CD como Guinga, Leila Pinheiro, Garganta Profunda, Trio Madeira Brasil, Maogani, Clara Sandroni, Sem Batuta, entre outros. (Grifo meu)⁵⁸

Dos “novos” compositores aqui já citados, Pedro Moraes se diferencia por não possuir uma formação acadê-

379

380

mica em Música. *Claroescuro*, lançado em 2007 de forma independente – no formato SMD, cujo custo de produção é mais barato que o Cd – causou considerável impacto na imprensa especializada, que destacou a originalidade e a recriação da MPB. O encarte do disco traz um texto do compositor Thiago Amud. Chamo a atenção para a ideia de universalidade e originalidade por ele enaltecida:

Pedro Moraes é um compositor carioca. E isso é um modo peculiar de constatar sua potencial universalidade. A mina de criatividade do Rio de Janeiro parece nunca se esgotar [...] O trabalho que os senhores têm em mãos revira as entranhas da canção popular brasileira, injetando na fatídica era das retomadas o sangue novo que corre em tudo o que vence o tempo e a geografia.

“78 rotações” (independente), primeiro disco do compositor, arranjador e violonista Thiago Amud, foi lançado em 2000. Amud foi duas vezes agraciado como vencedor do concurso Rio Jovem Artista e classificou-se para o 6º Prêmio Visa, em 2006. Assim, como o parceiro Kneip, também possui canções gravadas por Guinga, quem o considera um dos maiores compositores de canções dos últimos anos.⁵⁹ Em reportagem do Jornal do Brasil, sob o título “Villa-Lobos encontra Glauber na Urca – Thiago Amud estreia em Cd atrás de uma MPB perdida”, o compositor é destacado, mesmo que à sua revelia, como um dos principais nomes da “neo-MPB”. Chamo a atenção, a seguir, para trechos em que o jornalista reforça as ideias de originalidade nas composições e busca por uma “nova síntese de brasilidade”:

58. <http://www.tratore.com.br/cd.asp?id=7898903118037>

59. In: http://jbonline.terra.com.br/leiajb/noticias/2009/03/22/cultura/villalobos_encontra_glauber_na_urca.asp; consultado em 23/10/2009





Navegando pelas águas bravias da polirritmia, da multiplicidade de camadas sobrepostas, Amud desbrava melodias que se desdobram ao ponto original das canções [...] Imbuído na tarefa de encontrar e propor uma nova síntese de brasilidade, aponta para a época de fragmentação de opiniões e considera seu trabalho um painel tropical de canções [...] Para lidar com suas proposições de rupturas estéticas e existenciais, o artista aferra-se a referências nacionais, como Terra em transe, de Glauber Rocha; Choros nº 10, de Villa-Lobos; e Grande serão: veredas, de Guimarães Rosa.⁶⁰

As representações sobre a “neo-MPB”, vislumbradas aqui através de matérias de jornais e de sites especializados e dos textos escritos pelos próprios compositores, apontam para a busca de uma nova concepção musical de “Brasil”, fugindo de certa forma de um ideal de “mistura” característico das produções que travam um diálogo permanente com os ritmos oriundos das periferias das grandes cidades – o rap, o hip-hop, o mangubeat. As misturas e fusões propostas por músicos ligados à “neo-MPB”, responsáveis em sua maioria pela feição “original” e “inovadora” das obras, revelam um outro sentido possível de Brasil híbrido. Isto se torna claro quando percebemos as referências eruditas, cultas e/ou clássicas na maioria dos trabalhos escutados, procedimento que os afasta conceitualmente, por exemplo, da música “popular” desenvolvida a partir dos ritmos das “periferias”.

60. In: http://jbonline.terra.com.br/leiajb/noticias/2009/03/22/cultura/villalobos_encontra_glauber_na_urca.asp; consultado em 23/10/2009.

381

382

BIBLIOGRAFIA.

- ANDRADE, Mário de. Música Brasileira (1963). In: ANDRADE, Mário de. *Música, Doce Música. Obras completas de Mário de Andrade*, vol. VII. São Paulo: Livraria Martins, p. 354-358.
- CANCLINI, Néstor Garcia (2005). *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- COELHO, Frederico Oliveira (2008). “Suingue e agitação: apontamentos sobre a música carioca contemporânea”. In: Giumbelli, E., Diniz, J.C., e Naves, S. (orgs.). *Leituras sobre música popular: reflexões sobre sonoridades e cultura*. Rio de Janeiro, 7Letras.
- GEERTZ, Clifford (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1970). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- NAPOLITANO, Marcos (2001). *Seguindo a canção: engajamento político e indústria cultural na MPB (1959-1969)*. São Paulo: Annablume/Fapesp.
- NEDER, Álvaro (2008). “A invenção da impostura: MPB, a trama, o texto”. In: Giumbelli, E., Diniz, J.C., e Naves, S. (orgs.). *Leituras sobre música popular: reflexões sobre sonoridades e cultura*. Rio de Janeiro, 7Letras.
- SANDRONI, Carlos (2004). “Adeus à MPB”. In: Cavalcanti, B., Starling, H., e Eisenberg, J. (Orgs.). *Decantando a República*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. São Paulo: Perseu Abramo, p. 23-35.
- SANTIAGO, Silvano (2004). *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: UFMG.
- SÜSSEKIND, Flora (2005). “Chorus, contraries, masses: the tropicalist experience and Brazil in the late sixties”. In: BASUALDO, Carlos (Org.). *Tropicália: A Revolution in Brazilian Culture*. São Paulo, Cosac Naify. p. 31-56.
- VALLADARES, Lícia do Prado (2005). *A invenção da favela. Do mito de origem à favela.com*. Rio de Janeiro: FGV.
- WISNIK, José Miguel (1999). *O som e o sentido. Uma outra história das músicas*. São Paulo: Companhia das letras.



**EL SISKRU TARA- LA FIESTA
MÁGICO- RELIGIOSA VIGENTE
EN LA MEMORIA DE LOS
MISKITOS.**

RUBÉN DARÍO PAZ



La Mosquitia es un nombre genérico, que abarca un área de más de 84.000 km², y que se extiende entre los territorios de Honduras y Nicaragua en el istmo centroamericano. En lo que atañe a Nicaragua, esta área comprende 67,000 km² y políticamente se le ha designado desde 1987, como Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS).⁶¹

En el caso de La Mosquitia hondureña se extiende sobre casi, 17,000 Km², políticamente pertenece al departamento de Gracias a Dios.⁶² En su superficie exhibe una fascinante biodiversidad de singular belleza, que le ha convertido desde 1982 en Patrimonio Cultural de la Humanidad, a ello se suma una amplia variedad étnica cultural, que se manifiesta desde el momento en que cohabitan cinco grupos culturalmente diferenciados (Miskitos, Tawahkas, Pech, Garífunas y Ladinos), que a su vez son reconocidos como parte de las nueve etnias existentes en la república de Honduras.

385

386

61. Las Regiones Autónomas en el caso de Nicaragua, alcanzaron dicha condición a través de un decreto del gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional, que era precedido por Ortega Saavedra en 1987. Autonomía que significa el derecho a determinar, dentro de su territorio tradicional, su desarrollo político, económico, social, cultural, educacional, religioso y legal, de acuerdo con sus valores históricos y étnicos, así como con sus tradiciones sin ninguna interferencia exterior, dentro de la estructura del Estado de Nicaragua.

62. El departamento de Gracias a Dios, se localiza en dirección noreste de la República de Honduras. Como departamento fue creado el año de 1957, ante las pretensiones de Nicaragua, de querer adueñarse de sus dominios. Está formado por seis municipios, Puerto Lempira, Ahuas, Brus Laguna, Wampusirpe, Juan Francisco Bulnes y Villeda Morales (Raya).

Desde los discursos del hondureño no bien informado, mencionar La Mosquitia, es sinónimo de abandono, brujería, extrema pobreza y en el peor de los casos narcotráfico. Pues si bien no se desconoce que haya actividades ilícitas similares al resto del territorio hondureño, tampoco es cierto que los miskitos en su totalidad se dediquen a las actividades mencionadas. No debemos olvidar que la mayoría de expresiones que se registran a lo largo de la historia hondureña respecto a los miskitos están cargadas de elementos despreciativos al referirse a dicha región como "*tierra inhóspita*", e incluso a sostener desde el discurso oficial que sus habitantes viven fuera de la civilización.

Sin embargo en la actualidad muchos investigadores con diversos enfoques coinciden que La Mosquitia posee un singular legado antropológico, y un impresionante almacén de biodiversidad, digno de estudiar conservar y difundir en todos los niveles posibles del conocimiento.

EL SIHKRU- TARA COMO EXPRESIÓN CULTURAL.

A pesar de que los distintos especialistas aún no lleguen a conclusiones sobre el significado palabra Sihkru, se sabe que termino forma parte del imaginario misquitano, y es probable que se haya formado del nombre con que se conocen dos plantas comunes, tipo palmeras, que crecen en las proximidades de las lagunas el (*Sih*) y el (*Kru*). No se cuenta con estudios antropológicos o históricos que nos describan a profundidad el Sihkru en las diferentes comunidades miskitas. Sin embargo la mayoría de ancianos miskitos entrevistados y algunas fuentes referenciales consultadas coinciden en que el Sihkru era la fiesta o ceremonia religiosa más concurrida del año, en donde los misquitos conmemoraban la memoria de sus





difuntos, al referirse a ellos algunos la denominan como Sihkru tara (grande en idioma Miskito). Esta ceremonia podía durar dos o tres días seguidos y era preparada por los familiares de uno o dos difuntos, y aglutinaba a las distintas comunidades y ello le convertía en un espacio mágico religioso, que permitía la práctica de una serie de manifestaciones culturales; danza, canto y comidas en abundancia. Sin lugar a dudas dicho evento fue alterado por la presencia de evangelizadores moravos e incluso desde las maniobras de la iglesia en mención se prohibió en su totalidad y se persiguió a sus practicantes.

La presencia de Moravos en La Mosquitia hondureña, data desde el año 1890, cuando procedentes de Nicaragua, algunos miembros de esta iglesia hicieron presencia sin mayor éxito en el Cabo de Gracias a Dios. Posteriormente se tienen noticias que el año de 1916, una pareja de misioneros moravos de apellido Heath intentaron penetrar algunas aldeas misquitas a lo largo de la desembocadura del río Patuca, sin embargo el proyecto al igual que el anterior no surtió efecto y fue abandonado.

Según los libros de registro de la iglesia en mención y otras fuentes consultadas apuntan que el inició oficial de la obra evangelizadora morava en Honduras se situó en el año de 1930 con la llegada de nuevo al país de George y Margarita Heath⁶³, igual se sabe, que la primera iglesia Morava, se construyó en Kaukira,⁶⁴ una comunidad

63. Mario René López "Contexto histórico y antecedentes del Protestantismo en Honduras", en Roberto Sosa (Comp.) Documentos para la historia de Honduras, t.III, Honduras, Imagen y Palabra, Tegucigalpa, 2004, p.431

64. Kaukira, algunas personas consideran que la palabra deriva de la palabra *Krau*-que significa lugar lleno de bambú. A un que ahora el paisaje se ha modificado, al menos desde la tradición oral se mantiene.

387

388

situada a inmediaciones de la barra del mismo nombre a un costado de la extensa laguna de Caratasca. Después de sortear algunos inconvenientes los misioneros moravos se establecieron en la región, tenían la ventaja de la experiencia acumulada en sus actividades doctrineras en Nicaragua, y por otro lado la no presencia de entes del Estado hondureño. La nueva doctrina religiosa basada en preceptos protestantes, pronto empezó a fortalecer las carencias de insalubridad y educación en dichas poblaciones, y luego sobre la marcha se empeñó en prohibir todas las manifestaciones animistas locales, por considerarlas idólatras, y esa práctica prohibitiva aún hasta nuestros días sigue llevándose a cabo.

El antropólogo hondureño ahora radicado en Venezuela Rony Velásquez, visitó las comunidades miskitas a principios de los años setentas y por la riqueza descriptiva y analítica del texto he decidido incluirlo en esta breve investigación "(...) antiguamente a uno o a dos años de la muerte de un miembro de una familia importante, se realizaba en su honor la festividad denominada Sihkru. Esta celebración se halla en la actualidad en desuso y sólo la recogimos de la memoria de los ancianos. (...) A cargo de esta festividad se encontraba el okuli, líder espiritual que era escogido por la familia del difunto para asumir esa responsabilidad,(...) El okuli⁶⁵ a su vez, designaba otro especialista, quien en días previos a la

65. Okuli, es un personaje que formaba parte del Sihkru, en lengua misquita equivale a "hacedor del tiempo y el viento", para que esta persona se convierta en Okuli-profeta, es necesario que haya sido golpeado por un rayo cósmico y sobrevivir al acto. Su misión es evitar los malos espíritus en las comunidades, plagas en las plantaciones, los cultivos y limpiar los caminos de espíritus negativos.





festividad se encargaba de tallar en una madera de árbol de *sukun*-(considerado como la casa donde moran las almas) una máscara representando la cabeza y el tórax del difunto en tamaño natural.

La figura tenía que denotar la identidad del difunto. Esta máscara recibía el nombre de *yapti tara* o *pura yapti*. Ninguna persona podía ver ni sabía quien era el creador del *yapti tara*, excepto el *okulì*, que lo había elegido; la alimentación le era llevada por un niño a un lugar convenido, donde él la recogía y esa comida debía ser preparada por una niña que aun no hubiese llegado a la menarquía.

En la aldea y lugares vecinos los preparativos para la fiesta implicaban otra vez reunir alimentos, seleccionar las vacas que serían sacrificadas, preparar varias canoas de chicha, recolectar leña para la preparación de alimentos y para mantener encendidas las hogueras durante todo el *Sihkru*. También se construía una choza circular con poste central cerca del lugar donde descansaban los restos del muerto y, alrededor de dicho poste colocaban todas sus pertenencias.

(...) El *okulì* nombraba a algunos hombres y mujeres encargados de mantener el orden, quienes portaban un bastón, como símbolo de autoridad en ellos delegada. Así mismo el *okulì* ordenaba que se tuviese preparadas todas las escopetas disponibles en el pueblo, iba oculto bajo la máscara del muerto y su cuerpo cubierto con un vestido hecho de corteza del mismo árbol(*sukun*) y hojas de coco o palmera silvestre, de manera que no pudiese ser reconocido.

En cuanto se le veía aparecer en el camino principal del caserío, el *okulì* ordenaba que se disparasen todas las escopetas e inmediatamente la multitud se inclinaba,

389

390

curvándose cara al suelo para saludar a la figura que venía danzando y evitar verle la cara (...) seguidamente toda la comunidad-tanto hombres como mujeres irrumpían a danzar, cantando y ejecutando los instrumentos musicales.

(...) El *pura yapti*, siempre danzando, entraba en la casa que fuera su hogar y visitaba también a familiares y amigos. Después de un largo recorrido llegaba a la choza circular construida especialmente para la ocasión y se ubicaba junto al poste central, en medio de sus partencias.

Tal era la chicha que se ingería que muchos caían al suelo debido a la embriaguez. Las mujeres se amarraban sogas al cuello y se introducían al río o la laguna, canal o mar (dependiendo de la región en que viviesen) haciendo como si se ahogasen jalándose con una mano de la cuerda que llevaban atada; simulaban así un suicidio que representaba su voluntad de irse con el muerto. Estos hechos se repetían durante los tres días en que el *Sihkru* tenía lugar.

Finalmente, al cabo de tres días, el *okulì* anunciaba la terminación de la gran ceremonia y el *yapti* era llevado a su lugar de origen; el árbol del *sukun*, de donde se había extraído la madera para tallarlo.⁶⁶

Desde el imaginario colectivo miskito son abundantes las descripciones en torno a las festividades, aunque algunos ancianos incluso no logran distinguir entre

66. Rony Velásquez, 207, 208 y 2009. (Parte de los relatos del antropólogo en mención fueron recogidos en Cauquira, que en los últimos años ha experimentado cambios sustantivos al convertirse en un plaza comercial importante, y con ello la llegada de muchos ladinos, nada interesados en preservar las prácticas culturales aún existentes.)





el Tambako⁶⁷ y el *Sihkru*, igual desconocen o no logran precisar en el tiempo, cuando el Tambako sustituyo al Sihkru, tampoco existen coincidencias sobre los roles de los personajes participantes en cada uno de los eventos realizados. Pero todos coinciden en que el *Sihkru* era el gran evento para honrar a sus muertos, y que fue prácticamente suprimido y por los pastores moravos. Igual suerte corrieron otras manifestaciones culturales-comidas, bebidas, danzas, tótem e instrumentos autó-

67. El Tambako (*juegos-festividad-baile*), es la celebración que actualmente aglutina mayor participación y algarabía en las comunidades misquitas. Las fechas en que se llevan a cabo los distintos Tambako, coinciden con el cese de las lluvias de noviembre, y las proximidades con las fiestas de fin de año.

Según algunos estudiosos las celebraciones "*tambakaleras*", son producto de la llegada de la iglesia morava a las comunidades misquitas, y además era necesario buscar estrategias compensatorias y evitar resentimientos, ante la negativa de las iglesias moravas a reconocer las celebraciones del Sihkru. Por lo que no es de extrañar que hubiera una imposición desde la iglesia, al incorporar prácticas bailables más o menos paganas y bullangueras pero controladas.

Al referirse a los inicios del Tambako, según el investigador Elmor Wood, sostiene que "Anteriormente se hacían rondas nocturnas familiares, y se hacían para contar cuentos, esa era nuestra escuela a través de la historia oral, pero eso [...] ya no se practica, alrededor de una fogata, yo me acuerdo... [...] nos encantaba, mi abuelita lo hacía, se hacía religiosamente todas las noches, veinte y cinco años atrás, las practicas se han ido transformando, los bailes del final del año se iniciaban a partir del 6 de noviembre, anteriormente se les llamaban *pulanka*, que significa literalmente juegos, y luego se transformó a Tambako, las diferentes iglesias, han jugado un papel fuerte, muchas prácticas culturales y religiosas han desaparecido.

391

392

tonos que estaban asociados a alguna celebración, y que ahora exclusivamente pueden ser recreadas en función de escuetas descripciones de viajeros e indudablemente desde la tradición oral.

En fechas recientes don Willi Paisano, un anciano conocedor de las tradiciones misquitas y vecino de Barra Patuca,⁶⁸ nos cuenta el siguiente relato, y por su importancia he querido transcribirlo tal como él lo cuenta:

"Cuando mi abuelito y mi abuela, hicieron una fiesta que hizo como hablaba mi cuñado, hizo por una fiesta, como se murió el hijo, como parece que era tercero hijo, ya era un hombre que vive con mujer, y se murió el hombre y de ahí se murió la señora, entonces ya días, antes de eso, se murió un primo de mi abuelita (...) Bueno, es a todos que hizo como tres, tres hizo, hizo forma de persona, forma de persona, igual a cuando se mira... haya viene, al momento yo mire a mi abuelito ahí estaba rodeando y cayendo y llorando, halla... otros primos de muertos ahí viene llorando, y parece que anda como loco... parece que anda como loco, pero ahí estaban la gente esperando que, como estas horas traía de tal hora que tenían en escondidos que hizo la forma, pero cuando hizo sin verlo... nadie mira, solo los hombres viejos, pero los cipotes no miran solo las gentes..."

68. Esta es una comunidad al margen derecho de la desembocadura del extenso río Patuca, anteriormente se conoció como Butuca nivel poblacional tienen componentes de suma importancia. Los *patuqueños*, son miskitos que ostentan apellidos de negros descendientes de piratas, bucaneros y comerciantes ingleses, su apariencia física es similar al prototipo negro jamaicano, pero culturalmente son miskitos, sin dejar de mencionar que los *ritmos caribes* se bailan con naturalidad.





Cuando se traje escondido, allí mira..., pero los cipotes no mira, solo la gente, cuando se venía, se bailaban él, aquí está bailando, pero ahí vienen, traen como cuatro, y allí estaba, uno esta adelante es un hombre como cualquiera, como un hombre conocido, jugando, bailando, el está cantando, el está empezando, hoy Ura Yapti, (kaisa baika...) bueno vengan dice... por haya... vamos ir a bailar, alegres, entonces ahí estaba haciendo, ahora allí vienen tres, el hijo de la señora, el hermano, pero uno ahí esta adelante esta bailando, pero eso usted mira que es una persona bien catrín, venía con un sombrero cuando se mira eso..

¡Usted también va a decir que es gente!, ahí venían unos que usan vicios de pipa, ahí estaban en las mujeres venían con waina (boina) aretas (colgantes), hombre... se mira alguien usted va decir que son pura gente y el hombre venía con corbata, viene con un sombrero como Stexon,⁶⁹ ahí estaban y quien va a decir que es un palo...ahí viene bailando...

Los hacían, allá en Barra Patuca, y allí venían los tíos, y los hermanos y los demás cayendo y llorando, en ese momento ahí traían un tambor, el tamboreros venía con el que venía bailando, allí estaba, dos tamboreros, y ahí estaba cuando se mira gente, está dando alegre a los demás... los vecinos que vienen a ver, barbaridad de gente, ahí estaba bien a maceta...⁷⁰, puro con chicha, hay

69. Don Willi, se refiere al famoso sombrero creado en 1830, sinónimo de calidad y elegancia en algunas regiones de los Estados Unidos. El uso de este término, es muy frecuente en la costa Caribe centroamericana, lo que viene a corroborar los amplios nexos comerciales de los miskitos con los ingleses y beliceños.

70. Es un término de uso mestizo, utilizado para indicar que una persona

393

394

uno que está cantando, por eso que ahí dicen vamos a bailar ...!Kaisa baika pura yapti!⁷¹

Por su parte don Dwight Wood, un personaje de más de cien años que vivió en Twitanta⁷² por muchos años, asistió a dos eventos, uno en Ahuas, y el otro en Brus Laguna, y me comento, que el Sihkru que más le gusto fue el de Brus Laguna, en el año de 1934, porque llegó mucha gente de la Costa, y de río arriba. (...) Apareció una gente pero de palo (*guano*), se bailaba con tambor, y luego la familia fue a encontrarlo llorando...nadie sabía quién hacia los bustos, era muy secreto, y aparecía por la tarde...

Para la celebración del Sihkru, la gente se preparaba dos años antes, sembraban yuca, caña, plátano y mataban de cuatro a cinco vacas, habían veinte *drones*⁷³ de chicha...yo conseguí mi comida, yo no tomo...la celebración empezó como a las dos de la tarde y siguió al día siguiente, paso ese día y luego hasta el amanecer. En el *Sihkru* de Ahuas, se hizo antes, yo estaba muy joven. Había mucha comida y bebida, pero menos gente.⁷⁴

esta o anda bajo los efectos del alcohol. Ver; Juan Ramón Saravia. *Te conozco Mosco*. (Diccionario del Pensamiento popular).2006.

71. Entrevista con Arnold Zelaya (Frijolito) y Don Willi Paisano, Brus Laguna, Diciembre, 2009.

72. Twitanta, (Zacate bajo) es uno de los barrios originarios que forman parte del casco urbano de Brus Laguna.

73. Drones- otro termino tomado del inglés.

74. Entrevista con don Dwight Wood, nacido el 15 de septiembre del año de 1907, testigo del acontecer de casi todo el siglo pasado, radicado en Brus Laguna. En su juventud participó en la explotación de maderas preciosas, trabajando como operario de varias compañías extranjeras, entre ellas, *Tawa-Tawa*, *Sikre* y la *Tikes Company*.





Lo más destacado de la festividad además de la convivencia entre diferentes comunidades, era sin duda la procesión que paseaba por la calles de la comunidad, mostrando los bustos en madera (hechos con Guano⁷⁵ y que representaban a los parientes muertos, estos a su vez habían sido tallados con antelación, y tenían la particularidad de parecerse a los familiares fallecidos, ya que se procuraba darle las características correspondientes)... si usaba bigote, se le hacían con bellos de maíz, si se dedicaba a la agricultura, se le colocaba sombrero, si era cazador se colocaba una escopeta de palo, si era músico un instrumento, si era mujer se le hacía un niño en la espalda.

Ambos comentarios, describen las principales actividades que se llevaban a cabo en el *Sihkru* de Brus Laguna, además de que ambos personajes entrevistados participaron en la celebración de los eventos, de las fuentes descritas podemos derivar que:

La mayoría de ancianos y conocedores de la cultura miskita, coinciden en que el *Sihkru* Tara o gran evento era la festividad más trascendente de sus ancestros y además que era;

Mandado a celebrar por una o más familias que en los últimos años habían perdido a seres queridos.

Que su planificación era con dos o tres años de antelación, pues las familias responsables se preparaban con suficiente comida, y para ello se sembraban granos básicos o se criaban animales. Sin olvidar que algunas

75. En idioma miskito el nombre de esta madera es (*sukun*), de textura blanda y de fácil manejo propio para elaborar tallas. Aún en las comunidades próximas al municipio de Brus Laguna, se siguen realizando tallas con fines domésticos.

395

396

amistades de las familias involucradas también colaboraban, con trabajo o con productos.

El evento se celebraba a finales del año, coincidiendo con la despedida del año viejo y la llegada del año nuevo a lo que ellos le denominan *mani raya*.

Los encargados del evento invitaban personalmente a amigos y parientes de todas las aldeas posibles y les indicaban el lugar de reunión.

La actividad duraba de dos a tres días, había bebida, comida y danzas mientras duraba el evento.

La principal atracción era el apareamiento del (pura *yapti*), o el busto que a través de una talla en madera de (Guano o Sukun) representaba a los difuntos.

Se entonaba una danza-aún conocida como *urale* que la bailaban hombres y mujeres envueltos en *Kualuntra*⁷⁶ y *Palhpura*⁷⁷ en trajes de *tunu*. La celebración del *Sihkru*,

76. Era el nombre de las piezas que utilizaban las mujeres miskitas para cubrirse el cuerpo, eran de una sola pieza elaborada con la corteza del árbol de *tunu*. Algunos *Kualuntra* eran estampados con figuras de animales. Otras utilizaban una pieza llamada *lal wila*, que era un pedazo de tela que empleaban algunas mujeres para cubrirse la cabeza, por lo general cuando salían de sus casas se cubrían la frente, haciendo un amarre por detrás de la cabeza. Es importante señalar que esta práctica aún puede observarse en algunas comunidades, sobre todo en las diferentes comunidades que corresponden a la Zona Recuperada.

77. Es una pieza de vestir que usaban los hombres, más conocida como *taparrabo*, era una sola pieza confeccionada con *tunu*. El informante ladiño Rafael Gutiérrez radicado en Brus Laguna desde mediados de los años 60s, sostiene haber visto a varios miskitos con *taparrabos*. Es importante mencionar, que la corteza del *tunu* tiene varios usos, pero más es utilizado como materia prima en la elaboración de artesanías, sobre todo en el sector de Wampusirpe.





según describen algunos informantes se hacía acompañar con una serie de instrumentos, algunos de viento y otros de percusión. La mayoría de ellos han desaparecido, aunque algunos informantes conocen procedimientos específicos para elaborarlos, pero por razones de espacio serán motivo de otro artículo.

Todas las fuentes consultadas coinciden que con la llegada de los pastores Moravos, se prohibieron las festividades del Sihkru, y con ello uno de los eventos de mayor arraigo en la cultura miskita. Igual algunos entrevistados comprenden como la iglesia de manera sutil, fue consolidando otras prácticas como los Tambakos-pulankas, con el ánimo de extinguir las prácticas animistas evidentes en el Sihkru. Sin embargo en los últimos diez años, y gracias a importantes movimientos de valoración cultural al interior de las comunidades miskitas, se han realizado algunos intentos para recrear lo más aproximado posible la celebración del Sihkru.

MEMORIAS DEL SIHKRU-TARA EN LA COSTA ATLÁNTICA NICARAGÜENSE.

La mayoría de especialistas sobre La Mosquitia nicaragüense, coinciden en describir el Sihkru como el máximo evento de la cultura miskita, y con algunas características similares en relación al que se hace en La Mosquitia hondureña. Es importante tomar en consideración que en el caso nicaragüense, la costa atlántica quizás por su extensión ha estado más expuesta al contacto con grupos de extranjeros, y ladinos, por lo que en alguna medida las prácticas culturales se han transformado en el mejor de los casos.

Así lo describe el investigador Avelino Cox Molina en su libro *Cosmovisión de los pueblos Indígenas Tulu,*

397

398

apunta "el Sihkru Tara, es un evento de gran significación para el pueblo miskito desde nuestros antepasados, cuando entonces no existían límites territoriales entre Honduras y Nicaragua...en aquellos tiempos, las comunidades miskitas se aglomeraban en una sola comunidad cada cinco años para celebrar esta gran fiesta, donde resaltaban las danzas y música miskitas, y hacían sus rituales con sus *kungbi*, sus arpas artesanales y sus tambores de lata.

El "*Sihkru Tara*", cuyo significado es la alegría comunal donde el único motivo es la forma de comunicarse con sus antepasados y mantener viva su memoria, hasta cierto punto era un festividad religiosa donde los protagonistas principales eran los sukias, (curanderos), wihtas y almuk nani(síndicos, jueces y ancianos), de las comunidades miskitas".

En los últimos años diez años, y con el propósito de buscar acercamiento *oficial* entre las comunidades miskitas de Nicaragua y Honduras, se han realizado intentos organizativos con el propósito de revitalizar el Sihkru como máximo evento, que refleja en parte la riqueza de la cultura miskita. Es importante señalar además que estos festejos-celebraciones, que últimamente han tomado preponderancia, han servido para fortalecer la identidad miskita, de igual forma para denunciar, el papel irresponsable que ha jugado el Estado en relación a los pueblos culturalmente diferenciados.

El Sihkru Tara, si bien es una ceremonia propia de la cultura miskita, habrá que fortalecerle desde estudios antropológicos, y al menos descontaminar el evento de la injerencia de políticos de oficio, y sobre todo desvincularle de la cultura dominante. No podemos desconocer que las festividades del Sihkru Tara, han propiciado





la convivencia binacional entre los miskitos, y también ha servido para denunciar los atropellos de los terratenientes ladinos, que buscando expandir sus hatos de ganados, transforman bosques en pastizales, utilizando sus influencias y artimañas desde el poder central y se han apropiado de enormes extensiones de tierra, más evidentes en las márgenes superiores del caudaloso y no menos enigmático río Patuca.

Ya es tiempo para reconocer que en La Mosquitia hondureña, conviven en armonía hombre-naturaleza, y es justo desinstalar del imaginario hondureño, que las prácticas ilícitas llevadas a cabo en esos vastos territorios, no son exclusivos de La Mosquitia. Es necesario dignificar a los habitantes miskitos, abandonados desde siempre, excluidos, con inhóspitas condiciones, y pese a todo exhiben el orgullo de su cultura.

Vale enfatizar además sobre el papel que han desempeñado las diferentes organizaciones indígenas que a su vez se han amparado en los convenios internacionales de los cuales el Estado de Honduras es firmante, y por eso no es de extrañar que el *Sihkru Tara*, se esté realizando cada dos años en ciudades y países alternos, coincidiendo con el 8 de agosto, Día Internacional de los Pueblos Indígenas.

BLOQUE V

→

ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO EN EL ÁREA IBEROTROPICAL



V.I

**HOMBRES POR LA IGUALDAD:
PARA UNA MASCULINIDAD NO
HEGEMÓNICA**

ÓSCAR FERNÁNDEZ



Dice Kimmel (1997: 49) que la masculinidad es un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros, y con nuestro mundo. En este sentido, la virilidad no es estática ni atemporal; es histórica; es construida socialmente; no nos sube a la conciencia desde nuestros componentes biológicos; es creada en la cultura. La virilidad significa cosas diferentes en diferentes épocas para diferentes personas. Tanto es así que hemos llegado a conocer lo que significa ser un hombre en nuestra cultura al ubicar nuestras definiciones en oposición a un conjunto de otros, minorías raciales, minorías sexuales y, sobre todo, las mujeres.

Siguiendo el planteamiento genérico de algunos autores que vienen trabajando sobre el tema de la masculinidad como R. W. Connell (2003), L. Bonino (1998, 2001) M. Kimmel (2001), V. J. Seidler (2006), P. Bourdieu (2000) o Valcuende y López (2003), vamos a abordar aquí el tema de las masculinidades como movimiento social emergente⁷⁸.

Según Connell (2003), Bonino (1999) o Kimmel (2001), actualmente podemos encontrar diferentes tipos de movimientos de hombres:

En primer lugar, el grupo con el que hemos desarrollado nuestro trabajo de campo, y en el que nos vamos a centrar aquí, dentro del movimiento profeminista o antisexista, formado por heterosexuales, trata de resquebrajar las bases del patriarcado trabajando en favor

405

406

de la igualdad entre géneros y promoviendo una política activa de rechazo a la violencia contra las mujeres. A pesar de sus afinidades con el movimiento gay, los profeministas denuncian cualquier política identitaria como susceptible de crear y de perpetuar injusticias y desigualdades intergeneracionales.

Por otra parte, el movimiento gay, cuya influencia ha sido decisiva para cambiar la concepción hegemónica tradicional de masculinidad heterosexual por otros modelos donde la tolerancia, el cuidado de los demás, y la posibilidad de mostrar las emociones y sentimientos propios vayan de la mano de la acción y la lucha colectiva en contra de comportamientos violentos abusivos.

Otro movimiento que recogen también Sánchez-Palencia e Hidalgo (2001) es el movimiento mitopoético y de terapia masculina. Se trata de un movimiento psicológico y espiritualista, fundamentalmente norteamericano, formado por blancos heterosexuales, habitualmente de clase media, cuya figura más conocida es el escritor Robert Bly. Sus adeptos consideran que el hombre contemporáneo ha sido relegado a un segundo plano y que la sociedad está promocionando injustamente el poder femenino a todos los niveles. En respuesta a este sentimiento de frustración, han formado grupos de auto-ayuda emocional a través de los que, por medio de, entre otras cosas, el análisis de mitos y ritos de iniciación masculinistas, tratan de re-encontrar una "energía masculina" perdida en nuestro tiempo, que les permita volver a ejercer el liderazgo que, según ellos, debería pertenecerles de forma "natural".

Por último, el movimiento supremacista: vinculado a la extrema derecha, defienden un proyecto político donde todas las mujeres, todos los homosexuales y los

78. Este trabajo forma parte del proyecto investigación, I+D+I titulado "Análisis antropológico de la cultura en acción de los nuevos movimientos político-sociales", financiado por la Xunta de Galicia. Ref.: 07SEC-017102PR.





heterosexuales no blancos quedan subordinados. Su objetivo es restablecer la hegemonía del hombre blanco heterosexual exaltando los valores que han servido para definirlo tradicionalmente: la violencia, la destreza en dominar la tecnología y la superioridad física del cuerpo masculino blanco.

PROMETEO, HOMBRES POR LA IGUALDAD.

Para el abordar el estudio del movimiento de hombres pro-feministas o antisexistas, venimos realizado nuestro trabajo de campo con el grupo "Prometeo". Veamos brevemente algunos de sus rasgos caracterizadores. El grupo "Prometeo-hombres por la igualdad" surge en 2004, por parte de un grupo de hombres de León interesados y concienciados en la igualdad de género y en levantar la voz de los hombres contra la violencia hacia las mujeres. Se conocían o teníamos vinculación entre ellos, porque colaborábamos con grupos de mujeres, tenían otras militancias en otras asociaciones o grupos ecologistas, y gracias a esa vinculación y concienciación empezaron a movilizarse. Se planteó formar un grupo, primero de manera informal, ya había grupos de mujeres, pero no de hombres. También se dieron cuentas que ya había otros grupos de hombres con las mismas inquietudes tanto en el panorama español, como fuera de éste, y empezaron también los contactos. Actualmente el grupo cuenta con medio centenar de adhesiones, que va en incremento a través de la difusión de sus actividades en una página web (nodo50.org/prometeo/), aunque sus miembros más activos son bastantes menos. Entre esas se encuentran tanto varones como mujeres, pues aunque su opción "va dirigida a los hombres, no somos exclusivistas ni excluyentes".

407

408

La actividad que han desarrollado a lo largo de su trayectoria es bastante variada, desde las reuniones internas del grupo para hacer campañas para la igualdad de género, jornadas de reflexión, debate, participar en cursos y conferencias, elaboración de documentos para los medios de comunicación, que les permita hacerse visibles, siempre dentro del grupo de hombres por la igualdad, en León. Y dentro del objetivo general de la igualdad de género, les interesa el tema de violencia de género.

En este sentido vienen siendo más activos ya que desde su creación vienen desarrollando una serie concentraciones todas las semanas en las que se produzca algún caso de violencia machista. Estas concentraciones que denominan "los lunes sin sol", se realizan en la tarde de ese día de la semana en la Plaza de Botines, y a ellas se vienen uniendo partidos políticos, sindicatos, y otras asociaciones concienciadas con el tema. "Se trata de mostrar la protesta y rechazo ante cada acto de violencia de género".

Esta línea de objetivos que, nos comentan, movilizan a este grupo de hombres, son toda una declaración de principios en torno a lo que persiguen: "Construcción cultural del hombre actual"; "afrentar una nueva forma de masculinidad en convivencia y sintonía con mujeres y compañeras"; "entender la masculinidad sin violencia, agresividad, sin machismo anacrónico"; "expresar las diferencias biológicas sin recurrir a la diferencias de género"; en definitiva, abordar la "necesidad de la forja de un Hombre Nuevo". Para ello, qué mejor que recurrir al mito de Prometeo, del cual toma el nombre la asociación. Proponen un cambio social desde la igualdad de género, incluso con una implicación y compromiso personal en la vida cotidiana, en sus respectivos ámbitos profesio-





nales, ya sea de la educación, la salud, la política, el hogar, etc. “Y no es que las mujeres no nos interesen, pero es una introspección hacia la condición masculina”, y es que como nos dicen, “las mujeres ya lo llevan trabajando desde hace mucho, no vamos a decirles lo que tienen que hacer”. La reflexión en torno a estas ideas, y al trabajo de campo realizado con este grupo, suscita lo argumentado en este trabajo.

Algunos datos que recoge Bonino (2001) para España, justifican este tipo de movimientos, y están referidos a la vinculación de los varones con ámbito familiar y el mundo doméstico. Se refleja por ejemplo, que el 85% de los varones cree que la mujer tiene derecho a trabajar fuera de casa, pero sólo el 40% cree que tareas domésticas deben repartirse. O que la tarea doméstica del 50% de los varones se reduce a comer y descansar, y que, en definitiva, sólo el 3% comparte igualmente las tareas domésticas, lo que supone que la presencia del hombre/pareja en el hogar aumenta trabajo de las mujeres en 8 horas semanales, generando un trabajo similar o mayor a otro hijo. De la misma forma, su implicación suele ser con los hijos, y principalmente en tareas lúdicas; con ancianos, mínima, aunque si es mayor en ausencia de pareja. Un caso más esperanzador se presenta en los trabajadores públicos, dónde hay menos presencia femenina, pero compensada por la mayor presencia de hijas o de personal remunerado. En síntesis, lo que nos dice Bonino, es que muchas mujeres “amas de casa” manifiestan que consiguen la jubilación cuando enviudan.

Pero el panorama no es muy diferente en los países de nuestro entorno europeo. Así, a través de los datos del mismo autor, podemos ver, de forma general, que

409

410

sólo un 27% de las mujeres tienen trabajo asalariado; sólo un 20% tienen poder de decisión política en U.E.; respecto a posiciones de poder económico, sólo lo ocupan el 18% de mujeres, frente al 82% de varones, y en otros puestos de responsabilidad, la relación es de 5% frente a 95%. En cuanto a la corresponsabilidad familiar la relación es de 85% frente a 15% de los varones.

Toda esta serie de datos enumerados son concluyentes para una constatación de la desigualdad en ámbito político, económico, social, y sobre todo doméstico. Por otra parte, muestran algo que las mujeres saben ya si hacer muchas investigaciones, pero nos permiten plantear una serie de cuestiones de partida para abordar nuestro trabajo. Por ejemplo, ¿por qué el intercambio cooperativo en lo doméstico, es tan poco frecuente? ¿Por qué el cambio e innovación en lo doméstico es tan minoritario? ¿Por qué los varones son tan poco receptivos a los reclamos femeninos de cambios en lo doméstico? O ¿por qué, pese a que muchos reclaman verbalmente el valor de la igualdad, muy pocos son coherentes con su discurso y lo ponen en práctica para transformar sus comportamientos desigualitarios?

DISCURSOS EN TORNO A LA DESIGUALDAD.

A partir de los planteamientos mostrados hasta aquí, se generan toda una serie de discursos, que nos hablan de las diferentes posiciones y planteamientos a la hora de abordar y enfrentarse a esta situación de desigualdad, y que podrían agruparse en dos: por una parte, los discursos optimistas sobre el cambio, y por otra, los que adoptan una posición más pesimista o negativa. Entre los primeros destaca, ya desde los años 60, cuando se empezó a hablar del fenómeno de la “puerta giratoria”





(Young & Willmott, 1957). De esta forma se denominó una hipótesis que enunciaba que en la medida que las mujeres salieran a trabajar fuera de su casa, los varones irían entrando en el hogar a ocupar algunos de sus lugares. Más de 50 años después, los datos antes señalados no parecen corroborar dicha hipótesis. Dentro de esta retórica del "optimismo gradualista" (McMahon, 1999) se ha construido una tipología de nuevos varones que parece indicar un cambio hacia la igualdad. Así por ejemplo, aparece un nuevo varón, que legitima el lado femenino de los varones, entendido como sensible, emocional y receptivo, y que por tanto estaría en condiciones de entrar en el ámbito doméstico, considerado propiamente femenino. También aparece un nuevo padre, más ligado emocionalmente a sus hijos e hijas, o un varón más familiar, que desencantado del ámbito laboral, valora pasar más tiempo en el hogar.

Frente a estos, se elaboran otros discursos que lo que generalmente encuentran son dificultades para el cambio. Así por ejemplo, la retórica de la conformación del mercado laboral, supone que es más rentable que él trabaje fuera de casa y ella dentro. Esto está en la base de muchas políticas europeas de igualdad para implicar a los varones, si bien es más al cuidado de los hijos que al trabajo doméstico. A través de la retórica del mundo simbólico y sus roles, se justifica que la realización de la identidad social del varón está en el espacio público, fuera de lo doméstico. La retórica de la confusión masculina nos habla del desconcierto y parálisis de los varones ante los cambios vertiginosos de las mujeres, los cuales no pueden asimilar. Chodorow (1978) o Benjamin (1996) a través de la retórica de psique masculina defensiva y frágil, sustentan el fracaso de los varones en la carencia

411

412

emocional, lo que le lleva a una actitud defensiva y a intentar dominar a las mujeres porque se perciben como amenazantes. Un última justificación para el no cambio, la encontramos en la retórica de la mujer como obstáculo, que defiende su propio espacio doméstico y el no cuestionamiento femenino de su obligación doméstica.

Como se puede observar de forma general, en muchos de estos discursos, subyace la consideración del varón como "analfabeto emocional", es decir, su escasa capacidad para expresar sentimientos, emociones, empatía, etc., respecto a las mujeres. Y es que como dice Kaufman (1995: 150) "en términos más concretos, la adquisición de la masculinidad hegemónica (y la mayor parte de las subordinadas) es un proceso a través del cual los hombres llegan a suprimir toda una gama de emociones, necesidades y posibilidades, tales como el placer de cuidar a los otros, la receptividad, la empatía y la compasión, experimentadas como inconsistentes con el poder masculino. Eliminamos estas emociones porque podrían restringir nuestra capacidad y deseo de autocontrol o de dominio sobre los seres humanos que nos rodean y de quienes dependemos en el amor y en la amistad. Las suprimimos porque llegan a estar asociadas con la femineidad que hemos rechazado en nuestra búsqueda de la masculinidad". Ciertamente, en los modelos dominantes sobre la masculinidad existe un auténtico terror a la contaminación de lo femenino, porque realmente, si no en el discurso sí en la práctica, es muy fácil alejarse de un modelo imposible y ficticio, no por ello menos real que marca como una meta inalcanzable. Un modelo vigilado en la familia, en la calle, en el trabajo... Y ya en la adolescencia, tal y como nos señala Kimmel, "aprendemos que nuestros pares son un tipo





de policía de género, constantemente amenazando con desenmascararnos como afeminados, como poco hombres". El niño, mientras siga en el mundo femenino, no es hombre; el hombre que mantenga relaciones sexuales con otros hombres es menos hombre; el hombre que no manda en la casa pierde los pantalones; el hombre que deja de trabajar se aleja del modelo de masculinidad, como también se aleja el hombre que manifiesta sus sentimientos, el viejo que pierde la fuerza física. Es precisamente el análisis de algunos contextos de sociabilidad lo que nos permitirá comprender los mecanismos de reproducción de la masculinidad. Sin embargo, cuando hablamos de este modelo de masculinidad no podemos olvidarnos que estamos hablando de un modelo construido en una sociedad concreta, en un tiempo determinado; no podemos olvidarnos que, junto a este modelo dominante, existen también otras formas de entender la masculinidad; es más, que la práctica cotidiana no necesariamente tiene que coincidir automáticamente con dicho modelo.

Así lo señala Val de Almeida (2000) cuando afirma que le parece central el uso de la noción de masculinidad hegemónica, o sea, no el "papel" masculino, pero si una variedad particular de masculinidad que subordina otras variedades. Si la fisura entre las categorías "hombre" y "mujer" es uno de los hechos centrales del poder patriarcal y de su dinámica, en el caso de los hombres la división crucial es entre la masculinidad hegemónica y varias masculinidades subordinadas (Connell, 2003). De aquí se sigue que las masculinidades son construidas no sólo por las relaciones de poder, sino también por su interrelación con la división del trabajo y con los patrones de ligazón emocional. Por eso, empíricamente, se verifi-

413

414

ca que la forma culturalmente exaltada de masculinidad sólo corresponde a las características de un pequeño número de hombres.

Y en esa definición que subyace en los discursos, lo que queda invisibilizado son dos aspectos fundamentales para entender lo que pasa en la relación entre los varones y lo doméstico: qué lugar ocupa en la vida de las mujeres y los varones lo doméstico y qué tipo de actividad se produce allí. Y por el contrario, cuál es el tipo de relación y de actividad que se produce fuera. Una consideración del género desde este planteamiento nos llevaría a un análisis de las relaciones de poder, manifestadas en dos ámbitos principalmente (Kimmel, 2001): El patriarcado público, referido a los mecanismos institucionales de una sociedad que favorecen la presencia de los varones en todas las posiciones de poder político y económico. Y por otro, el patriarcado doméstico, en tanto referido a los mecanismos emocionales y familiares de una sociedad, que reproducen en la esfera privada el poder que los hombres ejercen en la esfera pública. Tanto uno como el otro se sustentan bajo la amenaza, implícita o explícita, de la violencia.

Y lo cierto es que la asociación entre masculinidad y violencia es especialmente llamativa. Las estadísticas muestran cómo la aceptación cultural de la violencia masculina está bien extendida. Los investigadores de la Organización Panamericana para la Salud han señalado que "no es sólo que a los niños se les permita ser abiertamente agresivos y luchar con su puños, sino que este tipo de conductas es lo que se espera de ellos" (Forman, 1999: 53).

La violencia ha sido parte del significado de la masculinidad, parte de la forma en que, como dice este au-





tor, los varones han mediado, demostrado y probado su identidad. Sin otro mecanismo cultural por el que los jóvenes pueden llegar a verse como hombres, han asumido la violencia como el camino para hacerse hombres. Y la violencia contra las mujeres está generalizada tanto en el norte como en el sur. Sus formas y su alcance puede variar, pero cada vez más puede interpretarse como una reacción, una patalata de los hombres que sienten la erosión del privilegio patriarcal doméstico y/o público y quieren restaurarlo. "Cuando la autoridad del hombre es desafiada suele haber un aumento de la violencia doméstica, en la medida en que la figura de autoridad intenta mantener el control sobre la familia". Este modelo de violencia resultante de la quiebra del patriarcado, del derecho vulnerado, se ha convertido en la base del trabajo terapéutico con hombres agresores. Constantemente lo que demuestran es que los hombres inician la violencia cuando sienten que han perdido el poder que creen les corresponde. Es significativo cómo Signe Howell y Roy Willis descubrieron que la definición de masculinidad tenía un significativo impacto en el estatus de las mujeres, y especialmente en los niveles de violencia contra las mujeres y contra los hombres. En aquellas sociedades en las que a los hombres se les permitía admitir el miedo y sentimientos similares, los niveles de violencia eran más bajos. Por el contrario, en aquellas sociedades donde las bravuconadas, la represión y la negación del miedo eran un rasgo definitorio de la masculinidad, la violencia tendía a ser mayor.

CONCLUSIONES

A pesar de las expresiones de poder masculino que han sido expuestas, los mecanismos institucionales de

415

416

la sociedad global están claramente estructurados por el género. El mercado, las empresas multinacionales y las instituciones nacionales de ámbito geopolítico y los principios en las sustentan expresan una lógica genérica. Los modelos asumidos por estas instituciones "generizadas" también se están convirtiendo en el modelo global dominante de la masculinidad hegemónica frente a la de todas las masculinidades locales, regionales y nacionales.

La masculinidad se está convirtiendo en vehículo retórico que canaliza la oposición a la integración global, al centralismo, a la creciente heterogeneidad étnica. La globalización distorsiona y reconfigura las particulares articulaciones del patriarcado. Y suele ocurrir, como apunta Connell (2003) que la línea dura del fundamentalismo masculinista neoliberal lleva aparejado un marcado anti-internacionalismo, anti-internacionalista, anti-heteroétnica, etc. Y el problema puede ser que el paradigma antiguo no funciona, y el nuevo no se sabe cuál es. Quizá, como dices Vicent Marqués (2003: 204), "no hay nuevas masculinidades, lo que hay es la posibilidad real de que los hombres no sean tan brutos como creen tener que ser. El modelo imperante de masculinidad no es biológico, sino social, y está en crisis felizmente".

Si partimos de la construcción cultural de los cuerpos en función de un modelo heterosocial, esto implica asumir determinadas posiciones, interiorizar representaciones, construir a partir de lo impuesto. Para Kimmel (1997), los hombres se piensan en función de otros hombres (la mujer se representa como un objeto que sirve para ganar la aprobación de los que tienen el poder). La masculinidad es un modelo nunca alcanzable, que define las jerarquías en función de una representación de un Hombre inexistente. Y es que, efectivamente,





las representaciones sobre hombres y mujeres definen una visión global del mundo y de la sociedad, universalizable y “eterna”, que se corporiza sexuadamente en los sujetos, aunque la sexualidad, como elemento clasificatorio, añade nuevos elementos.

En vez de plantearnos lo que es femenino y lo que es masculino, tomemos las cualidades sin aceptar reducirnos a los dos modelos coactivos que impone la sociedad patriarcal. No percibimos una identidad como persona, básica y primordial, sino que en la medida en que cumplimos o simulamos cumplir uno de los dos modelos, se nos da una identidad de hombre o una identidad de mujer. En el momento actual, habiendo conquistado la mujer prácticamente todos los espacios reservados antes al varón, resulta difícil al varón saber quién es. Gran parte del modelo masculino es simulación, la simulación del poder o de las cualidades supuestamente masculinas, y que no hay que confundir ese modelo con la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, J., (1996) *Like Subjects, Love Objects*. London, Yale U.
- BONINO, L., (1998) *Los micromachismos, la violencia invisible*. Madrid, Cecom.
- BONINO, L., (2000) *Varones, género y salud mental. Nuevas visiones de la masculinidad*. Barcelona, Ikaria.
- BONINO, L., (2001) “Los varones hacia la paridad en lo doméstico: discursos sociales y prácticas masculinas”, en Sánchez Palencia, C., e Hidalgo, J. C., *Masculino plural. Construcciones de la masculinidad*. Universitat de Lleida, pp. 23- 46.
- BOURDIEU, P., (2000) *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.
- CHODOROW, N., (1978) *The Reproduction of Mothering*. Berkeley, University California Press.
- CONNELL, R. W., (2003) *Masculinidades*. México, UNAM.

417

418

- FORMAN, M., (ed.) (1999) *AIDS and Men: Taking risk or Taking Responsibility*. Londres, Zed Books.
- KAUFMAN, M., (1995) “Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres”. En *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Cood: Arango, L. León, M. Viveros, M., Santa Fe de Bogotá. Ed. Uniandes.
- KIMMEL, M., (1997), “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en *Masculinidades, poder y crisis*, cood. Valdés, T. y Olivarría, J. Santiago de Chile. Ed. De las Mujeres.
- KIMMEL, M. (2001) “Masculinidades globales: restauración y resistencia”, en Sánchez Palencia, C., e Hidalgo, J. C., *Masculino plural. Construcciones de la masculinidad*. Universitat de Lleida, pp. 47- 75.
- KIMMEL, M., (2002) “¿Qué quieren los hombres?”, *Harvard Business Review*: 141-168
- MCPAHON, A., (1999) *Taking care of Men*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SÁNCHEZ PALENCIA, C., e Hidalgo, J. C., (eds.) (2001) *Masculino plural. Construcciones de la masculinidad*. Universitat de Lleida.
- SEIDLER, V. J., (2006) *Masculinidades. Culturas globales y vidas íntimas*. Madrid, Montesinos.
- SINEAU, M., (1999) “Las dos caras de la paridad”, *Le Monde Diplomatique*, 28-XII.
- VAL DE ALMEIDA, M., (2000) *Senhores de Si. Uma interpretação da Masculinidade*. Lisboa, Fim de Século.
- VALCUENDE DEL RIO, J. M^a; BLANCO LÓPEZ, J., (eds.) (2003) *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Madrid, Talasa.
- VICENT MARQUÉS, J. (2003) “¿Qué masculinidades?” En Valcuende del Rio, J. M^a; BLANCO LÓPEZ, J., (eds.) *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Madrid, Talasa.
- YOUNG, M.; Willmott, P., (1957) *Family and Kinship in East London*. London, Routledge.



**RETAZOS DE LA MUJER
LATINOAMERICANA**

RAFAELA NOROGRANDO



No pretendemos con este artículo trazar teorías y tampoco tenemos la intención en presentar paralelos constituyentes de un sistema excluyente y restringido de análisis para el tema presentado. De la misma manera, se vuelve inviable contemplar las vertientes más completas relacionadas al asunto, en un intento que podría, constituir un análisis comparativo entre diferentes naciones, países, culturas, historias e identidades. Sin embargo, tratándose de una proposición que carece de bases teóricas nítidas para propiciar una discusión objetiva, buscamos fomentar la reflexión y sacar a la luz algunas cuestiones e imágenes del lenguaje visual corporal de algunas mujeres sometida a una visión estética estandarizada e idealizada.

A partir de la observación del planisferio global, sucediendo a la visualización del continente Americano, a continuación, es posible separar su parte norte con los Estados Unidos de América y el Canadá de la parte Central y Sur, encontrando otros países como el México en la América Central y el Brasil en la América del Sur. Representantes de significativas cuantías de tierras, estos países son ornamentados por características latinas traídas por sus conquistadores españoles y portugueses (a ejemplo de sus respectivos idiomas), en que a lo largo del tiempo se ha distinguido culturalmente por lo que, geográficamente, es conocida, actualmente, por América Latina.

Al intentar comparar o delinear paralelos entre los países de esta clasificación a continuación se perciben diferencias. Cada uno pasó por distintos procesos durante los años de conquista extranjera y los períodos de independencia que también fueron específicos y marcados por características distintas a cada caso. Sin

421

422

embargo, las poblaciones que allí existían antes del período colonial no utilizaban los mismos límites de divisiones territoriales hoy existentes, lo que proporciona el encuentro de características homogéneas en regiones de diferentes países.

Durante la conquista europea del territorio los pueblos existentes, en su gran mayoría, fueron diezmados. Aquellos que no fueron muertos brutalmente fueron condenados a perecer de un mal todavía peor: la muerte de su alma. Su cultura, su familia, comunidad y estilo de vida fueron dilacerados, necesitaban seguir el comando de los conquistadores, los cuales no se preocupaban con su importancia o existencia. Bonfil Batalla, en México Profundo, presenta un relato donde denuncia que los indios al se percibieren “desarraigados” cometen suicidio (1990, p.129). En análisis de la conquista de Brasil, Darcy Ribeiro hace la misma constatación: “morían de tristeza, ciertos de que todo el futuro posible sería la negación más horrible del pasado” (2006, p.39). Ambos imposibilitados de cultivar sus creencias son sometidos a predicación misionera.

Toda esa gente fue deshumanizada. Todos, independiente de origen, se convierten en el “otro”, aquel que no se tiene respecto o valor, son “indios”. Sin particularidades, en una categoría común, pero diferente de la categoría del conquistador (BATALLA, 1990). Al mencionar las fundamentaciones del proceso colonial, Warren afirma que es en los bárbaros que el proyecto de colonización se apoya (1998, p.19). O sea, en esta representación de gente que no es gente, de pueblo que no es sociedad o de cultura que es inferior.

Con los Jesuitas aprendieron el bien y el mal, siendo forzados a suceder la doctrina del conquistador obede-



ciendo sus creencias y siguiendo solamente a su Dios. Cualquier forma de manifestación religiosa que no fuese vertiente de esa fuente única sería fuertemente reprimida. Por mantener sus antiguos cultos y no de la Santa Fe, el cacique Tezcoco fue condenado por la Inquisición (BATALLA, 1990, p. 133), además los niños fueron sometidos a la "salvación", educados en la Santa Fe con estímulo a delatar la gente que insistía en no recibir la salvación divina. (BATALLA, 1990; RIBEIRO, 2006; FREYRE, 2006). Pero conforme la nueva doctrina ni todo era soledad, ya que la nueva verdad impuesta por los colonizadores les reservó la compañía de la Santísima, la Virgen que debería ser venerada e idolatrada a través de oraciones.

Tal vez por reflejo del propio mecanismo religioso de conquista, México y Brasil traen en sus creencias más fuertes la devoción por "Nuestra Señora", la "Virgen Santísima". La patrona de Brasil es Nuestra Señora Aparecida. La imagen de la santa, con rostro mulato, fue encontrada por pescadores. A ellos les concedió su primer milagro. A los mexicanos es la Virgen de Guadalupe que más cumple sus oraciones, siendo considerada un "símbolo nacional."⁷⁹ Ella habría hecho su aparición en el alto de la Colina de Tepeyac para un indio.

Dos santas, dos vírgenes, dos imágenes de lo sagrado femenino. Es en este punto que se puede reflejar sobre el significado místico impregnado en esas dos creencias por pueblos que tenían sus vidas regidas por los ciclos de la Naturaleza. Mismo los Aztecas con su orientación al Dios Sol, no dejaban de venerar la Gran Madre. A la Tie-

79. Referente al título del artículo de Eric R. Wolf, "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol".

rra fueron ofrecidos sacrificios para que ella respondiese a esta energía con la prosperidad de su subsistencia. Son las Grandes Madres que el pueblo penitenciado pide cariño y esperanza.

Hay algunas relaciones de reciprocidad que puede hacerse entre los mitos de los Indios, los del mundo antiguo, y hasta con partes del mito Cristiano, las cuales Eric Neumann (2002) defiende como siendo derivadas de una misma base arquetípica. Esas relaciones podrían facilitar la comprensión y aceptación de una nueva creencia por parte de los indios, o incluso un intercambio de imagen o nombre, sin embargo cargado de un mismo simbolismo conocido y alabado por ellos. Certificando por la veracidad de estas afirmaciones podemos relacionarlas no sólo al hecho de que los misioneros se utilizaron de la lengua del pueblo local proponiendo "control y dominación" (BATALLA, 1990, p.135) para acercar y emanar sus creencias (FREYRE, 2006; RIBEIRO, 2006), como también hicieron el uso de sus mitos en una confusión, mezcla y cambio por el mito cristiano.

La Virgen de Guadalupe también era llamada por Nuestra Señora la Madre de Dios *Tonantzín*, la antigua Diosa de la Tierra⁸⁰ (BARTRA, 1992, p. 150, *apud* Fray

80. En el libro *A Grande Mãe* de Eric Newmann la "Diosa Antigua" está identificada con la diosa primitiva (Tonacacihuatl) y la diosa de la tierra (Tlazolteotl)" (2006, p.161) La diferencia de nombres cuanto a la Diosa de la Tierra puede ser por el hecho de que estas citadas también tenían relación en la mitología Azteca con la madre de la maíz Chicomecouatl, así como la Madre de los Dioses (Teteoinnan) y la Gran Madre (Tocitzin).

Para quedar claro, en la citación del Fray la intención es referirse no sólo a la Diosa de la Tierra, sino en que ella representa en su simbolismo mayor, él compara la gran madre de los cielos, la madre de Jesús Cristo



Bernardino Sahagún). Niños y artistas indígenas en el período de su educación con misioneros de la Madre Iglesia aprendían a pintar y retratar los pasajes enseñados en la Biblia, los peruanos traen expuesto en sus iglesias y en otros lugares las obras preservadas de Vírgenes Santas con trazos que serían de sus madres en la tierra, ojos de color de la piel o pómulos rosados, se presentan en el cielo por las nubes que los enseñaron a pintar en la base de la pintura, pero el formato de su cuerpo retrata la interpretación, es la PachaMama, la tierra, las vírgenes tienen el formato de la montaña.

También fueron descubiertas otras formas de catequizar. En iglesias del Perú, en la ciudad de Cuzco, donde se puede visualizar altares cubiertos por espejos, algo que no es común en Europa, sino para la evangelización de los indios era un señuelo, con un efecto mágico que los hacía volver para verificar sus rostros juntos de los santos.

Los conquistadores europeos trajeron sus imágenes, sus Santas Vírgenes materializadas en las esculturas doradas; muchas de ellas cubiertas por el oro robado. A ellos, en cambio, fueron entregues mujeres, algunas de las cuales también eran vírgenes, pero todas sin distinción o prejuicio, también fueron "cubiertas". Es interesante ilustrar aquí mencionando el relato de Roger Bartra en *The Cage of Melancoly* donde describe la entrega de la imagen de una Virgen Cristiana por Hernán Cortés y las ofrendas a él conferidas: oro, diamantes, animales, tejidos y una joven mujer virgen. Esta, en poco tiempo, como la Virgen Santísima, también cargaba un niño en

425

426

los brazos, así "ocurrió el primer cambio carnal, ambos simbólicos y materiales, de vírgenes y madres entre los Españoles y los Indios" (1992, p.149).

En términos prácticos, estas mujeres entregues o tomadas fueron el vientre generador de una nueva gente en el Nuevo Mundo, de niño quitado del chocolate⁸¹. Para la colonia portuguesa la mujer india tuvo un papel crucial (FREYRE, 2006; RIBEIRO, 2006) cuanto la posibilidad de conquista, por medio de ella era posible poblar, bautizar, esclavizar.

Así surge el mestizo, que no era indio, español, tampoco portugués. Muchos sin padre, hijos de una mujer traidora. En búsqueda de explicación para esta agresión, buscamos nuevamente la joven india virgen entregue a Hernán Cortés, el conquistador español destruidor del Imperio Azteca. Se llamaba Malinche, fue bautizada como Doña Marina (Malintzin), conocía las lenguas hablada por los Aztecas y por los Mayas y por eso fue la intérprete que auxiliaba la comunicación y negociaciones de Cortés. Tuvo un hijo con él, y después de haber sido entregue a otro español, también le dio hijos. No vivía más con su pueblo, fue entregue a otros. No tenía su espacio o seguridad, fue nuevamente entregue a otro. Sus hijos, no eran indios, tampoco españoles. Su nombre hoy es sinónimo de agresión y ofensa: Malinche, la Chingada.

En Brasil, la historia de la india ganó un otro enredo, ella se enamoró, el portugués la protegió. También a su pueblo traicionó, murió su familia, murieron muchos indios. También del conquistador tuvo su hijo, que dio el

con la Gran Madre: Tocitzin (Tonantzin) la cual el Fray afirma también ser llamada por Chicomocuatl (Cihuacóatl).

81. Referente al poema de Rafael López y análisis de Bartra cuanto al origen del mestizo (1992, p.155).





nombre por su dolor: Moacir⁸². La historia de la india Tabajara hija de Chamán, y del portugués Martin Soares Moreno, el gran capitán en las tierras del Ceará es novelada por José de Alencar, un "poema en prosa", y musicalizada por Chico Buarque con una interpretación más contemporánea. Se inmortalizó con dulces palabras, Iracema, la virgen de los labios de miel, de cabellos largos y negros. Recibió homenaje, muchas estatuas por la ciudad, dio nombre a una playa en Fortaleza, capital de Ceará.

Buscando un análisis psicológico a través de otros autores, Roger Bartra expone la cultura nacional mexicana sobresaliendo que los hijos de las indias y sus conquistadores son hijos sin padre, "el mestizo no conoce su padre" (1992, p.159). Del mismo desamparo sufrieron los que en el territorio brasileño fueron generados (RIBEIRO, 2006). Y no solamente los hijos de los europeos con las indias, sino como resalta Gilberto Freyre citando un manifiesto escravocrata de hacendados, recogido por Joaquim Nabuco con "las siguientes palabras tan ricas de significación: 'la parte más productiva de la propiedad esclava es el vientre generador'" (2006, p.399). La propiedad del esclavo, y del vientre de mujeres africanas.

Sin saber qué raza pertenecer se formó el pueblo brasileño, mezcla del indio rojo, del europeo blanco y del africano negro. Fue ganando otros nombres y con el tiempo se añadieron nuevos colores: el amarillo también entró en el territorio. "Una verdadera acuarela del Brasil", como mencionó Lilia K.M. Schwarcz (2000, p. 113) en análisis a datos del IBGE en 1976, los brasile-

427

428

ños se identificaron y se autclasificaron con 136 colores diferentes⁸³.

Además de la mezcla de color y raza, tantas otras variaciones fueron impuestas y nuevas fueron surgiendo y adaptándose. El sistema social en las tierras americanas era diferente de lo que los europeos traían o vivían en su continente. Mismo tratándose del imperio Azteca, el sistema de dominación de un pueblo sobre otro no implicaba en la negación de cultura, completamente diferente de la que fue impuesta por los españoles (BATALLA, 1990, p.119).

Con la colonización vino la exploración del dominador, la pérdida de la estructura comunitaria y el valor por el dinero. A este se podría conceder prosperidad a considerarse los reflejos dorados en las Iglesias y Catedrales ornadas de oro (sangre y sudor) en las ciudades europeas. Sin embargo, con el pasar del tiempo las iglesias y catedrales en tierras indígenas también fueron ganando luz y estuvieron doradas, ciudades crecieron, siglos pasaron y el sistema estaba instalado: capitalista, el cual es incansablemente defendido por su concepto democrático. "Todas las capacidades acumuladas y pulidas a lo largo de los siglos, es decir, todo el patrimonio cultural del México Profundo, pasa sin más, a la categoría de lo inútil" (BATALLA, 1990, p.109).

Transciende a los límites de este trabajo analizar o referirse a ventajas y desventajas del sistema capitalista, pero su relación y forma de imperar establecida a partir de la dominación colonial debe ser recordado, pues hoy es el sistema que impera en el mundo globalizado. De esta manera, trajimos a la luz su hija dilecta y así retor-

82. Moacir, nombre indígena que significa nacido de mi sufrimiento, de mi dolor, lo que hace sufrir.

83. En las páginas 113 y 114 están discriminados todos los 136 colores. Eso fue posible porque en la época no se presentó una lista preestablecida de color de piel.



naremos a las mujeres. Lo que se plantea en este momento es un otro recorte, la imagen visual de la mujer latina, en destaque la mexicana y la brasileña y para eso utilizaremos de algunas imágenes que los medios de comunicación de moda venden e instituyen.

Los medios de comunicación seleccionados fueron dos revistas de moda: *Vogue* y *Elle*, ambas muy importantes como formadoras de opinión del medio visual corporal estético y con larga historia de actuación. Como en Brasil, México – países con reciente historia en el proceso de desarrollo en el universo de la moda – tiene a su disposición *Elle México* a más de 15 años.

En las imágenes a seguir son agrupadas las portadas de la revista *Vogue* de un mismo período en diferentes países, son de Noviembre de 2009. El período exacto no es de relevancia predominante, sino la posibilidad de comparar las imágenes de moda presentadas en diferentes lugares del mundo.



Figura 1: Portada *Vogue* NOV/2009 publicada en los siguientes países en orden:

Alemania, Australia, China, Corea, Grecia, India, Italia, Japón, Reino Unido, Rusia, Taiwán, EUA. En la última línea: Paris, Portugal, España, México, Brasil.

En la última línea están, a propósito, separadas las publicaciones de Paris, Portugal, España, México y Brasil. La primera, ciudad cuna de la moda, las dos siguientes de los países colonizadores, y las dos últimas de México en la América Central y Brasil en la América del Sur. Se percibe que hay un estándar en la elección de los modelos, o sea: hay un estándar de belleza. En estudio sobre *La Belleza de los Medios*, dirigido por Umberto Eco, se cuestiona la *belleza del consumo*. (2002, 413-429).

Antes de avanzar en la cuestión del estándar estético de belleza de la actualidad, nos recordemos de las Vírgenes: Nuestra Señora Aparecida y la Virgen de Guadalupe, traídas por dos naciones de manera cercana, identitaria. Las dos Nuestras Señoras, Gran Madre de su pueblo de color mezclado, cuyos rostros no son de piel blanca. Esta es una característica importante: la identidad visual.

Qué exactamente este recorte tiene que ver con la moda en las revistas presentadas: probablemente muy poco, pero seguramente está próximo de la cultura y concepciones intrínsecas al pueblo que les trata como patronas de la nación. Lo que se quiere traer a la luz en faz a estas búsquedas por lo que hace parte de una esencia, mismo que lejano o perdida: el rostro de dos mujeres, elegido al azar entre otras diversas que estaban en las calles de México y de Brasil.

429

430



Figura 2: una mujer mexicana (Foto Lisa Bettany) y una mujer brasileña (Foto hecha por la autora).

Rostros sacados en la multitud. Podrían representar la mujer de estas naciones, lo que es poco probable considerando que un ícono es frágil ante la complejidad identitaria del contemporáneo. Podrían representar también la imagen de algunos grupos, pero seguramente no deben ser una minoría desapercibida o difícil de verse por las calles, en los lugares comunes, en la vida cotidiana de estas sociedades en desarrollo, hechas de la transformación de mezclas.

"Manuel Castellanos pensaba que los indios eran "inertes al progreso intelectual por aversión a los que llamaron conquistadores". De cualquier manera, la visión del papel que jugaba y podría desempeñar el indio en la sociedad nacional no se apartaba, en esencia, de la que tuvieron los encomenderos y después los criollos (Siglo XII): una desgracia para la patria, un impedimento para ser completamente franceses o norteamericanos, que parecía ser la única manera imaginable de ser mexicanos" (BATALLA, 1990, p.154). (Subrayado de la autora)

Incitamos para esta reflexión la superposición de imágenes que forman parte de un universo contemporáneo de sociedad capitalista con posibilidad de informaciones en un escenario global.

431

432



Figura 3: Portadas de la revista ELLE MÉXICO, publicaciones de 2009.



Figura 4: Francia, EUA, España, Brasil, México, publicadas en Febrero de 2009.

Es hecho consumado que las revistas como *Vogue* y *Elle*, son elitistas y relativamente caras para un consumo de masa en países en desarrollo. Comprobamos esto, por ejemplo, a través de la renta media en Brasil, donde la gran mayoría de las mujeres tienen una renta familiar de hasta dos salarios mínimos, aproximadamente €190,00.

La situación es muy diferente se comparados los números vendidos en España, donde mismo dividiendo el *market share* con otras revistas del sector (ej. *Glamour*, *Cosmopolitan España*, *Telva*, *Woman*, *Marie Claire*, *Única*, *InStyle*), consiguen alcanzar buenos resultados en una escala mayor de la población femenina. En destaque en este caso aparece la revista *Elle* como la segunda más vendida en el seguimiento de moda y belleza⁸⁴. Sin em-

84. Datos recogidos por Rosario Torres en "El creciente éxito de las re-





bargo, otras publicaciones más simples, con un lenguaje textual y visual menos conceptual o con informaciones más próximas de lo cotidiano de las masas, como por ejemplo, la sustitución de propagandas o anuncios de productos caros y de lujo para productos más accesibles, se utilizan de estas como referencial. Además es evidente, de una diferencia sustancial en el precio de las ediciones.

Al observar las imágenes presentadas de las portadas de las revistas direccionadas para el México y las publicaciones hechas para otros países se puede fácilmente percibir un mismo estándar de belleza femenina. En destaque trajimos nuevamente ediciones de Francia y Estados Unidos para ilustrar la afirmación de Batalla. A que se percibe la portada de *Elle México*, muy poco se identifica con lo que sería masivo en las calles mexicanas. Esta misma forma ocurre con las portadas de ambas las revistas en sus publicaciones brasileñas. Sin embargo, la modelo más fotografiada y solicitada como estándar de belleza de los últimos años es brasileña: Gisele Bündchen.

Antes de ella evidenciar por el mundo la "belleza de la mujer brasileña", una otra mujer llevaba la nación en su imagen: El Brasil era iconozado por Carmem Miranda, hoy sigue siendo caricaturado en sus representaciones "tropicales". La mujer pequeña nacida en Portugal llevó el Brasil a Hollywood en el auge de la industria productora de divas e iconos. Cargaba sobre sus altos tacones todos los colores, frutas y *balangandãs*⁸⁵ de la tierra tropical. Una ima-

433

434



gen fuerte, una personalidad importante, pero muy poco probable sería ella una representación de lo cotidiano, de la imagen visual corporal de las mujeres brasileñas.

Figura 5: Carmem Miranda, 1942. Imagen de la película "Springtime in the Rockies", EUA

Del México, en el mismo período otra mujer estaba también en la América con su marido defendiendo sus ideales: Frida Kahlo, casada con un pintor socialista, el muralista mexicano Diego Riviera. Frida personificaba la imagen de si misma, ni siquiera remotamente identificado con las divas del cine. Sus ropas estaban mucho más próximas al traje tradicional que a las líneas de la moda.



Figura 6: Frida Kahlo, 1939, NY. Foto de Nicholas Muray.

vistas de moda y belleza y la mujer española contemporánea". Global Media Journal, año/vol. 5, nº.010. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Monterrey, México, 2008.

85. Conforme diccionario de la lengua portuguesa, Aurélio:

1. Ornamento o amuleto, generalmente de metal, en forma de conjuro, medalla, etc., usado en el traje típico de las bahianas*; *berengendém*. (*mezcla africana).

2. Pendiente.



→

Frida Kahlo impugna su autonomía, su libertad de ideas y expresión, era hija de la mezcla, padre judío y madre mexicana (mestiza de español e indio). Estudió en colegio en la Ciudad del México, aprendió a leer, pensar, criticar y pintar lo que sentía, inmortalizándose en sus obras. Si analizamos un mapa con la relación de desarrollo regional y la variación de desigualdad de género, constatamos que una gran parte del México, alusivamente a una gran parte de la población femenina, sigue siendo inferior de las oportunidades sociales de las cuales dignificaron la autoestima de mujeres como Frida.



Figura 7: Entidades federativas según su índice de desigualdad de género y estrato de bienestar (Montoya, 2003).

Dados: INEGI. *Niveles de bienestar en México, 2001*.

435

436

La Moda desde su período más primordial es usada como símbolo jerárquico de distinción social (SIMMEL) siguiendo y desarrollando de forma compleja y temporal lo que mucho se aplicaba a las ropas: la indumentaria era regulada a los indios en el período colonial (BATALLA 1990, p.124). Sin embargo, en este artículo no tenemos el objetivo en ingresar en el universo de la moda con todas sus complejidades y reflexiones, sino llamar la atención para el cuerpo, soporte de estética personal, lo cual nunca es "totalmente natural o neutro (...) - mismo el cuerpo desnudo refleja la cultura de la cual pertenece" (THESANDER, 1997, p.19).

La Venezuela, país latinoamericano, es el más fuerte exportador de belleza titulada y coronada. Posee una industria fuerte y profesionalizada, trabaja con selección y mejora de la materia prima, corte y costura; produce Miss Universo. En 2009, por la primera vez consecutiva el país tiene más una de sus candidatas consagrada, lleva el sexto título para el país "fábrica de bellezas"⁸⁶.

86. Las jóvenes son preparadas y aprenden como deben moverse, hablar y qué decir, algunas también pasan por cirugías plásticas para que se adapten al patrón "universal". En los últimos 20 años, las venezolanas estuvieron en 18 finales del Miss Universo, ganaron tres (2009, 2008 y 1996), estuvieron en segundo lugar otras cuatro veces (2003, 2000, 1998 y 1997) y más tres en tercero (2007, 1994 y 1993). En el Miss Mundo, estuvieron en 13 finales (la dueña de la corona de 2009 será definida en diciembre), llevaron el título en 1995 y 1991, estuvieron en segundo en 1999 y en tercer en 1994 y 1993" (sitio G1, 2009. Materias: "Por el segundo año consecutivo Miss Universo corona candidata venezolana", "Pasión venezolana por concurso de miss es comparable al brasileño por el fútbol", "Crisis mundial disminuye el número de competidoras del Miss Venezuela").

↘



En Brasil, la preocupación con el cuerpo no es menor: del peso que no es de acuerdo con la "estética de la delgadez" (LIPOVETSKY, 2000, p.131) al cabello que es sometido a infinitos tratamientos para que estén lacios, distante de la imagen de la esclava africana que perdura en el inconsciente bajo lo que tiene valor.

"Si hay algún sentido en hablar de una era democrática de belleza, es antes de todo por la difusión de los cuidados estéticos en todas las capas sociales". (LIPOVETSKY, 2000, p.130). Batalla, en su libro, no trata de la estética de la mujer mexicana, sino es impresionante como esta frase es tan bien aplicada a lo que fue presentado en las imágenes vendidas por los medios de comunicación: la "mayoría de los mexicanos sólo tiene futuro a condición de que dejen de ser ellos mismos" (BATALLA, 1990, p.106)

Las modelos presentadas en las revistas de moda y belleza no son la representación de la mayoría de las mujeres, teniendo en consideración que una de las características de lo que es designado bello es no ser común, democrático. Estas mujeres representan todavía menos la plasticidad de cuerpos mezclados, pues como declaran profesionales de agencia de modelos en Europa⁸⁷, las características muy latinas, o poco europeas no renden muchos anuncios publicitarios.

En el altar están las Santas de piel coloreada, Nuestra Señora Aparecida y la Virgen de Guadalupe, orando por sus hijas, inquietas y preocupadas en disminuir la

87. Entrevista hecha por la autora en el año de 2009 con Paulo Barata de la Agencia Elite Lisbon y Sílvia Faria de la Agencia New Fashion Models, Portugal.

distancia de la distinción social (SIMMEL, 2008) que la estética colonialista les impone.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. (2007) *História dos índios na América: abordagens interdisciplinares e comparativas. Entrevista com Serge Gruzinski*. Tempo, vol.12, nº23. Niterói.
- BARTRA, Roger. (1990) *The Cage of Melancholy. Identity and Metamorphosis in the Mexican Character*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. *México Profundo: una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo.
- CONSTANTINO, Maria. (1997) *Designers: From haute couture to merchandising*. Londres: Batsford.
- PRATT, Mary Louise. (1992) *Imperial Eyes*. Londres e Nova York: Routledge.
- WARREN, Kay. (1998) *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- RIBEIRO, Darcy. (2006) *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FREYRE, Gilberto. (2006) *Casa Grande & Senzala*. 51ª edição. São Paulo: Global.
- ECO, Umberto. (org.) (2002) *A História da Beleza*. Algés: Difel.
- HALL, Stuart. (2006) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 102.
- LIPOVETSKY, Gilles. (2000) *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NEUMANN, Eric. (2006) *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix.
- SIMMEL, Georg. (2008) *Filosofia da moda e outros escritos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia. p.111.

437

438





SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. (2000) "No país das cores e nomes". In QUEIROZ, Renato da Silva (org.). *O Corpo do Brasileiro: estudos de estética e beleza*. São Paulo: Ed. SENAC São Paulo. p.95-130.

MONTOYA, Víctor Manuel Maldonado. (2003) "Desarrollo y desigualdad de género en México: Un estudio por entidad federativa". *Revista de información y análisis*, nº.22. através do site do instituto nacional de estadística y geografía: INEGI- México.

<<http://www.inegi.gob.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/contenidos/articulos/sociodemograficas/genero.pdf> >

THESANDER, Marianne. (1997) "*The Feminine Ideal*". London: Reaktion Books.

Consultas realizadas entre 02/01/2010 y 10/01/2010:

Carmen Miranda: http://carmen.miranda.nom.br/cm_galeria.htm

Editora Abril_História: <http://historia.abril.com.br/gente/malinche-judas-mexicana-473346.shtml>

Folha: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/publifolha/ult10037u332079.shtml>

Blog Lisa Bettany: <http://mostlylisa.com/blog/la-belleza-del-pueblo-mexicano/>

Frida Kahlo: <http://www.fridakahlo.com/bio.shtml>

G1_Notícias/Mundo: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo>

**HISTORIA Y CRIMINALIDAD
FEMENINA: APUNTES
SOCIO- HISTÓRICOS PARA
UN ESTUDIO DEL *SERTÃO*
BRASILEÑO**

VANESSA SPINOSA



Este artículo consistirá en unas reflexiones sobre la investigación que pretendo realizar a partir de las experiencias adquiridas con la catalogación de los procesos judiciales depositados en el Fondo de la Comarca de Caicó, que se encuentran bajo custodia del Laboratorio de Documentación Histórica (Labordoc), en la Universidad Federal de Rio Grande de Norte, Brasil. Mi intención aquí es más plantear algunas reflexiones teóricas e inquietudes sobre el asunto, que no señalar datos y conclusiones de investigación, lo que quedaría para otro momento.

Aunque la relación entre historia, derecho y género es una asociación relativamente nueva para mis estudios, el trabajo directo con procesos criminales no lo es tanto, pues desde el inicio de mi carrera científica vengo trabajando con este tipo de fuentes que, aun siendo de naturaleza jurídica, son importantes como documento para los historiadores.

Los procesos criminales, considerados como una fuente oficial, están repletos de discurso sobre el orden y sobre la ordenación del tejido social. Sin embargo, a través de esta fuente también se pueden observar otras cuestiones más profundas como la vida cotidiana, las relaciones sociales y las alianzas personales, elementos que se van constituyendo en base a intenciones y necesidades diversas, y a los que un historiador debe estar atento para no dejarlas pasar. No obstante, es necesario considerar que las descripciones contenidas en los procesos judiciales tienen que ver menos con las historias de vida de reos y víctimas que con las acciones de violencia que originaron determinado delito. Por tanto, para un estudio social o antropológico fundamentado en este tipo de fuentes será muy importante detenerse en lo

443

444

marginal y lo residual del discurso para poder entender una sociedad histórica y su mentalidad.

Además, es imprescindible tener en cuenta que los hombres y las mujeres que llegaban a las Jefaturas de Policía o a un juicio tenían siempre un portavoz a la hora de declarar y que este hecho interponía un filtro normativo, materializado en el discurso del abogado o del fiscal. Este hecho hacía inevitable que en sus relatos aparecieran continuamente referencias a los Códigos Penal y/o Civil, mezclando e intercalando norma jurídica y relato de vida.

El primer desafío, en ese juego de intenciones, es reconocer las distintas relaciones, ya fueran de amistad, laborales, matrimoniales o de cualquier otra naturaleza, existentes entre los personajes participantes en el proceso criminal. Esas personas ordinarias que aparecen en los documentos se unían unas a otras por elección racional o por necesidades de sociabilidad, en espacios que iban desde el lugar de trabajo, la vecindad o incluso la taberna.

En la búsqueda de esta huella, es donde los procesos se tornan elementos fundamentales para el conocimiento del pasado, un conocimiento indirecto y conjetural. En ese sentido, el espacio de lo jurídico es el de la norma, el de gobernar/ordenar las palabras de lo cotidiano y el espacio de las tensiones. Un ejemplo sería la labor del escribano. Su función significaba un cierto contraataque a la falta, debido a que su tarea era la de incorporar a la investigación policial conflictos y acciones de violencia. Era él quien daba forma de orden escrita a la palabra dicha y ese era el primer acto de enmarcación de las acciones diarias en la norma.





En el trabajo con procesos criminales existen ventajas y riesgos, como ocurre con casi todo tipo de fuentes. En este caso, es importante descubrir el significado de los mensajes sugeridos, no siempre explícitos, y utilizar el método de la búsqueda de indicios. Aquí es donde se observa la necesidad del trabajo en equipo, porque cada vez más los trabajos interdisciplinarios estimulan a interpretar el pasado para comprender el presente, como si las inquietudes de este presente nos instaran a que fijemos la mirada en el pasado.

Eso puede ser una evidencia para cualquier historiador o todavía para un antropólogo, pero no tanto para otras áreas, como el Derecho, que es en la que me interesa destacar la validez de dicho enfoque interdisciplinar. Creo que la conjunción de la historia y el derecho constituye la vía para alcanzar la conexión empírica entre el espacio-tiempo y el movimiento socio histórico. Uno de los eslabones de dicha conexión sería la permanencia de la tradición y su adaptación a temas del presente.

Un camino que veo posible, por ejemplo, sería el de relacionar el concepto de violencia con las permanencias que el propio Derecho podría poner en evidencia, a través de los Códigos nacionales o por la propia práctica jurídica de abogados y fiscales. El uso de estas fuentes constituye la clave para comprender esos fenómenos sociales cuando son analizados desde el método historiográfico. Norbert Elias explica:

"A primera vista, tal vez parezca una complicación prescindible estudiar la génesis de cada formación histórica. Pero, dado que todo los fenómenos históricos - las actitudes tanto humanas como fenómenos sociales - realmente se 'desarrollaron' en alguna época, ¿de qué modo los sistemas de pensamiento pueden revelarse

445

446

sencillos o apropiados para explicar esos fenómenos si, por una especie de abstracción artificial, aíslan los fenómenos de su circulación natural, histórica, nos privan de su carácter de movimiento y de proceso, y tratan de comprenderlos como si fueran formaciones estáticas, sin considerar cómo aparecieron y cómo cambiaron?"⁸⁸

Es decir, los hechos no son y no pueden ser pensados por separado sin que sea considerada la idea de proceso y de movimiento de los fenómenos históricos. Al estudiar la estructura de la formación histórica, como señala Norbert Elias, es cuando se pragmatiza el estudio de las leyes y de sus prácticas. Podremos establecer un diálogo provechoso con otras áreas de conocimiento cuando comprendamos que la génesis de las formaciones culturales es el punto de partida en sí mismo, y que incluso en este origen se encuentran las claves para explicar la propia evolución de los códigos normativos en cada sociedad.

Las acciones de violencia son un ejemplo de huella para el investigador. Es una quiebra de la conducta normal en espacios públicos y privados, es estar a un lado u otro del protagonismo de un conflicto, dentro de una moral considerada ideal en una sociedad. Lia Zanotta Machado, en su artículo *Matar e morrer no feminino e no masculino* trata algunos tipos de violencia que, en cierta manera, convergen con nuestra discusión. Habla de la *violencia institucional*, la de los poderes públicos, *violencia institucional privada*, como la ejercida por la seguridad privada o la criminalidad organizada, la *violencia individual marginal*, como los robos (individuales)

88. Elias, Norbert.(1994). *O Processo Civilizador*. Vol 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. p. 16. [traducción de la autora].





y, por último, la *violencia interpersonal* “que se realiza, se inscribe y atraviesa el contexto de las relaciones cotidianas, ordinarias, habituales y legales”⁸⁹.

Este tipo de violencia, denominada interpersonal, constituye el enfoque de observación en esta investigación. Teniendo en cuenta que la ley es la relación dialéctica entre la necesidad del orden –y de la ordenación de la violencia– y las prácticas sociales, y que esas prácticas están limitadas a cierto tiempo y lugar, se puede, a partir de ello, realizar un trabajo historiográfico. En este sentido, los casos de violencia en el interior de Brasil son muestras de la permanencia de la tradición y de su fuerza, expresadas a través de acciones individuales relacionadas con la estructura social que las desarrollan y legitiman, y también en el proceso de punición a través de las leyes que esta sociedad sanciona y construye.

SERTÃO Y VIOLENCIA:

PONDERACIONES HISTÓRICAS.

Brasil está viviendo en las primeras décadas del siglo XX, con la instauración del régimen republicano, un proceso de consolidación política. Al mismo tiempo que convivían con las pervivencias del sistema jurídico anterior, los juristas y políticos repensaban el Código Civil (1916) y, a pesar de reconocer la validez de la tradición, admitían la necesidad de algunos cambios. Al revés que en los principales centros urbanos, que vivían de manera más intensa y directa las mutaciones en la estructura jurídica y social, en el interior estos procesos eran vivi-

447

448

dos de un modo más lento, y la llamada modernidad era percibida de manera más difusa. Por lo tanto, al fijarse en el *sertão*⁹⁰, se acercará más a unas actitudes diarias marcadas por la tradición.

Aunque existe muy poca historiografía sobre el interior de este país latinoamericano, algo se sabe sobre ello. En el *sertão*, lo característico era la vida ligada al campo. Desde finales del siglo XIX, sus actividades económicas se concentraban en la ganadería extensiva y en el cultivo de grandes latifundios de productos para la exportación, como el algodón. La riqueza estaba determinada por la extensión de la tierra, el número de esclavos y, tras la abolición, otros instrumentos del trabajo agrícola y la cantidad de cabezas de ganado. La familia patriarcal era la estructura social elemental en esta zona, en coincidencia con los centros urbanos de la región nordeste. El hombre era el centro de la casa, de las decisiones y de la administración de las propiedades. Una de las características esenciales en la mentalidad del hombre del *sertão* era la postura un tanto singular (pero no exclusiva) que toma ante temas relacionados con el honor, la familia y la propiedad. Para alcanzar a entender esa postura existen numerosas vías. Entre ellas está la observación de casos de incumplimiento de leyes, que permite observar a su vez las mentalidades y la percepción de las tradiciones entre los habitantes de esta región.

Según el historiador Douglas Araújo, experto en estudios sobre el nordeste de Brasil, la estructura económica

89. Machado, L Zanotta. (1998). “Matar e morrer no feminino e no masculino”. In: Oliveira, D. D. (et al.). *Primavera já Partiu: retrato de homicídios femininos no Brasil*. Brasília: MNDH. p.98. [traducción de la autora].

90. A la región denominada Sertão, significa, de manera general, la parte interior de Brasil e a nordeste, de manera menos general, y compone un clima e uma ecologia distinta de otras áreas del país. Cf.: Vainfas, Ronaldo (org). (2000). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva.





asociada a las haciendas es fundamental para comprender "(...) toda una red discursiva donde, contextualizado con la ecología local, de la naturaleza laboral, de las tensiones entre pueblos de diferentes culturas y condiciones sociales, comienza a urdirse el tejido cultural de diversos colores que componían el mundo y la mentalidad del *sertanejo*"⁹¹. Y con el período republicano, no cambiaría sólo el régimen de gobierno sino que el desarrollo económico va, poco a poco, generando polos industriales. Estas transformaciones interferían en las formas de clientelismo local y en las significaciones del espacio en la zona del nordeste de Brasil. Había, por lo tanto, mayores posibilidades de promoción social, política y económica y dejaba el espacio abierto para que otros, no blancos, acumulasen bienes y riqueza. Y, se repite de nuevo, aunque eso ocurriera de manera general en todo el país, en el interior los cambios siempre se manifestaban de un modo más lento y gradual.

Con eso no se quiere decir que la fuerte urbanización y la industrialización en las capitales no fuera percibida en el *sertão*, porque sus efectos sí que llegaban al mundo rural. Por ejemplo, las familias más ricas del *sertão* sufrieron un significativo empobrecimiento económico como consecuencia de la ruptura de su política de herencias, una política en la que los pocos bienes familiares eran asegurados mediante el fomento de lazos matrimoniales endógenos.

91. Araújo, Douglas. (2005). *A morte do sertão antigo no Seridó: o desmoronamento das fazendas agropecuaristas em Caicó e Florânia (1970-90)*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil. p. 93. [traducción de la autora].

449

450

Sobre la violencia en estos lugares, hay que decir que existen diversos estudios que tienen como base los procesos de homicidio, tentativa de homicidio, infanticidio o lesión corporal. Merece la pena resaltar que se percibe una codificación social de los representantes del orden y de la contención de la violencia en cierto modo contradictoria. Porque la noción de justicia se mezclaba con la idea de *auto-punibilidad*, es decir, que el individuo eludía el poder de punición, estatal y delegado, como el de la policía y los funcionarios judiciales, para arrogarse la competencia de impartir justicia, en una relación directa entre la concepción popular del deber y la presión social para hacer cumplir la justicia. Además, ese cumplimiento tenía que ver directamente con el tiempo. Muchas veces, pude notar en los procesos criminales, como una larga espera por la acción de la justicia devenía en reacciones violentas, ignorando la intervención de la autoridad establecida. Cuando uno no podía esperar una sentencia justa o cuando la sentencia no le parecía a uno ser justa, o cuando tampoco había llegado un delito a las Jefaturas de Policía, era el momento en que el orden delegado entraba en escena. Y es solamente por ese camino por el que se tienen esas historias hoy.

El hábito de reconocer a los poderes públicos aptos para la punición y, aún así, continuar cometiendo "actos de justicia" individualmente no es para nada novedoso en el período republicano de Brasil. Historiadores y juristas especialistas en Historia del Derecho afirman que, desde la etapa colonial, existía una preeminencia de la costumbre sobre la ley, dando espacio para que muchos jueces tomaran en cuenta, en el momento del veredicto, las cuestiones locales. Arno y Maria Wehling, para el período colonial explican que:





"Los luso-brasileños conocían bien la fórmula de 'sem embargo da Ordenação em contrário', por la que el propio poder real corregía la norma institucionalizada, sin revocarla expresamente, como en la técnica legislativa constitucional"⁹².

Ya para el periodo imperial de Brasil, la cuestión de la violencia o la infracción está aclarada por el profesor Antonio Otaviano Viera Junior, confirmando la pervivencia del hábito, pues las Ordenaciones Filipinas convivían con los nuevos Códigos y con la Constitución de la nueva nación. Su estudio contempla una zona del *sertão* brasileño y puede ser muy esclarecedor sobre el tema de la violencia y sus usos locales:

"La violencia se caracterizaba como un componente intrínseco de las más distintas etapas de la vida. En los relatos de viajeros, en la construcción de memorias colectivas y en el uso diario de armas podemos visualizar su constante presencia, que se atrincheraba en las vidas y las muertes cearenses"⁹³.

Para el período de este estudio de caso, merece destacarse la fuerte tendencia del interior del país al mantenimiento de las acciones de violencia o del ejercicio de la justicia de manera autónoma, sin el apoyo del poder del Estado. Ello denota, también, la fragilidad de la actuación de los agentes del aparato jurídico, que eran delegados por el poder público para hacer cumplir la ley.

92. Wehling, Arno, Wehling, Maria José. "A questão do Direito no Brasil Colonial". In: Neder, Gilzlene (org). (2007). *História e Direito*. Rio de Janeiro: REVAN. p. 83. [traducción de la autora]

93. Vieira Junior, Antonio Otaviano. (2004) *Entre Paredes e bacamartes: história da família no Sertão (1780-1850)*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha/HUCITEC. p. 161. [traducción de la autora]

451

452

Lo que se sabe es que estos procesos son solamente la punta del *iceberg*. Los casos que nos llegan son situaciones límite, algo ocasional, pero había ciertamente una mayoría de la población que resolvía sus tensiones, riñas y venganzas de manera más o menos velada dentro de las estructuras cotidianas.

ESTUDIO DE CASO: LA MUJER DEL SERRATO.

Sabiendo cómo se interpretan y construyen los atributos masculinos y femeninos, podemos comprender las distintas formas del discurso y de la práctica de la violencia en el *sertão* de Brasil. En un primer momento, al evaluar los casos policiales que llegaban a las Jefaturas a principios del siglo XX, se podía pensar en una preeminencia del personaje masculino tanto en la posición de reo como de víctima y en que todos los casos que envuelven homicidios o lesiones corporales parten de actitudes violentas. A pesar de efectivamente ser un dato verídico, me llamó la atención exactamente lo contrario. La pregunta sería, ¿por qué casi no se ven crímenes cometidos por mujeres? O mejor, ¿si hay mujeres, estarían ellas solamente entre las víctimas?

En este sentido, la investigación apuntaría dos direcciones: estudiar los tipos de crímenes cometidos por mujeres, y también cómo la relación de esa criminalización era rectificadas en las argumentaciones de la fiscalía o de la defensa. En este reto, la primera tarea era investigar qué tipo de crímenes cometieron este pequeño grupo de mujeres presas en el interior del Brasil republicano y, a partir de ello, desarrollar el análisis sobre la mentalidad sociocultural de aquella región, partiendo de la premisa de que esta zona ya era heredera de una tradición en el que el uso de la violencia es el principal medio para la





resolución de tensiones de diferente naturaleza, pero sobre todo en casos relacionados con la tierra y la familia.

Como ya se ha señalado, en el inicio del siglo XX el pastoreo y la agricultura eran la base económica del *sertão* y, a pesar de que el trabajo con ganado era un oficio eminentemente masculino, el cuidado de algunos animales y la siembra eran actividades reservadas a la mujer. Un buen ejemplo sería el de Joana, 40 años, viuda y madre de dos hijas, que vivía en un pequeño campo en la localidad de Riacho do Bento, distrito de Caicó. Ella y sus hijas eran agricultoras y allí no existía la figura masculina en la administración de la casa. Solo supe de esta estructura familiar porque llegó hasta las Jefaturas tras la incursión de un cerdo de otra agricultora en su tierra. Joana y sus hijas fueron a la casa de la dueña del animal, y allí la golpearon y la agredieron con piedras hasta que la víctima, Salvina, les dijo "que ya basta, que ya se habían vengado"⁹⁴.

Las figuras del vaquero y del agricultor de subsistencia eran esenciales para el mantenimiento de la vida en el *sertão*. Por lo menos hasta fines del XIX, la costumbre de la partición de terrenos también era muy usual, acuerdos que podían o no generar uniones provechosas. Douglas Araújo resalta que el hábito de conceder terrenos para el cultivo y la cría de animales suscitaba un profundo sentimiento de gratitud en la población, propiciando los intercambios de favores. Esta práctica indicaría, según el historiador, la permanencia de un sistema en

453

454

cierto modo medieval que resistía a la lógica mercantil que desde el siglo XIX ya se anunciaba⁹⁵.

Estos son puntos importantes para llegar a otra cuestión. El tema de la gratitud y de la moral que era proyectada y esperada, podría generar, en esta sociedad, espacios para la legitimación de la violencia, expresados como venganza, salvación del honor o actuaciones para aliviar resentimientos por las pérdidas, en diversos sentidos. Y, en este universo mental, era fundamental el papel femenino en la familia y en su constitución. De nuevo según Araújo, cueste lo que cueste, competía a la mujer en el *sertão* ser resistente, sobre todo a las tentaciones. Así, empecé a comprender mejor cómo esa mentalidad compleja que envolvía el honor, la familia y las tierras tenía una fuerte cohesión. Y para aprehender esas relaciones internas entre dichos valores morales en el *sertão* será esencial analizar las trazas que del pensamiento local se encuadran en la estructura de las mentalidades culta y popular. Tales elementos son los que quedan reflejados en los procesos criminales.

Aunque haya una singularidad o un número significativamente menor de mujeres en el papel de reos, no es posible pensar que tales reacciones criminales sean ajenas o extrañas a la esfera social de la región. Al observar la poca incidencia de mujeres en los procesos criminales, hubo a principio un gran entusiasmo por comprender las motivaciones que hicieron que las mujeres dejaran de ser "víctimas" y pasaran a ser "acusadas". Se creía que ellas estarían en espacios impropios a su condición de mujer. Pero, por lo investigado, los casos ratifican los patrones sobre el honor familiar y el género tanto de la

94. Fundo da Comarca de Caicó (FCC). Auto Crime de Lesão Corporal. Ré: Joana Maria do Nascimento. Jul. 1911. [traducción de la autora].

95. Araújo. Op. Cit.





sociedad en general como de las concepciones populares y sus reacciones delante de estos temas.

Un caso acerca de lo explicado sería el de Ana María y Francisca que eran amigas, ambas jóvenes y solteras. Esta, embarazada hacía cinco meses, rechazó recibir la visita de un guardia local, probablemente para tener relaciones íntimas. En el 20 de agosto de 1911, tras la trifulca, Francisca fue a su habitación; llegó Ana para pegar a su amiga; y ésta terminó perdiendo el bebé. La situación, según el fiscal, fue causada *por questões de homem, importância própria de gente de moral duvidosa*⁹⁶. Por esa razón, él pedía la condenación de Ana.

El discurso del fiscal es importante para análisis futuros. Lo que estimula a reflexionar son las tensiones de la situación y el hecho de que hayan llegado a las Jefaturas de Policía. Todo eso significa que existe un espacio de tensión, lucha y reacciones femeninas, que son públicas pero de naturaleza privada, concretadas en tentativas de control y punición y tendentes a conseguir el retorno del orden moral que necesita ser practicado y preservado⁹⁷.

CONCLUSIONES

Lo que se ha tratado aquí son las cuestiones de la violencia, el honor familiar y el género. Durante mucho tiempo y al estudiar relaciones interpersonales, la histo-

96. Fundo da Comarca de Caicó (FCC). Auto Crime de Lesão Corporal. Ré: Anna Maria da Conceição. Ago. 1911.

97. Roger Chartier, em *Diferença dos sexos e dominação simbólica*, analisa que há uma luta sucessiva que promove a continuidade, com a legitimação de idéias predominantes, mas também, de outro ponto de vista, espaço de contestação, mobilização, resistência e subordinação (Apud Matos, M. I. S.(2001). *Meu Lar é o Botequim*. São Paulo: Cia Nacional. p.20)

riografía ha tenido al hombre como el eje de las tensiones, sin tratar la dialéctica hombre-mujer. Son los hombres configuraron el elemento principal del crimen, sea como víctimas o como acusados, durante las décadas del siglo XX: de acuerdo con las investigaciones del Movimiento Nacional de los Derechos Humanos desarrolladas en los años noventa existe una preeminencia brutal de hombres en los procesos de homicidios.

Lea Machado hace la siguiente reflexión: "*la construcción cultural de lo masculino parece haber sido tejido en el campo minado de la confusión entre el depositario de la ley simbólica, el productor arbitrario de la ley, el agente del poder y el agente de la violencia*⁹⁸."

Algunos hechos deben ser reflexionados, principalmente por la gran incidencia de hombres como víctimas. Al observar los procesos en la Comarca de Caicó, entre las primeras décadas del XX, se comprueba lo dicho anteriormente, ya que solo se halló seis procesos de mujeres como reos. Ello justifica la búsqueda de las causas a través del estudio de los sujetos principales, abogados, promotores, testigos, etc.

Es importante seguir con las reflexiones sobre a la relación victimización *versus* culpa; y eso merece la debida atención por parte del historiador. También hay que desarrollar el análisis acerca de la punición o condenación expuestas en los comportamientos morales en los que se reflejan las normas sociales, que aquí son los procesos criminales.

No obstante, las normas pueden estar basadas en los códigos, las discusiones de los juristas, o sea, en un conjunto de diversas miradas, que buscarán comprender

98. Machado. L. Op. Cit. p. 102. [traducción de la autora].





sobre la culpa, el honor familiar y el femenino en el interior de Brasil. Sin embargo, la elección tiene que ver con la historia, con las acciones concretas, con los autos, con los sujetos que sienten el peso de las leyes, de las reglas – la mayoría ya asumidas en la vida cotidiana de las sociedades; sujetos que comparten la transgresión y sumisión a dichos reglamentos.

El hecho de que las mujeres figuraran como acusadas fue el primer indicio para la profundización en el tema de las relaciones sociales y jurídicas en regiones consideradas periféricas por el sistema sociopolítico brasileño a principios del siglo XX. Todavía quedan muchas preguntas sin respuestas; hay más por profundizar. Lo que aquí se ha mencionado y discutido configura sólo un pequeño apartado para trabajos futuros.

Para terminar, registrar que me parece esencial la continuación de los estudios sobre el *sertão* brasileño, pues ahí se pueden hallar importantes matices sobre varios contenidos, que deben de ser conocidos e investigados por la comunidad académica sobretodo sobre la pervivencia de las tradiciones en las sociedades modernas.

BIBLIOGRAFÍA

ARAÚJO, Douglas. (2005). *A morte do sertão antigo no Seridó: o desmoroamento das fazendas agropecuaristas em Caicó e Florânia (1970-90)*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil.

ELIAS, Norbert.(1994). *O Processo Civilizador*. Vol 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

MATOS, M. I. S.(2001). *Meu Lar é o Botequim*. São Paulo: Cia Nacional.

NEDER, G. (org). (2007). *História e Direito*. Rio de Janeiro: REVAN.

OLIVEIRA, D. D. (et al.). *Primavera já Partiu: retrato de homicídios femininos no Brasil*. Brasília: MNDH.

VAINFAS, R. (org). (2000). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva.

VIEIRA JUNIOR, A. O. (2004) *Entre Paredes e bacamartes: história da família no Sertão (1780-1850)*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha/HUCITEC.

457

458





**DRAG QUEEN, DO TÊNIS
AO SALTO ALTO- UMA
ETNOGRAFIA SOBRE
OS BASTIDORES DESTE
UNIVERSO**

PAULA CAMILA LEAL CHITTOLINA



O PORQUÊ DE FOTOGRAFAR DRAG QUEENS.

“Etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc.

Como uma espécie de pano de fundo da questão etnocêntrica temos a experiência de um choque cultural. De um lado, conhecemos um grupo do “eu”, o “nosso” grupo, que come igual, veste igual, gosta de coisas parecidas, conhece problemas do mesmo tipo, acredita nos mesmos deuses, casa igual, mora no mesmo estilo, distribui o poder da mesma forma empresta à vida significados em comum e procede, por muitas maneiras, semelhantemente. Aí então de repente, nos deparamos com um “outro”, o grupo do “diferente” que, às vezes, nem sequer faz coisas como as nossas ou quando as faz é de forma tal que não reconhecemos como possíveis. E, mais grave ainda, este “outro” também sobrevive à sua maneira, gosta dela, também está no mundo e, ainda que diferente, também existe” (ROCHA, 1984, p. 1).

Neste contexto, enxergar um grupo diferente e entender o mundo que o cerca, exige do pesquisador imparcialidade para descrever os fatos. E foi pensando em realizar uma pesquisa etnográfica que descobri as Drag Queens, que são minoria no Brasil e também em outros países. Querendo conhecer melhor este grupo como vivem, o que pensam, que procurei personagens Drag Queens para retratar o dia a dia destes homens e os mistérios que os cercam. E como diz Angel Espina (2005,

461

462

p. 21) “A etnologia vai além da descrição, e pretende comparar, analisar as constantes e variáveis que se dão entre as sociedades humanas, e estabelecer generalizações e reconstruções da história cultural”.

Ao contrário do que se pode pensar o dia a dia destes homens que se transformam em Drag Queens está longe de ser “um mar de rosas”, cheio de plumas e paetês. A luta pelo mercado de trabalho é dura, exige dedicação e seriedade, sendo que poucos conseguem levar a carreira adiante e conquistam o reconhecimento profissional. Inclusive no Brasil recentemente aconteceu um *reality show*, onde um dos participantes é uma Drag Queen e teve uma excelente aceitação do público, mas em confinamento enfrentou o homofobismo declarado de um dos participantes. Embora este universo tenha conquistado visibilidade na mídia, ainda existem muitas distorções e poucas pessoas sabem o que verdadeiramente fazem estes homens que se vestem de mulher. E, portanto, uma pesquisa etnográfica sobre este universo poderá contribuir para retratar o que acontece neste meio.

BRASIL: SURGIMENTO DE DRAG QUEENS E TRANSFORMISTAS.

No Brasil, o surgimento de transformistas aconteceu ainda no final da década de 30. Segundo pesquisas realizadas um dos precursores desta arte foi pernambucano João Francisco dos Santos, nascido em 25 de fevereiro de 1900 na cidade de Glória de Goitá. E a sua história é bem interessante, pois Francisco foi dado por sua mãe a um senhor ainda menino e pouco depois fugiu com uma mulher que lhe ofereceu um emprego no Rio de Janeiro e passou a maior parte de sua vida nas ruas boêmias da





Lapa⁹⁹. Francisco, negro, elegante, pobre, célebre marginal, valentão, artista, homossexual assumido, analfabeto, mas inteligente, capoeirista e carnavalesco. Assim foi definido uma das personalidades mais marcantes e famosas. João Francisco ganhou fama como valente e freqüentador da Lapa, quase sempre resistindo à prisão por autoridades policiais. E foi em 1938 que João Francisco ficou conhecido como Madame Satã¹⁰⁰ porque ganhou um concurso de fantasias caracterizado de morcego com muitas lantejoulas inspirado no filme Madame Satã produzido na época pelo cineasta americano Cecil B. De Mille. Mais tarde, em 2002, uma nova versão brasileira,

99. Bairro, no Rio de Janeiro, conhecido como berço da boemia carioca, também é famoso pela arquitetura, a começar pelos Arcos - conhecidos como Arcos da Lapa, construídos para funcionarem como aqueduto nos tempos do Brasil Colonial e que agora servem como via para os bondinhos que sobem o morro de Santa Teresa. O Aqueduto da Carioca é considerado a obra arquitetônica de maior importância do Rio Antigo e um dos principais símbolos da cidade. A imponente construção em estilo romano tem 17,6 metros de altura, 270 metros de extensão e 42 arcos que ligam o bairro de Santa Teresa ao Morro de Santo Antônio. O Aqueduto da Carioca foi construído em 1723, no período do Brasil Colonial, e tinha como objetivo conduzir a água do rio Carioca da altura do Morro do Desterro, atual bairro de Santa Teresa, para o Morro de Santo Antônio. A obra ajudaria a resolver o problema da falta de água na cidade. Problema este que já era antigo. Os estudos para trazer as águas do rio Carioca para a cidade começaram nos primeiros anos do século XVII, mas as obras de instalação de canos de água no Rio de Janeiro só tiveram início um século depois.

100. Filme biográfico sobre a vida de João Francisco dos Santos, personagem lendário do bairro da Lapa (Rio de Janeiro) da década de 1930. O filme ganhou o prêmio de Melhor Direção no Festival de Biarritz, em 2002 e o Gold Hugo no Chicago International FilmFestival, também em 2002.

463

464

do filme Madame Satã, foi lançada, tendo como protagonista o ator Lázaro Ramos.

Portanto, nos anos 40, Francisco saía de Madame Satã, uma referência à personagem que ele encarnava travestido como cantor e ator, e que lhe valeu o título de Rainha do Carnaval por três vezes. E como o termo transformismo também é utilizado como referência aos homens que se vestem de mulher para “encarnar” uma personagem feminina, podemos dizer que o surgimento deste fenômeno se iniciou no final da década de 30, embora o termo Drag Queen tenha sido utilizado e amplamente divulgado décadas mais tarde. A partir da década de 70 o movimento Drag Queen começou a ter visibilidade, com o surgimento do transformista carioca Norberto Chucrí David, que assumia o nome artístico Laura de Vision¹⁰¹, sendo que fenômeno chegou ao seu auge, nos anos 90. Nesta época elas conseguem, inclusive, inserir-se no mundo político, sendo presenças marcantes

101. Considerada a musa do *underground* carioca, Laura fez muito sucesso nas décadas de 70, 80 e 90 como transformista. Seu nome artístico surgiu ainda na década de 60 quando desfilava de biquíni e casaco de pele no Carnaval carioca. Até recentemente, Laura fazia shows na cena GLBTT carioca e suas aparições eram sempre muito festejadas. Um de seus principais palcos foi o bar *Boêmio*, no Centro do Rio de Janeiro. Ali, era aplaudida por turistas, antropólogos, sociólogos, atores, cantores e personalidades internacionais, como o estilista Jean Paul Gaultier. Quando soube que Laura lecionava história e moral e cívica na rede pública, Gaultier ficou pasmo: “Interessante essa faceta dupla, isso não seria permitido pela moral francesa”, declarou à imprensa. Como Norberto, viveu profissionalmente, sendo professor de História em escolas públicas do Rio de Janeiro, mas em sala de aula não era um professor nada convencional. Certa vez, chegou a se vestir de Cleópatra para explicar a História do Egito. Laura, faleceu no dia 08 de julho de 2007.





e imprescindíveis nas Paradas de Orgulho Homossexual, realizadas em São Paulo e Rio de Janeiro. Nas eleições para governador de São Paulo, por exemplo, em 1998, as Drag Queens chegaram a comandar coro em prol da candidatura de Marta Suplicy, durante seus shows em boates gays. Segundo Trevisan (2000) a atuação e a inserção das Drag Queens foram facilitadas devido aos componentes lúdicos e satíricos que envolvem as suas performances.

Em Florianópolis, já na década de 80, no carnaval, paralelo ao Bloco dos Sujos¹⁰² os homens, geralmente homossexuais, também aproveitavam para se vestirem de mulher e percorriam as principais ruas do centro da Capital, brincando com os transeuntes, famílias, e casais. Mas o ponto de encontro, na época, era o Bar do Roma¹⁰³, que funcionava o ano todo, no centro de Florianópolis, e era freqüentado por intelectuais, boêmios e homossexuais. Neste período, os homens que se vestiam de mulher no carnaval e que freqüentavam o Roma, não usavam o termo Drag Queens. Eles apenas aprovei-

465

466

tavam a ocasião para brincar, transpor regras, extravar o seu lado feminino e caricato.

Em Santa Catarina, as Drag Queens, utilizando este nome, começaram a surgir no carnaval de Florianópolis, por volta dos anos 90, quando foi criado oficialmente, em 1993, o concurso Pop Gay, que na ocasião era realizado no Bar do Roma. O concurso, hoje em sua 17ª edição, premia os melhores em duas categorias: Beauty Queen (concorrem travestis e outros que primam por roupas mais elegantes) e Drag Queen (concorrem Drag Queens profissionais e as que surgem, algumas apenas no carnaval, mas seguem um estilo caricato, satírico). Em 2009, devido ao crescimento de público que prestigia a festa, a Prefeitura Municipal de Florianópolis, escolheu a Praça Tancredo Neves que está localizada no centro da Capital para a realização do evento. Cerca de 30 mil pessoas prestigiam esta manifestação cultural, que inclui famílias, turistas nacionais e de outros países.

Atualmente, em Santa Catarina, existem cerca de 20 Drag Queens, que se concentram nas cidades de Balneário Camboriu, Joinville, Florianópolis e Criciúma. Também é difícil computar ao certo quantas existem, pois a cada momento surgem novas e outras deixam de se montar¹⁰⁴ (VENCATO, 2002). Os locais de atuação destes profissionais, geralmente ocorrem em casas noturnas voltadas para o segmento GLBTS (Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Simpatizantes). A travesti, Selma Light e objeto deste levantamento etnográfico, relatou que hoje as Drag Queens ou transformistas são tam-

102. São manifestações populares típicas do carnaval de rua de Florianópolis onde os homens se vestem de mulheres e desfilam no centro da Capital, cantando e sambando marchinhas carnavalescas e sambas-enredo das escolas de samba. Alguns blocos satirizam a política nacional com faixas e cartazes, sempre em tom de ironia e deboche, com a marca do humor.

103. No número 655 da Rua Hercílio Luz, esquina com Fernando Machado, onde há uma farmácia hoje, funcionou um dos mais famosos bares de Florianópolis, o Roma, de 1973 a 2001. Tinha fama de ser o reduto gay e do melhor carnaval de rua da cidade. Apesar do fechamento, o ponto ainda é um dos principais referenciais do Carnaval na Capital.

104. Termo utilizado no vocabulário das Drag Queens que significa o ato de montar a personagem, incluindo desde seu codinome, sua vestimenta, maquiagem e modo de falar.





bém muito solicitadas para realização de performances em festas de casamentos, despedidas de solteiro fora do ambiente GLBTS e que esta demanda vem ocorrendo com mais freqüência.

DIFERENÇAS ENTRE DRAG QUEEN TRAVESTI E TRANSEXUAL

É comum as pessoas confundirem uma travesti com uma Drag Queen, por exemplo. Embora os meios de comunicação estejam abordando com maior freqüência questões ligadas ao gênero, ainda existem distorções sobre o que é ser Drag Queen, travesti ou transexual. Eu mesma, quando tive o meu primeiro contato com uma Drag Queen e uma travesti não sabia a diferença que existia entre ambas. Foi através da pesquisa etnográfica e no contato com meus personagens que comecei a entender as diferenças. Ser Drag Queen associa-se ao trabalho artístico, pois exige a elaboração de um novo personagem que se transforma num corpo feminino, com roupas luxuosas e por meio de performances como a dublagem e a encenação de pequenas peças. Uma Drag Queen não deixa de ser um tipo de transformista, pois o uso das roupas está ligado a questões artísticas – a diferença é que a produção geralmente focaliza o humor, o exagero e sua nova imagem, a de mulher, que vai sendo construída pouco a pouco. Com isto, através da maquiagem exagerada, da peruca e de vestimentas sensuais, sempre com muito brilho, uma nova personagem é construída. Um novo nome, este é claro, geralmente todo feminino, incorpora a personagem. É importante salientar que os nomes artísticos são construídos de diversas maneiras.

467

468

No Brasil, por exemplo, as Drag Queens, em sua maioria, optam por escolher nomes compostos de mulher, às vezes americanizados, afrancesados, como Michele Meison, Laura de Vision, Selma Light. Já no país vizinho, foi-me dito por um transformista que conheci durante a pesquisa etnográfica no Mix Café, o Diego Gasco, que geralmente eles conservam o seu nome de nascimento e apenas destacam qual personagem estes irão representar. Diego, este transformista, por exemplo, faz o cover da cantora americana Lady Gaga. Acompanham nesta apresentação do transformista, dois *gogoboy*s, sendo um deles o seu namorado. Por sua vez, os homens que se transformam em Drag Queens, não necessariamente são homossexuais, embora em minha pesquisa os personagens declararam ser.

As Drag Queens dançam e realizam shows nos mais diversos locais. Aliás, elas começaram a sair dos espaços exclusivamente GLBTS para se apresentarem em outros meios, inclusive em ambientes heterossexuais. Em conversa com um dos proprietários da casa noturna Mix Café, localizada no centro de Florianópolis e freqüentada pelo público GLBTS, foi-me dito que as Drag Queens não têm mais a aceitação que tinham como antes. Segundo o proprietário, os freqüentadores da casa pedem mais diversificação na programação de shows, o que exige a contratação de performances como apresentações de *gogoboy*s. Mas nem por isso as Drag Queens perderam espaço neste segmento. Elas continuam tendo visibilidade e realizam shows nestes locais. Selma Light, por exemplo, hoje uma travesti, foi a primeira Drag Queen no Brasil a ter sua carteira de trabalho assinada, em 2003, como *hostess* do Mix Café. É importante salientar que apesar do trabalho artístico que envolve a atuação



de uma Drag Queen, não existe regulamentação desta profissão no Brasil até o momento. Também existe diferença entre as denominações para Drag Queen, transexual e travesti.

As travestis são homens que utilizam próteses de silicone e hormônios na constituição de seus corpos femininos e permanecem travestidas de mulher em seu dia a dia. Nas pesquisas de campo que realizei, escutei das Drag Queens que é muito comum as travestis se prostituírem. Isto ocorre por falta de oportunidade de trabalho, o que as levam a seguir este por este rumo. Mas não são todas travestis que seguem este caminho. Em Florianópolis, a travesti Karla Camuratti, foi uma das primeiras a assumir “seu lado mulher” na década de 80. Segundo um amigo homossexual assumido e que também fez parte do grupo precursor de Florianópolis a assumir a sua opção sexual, a travesti Karla sempre dizia que tinha “nascido com espírito de mulher e não de homem”. Karla possui um salão de beleza, no centro de Florianópolis, é respeitada pela sua opção, tem prestígio na sociedade, nos meios de comunicação e está sempre envolvida em movimentos de combate a homofobia e direitos humanos. Picazio (1998, p. 51-52) define uma travesti como “a pessoa heterossexual que se sente e se comporta de acordo com o seu sexo biológico, isto é, apenas assume a maioria das vezes papéis sexuais de acordo com o seu gênero, mas que para manter uma relação sexual satisfatória necessita usar uma peça da vestimenta ou a roupa inteira do sexo oposto ao seu” o tipo “popular”, que seriam pessoas biologicamente identificadas com o seu sexo de nascimento e que se sentem tanto homens quanto mulheres, na maioria das vezes ao mesmo tempo.

469

470

Por sua vez, o (a) transexual, segundo Vencato (2002):

“[...] é a pessoa que nasce com um sexo anatômico, mas que sente “no corpo de outro alguém”, desejando ter o outro sexo e, mesmo, representando-se como pertencente ao sexo morfológico oposto àquele com o qual nasceu. De modo geral, é assim que esses sujeitos vêm sendo trabalhados na literatura acadêmica, e por vezes, em discursos de segmentos específicos da sociedade, como dentro do movimento gay.”

Apesar de pouco debatido, no Brasil, desde 1997 as cirurgias de redesignação de sexo são gratuitas, pelo Sistema Único de Saúde, mas desde que realizadas em hospitais-escola do setor público. E para ter acesso a este serviço, o paciente deverá ter mais de 21 anos, comprovar ser mentalmente capaz e preencher os pré-requisitos dos protocolos médico e psicológico, além de

Estilos	Definições
Top- Drag's	Têm postura bastante feminina, interagem com a moda, têm obrigação de estar bonitas e sexy, devem se parecer um pouco com mulheres.
Caricatas	Alegóricas, cômicas, engraçadas e exageradas.
Ciber-Drag's	Estilo mais futurista e são parecidas com as <i>tops</i> .
Andrógenas	São mais masculinas. Não têm pretensão de ficarem muito parecidas com as mulheres.
Bonecas	Exemplo deste estilo pode-se citar a Isabelita dos Patins, por possuir um personagem único e seus movimentos lembram um pouco uma boneca.



assinar um termo de consentimento para a cirurgia. Mas são as Drag Queens que manifestam com muito mais clareza esse jogo ambíguo da identidade, porque possuem um nome próprio que as identificam e que causa sempre bastante impacto quando assumem o outro lado, o da *performance*. Sendo assim, elas vêm conquistando aos poucos o seu espaço, mostrando com isto um caráter mais profissional sobre a atividade que exercem ao se montarem.

FOTOJORNALISMO E ETNOGRAFIA

Inicialmente o tema selecionado por mim, em 2005, e que seria o meu trabalho de conclusão do curso de jornalismo, era a realização de uma pesquisa etnográfica através de fotojornalismo sobre a comunidade dos índios Guarani que vivem no Morro dos Cavalos, região da Grande Florianópolis, na cidade de Palhoça. Esta mudança ocorreu, quando nas férias de julho, tive contato com alguns personagens Drag's numa festa de aniversário de uma amiga e que me chamaram a atenção. Ao chegar à festa, encontrei duas Drag Queens, na porta de entrada que dava acesso ao salão, onde estava acontecendo a festa. Percebi que "elas" estavam sem jeito e se sentiam muito deslocadas. Mesmo sem conhecê-las, convidei-as para entrar e acabamos sentando próximas e começamos a dialogar. Na conversa, descobri que haviam sido convidadas por uma amiga da aniversariante que freqüentava os bares GLBTS de Florianópolis para fazer uma apresentação na festa. Enquanto conversava com as Drag Queens percebia os olhares das pessoas e me instigava ao mesmo tempo a querer saber mais sobre a cultura deste universo, a maneira como se comportam, como vivem o seu dia a dia. Além disso, em-

471

472

polgava-me a possibilidade de mudar o tema do meu Trabalho de Conclusão de Curso. E segundo Angel Espina (2005, p. 37), "o trabalho de campo pressupõe, (...) o contato direto, pessoal e prolongado do antropólogo com as culturas que são objetos de estudo, e necessitará da imersão do pesquisador na vida cosmovisão e metodologia do povo que se estuda", que neste caso, são as Drag Queens, vindo ao encontro dos objetivos citados pelo antropólogo. Por outro lado, tinha convicção de que o formato em fotojornalismo e pesquisa etnográfica continuaria sendo o mesmo, apenas iria mudar o tema.

Então comecei a falar com alguns professores sobre a possibilidade da mudança e iniciei a pesquisa sobre o assunto. Tive acesso a três dissertações de mestrado sobre o mundo das Drag Queens na área de antropologia. Fui até a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na Hemeroteca do Curso de Jornalismo, para ver se havia algum trabalho de conclusão sobre este tema em fotojornalismo, com enfoque etnográfico, mas não encontrei nenhum. Foi o que faltava para eu chegar a conclusão definitiva que o dia a dia deste universo retratados através de uma exposição fotográfica, daria um bom trabalho etnográfico e, conseqüentemente, seria uma oportunidade de dar visibilidade aos personagens selecionados para esta proposta. Desta forma, a abordagem utilizada foi a emic, uma vez que utilizo os conceitos das próprias Drag Queens e não etic, pois os conceitos de quem não é Drag sobre o próprio mundo Drag Queen não são suficientes para abranger todos os meios e as formas nas quais elas se envolvem.

Foi um mergulho neste mundo, expressando seus próprios conceitos, definições sobre eles (as) mesmos (as) e os mistérios e mitos que cercam este universo. Optei





então por revelar a rotina desses personagens em preto e branco, que reforça a dura realidade desses homens, e o glamour e as nuances na troca do gênero, em cores. A confiança, o respeito e a sinceridade sempre fizeram parte da relação estabelecida com os personagens. Estes princípios me trouxeram avanços na segunda etapa desta pesquisa etnográfica, em 2009.

Por sua vez, já sabia que o trabalho iria me exigir bastante, pois escolher apenas 30 fotos para mostrar o dia a dia das Drag Queens de Florianópolis, não seria uma tarefa muito fácil. Afinal, “contaria” a história de três personagens. Sabia também que teria que sair muitas noites, nos finais de semana, na Capital, para percorrer os ambientes GLTBS freqüentados por elas e onde realizam shows. E como este tema não me era familiar, teria que buscar informações complementares para ter subsídios que pudessem sustentar o trabalho e, conseqüentemente, estar mais próxima dos meus personagens. Foi então que comecei a telefonar para amigos meus homossexuais e perguntar onde ficavam em Florianópolis estes ambientes. Soube de vários, mas os mais “badalados” na época, eram dois: o *The Pub*, hoje não existe mais, e Mix Café, ambos bem próximos. O primeiro ficava na Rua Anita Garibaldi, e o segundo, existente até hoje, localiza-se na Rua Menino Deus, ambos no centro da Capital. Resolvi conhecer esses lugares num final de semana e conversar com os gerentes da casa e explicar a minha proposta. Assim, fui apresentada a várias Drag Queens naquela noite e distribuí muitos cartões de visita para que entrassem em contato comigo.

Confesso que me senti estranha no ambiente, afinal não era um local que eu freqüentava e nem tampouco conhecia o universo homossexual, de uma casa noturna.

473

474

Percebia que as pessoas me olhavam e que sabiam que eu não pertencia àquele grupo, mas nem por isto elas deixaram de responder as minhas indagações e tentar facilitar a minha busca. Em Florianópolis, as casas noturnas, voltadas para o entretenimento GLBTS, geralmente estão localizadas mais ao centro da Capital para facilitar o acesso deste público. O Mix Café, por exemplo, funciona desde 1997, no mesmo lugar e está locado numa casa antiga, colorida, lembrando os Pubs ingleses. O ambiente interno é dividido em dois andares. No primeiro andar, funciona um bar, com diversas mesas que exigem também cadeiras altas. Neste andar, cerca de 10 colaboradores atendem ao público, sendo que nem todos os funcionários são homossexuais. Trabalham no Mix Café mulheres e homens, com idades variadas, tendo inclusive uma funcionária heterossexual, por volta dos seus cinqüenta anos. Para a minha surpresa, não recebi nenhum telefonema deste meu primeiro contato. Esta surpresa, no andamento da minha pesquisa, foi aos poucos sendo desvendada. Ficou evidenciada a difícil luta que este universo enfrenta em seu cotidiano para conquistar um espaço no mercado de trabalho e que a maioria dos contatos que eu havia feito, apenas possuía celular para receber telefonemas. Outra constatação foi perceber que as Drag Queens, embora estejam sempre esbanjando alegria e otimismo e vendendo uma imagem de glamour, estas não desejam mostrar os bastidores que as cercam, como forma de preservar a suas identidades. E também por serem excluídas da sociedade e marginalizadas, estas se defendem e criam uma barreira para chegar até elas.





O ENCONTRO E A SESSÃO DE FOTOS

Para concretizar o meu objetivo tive que fazer contato novamente com a minha amiga aniversariante e pedir para me fornecer o telefone da sua colega que conhecia as Drag Queens da festa. Com os números em mãos, comecei a fazer os telefonemas. Muitas surpresas ocorreram enquanto eu tentava fazer contato com as elas. Quando eu entrava em contato pelo celular a voz que atendia era grave e masculinizada, séria, sem muita abertura, e eu percebendo esta distância, comecei a chamá-los então pelo nome artístico. A mudança era imediata e a voz mudava, tornava-se suave, com tom feminino e com muita reciprocidade. Nesta hora eu explicava, por telefone celular, qual era a minha proposta e marcava um contato pessoal em local público, geralmente no BOB'S, casa comercial de alimentos, que fica no centro de Florianópolis. Este contato serviria para que eu pudesse conhecer de perto quem era esta pessoa e vice versa e assim estreitar os laços com os personagens que gostaria de fotografar e conhecer de perto o universo Drag Queen e realizar a pesquisa etnográfica.

Desta minha proposta, os resultados não foram o esperado, pois apenas consegui concretizar o encontro pessoal com duas Drag Queens, a Selma Light, nome artístico e a Herax. As demais marcavam, mas aproximadamente seis delas não compareceram ao local na hora combinada. Nestes vários telefonemas que realizei, constatei também que elas só possuem telefone celular e é comum mudarem o número, também de residência e de cidade. A Herax, por exemplo, objeto de estudo da primeira etapa do meu trabalho, cujo nome de nascimento é Alison, atualmente mudou de cidade duas vezes. Primeiro, esteve morando em São Paulo capital, e fi-

475

476

nal do ano passado, quando consegui fazer contato com ela novamente através de páginas de relacionamentos, já estava morando em sua cidade natal, em Londrina, no estado do Paraná. Quando o conheci em Florianópolis ele trabalhava num ateliê de costura, de propriedade da travesti AMA, como se intitulava.

AMA, nome de nascimento André, possuía na época, um ateliê numa das principais ruas do centro de Florianópolis, na Rua Tenente Silveira. O ateliê, um pequeno espaço de mais ou menos 22m² era ponto de encontro de Drag Queens e de amigos gays e de heteros que a travesti tinha. O local era bem iluminado e decorado com peças de costura, geralmente com muito brilho e roupas extravagantes, tornando-o ainda mais aconchegante e curioso. Na vitrine, por exemplo, tinha escrito com letras grandes o nome da travesti, AMA ateliê de costura. A AMA, é uma travesti que foi se transformando aos poucos e fez várias cirurgias plásticas para parecer com traços de mulher, entre elas, colocou silicone, fez várias lipoaspirações, rinoplastia, depilação a laser para se livrar dos pêlos do corpo e colocou botox na boca para deixar os lábios mais carnudos, tipo Angelina Jolie. Por outro lado, sempre deixava claro que não queria expor a vida pessoal dos personagens de forma pejorativa e vulgar e que o meu objetivo era conhecer mais de perto o universo Drag Queen.

Percebia preocupação por parte da Herax, em se expor e certa desconfiança para aceitar a proposta. Afinal, criaríamos um vínculo e a vida dela, como Drag Queen e homem comum, seria exposta para muitas pessoas. Foi então que levantei a idéia de fazermos após a conclusão do trabalho, uma mostra fotográfica, retratando o cotidiano das Drag Queens em Florianópolis. Desta forma





o Alison aceitou participar da sessão de fotos. Inclusive foi ele mesmo que me indicou outra Drag Queen para fazer contato, tendo em vista a minha dificuldade em encontrar personagens que se comprometessem com o projeto. O Alison, então começou a ser mais atencioso e comecei a perceber pelos seus gestos, mais leves e olhar tranqüilo que estava aceitando a proposta. Era comum então, a partir deste encontro, ele brincar comigo, falar das suas experiências como Drag Queen e sua opção sexual. E foi também pela empatia e cumplicidade que comecei a existir entre o Alison (Herax) que consegui definir o meu segundo personagem, o Aurélio (Selma Light).

Meu primeiro contato com o Aurélio ocorreu no ateliê da travesti AMA, por telefone. Ele falou que não queria se expor e que era uma pessoa séria, mas depois que argumentei que eu também era uma pessoa séria, e que o projeto também seguia esta linha, ele concordou em falar comigo pessoalmente. Assim, a primeira sessão de fotos com o Aurélio ocorreu no Mix Café, casa noturna já citada neste artigo e local onde ele era contratado como *hostess* da casa, como Selma Light, aliás, ela continua trabalhando no Mix Café. A primeira sessão que iria registrar a transformação aconteceu no segundo andar, local onde se encontra o camarim, palco para shows e mais um bar de apoio. No camarim, estavam presentes a Herax e a Selma Light um espaço de mais ou menos 20m², além de outras Drag Queens que estavam se produzindo para realização de shows. O local, apesar de pequeno e com muitos acessórios, luzes, peças de roupas, utensílios para montagem de shows era acolhedora e continua assim na atualidade. O Camarim parece próprio de celebridades, de transformação e até lembra alguns filmes do espanhol Pedro Almodovar, onde

477

478

o cenário é produzido com cores quentes, fortes e o com acessórios inusitados.

Aurélio, um homem de mais ou menos, 1.77 cm, magro, cabelos loiros e compridos, aos poucos foi adquirindo confiança e a nossa conversa fluía naturalmente sendo as fotos foram surgindo. Como era se esperar, nestas horas, as Drag Queens assumem o seu lado artístico e têm postura de estrelas, com características próprias de uma Diva, com olhares sedutores e sempre posando para as fotos. Foi então que eu interfeirei a sessão e expliquei que o meu objetivo era produzir fotos com enfoque mais natural possível, retratando os bastidores deste universo, sem muitos enfeites e produções. Alison (Herax) e o Aurélio (Selma Light) entenderam a proposta, entraram no clima e enfim continuamos a sessão. Então, aproveitava os gestos, olhares, interação com as outras Drag Queens e produzia as fotos. Um olhar, um pequeno detalhe na maquiagem, uma desajeitada no caminhar, podem trazer um enfoque até então oculto ou despercebido sobre este universo. Ao todo produzi mais de trezentas fotos para escolher apenas trinta em tamanho 30X40.

Outro aspecto que sempre me chamou atenção em todos os momentos em que estive com os meus personagens, outras Drag Queens, gays e travestis é que sempre estavam alegres. Nunca os encontrei mal humorados, reclamando da vida e que tinham se arrependido em assumir a sua homossexualidade. Quando os encontrava, sempre existia um clima descontraído, que foi aos poucos sendo construído entre eu e este universo. Durante a sessão de fotos, nossas conversas aconteciam de maneira sempre muito tranqüila e trocávamos idéias sobre o mundo feminino, roupas, acessórios, depilação, cuidados com a pele, dicas de maquiagem, amores im-





possíveis. Para mim, era como estivesse conversando com mulheres. Não conseguia enxergá-las como homens nestes momentos e isto ocorria pelo fato de que a mudança do gênero acontecia naturalmente, enquanto os personagens iam se montando. Era comum também, enquanto estava no camarim fotografando opinar sobre os acessórios que iriam compor a nova personagem, pois é lá que as Drag Queens trocam confidências e contam as aventuras do seu cotidiano. Os assuntos são os mais diversos, maquiagem, cabelo, silicone, roupas, quem está namorando e com quem. Nesta hora, elas “encarnam” realmente as suas personagens e começam a mudar os gestos até então mais masculinizados para atitudes dóceis e o tom de voz começa a mudar, o que reforça a mudança do gênero.

É interessante ressaltar que Aurélio colocou algumas observações sobre a sessão de fotos e aceitou fazer parte do projeto por eu ter concordado com ele em não fotografar a sua residência e nem envolver o seu círculo de amizades e familiares. Aurélio se referia ao seu companheiro, pois moravam juntos num pequeno espaço, no Morro da Mariquinha, maciço central de Florianópolis e habitado por moradores de baixa renda.

“O Morro da Mariquinha é uma das diversas comunidades instaladas irregularmente no Maciço que enfrenta problemas de degradação sócio-ambiental. O morro se caracteriza por ser um espaço tradicional de habitação, com ocupação de áreas de alta declividade, urbanização não oficializada pela prefeitura, habitações simples, com carência de vias de transporte e saneamento. A população é predominantemente negra, de baixa renda, e a partir das partes mais baixas, foi se instalando progressivamente por toda a encosta, em sucessivas ocupações,

479

480

de forma que residentes advindos de migrações mais recentes, principalmente do interior de Santa Catarina, predominam nas partes altas”. (MACHADO, 2005 p. 2)

Na busca do terceiro personagem Drag Queen, depois de conversar com ela por telefone e marcar o nosso primeiro encontro, deixou-me esperando na frente da casa de lanches o BOB’S. Assim, o meu terceiro personagem surgiu através da indicação de um gerente de uma casa noturna, freqüentada pelo público GLBT, o The Pub, localizada também no centro da Capital. O gerente sugeriu que eu falasse com Ronaldo, cujo nome artístico era Kinara Rangel.

Meu primeiro contato com o Ronaldo ocorreu através de telefone celular e este, para a minha surpresa, foi receptivo e logo se prontificou em participar do projeto. Fui então até a sua casa, este foi o único que me recebeu em sua moradia. Ronaldo morava com seu companheiro numa pequena casa de madeira, localizada no Morro do Mocotó, também situado no centro da Capital e habitado por pessoas de baixa renda, em sua maioria. Lembro-me que aquela tarde o dia estava quente e quando cheguei, ele me ofereceu um suco para tomar enquanto falava um pouco de si. Ronaldo era tímido, magro, com cabelos encaracolados, de gestos suaves e passava o dia em casa, enquanto seu companheiro, um baiano recém chegado na Ilha, trabalhava de ajudante de cozinha num restaurante da Capital. A casa onde vivia Ronaldo e seu companheiro, no alto do morro, era simples, a pintura das paredes estava descascando, os móveis eram poucos e em estado de conservação precários. A sala e cozinha eram conjugadas, sendo o que dividia os dois ambientes era apenas um pequeno sofá de dois lugares.





É importante salientar que as sessões fotográficas eram feitas em comum acordo com cada personagem e como cada um tinha compromissos distintos e nem sempre freqüentavam a mesma casa noturna para realização de shows, por isso a marcação de horários diferentes para cada um. A exceção ocorreu com a Herax, Drag Queen andrógena e Selma Light que consegui fazer a sessão de fotos da transformação no mesmo camarim e no mesmo dia, como já foi mencionado. Já o cotidiano de cada personagem foi feito individualmente e respeitando o que havíamos combinado anteriormente. A primeira sessão de fotos do cotidiano com o Ronaldo (Kinara Rangel) foi feita em sua casa, pois o mesmo não se importou em ser fotografado em sua residência. Quando cheguei à casa de Ronaldo, seu companheiro, que até então não nos conhecíamos, recebeu-me de maneira carinhosa e havia preparado um bolo para a ocasião. A sua transformação também foi realizada em sua residência. Após a sessão de fotos realizadas com Ronaldo, já montado de Kinara Rangel, seguimos para o local onde o mesmo realizava shows, o *The Pub*. Kinara, como sempre, descia a pé o morro em que morava, toda produzida, com uma sandália preta, salto plataforma de 20 cm. Caminhava ao lado de seu companheiro com destreza e parecia nem sentir os desníveis dos paralelepípedos. Enquanto caminhavam, Kinara chamava a atenção dos que a enxergavam, sendo que algumas pessoas demonstravam o preconceito que tinham através de palavras pejorativas ou dos olhares maliciosos. Ela dizia estar familiarizada com esta demonstração e não se importava com os comentários. Mas quando chegamos ao *The Pub*, casa noturna, percebemos a diferença neste tratamento, afinal a

481

Diva estava em seu ambiente de trabalho e o público GL-BTS convive com esta transformação de forma tranqüila.

Por sua vez, a sessão de fotos com o Alison (Herax) sobre o seu cotidiano e o início de sua transformação eu tive permissão de fotografar em sua casa, localizada no Morro da Mariquinha. Na época, Herax dividia as despesas da pequena peça com outra Drag Queen a Glan, como se chamava. Isto se fazia necessário, pois ambos não tinham um rendimento satisfatório como artistas. O espaço era minúsculo e havia uma única peça, incluindo, sala, cozinha e dormitório e mais o banheiro. Por não querer mostrar a realidade em que vivia, Alison me pediu para fotografar apenas o espaço onde ele estava fazendo a sua transformação, sendo que se encontrava sentado em frente do espelho.

482

A EXPOSIÇÃO FOTOGRÁFICA E A REPERCUSSÃO.

Em segmento do meu projeto, em 2006, realizei a mostra fotográfica na praça de alimentação da Faculdade Estácio de Sá, contando com a presença da Drag Queen Herax, que realizou um pequeno show de abertura. As pessoas ficavam surpresas com a transformação do gênero e o que envolvia esta mudança. Era comum os observadores fazerem comentários, sobre a mudança do gênero. Também, em 2006, apresentei a mostra fotográfica "Drag Queen, do Tênis ao Salto Alto", na primeira parada da diversidade realizada em Florianópolis.

O RESGATE EM 2009.

Após a primeira mostra fotográfica, comecei a levantar questionamentos sobre o que poderia ter mudado na vida de meus personagens, desde 2005 e constatei que seria interessante realizar um novo trabalho como uma





maneira de comparar este dois momentos e apresentar uma nova leitura sobre o tema e de acordo com as mudanças ocorridas. Nesta ocasião conheci o antropólogo espanhol Angel Espina Barrio, num evento realizado na Capital por instituições de ensino superior. Conhecendo um pouco do trabalho realizado pelo antropólogo, sugeri a ele a apresentação da minha mostra fotográfica na Espanha, primeiramente, no Centro de Estudos Brasileiro e paralelo à mostra, uma explanação do tema no Congresso Internacional de Antropologia, tendo sido aceita. Assim, uma nova proposta foi agregada à mostra fotográfica, que foi a produção do material da exposição. Para esta exposição iria contar com o trabalho do Instituto da Terra, ONG de Florianópolis que desenvolve um trabalho de reciclagem há treze anos com os apenados do presídio da Capital. O Instituto produz papel reciclado e transforma o material em diversos aparatos, como porta retratos, molduras para fotos, agendas, entre outros. Também procurei agregar o trabalho de um oficial de justiça, que nas horas vagas atua como calígrafo, produzindo textos com esta arte, sendo que 20% do que arrecada com esta atividade, é revertido para instituições filantrópicas.

Comecei novamente a buscar os meus personagens. O Aurélio por estar morando ainda em Florianópolis e trabalhando como Drag Queen, no Mix Café, logo o encontrei. Falei da nova proposta e ele prontamente aceitou. Aliás, a relação entre nós, depois da primeira tomada fotográfica ficou mais tranqüila e mais próxima, sendo que ele permitiu inclusive que eu fotografasse em sua casa e tirasse fotos com sua mãe. Para localizar Alison, recorri aos contatos que tinha dele, mas não tive sucesso e, além disso, ninguém sabia indicar ao certo

483

484

onde poderia encontrá-lo. Recorri então ao Google procurando pelo nome artístico Herax e logo encontrei um e-mail de contato e enviei uma mensagem a ele. O retorno foi de imediato, sendo que o Alison gostou da idéia de participar do novo trabalho e poder mostrar o seu dia a dia também na Espanha. Mas por causa de sua agenda e por estar morando em outra cidade, havia se mudado para Londrina, no estado vizinho, não conseguimos seguir em frente com a proposta.

A solução encontrada foi buscar outro personagem que residisse em Florianópolis. Como a minha relação com a Drag Queen Selma Light estava mais aberta e havia confiança entre nós, recorri a ela para sugerir um novo personagem. De imediato ela sugeriu o nome do Gustavo, que se monta também há 10 anos e tem hoje 30 anos. Seu nome foi indicado pelo fato de retratar a diferença entre os gêneros, o masculino e o feminino e também por ser responsável. Fiz contato com o Gustavo e este se mostrou receptivo para participar da nova proposta. Gustavo assume a personagem Michele Meison e é um homem de poucas palavras, meio enigmático, não se expõe e esconde de seu pai, parentes e alunos que à noite é Drag Queen. Sua mãe sabe da transformação e segundo ele, sempre o apoiou. No seu cotidiano Gustavo trabalha como professor de corte e cabelo e maquiador numa escola especializada. Também atua como cabeleireiro num salão de beleza em São José, município vizinho de Florianópolis. Referindo-se ao Gustavo, já imaginava que não poderia fotografá-lo em seu ambiente familiar e foi exatamente o que ocorreu.

Por sua vez, tentei localizar o Ronaldo, Kinara Rangel, tendo recorrido ao Google, aos seus amigos, de Florianópolis e não foi possível encontrá-lo. Então, optei por





conservar as fotos que eu havia tirado na mostra anterior. Neste novo projeto percebi que muita coisa mudou na vida destes personagens. Aurélio, por exemplo, decidiu assumir definitivamente o seu personagem, colocou silicone e hoje se diz “realizada com a transformação”. Selma vive com seus familiares e é uma travesti e quer ser chamada de Selma Light e quando estive em sua residência, a matriarca confessou que ainda não se acostumou com a sua transformação. Seu pai, segundo ela, demorou em aceitar a mudança, mas aos poucos foi se acostumando e hoje respeita a sua opção e o seu trabalho. Selma é presença constante em debates de televisão sobre temas voltados a homofobia e problemas familiares relacionados à opção sexual. Inclusive sua mãe, algumas vezes, é convidada para participar de debates na televisão que abordam temas sobre homofobia e a relação dos familiares com os filhos homossexuais. Herax, embora não tenha feito parte deste novo projeto, continua atuando como Drag Queen na cidade de Londrina, sua terra natal, localizada no estado do Paraná, onde reside toda a sua família. Paralelo à sua atuação como Drag Queen, Alison trabalha para um salão de beleza como maquiador e se diz muito feliz.

485

486

BIBLIOGRAFIA

- BARRIO, Angel Espina. (2005) *Manual de antropologia Cultural*. 2.ed. Recife: Maçangana.
- MACHADO, Cláudia Xavier. (2005) *Espaço Geográfico em Análise: América do Sul*. Monografia - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- PICAZIO, Cláudio. (1998) Diversidades sexuais. In: *Sexo secreto: temas polêmicos da sexualidade*. São Paulo: Summus. p. 51-52

ROCHA, Everardo. (1984) *O que é Etnocentrismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, p. 7-22.

TREVISAN, João Silvério. (2000) *Devassos no paraíso*. 4.ed. Rio de Janeiro: Record.

VENCATO, Anna Paula. (2002) *Fervendo com as Drags*. Monografia (Conclusão do curso em Antropologia - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p. 2-54.



BLOQUE VI

→

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA APLICADA EN EL ÁREA IBEROTROPICAL

I. CULTURA ORGANIZACIONAL



**INGENIERÍA RITUAL EN LA
COMUNICACIÓN DE MASAS. A
PROPÓSITO DE LOS JJ. OO. DE
RÍO DE JANEIRO 2016**

ÁNGEL AGUIRRE BAZTÁN



ESTADO DE LA CUESTIÓN

Brasil es una nación emergente y con un futuro inmediato de protagonismo y liderazgo mundial. Brasil es conocida por sus desfiles de carnaval, pero va a ocupar en el 2016 una mayor centralidad festiva, a través de la celebración de los JJ.OO., en la ciudad de Río de Janeiro.

Quiero reflexionar sobre la importancia de esta "fiesta olímpica" para Brasil, porque contribuirá a proclamar su identidad nacional, tanto de cara a sus habitantes, como respecto a la comunidad global de los demás países.

Realizar unos JJ.OO., es una tarea que exige mucho esfuerzo humano y económico, que podría criticarse como una desviación de estos recursos, necesarios para atender a la ciudadanía, en beneficio de la realización de una "fiesta", más o menos "publicitaria", de cara al exterior. Pero, la realidad es muy otra y quiero ponerla de manifiesto. Sería imperdonable no aprovechar la celebración de los JJ.OO. RJ'16 para "comunicar" "lo que es y va a ser Brasil", en las próximas décadas, en el concierto mundial, porque este mensaje comportará consecuencias muy positivas para Brasil.

LOS JJ.OO. DE RJ'16, ALGO MÁS QUE UNA "FIESTA DEPORTIVA".

Voy a referirme, para iniciar la interpretación de los JJ.OO., a tres cuestiones básicas:

--Los JJ.OO. son una "fiesta", entendida como un paso del "caos" al "cosmos", a través del cual se alumbraba un "orden nuevo", un futuro prometedor. La fiesta representa un agente antropológico de cambio.

--Los JJ.OO. son un "ritual--espectáculo" racionalizador y nacionalizador de las masas, que opera a través de

491

492

una "estética pública", primariamente "visual" y secundariamente "auditiva".

--Los JJ.OO. son un "ritual religioso--civil", cuya meta es la conquista de la trascendencia histórica. La ciudad anfitriona y el estado, junto a sus jóvenes héroes, ponen de manifiesto que Brasil "es y será", reforzando su "unidad de destino" y su identidad (con los cambios históricos, puede que no sea "lo mismo", pero siempre será "ella misma" como nación).

Trataré de explicar, en profundidad, estas proposiciones para comprender la importancia que tiene esta fiesta olímpica para Brasil.

LOS JJ.OO. COMO "FIESTA DEPORTIVA".

a) Demarcación conceptual de la fiesta.

Desde una perspectiva antropológica, la fiesta puede definirse como "vivencia grupal del caos, a la que sigue el orden o *cosmos*". En la fiesta, se destruye el "tiempo viejo" a base de "inversión y transgresión", instaurando después, un "tiempo nuevo". A mayor transgresión festiva, más intensa radicalidad en el "nuevo orden".

La fiesta tiene un origen sagrado. Desde esta perspectiva, el caos "no trata de transgredir lo sagrado, sino de manifestar el hecho sagrado de la transgresión". Uno de los actos centrales de la fiesta sagrada es el "sacrificio" (por ejemplo, la misa es una celebración festiva de la muerte sacrificial de Jesucristo; en muchas fiestas, se sacrifica un cordero, se mata al "chivo emisario", se hacen grandes hogueras quemando objetos "viejos", etc.) al que sigue la "comida totémica" o comunión festiva grupal. El sacrificio es un "caos destructivo de muerte", seguido de un "orden de redención".

Existen tres tipos de fiesta:





--La fiesta *celebrativa* de las tradiciones, del folclore o de los hechos más importantes (religiosos, civiles, etc.) que constituyen la "memoria histórica". La celebración festiva los "actualiza". Se trata de una fiesta ritual que "celebra" grupalmente la identidad histórica (la "tradición" como el pasado histórico que se retoma y se renueva). Tal es el caso de las fiestas populares (como los "Sanfermines", los "Carnavales", las fiestas de los pueblos, etc.) donde la celebración consiste en un "desorden", alimentario, sexual, inversivo, etc., a base de juegos, festejos, bailes, y otros modos de "extralimitación". A esta fiesta celebrativa, sigue el orden de la vuelta a la "normalidad habitual".

No pocas veces, el poder político "manipula" estas fiestas, subvencionándolas e introduciendo afirmaciones implícitas y explícitas que refuerzan la "dominación imperante" ("apropiación simbólica"). Se permiten algunos "desórdenes", pero limitados por prohibiciones latentes. Entonces, se trata ya de "fiestas oficiales", populistas, identificando la fiesta tradicional con el "orden establecido". Aquí el "caos" es mínimo, al que sigue un "orden ya establecido".

--La fiesta *reivindicativa* supone la utilización parcial de la situación de "caos" como modo de exigencia de reformas, más o menos en profundidad. Se postula un nuevo "orden reformado", aunque manteniendo el sistema en sus aspectos nucleares. El nuevo orden queda vinculado a la destrucción parcial del orden anterior. Este tipo de fiesta es utilizado por grupos minoritarios reivindicativos que se hacen presentes en el "caos festivo" para reorientar el "nuevo orden".

--La fiesta *subversiva* es aquella que sobredimensiona la situación de "caos" para destruir completamente el

orden establecido, creando un nuevo orden social y político. Suele darse en las manifestaciones de protesta generalizada y hasta revolucionaria. La intensidad del caos es tal, que genera una ruptura con todo lo anterior, casi siempre radical y unidimensional. Por ejemplo, a una revolución (caos) suele seguir una dictadura (orden).

b) El carnaval como fiesta.

Por su especial relevancia en Brasil, ejemplificaremos el concepto de "fiesta" refiriéndonos al "carnaval". Existe una amplia literatura sobre el carnaval.

En la tradición católica, la cuaresma son los cuarenta días de ayuno y abstinencia que preceden a la celebración de la muerte de Jesucristo (Semana Santa) y a la pascua de resurrección. Comienza con el "miércoles de ceniza" (se impone ceniza en las cabezas de los fieles, diciendo "polvo eres y en polvo te convertirás"). Por ello, precediendo a estas restricciones ("orden ascético") en la tradición católica, se crearon las fiestas del "carnaval" ("*carnes tolendas*", quitar la carne, etc.), que duraban los tres días (de "desorden y caos"), anteriores al "miércoles de ceniza".

El carnaval ha constituido, tradicionalmente, "una fiesta autogestionada por el propio pueblo, con independencia del Estado y de la Iglesia, un ceremonial colectivo de liberación transitoria, de abolición de tabúes y privilegios oligárquicos". El "desorden social", propio del carnaval, provocó su prohibición (a causa del "desenfreno y agitación del pueblo bajo") por los gobiernos "ilustrados" (s. XVIII) y más tarde, por las dictaduras, permitiéndose sólo en los salones privados burgueses, donde "se garantizaba el orden" y se eliminaba el matiz de subversión política. El carnaval moderno está "institucionalizado", con lo que

493

494





el "orden" queda reforzado, ya que la inversión sirve de "válvula psicológica de escape", a la que se ha puesto límites desde el "poder burocrático del sistema".

Actualmente, existen muchas ciudades que organizan con "éxito turístico" los carnavales. El más conocido de todos es del de Río de Janeiro, que nos servirá de ejemplo para el análisis: "El carnaval de Río es uno de los mayores espectáculos del mundo moderno, un acontecimiento transnacional que millones de personas conocen a través de la televisión y que atrae a personajes famosos de muchos países. A través de numerosas inversiones de individuos y de pequeños grupos, el carnaval escenifica las tensiones existentes tanto en el orden social como en el orden moral en Brasil. Se divulga la existencia de aquello que en la vida corriente se oculta y se valora menos y se le da el mejor sitio: el espacio público por encima del privado, la franqueza del cuerpo sobre el recato y el recogimiento, la igualdad sobre la jerarquía, etc (DaMatta, 1991: 61-115). La principal atracción del carnaval son los desfiles de las escuelas de samba (una forma de asociación voluntaria), sobre todo, el desfile de las escuelas de la confederación superior que tiene lugar en el centro de la ciudad, desde el atardecer hasta el mediodía siguiente. Este gran desfile (como otros, de menos envergadura) es una competición de gran prestigio entre las escuelas. Participan en el gran desfile unos cuarenta mil bailarines. Estas competiciones entre escuelas, que en lo esencial son todas iguales, constituyen una inversión de la preocupación cotidiana por la moral y la jerarquía social (DaMatta, 1991: 112). Aunque la mayoría de los miembros de las escuelas son pobres, constituyen el centro del espectáculo, de la contemplación de los espectadores más ricos que pagan la entrada para

495

presenciarlo desde altas tribunas a ambos lados de la pasarela. Cada escuela emplea disfraces, música y bailes para desarrollar el tema escogido".

En carnaval, la "inversión" es pública aunque se realice a nivel individual. Por ejemplo, cuando un varón, en carnaval, "se viste de mujer", es como si, una vez al año sacara su "otro yo" al exterior, mostrándolo al grupo. Lo mismo sucede, cuando se "destruye la sumisión jerárquica", invistiéndose los individuos con vestimentas de magistrados, obispos, reyes, etc.

c) Los JJ.OO. son una "fiesta".

Existe un momento de ilusión e incertidumbre cuando se presenta la "candidatura de la ciudad a organizar unos JJ.OO.". La ilusión se manifiesta por la creencia de que a la ciudad "le ha llegado la hora" histórica de ser una ciudad de referencia mundial; la incertidumbre sobreviene ante las posibilidades de las otras ciudades candidatas y ante el veredicto final que anunciará si la ciudad será la elegida.

El "caos" festivo por la olimpiada, comenzó en Río y en todo Brasil, el día de la elección de Río de Janeiro como sede olímpica. Hubo un estallido de fiesta ante el reconocimiento mundial de la ciudad. A pesar de los costes económicos que tal evento producirá en Brasil y que generarán "desajustes presupuestarios, en esta "cuenta atrás" hasta el 2016, la ciudad recibirá un gran impacto de reformas, sus habitantes formarán parte del "voluntariado" que ha de protagonizar la gran fiesta y toda una "ingeniería ritual" será

construida para la gran representación de las ceremonias de inicio, de competición y de despedida. Este "caos de reformas" (mejora del urbanismo, garantizar la

496





seguridad ciudadana, construcción de sedes olímpicas, etc.) generará una "ciudad nueva", un "nuevo orden".

Los JJ.OO., vividos como una "fiesta" (derroche económico, contagio del clima festivo, caos de gente, excesos, etc.) y como una "exhibición" de la ciudad y del estado, significan un antes que hay que superar y el después de una nueva realidad.

LOS JJ. OO., COMO NACIONALIZACIÓN DE LAS MASAS.

a) La estética del espectáculo.

Siguiendo a D. Handelman, calificamos aquí de "espectáculo" la forma "teatral festiva" que tiene el "poder" de transmitir a las masas su "visión de la realidad", su "orden". El espectáculo es una "exhibición" especular (como un espejo en el que se miran y reconocen las masas) buscando en él una implicación emotiva que lleva implícita la adhesión al orden del poder (al que llamaremos "ethos burocrático del sistema").

En el "espectáculo", se privilegia el sentido de la "vista escénica" (masas organizadas, por ejemplo, en desfiles que invitan al nuevo orden a las masas que las contemplan), al que "acompañan" secundariamente los desarrollos "auditivos" (canciones e instrumentos "de contagio emocional colectivo y directo" como los tambores, las cornetas, las campanas, etc.).

Estos espectáculos, dirigidos a las masas, son fundamentalmente aseverativos, rara vez interrogativos y nunca negativos. Su mensaje es "ortopráxico", evitando las discusiones sobre "ortodoxia". El "espectáculo" es creado por el poder como una "ingeniería ritual comunicativa", en el que la "estética" (lo concebido como bello,

497

498

como arte) es la portadora del "orden social del poder", sobre todo, cuando éste es totalitario.

El "espectáculo" es creado y conducido, en los estados modernos, por la "alta burocracia estatal" que busca, ante todo, la unidad y el futuro de la nación. Está construido a base de "fiesta", intentando ocultar en su "colorido de libertad", la lógica interna e inflexible de su "ethos".

b) Dos ejemplos de espectáculo.

Nos hemos referido, en otra parte, a la distinción entre organizaciones "cerradas" o totalitarias (sectas, fundamentalismos, etc.) y organizaciones "abiertas" o totalizantes (empresas, asociaciones, instituciones, etc.). Las organizaciones cerradas se basan en la radical distinción entre el "interior" ("núcleo de identidad" a base de aislamiento paranoide, compacto, totalitario, unidimensional) y el "exterior" (amenazante, lugar del enemigo que acecha como disolvente de la identidad y homogeneidad grupal). Las organizaciones abiertas, por el contrario, necesitan del exterior para su vitalidad grupal (el exterior es "cliente" o "proveedor", lugar de comunicación), no hay interior sin exterior. Como ejemplo de "espectáculo" en organizaciones cerradas, aludiremos a la "exhibición" del nazismo (Hitler) y el comunismo bolchevique (Stalin), mientras que nos referiremos al carnaval de Río de Janeiro y a los JJ.OO. como ejemplo de "espectáculo" en organizaciones abiertas.

Produce un cierto rechazo comparar las dictaduras militares nazi y soviética, tan detestables, con las fiestas olímpicas y del carnaval, tan hermosas y populares. No obstante, por muy raro que parezca y a pesar de su innegable distancia ideológica, en ambos tipos de organizaciones, se manifiesta el espectáculo como "nacio-





nalización de las masas". Si las comparamos, salvando evidentemente las enormes distancias, es como forma de "análisis comparativo".

Para iniciar, pues este análisis comparativo, nos referiremos primeramente, a dos estructuras militares, la nazi y la soviética, y a la fuerza de su "simbolismo visual" (la esvástica, la hoz y el martillo), para después, "compararlas" con los JJ.OO y los carnavales de Rio.

---Nazismo y Comunismo.

* Si analizamos con mirada de etnografía visual, el magnífico documental de Leni Riefenstahl sobre la concentración del partido nazi en Nürenberg (1934), titulado *Triumph des Willen* ("triumfo de la voluntad", expresión que recuerda la de F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, "la voluntad de poder"), nos daremos cuenta de que, el impresionante "espectáculo" de la concentración de más de cincuenta mil soldados, en perfecta formación (doce hombres en fondo distanciados por 114 cm., con la mano izquierda en la hebilla del cinturón, etc.), ante el "líder único y absoluto" (Hitler), supone una doble nacionalización de las masas, la de los miles de soldados en perfecta formación y adhesión, y la de las masas que los contemplan que identifican el discurso del líder con las aspiraciones nacionalsocialistas del pueblo alemán.

En primer lugar, cabe destacar la impresionante exhibición de poder, perfectamente organizada y sincronizada. La perfecta uni-formación manifiesta una lógica interna a base de disciplina y unidad, donde el espacio-tiempo, la cinesia, la proxemia y la protesia estaban perfectamente estudiadas y diseñadas.

Como dice N. Jenkins, "probablemente, la identidad visual más refinada, mejor manejada y más influyente

499

500

de las que han sido montadas en este siglo, fue el modelo creado para el Tercer Reich por Adolfo Hitler y Albert Speer. La combinación de elementos --la esvástica, los colores negro/blanco/rojo-- y, sobre todo, su yuxtaposición y el control con el que se utilizaron, consiguieron, en conjunto, provocar un ambiente de agresividad y emotividad, sin necesidad de emplear ni una sola palabra, ni una sola letra. Fue una actuación muy innovadora, pues, estableció unas normas de control de la ejecución, que luego, han sido seguidas por la mayoría de las grandes empresas multinacionales de la posguerra".

En esta "estética" agresiva sólo cabía la imagen del "superhombre" nietzscheano, del pueblo alemán victorioso. No es de extrañar que Himmler renegase de la "imagen decadente" de Jesucristo ajusticiado y moribundo en una cruz, como símbolo del cristianismo.

* J. Stalin, presidiendo el desfile de su ejército desde el Kremlin, en la Plaza Roja de Moscú, para conmemorar la Revolución Socialista de Octubre, nos da otro ejemplo de "ethos" burocrático de cara a la "nacionalización de las masas". Situado Stalin, viviente y dictador, junto a sus más fieles colaboradores, por encima de la tumba de Lenin muerto pero presente, pasa revista al largo desfile, en el que las máquinas de guerra y los soldados se suceden como autómatas disciplinados. Lenin y Stalin parecen proclamar la permanencia estable, el no retorno de la revolución, la dictadura de las purgas para el que se mueve en otra dirección. El mensaje es la obediencia total y la disciplina como formas de militarización de las masas a través de un partido único, jerárquico y cruel.

También aquí, los soldados uni-formados constituían el "espejo" de lo que debían ser las masas de la URSS: nada de minorías críticas o étnicas, nada de disidencias,





sino "pensamiento único" y "homogeneidad total", disciplina total e identificación con el líder. El Partido Comunista, como partido único, era la nervadura social de esta nacionalización de las masas, desde el que se actuaba a través de la disciplina del terror (Stalin superó en terror y destrucción al mismo Hitler. Recuérdese, por ejemplo, las famosas "purgas" o la matanza a sangre fría de 22.000 oficiales e intelectuales polacos a manos de la NKVD estaliniana, en Katyn).

El militarismo de Hitler y Stalin sirvió de "espejo" donde debía mirarse la sociedad en el proceso de "nacionalización de las masas". El "ethos burocrático del sistema" de estos sistemas producía una "estética militar" capaz de impregnar tanto a las "masas militares", como a las "masas civiles". El fin no era otro que unificar la nación (nacionalsocialismo y socialismo soviético), para hacerla fuerte, compacta y victoriosa..

La "estética" comunicativa de ambos regímenes era angulosa y llena de aristas rígidas y cortantes, muy lejana de las curvas sensoriales de la samba o del deporte.

Apropiándose de la estructura del "Éxodo", cual otro Moisés, estos dictadores denunciaban la caída de sus naciones en un "hundimiento sociológico" ("exilio interior y exterior"), al que contraponían un "optimismo antropológico" ("tierra prometida" y "seguridad protegida"), poniendo a las masas "en movimiento" hacia el glorioso destino de la victoria, que ellos lideraban como "conducidores" ("Führer", "Duce", "Gran Timonel", etc.), a través del "desierto" (disciplina, sacrificios, mandamientos, normas, etc.), sin volver la vista ni retroceder. Este "mesianismo político" ha sido ampliamente estudiado como "religión civil política".

---Samba y JJ.OO.

501

502

Para evitar malentendidos, repetiremos una vez más, que hay una enorme distancia entre el "ethos burocrático" de los totalitarismos nazi y bolcheviche, respecto al "ethos democrático" del Carnaval de Río y de los JJ.OO.

No obstante, tanto en el carnaval como en los JJ.OO., está presente el "ethos burocrático" como "domesticador de las masas", como trataremos de señalar a continuación.

* El Carnaval de Río es considerado como la exaltación de la fiesta popular, pero, "no obstante, el estado ha 'domesticado' a las escuelas inventando taxonomías para racionalizar y controlar su existencia en el orden social y su carácter dentro del carnaval. Antes, el ayuntamiento legalizaba la participación de las escuelas en el carnaval, a cambio de una serie de medidas que insistían en el nacionalismo, la unidad y el control sobre los desfiles y sus rutas. Los temas para el gran desfile se deben sacar de la historia brasileña, no se permite la sátira, ni la parodia, ni la crítica política o de hechos actuales. En los desfiles se penaliza a las escuelas si sobrepasan el tiempo asignado a su exhibición o si la disciplina de sus ritmos musicales y pasos de baile no son perfectos (Queiroz, 1985: 5-16). Así también, el cambio a un espectáculo a gran escala ha producido enormes contingentes de bailarines más uniformes, vestidos con los mismos disfraces, haciendo pasos de baile muy sincronizados, sencillos y más breves, que destruyen el arte de la zamba como forma de baile innovador de las clases bajas (Taylor, 1982: 306). En los desfiles, el orden es la base interna de la celebración del carnaval (Queiroz, 1985: 31). Los desfiles, por medio de la clasificación burocrática han sido aislados del resto del carnaval, regulados y controlados. El orden turbulento ha desaparecido del espectáculo. El alma del carnaval se ha convertido en una entidad par-





cial que depende para su existencia de unas premisas estatales de orden. Pese a su colorido y su animación, la distancia entre el carnaval y los espectáculos totalitarios comentados antes, se ha reducido considerablemente”.

El carnaval de Río se ha convertido en uno de los mayores “espectáculos” festivos de la actualidad, pero debido a su magnitud (cuarenta mil bailarines), a la “estética” corporal de sus participantes, a los “desfiles”, etc., se ha constituido en uno de los paradigmas de la “fiesta latina” frente a los postulados de la “disciplina fría anglosajona”. Los carnavales brasileños representan la “espontánea alegría de vivir” que hace superar la pobreza, la inseguridad ciudadana y el subdesarrollo. El “ethos burocrático del Estado” ha encontrado en estos “desfiles” la manera de “exhibir” la unidad de Brasil, el orden social establecido, la potencia emergente de la nación en el concierto mundial y hasta la imagen popular de su presidente (Lula da Silva), aglutinando al pueblo.

* Los JJ.OO. nacieron como una competición deportiva en honor a Zeus, en su santuario de Olimpia. Su mayor esplendor se sitúa entre los años 776 aJC y 394 dJC, en el que llegaron a ser panhelénicos.

Durante su celebración se declaraba la “paz sagrada”. Los atletas luchaban desnudos, cubiertos de aceite resbaladizo, para disputar la lucha en la arena. Los vencedores eran considerados “héroes”, un ejemplo a seguir por la juventud. Tenían, pues, una significación sagrada y pedagógica. Los juegos fueron, al principio, ceremonias fúnebres, aunque siempre con un contenido religioso, además de exaltación de la patria y de los héroes.

Un año antes, los atletas comenzaban el entrenamiento. Cuando eran aceptados para participar en los Juegos, debían realizar el juramento a Zeus, seguido de

503

504

un sacrificio en su altar. Las seis jornadas olímpicas se distribuían así: El primer día: inauguración, juramento y sacrificios a Zeus.; El segundo día: competiciones de jóvenes en el estadio: El tercer día se reservaba para la prueba más importante: la competición de carros (hasta 40 carros competían en 12 vueltas), sucedida de una carreta de jinetes a caballo. Por la tarde, tenía lugar el “Pentatlon” (carreras, salto de longitud,, lanzamiento de disco, jabalina y lucha), concluyendo al anochecer con ritos propiciatorios y funerarios; El cuarto día se celebraba el sacrificio ritual de cien bueyes a Zeus, se quemaban las patas y se concluye con un banquete; El quinto día, carreras pedestres simples y de fondo. Después, la lucha, el pugilato y el pancrancio. A continuación, el heraldo anunciaba el fin de las competiciones: “cese el agon, motivo de los juegos”; El sexto día, ante la entrada del templo de Zeus, los vencedores serán ceñidos con la corona de olivo”.

Los juegos olímpicos consagraban a los victoriosos, ante la imagen de “Nike” o victoria, transformándolos en “héroes” (semidioses). Las mujeres no podían competir, ni las mujeres casadas podían presenciarlos, al competir desnudos los atletas.

El gran cantor de los juegos olímpicos, Píndaro, es también testigo de la decadencia de los juegos, desprovistos ya de su religiosidad. En el 146 aJC, Roma conquista Grecia y la transforma en provincia. Los romanos, en general, no tuvieron gran estima por los juegos olímpicos y desaparecen con el triunfo del Cristianismo (Edicto de Milán de Constantino, 313 dJC) acusados de “paganismo”.

Pierre de Fredy, barón de Coubertin (1862-1937), gran admirador de la Grecia clásica, trabajó incansa-





blemente por el resurgimiento de los juegos olímpicos, con propósitos pedagógicos para la juventud, creando el C.O.I., proclamando un antecedente de la Carta Olímpica. Merced a este entusiasmo, se celebraron los primeros juegos olímpicos de la era moderna, en Grecia (abril, 1896), con 13 países participantes y 42 pruebas.. En 1936, la antorcha olímpica es llevada desde Grecia a Berlín.

Los JJ.OO., desde su restauración se han celebrado ininterrumpidamente cada cuatro años, con sólo tres interrupciones por las guerras mundiales (1916, 1940 y 1944). Además, en la actualidad, existen juegos de verano e invierno, a los que hay que añadir los juegos paralímpicos. Comenzaron los JJ.OO. siendo sólo para varones, pero en su centenario, en los juegos de Atlanta (1996), la presencia femenina, supuso un tercio de participación (de 10.700 atletas, 3.566 fueron mujeres).

La historia de los JJ.OO., de origen religioso y de exaltación de los "héroes", ya era en los tiempos de la Grecia antigua, un movimiento cultural-político de "panhelenismo", de vertebración cultural del mundo griego, donde se exaltaban la fortaleza física y la calidad religiosa-cívica de los héroes como ejemplo para la juventud.

Actualmente, el "panhelenismo" ha sido sustituido por un movimiento a escala mundial, sobre todo, desde que los JJ.OO. tienen amplio eco en los medios, sobre todo televisivos.

Es verdad que la "Carta Olímpica" sigue proclamando como objetivos, la unión de la juventud y el deporte, la unión de los pueblos en la paz y la competición amistosa y pedagógica, pero no es menos cierto que el deporte se ha transformado en un gran negocio mundial (en este sentido, el COI es ya una multinacional) y que los países

505

506

que compiten tratan de obtener triunfos como exaltación de la identidad nacional (propaganda del país a través del deporte).

Cuando se otorga a una ciudad el ser "sede olímpica", esto comporta el acceder a una "publicidad mundial" de la ciudad y del estado, que entre otras cosas, moverá un importante negocio turístico, preludio de inversiones empresariales. Aunque, la nominación de una ciudad, oficialmente se realiza por la adecuación de sus infraestructuras, organización, presupuestos, etc., todo el mundo sabe que la nominación tiene un alto componente geoestratégico, tanto de tipo político como económico.

Por otra parte, los organizadores locales y estatales de los JJ.OO., a través de su "ethos burocrático", aprovecharán la ocasión para diseñar una propaganda de la ciudad y de la nación, sin "fealdades" (pobreza, desorganización, atraso tecnológico, etc.), como un gran lugar de estabilidad y oportunidades. Como decía J. A. Samaranch, uno de los presidentes más estelares del COI, recientemente fallecido (21-IV-10), "las ceremonias de los JJ.OO., por su visibilidad --especialmente la de inauguración-- se han convertido en punto estelar de los JJ.OO. Y son los momentos idóneos para que la ciudad y el país organizador puedan demostrar al mundo sus tradiciones, su arte, su cultura, su gente. Son su carta de presentación al mundo, a la vez que una prueba de ejecución que marcará la tendencia en la opinión de la gente para el resto de los Juegos".

---Pensar en que la organización de los Carnavales de Río y de los JJ.OO. son "ingenuamente espontáneos" es una verdadera ingenuidad. En ambas "organizaciones abiertas" no se da el "ethos burocrático" fundamentalista del militarismo nazi o soviético, pero existe también, de





una manera indirecta, la nacionalización de las masas. Si en el 2016 se juntan en Río, la "Samba" y los "JJ.OO." en un solo evento festivo, esto supondrá una pantalla mundial de "exhibición estética" de lo que se quiere que sea Brasil en un futuro próximo, es decir, además de la alegría "sambista" de vivir (como un antídoto a la depresión, cada vez más presente en Occidente), Brasil se presentará como un país moderno, y por lo tanto, interesante para la inversión y el desarrollo.

LOS JJ.OO., COMO RITUAL RELIGIOSO-CIVIL.

a) Demarcación conceptual de la religión civil.

La religión sobrenatural, por ejemplo la cristiana, ha sido tradicionalmente considerada por el poder político, como un elemento importante de identidad nacional ("la espada y la cruz").

Con el advenimiento del multiculturalismo y de la diversidad de religiones, el poder político ha creado una suerte de "religión civil", de obligado cumplimiento para todos (la Constitución como "libro sagrado", las fiestas civiles, la tumba del soldado desconocido, los rituales, etc.), como modo de unificar la nación.

* La historia del término y del concepto de "religión civil" es reciente. Con los precedentes Maquiavelo y Hobbes, quizá podríamos partir de los postulados de la Revolución Francesa y de J. J. Rousseau, los cuales hacen equivalentes "religión civil" y "sociabilidad". Más adelante, A. Comte habla de "religión positiva" y de "religión de la humanidad", mientras que E. Durkheim afirma que la religión produce "cohesión social"

Pero, la referencia actual a la "religión civil" la encontramos en dos trabajos. En 1953, E. Sils y M. Young publican un ensayo sobre la coronación de Isabel II, con

507

508

el título, *The meaning of coronation*, afirmando que el acto de la coronación y los festejos populares llevados a cabo supusieron "un gran ritual de comunión nacional". Es curioso recordar que, más tarde, aparecen, incluso, "herejías civiles" a este acto (recuérdese la canción del grupo punki "Sex Pistols" para las bodas de plata de Isabel II, *Anarchy in U. K.*).

Pero, ha sido Robert N. Bellah, con su artículo, *Civil religion in America* (1966), que aparece recogido en su colección de ensayos, *Beyond belief. Essays on religion in a posttraditional World*, el que popularizó el término y el concepto de "religión civil".

La reiterada alusión a Dios en los discursos de J. F. Kennedy (lo mismo que en los de B. Obama y otros presidentes), nos lleva a afirmar que existe "un conjunto de creencias, símbolos y rituales" en las instituciones políticas norteamericanas.

* Podríamos definir la religión civil como: *un proceso ritual de religación histórico-trascendente, mediante el cual, una comunidad u organización se cohesionan, construye su identidad cultural colectiva y legítima el liderazgo y los valores de convivencia en el marco político-civil.*

Para una mejor comprensión de la religión civil, aludiremos a sus puntos esenciales:

i) La religión civil trata, ante todo, de crear "trascendencia" histórica que abra un futuro para la comunidad. Si los creyentes tienen como trascendencia más allá de la muerte, el paraíso, un activista no creyente puede aspirar, incluso con riesgo de perder la vida, a una trascendencia en la "historia".

ii) La religión civil trata de dar "unidad" a la diversidad. La religión civil aglutinará, bajo una bandera y





una constitución del estado, a toda la diversidad étnica, religiosa, etc., de la sociedad.

iii) Existen religiones civiles en las organizaciones (vg.: empresas), en la nación (vg.: estado) o, incluso, globalizadas (vg.: ONU, JJ.OO., etc.).

iv) En principio, la religión civil no es contraria a la "religión sagrada", sino que se nutre de ella. Por eso, el estilo de religión civil variará, según la religión sagrada que tenga de referencia. Además del concepto de trascendencia, la religión civil toma de la religión sagrada el concepto de "sacralización del poder político y del orden".

v) La religión civil es mucho más "ortopráctica" y ritual que "ortodoxa" o doctrinal. Aunque es también, una religión "de libro" (Constitución), sin embargo su interpretación es básicamente jurídica y mucho menos dogmática.

vi) La religión civil es, eminentemente, ritual participativa: fiestas oficiales, matrimonios y entierros civiles, tumba del soldado desconocido, protocolos, afirmación de los símbolos, construcción de mitos y de la historia, nacionalismo, etc.

b) La religión civil de los JJ.OO.

Los JJ.OO. son una "religión civil" mundial. Cada cuatro años, el COI convoca desde su sede permanente (Lausanne, Suiza) un "concilio" o reunión mundial, en una ciudad previamente elegida como "centro del mundo". El presidente del COI actúa como "*Pontifex Máximus*", como supremo tendedor de "puentes" entre los países y las culturas, convocando a la "*epifanía*" o presentación ritual ante la ciudad elegida y ante el mundo (*urbi et orbi*) de la cultura olímpica. Al ser un movimiento mundial se hace "católico" (*katolikós*, universal), pero

509

510

a la vez, "urbano" (no se eligen como sedes las capitales de las naciones, sino las "ciudades elegidas").

La "doctrina del olimpismo" cabe en unos pocos folios: paz mundial, pedagogía de la juventud a través del deporte, afirmación de la humanidad sin lesionar la diversidad cultural o política, la competición entendida como fiesta lúdica, el ascetismo y esfuerzo de los que aspiran a ser héroes, la superación continua expresada en el lema *citius, altius, fortius*, más rápido, más alto, más fuerte).

El presidente, los miembros del COI, los jueces nombrados, etc., se constituyen en una "clerecía" que ha de trabajar para que el olimpismo "vaya a más", sea "reconocido por todo el mundo" y, sobre todo, para que la ciudad anfitriona de los juegos "supere a las anteriores".

De esta manera, el COI contribuye eficazmente a la mejora de las ciudades, formando con sus nombres los hitos del olimpismo moderno.

Los puntos culminantes de la ritualidad olímpica son:

--la ceremonia de inauguración (verdadera presentación ante el mundo de la fiesta olímpica de la ciudad anfitriona).

--las competiciones y el ceremonial de las medallas (triumfos individuales, pero también los países de los atletas).

--la ceremonia de clausura (fiesta del triunfo olímpico y entrega del "testigo olímpico" a la nueva ciudad anfitriona).

Todo ello, realizado a través de una esmerada y cuidadora "ingeniería de rituales".

INGENIERÍA RITUAL DE LAS CEREMONIAS OLÍMPICAS.





Las ceremonias olímpicas se construyen a través de ingenierías rituales. Por ello, demarcaremos, en primer lugar, el concepto de rito, para, después, analizar los “rituales más utilizados en esta ingeniería ritual.

CONCEPTO DE RITO.

Conceptualmente, entendemos por rito: *los actos pautados en orden a su repetición, de cuya ejecución colectiva se derivan consecuencias de orden simbólico.*

En las instituciones indoeuropeas, el concepto de “rito” estaba vinculado al concepto jurídico de “orden”, ya que sin los ritos, la sociedad se precipitaría en el caos.

La antropología ha dado especial relieve al estudio de los rituales diciendo que son la clave para entender las sociedades humanas.

En los pueblos “primitivos”, los rituales eran una “imitación de Dios” (rememoración de la acción creativa de Dios a través del ritual). De ahí que el ritual fuera asociado al culto de lo sagrado.

Los rituales, en la actualidad, no son considerados sólo como rememoraciones del pasado (tal como puede ser la celebración de hechos pretéritos), sino que los rituales tienen también, capacidad de “anticipación” (por ejemplo, el ritual de una peregrinación o de una manifestación laboral, donde se trata de conquistar el futuro).

De cara a la comprensión ritual de los JJ.OO., podemos referirnos a tres grandes mitos: el “cosmogónico” (sobre los orígenes), el “soteriológico” (sobre el tiempo de camino y lucha) y el “escatológico” (sobre la consecución de los fines). En paralelo, podemos distinguir también, entre ritos cosmogónicos, soteriológicos y escatológicos.

a) Rituales de orígenes o cosmogónicos.

511

512

Los rituales cosmogónicos se refieren a los orígenes: sobre todo, al nacimiento y al renacimiento, a la creación y recreación, a la iniciación y la mutación.

Entre los rituales cosmogónicos, encontramos a los que versan sobre la creación del hombre y del mundo, y en general, a todo lo que se refiere a la “fundación”, la “inauguración” o la “iniciación”. Estos ritos cosmogónicos han estado, tradicionalmente, vinculados a la antigua concepción circular del tiempo (nacer de las aguas y renacer de las cenizas, como si la naturaleza fuera un continuo teatro de nacimiento/ muerte/ renacimiento). En la cosmovisión agraria, este comenzar y recomenzar era referido a los “ciclos circadianos, lunares y estacionales”, presentes en el ciclo de las cosechas. Estos *circuitus temporum* “paganos”, fueron abolidos por el cristianismo, que instaura el “tiempo lineal” irreplicable de la historia de la salvación, donde hay un presente, un pasado y un futuro (aunque el tiempo se haga “repetible” a través de la celebración ritual).

b) Rituales soteriológicos de competición.

En el “periodo competitivo” de los JJ.OO., o periodo de “pruebas”, el atleta se pone “al límite”: su larga preparación deberá competir con la de los demás candidatos, decidiéndose en un tiempo breve pero intenso, el triunfo o el fracaso.

Los atletas “previamente elegidos”, son sometidos a un *agon* (lucha) intenso, en el que pocos triunfan (oro, plata y bronce). Esta lucha se realiza bajo unas normas previas y bajo la vigilancia de los jueces. Al final, como recompensa, diplomas y medallas, podium e himnos nacionales. Los triunfadores serán héroes para la juventud y para su patria. Lo que comenzó como una selectiva *communitas* de iguales, se transforma en la competición,





en una pirámide de un solo vértice, donde se sitúa el "héroe" mundial y de su nación. El atleta victorioso ha recorrido un largo camino que le ha llevado al triunfo a través de la preparación y la fe en la victoria.

El ritual soteriológico tiene una dimensión ascética: el atleta "se redime" a través del "sacrificio" y, en cierto modo, al hacerse "héroe" se coloca como el líder que proclama un "el camino" hacia el triunfo, el del esfuerzo y el sacrificio.

c) El ritual escatológico de despedida.

El ritual escatológico abarca tanto la despedida, como la celebración del triunfo, hace referencia a la gestión de las pérdidas (separación, muerte, etc.) como "duelos" (lutos, inversiones, etc.), pero también, al triunfo o condenación en un juicio final, de todo el proceso biográfico o histórico.

La pérdida, sobre todo la muerte, es siempre un "desorden" que es preciso superar. En el mundo religioso, la escatología se refiere a la muerte, al juicio final (con el resultado negativo del infierno o con el resultado positivo del paraíso. Pero, el primer paso de la escatología, siempre ha sido la "superación de la muerte" (si no hay vida más allá de la muerte, "al desorden no sigue un orden"). Por ello, el culto a los muertos (los entierros son para lo vivos) significa la apertura de un futuro prometedor

Psicológicamente, la pérdida de un ser querido es gestionada por la "elaboración del duelo" (luto, fiesta, sacrificios, etc.). A causa de la "culpabilidad" que experimenta el que sobrevive, utiliza el "luto", que no es otra cosa que acompañar al muerto con otra muerte ("muerte simbólica": vestir de negro, alejarse de la vida social, etc.) con la cual se equilibra la posición de ambos y se

513

514

elimina la culpabilidad por sobrevivir. El paso del tiempo irá disolviendo el luto y restaurando la normalidad.

Pero, la escatología se refiere, además de a la "despedida", a la celebración del "triunfo final", después del juicio. El triunfo significa haber alcanzado la "misión", haber llegado a ser "héroe", haber sido "agregado" a los que se salvan. El triunfo significa entrar en la "inmortalidad de la historia" (*in fine sine fine*) y constituir un punto de referencia para las futuras generaciones.

En los JJ.OO. se representa "teatralmente" el "desorden festivo" de la terminación de los juegos. Se trata de un "funeral de despedida" de la "fiesta olímpica", del "adiós" a los que hicieron la olimpiada y a los que la presenciaron. Han quedado los "héroes" ya consagrados como tales y ha quedado la ciudad olímpica inscrita en la historia.

Pero, como en toda trascendencia, los JJ.OO. no terminan, porque su "testigo" es entregado a la nueva ciudad nominada, para que realice los juegos dentro de cuatro años. Mientras se apaga el pebetero donde arde el fuego olímpico, una nueva generación de atletas comienza su preparación para la nueva fiesta olímpica..

CONSTRUCCIÓN RITUAL DE LAS CEREMONIAS OLÍMPICAS.

La Carta Olímpica establece los aspectos esenciales de la estructura de las ceremonias olímpicas. No obstante, a lo largo de la historia de los juegos, se han ido produciendo notables incorporaciones de rituales. Desde la sencillez de los Juegos de Atenas (1896) hasta nuestros días, donde la televisión ha representado un considerable impacto de mundialización, los cambios y el enriquecimiento ritual han sido importantes.





Esta ingeniería ritual que cada ciudad olímpica anfitriona redefine y perfecciona, responde a las “formas estéticas del ethos burocrático” al que nos hemos referido anteriormente. Esta ingeniería ritual, de elevado coste económico, suele ser encargada a empresas de publicidad, las cuales consultan a expertos en comunicación (antropólogos, psicólogos, sociólogos, historiadores, etc.).

Sin duda alguna, los organizadores de los JJ.OO. de Río de Janeiro (2016) crearán nuevas formas “estéticas”, sobre todo para construir las ceremonias de apertura y clausura. No obstante, tomando como referencia las últimas celebraciones olímpicas, proponemos algunas reflexiones que puedan ser útiles en la construcción de la ingeniería ritual de esta efeméride de Río’16.

Debemos partir del hecho de que la celebración de los JJ.OO., está vertebrada por tres unidades rituales diferenciadas:

--la ceremonia de apertura (de una duración de unas tres horas, aproximadamente).

--la competición olímpica (de una duración de varios días).

--la ceremonia de clausura (de una duración de hora y media, aproximadamente).

que podemos construir a través de rituales cosmogónicos, soteriológicos y escatológicos, respectivamente.

LA CEREMONIA DE APERTURA.

El modelo actual de la ceremonia inaugural de los JJ.OO. se consolida a partir de los JJ.OO. de Seúl (1988), siendo la ceremonia que requiere de más esfuerzo de ingeniería ritual y de más inversión económica. Los media, especialmente la televisión, han contribuido a transfor-

515

516

marla en la “carta de presentación de los juegos” a todo el mundo. De su realización depende, en gran parte, la imagen que de los juegos y de la ciudad que los organiza, tendrá el mundo, como sucedió con el gran impacto que supuso la ceremonia inaugural de los juegos de Pekín (2008).

Podemos distinguir en la ceremonia de apertura cinco partes:

--Entrada de la presidencia y presentación de la ciudad.

--Desfile de los deportistas.

--Liturgia de la palabra.

--Entronización del fuego.

--Fiesta de despedida.

con una duración aproximada de tres horas.

En otro trabajo, comparé la ceremonia de apertura de los JJ.OO. de Barcelona (1992) con la celebración litúrgica de una misa católica, probablemente, porque a causa de la tradición religiosa europea, los organizadores, consciente o inconscientemente, se inspiraron en ella (las ceremonias de “religión civil” se inspiran en la “religión sagrada” que les sirve de referencia). Pero, es evidente, que cada tradición cultural posee un esquema propio como referencia, a la hora de construir sus ceremonias.

De todas las maneras y quizá como esquema de “religión civil”, podrían darse en Río de Janeiro (2016), estos rituales:

* *Entrada del “Presidente-oficiante y presentación ante el mundo de la ciudad y nación anfitrionas de los JJ.OO.* (duración aproximada, 50 minutos).

La entrada al palco presidencial del Jefe de Estado (oficiante) al son del himno nacional, cálidamente acogido por los asistentes al estadio, abre los juegos.





Seguidamente, una presentación “coreográfica” (bailarines, escenificación del folclore, etc.) sobre la historia, la cultura y las gentes de Brasil, recordarán a todo el mundo, que los JJ.OO. se celebran en Río/ Brasil.

Es muy importante que esta presentación “estética” (“dramatizada, condensada y simbolizada”) de la personalidad histórica, cultural y social de Brasil, esté muy bien trabajada coreográficamente, para que se “comunique” la afirmación de la unidad nacional y se ofrezca de Brasil una imagen joven y dinámica, alegre y emprendedora.

Además, en esta imagen de Brasil van a verse, de algún modo, representados los pueblos sudamericanos (pueblos emergentes), tan diferentes en muchos aspectos de los pueblos norteamericanos (pueblos dominantes) en la geografía de América. El triunfo de Brasil será también el triunfo de estos países emergentes en su lucha por su identidad y autonomía.

* *Desfile de los deportistas de las diversas naciones participantes.* (90 minutos).

Esta ceremonia simboliza la “larga marcha” (al igual que la antorcha olímpica) de los países participantes hacia la ciudad anfitriona. Se trata de un “ritual de anticipación” en el que se recorre ritualmente el camino del triunfo. Es como una “peregrinación” propia de los rituales litúrgicos, que da acceso al lugar del *agon* (sacrificio y lucha). Se trata del momento en que todos los países “son iguales” (*communitas participativa*), pues aún no ha comenzado la “competición”.

Inaugurará el desfile la delegación de Grecia (país fundador) y lo cerrará la delegación de Brasil (país anfitrión).

517

518

La presentación sucesiva de las delegaciones nacionales participantes, encabezadas por sus banderas, parece muy larga (unos 90 minutos), sin embargo, es seguida con interés (todo el mundo espera ver desfilar a su país) y de hecho suele ser retransmitida en su integridad por gran número de cadenas de TV y de radio.

* *Liturgia de la palabra e izado de la bandera.* (10 minutos).

Los parlamentos, como “liturgia de la palabra” corresponderán al “alcalde de Río de Janeiro” (como titular de la ciudad anfitriona), al “presidente del COI” (como máxima autoridad olímpica) y al “Jefe del Estado” (como máxima autoridad de la nación, que declara inaugurados los JJ.OO.).

Los JJ.OO., como hemos afirmado, son una ceremonia “ortopráctica”, eminentemente “ritual-estética”, por lo que, a cada discurso debería darse una extensión máxima de tres minutos. Deberán ser pronunciados, al menos en parte, en francés (lengua oficial del COI) y en portugués (lengua oficial de los JJ.OO. de Río), añadiéndose algunos párrafos en inglés y español, dada la internacionalidad de ambas lenguas en el continente americano.

Hay que huir de cualquier intento de prolongar los discursos, pues su extensión dañaría gravemente la dinámica ritual de los juegos.

La bandera olímpica entrará en el estadio portada por seis atletas. Después de dar una vuelta, es izada mientras se canta el himno olímpico. También entran las banderas de todas las olimpiadas anteriores (tres serán blancas, en recuerdo a las tres olimpiadas anuladas por la guerra, en 1916, 1940 y 1944), que son también izadas.





Como hemos apuntado, la liturgia de la palabra debe ser sobria (la palabra cede el puesto al gesto ritual), suprimiendo todo contenido doctrinal que no sea asumible por todos.

* *Entronización del fuego olímpico.* (30 minutos).

El fuego olímpico (antorcha) es traído desde Grecia por atletas, recorriendo en relevos diversas ciudades del mundo. El último relevo es el que corresponde a la entrada en el estadio olímpico, donde entre aplausos da una vuelta completa.

Seguidamente, se enciende el pebetero (una suerte de cáliz), para que su llama esté presente durante la celebración de los juegos. La entronización del fuego representa uno de los momentos culminantes de la ceremonia de apertura.

El olimpismo nació en Grecia y su restauración ha contribuido a "mantener el fuego". La "larga marcha" del fuego a través de los relevos, donde cada atleta entrega el "testigo" al siguiente portador, representa el vínculo intergeneracional, representado por las sucesivas ciudades sedes olímpicas.

En esta "liturgia sacramental", a diferencia de la cristiana, basada en los productos mediterráneos (pan, vino y aceite), el fuego ha sustituido al pan y el vino y tampoco se hace referencia al aceite, símbolo olímpico antiguo de la lucha (confirmación y unción de los enfermos, en la liturgia católica). El fuego se refiere al alumbramiento y calor de un "renacer festivo", presente ampliamente en la tradición cultural occidental. La "consagración" se realiza en el cáliz-pebetero, lo que otorga profundidad sacramental a esta celebración civil olímpica. Es como un "cirio pascual" que ilumina el camino de la vida, en este caso, de la competición.

519

520

Este "fuego sagrado" permanece durante los juegos, como la llama permanente ante la tumba del soldado desconocido.

A continuación, un atleta y un juez, en nombre de sus compañeros, pronuncian un juramento olímpico, prometiendo limpieza y justicia en los juegos.

* *Fiesta de terminación de la ceremonia de apertura.* (15 minutos, aproximadamente).

Después del "sacrificio" de los atletas portadores del fuego olímpico y de la "consagración del fuego", un canto común (que puede ser popular) cierra la liturgia.

La alegría compartida de todos los presentes estalla en el estruendo de los coloristas fuegos artificiales. El entusiasmo popular de los asistentes y de la ciudad anfitriona debe ir paralelo al reconocimiento de los millones de televidentes de que la ceremonia de apertura (presentación de los JJ.OO. de la ciudad de Río y del "nuevo Brasil") ha sido un éxito.

CEREMONIAS DE COMPETICIÓN.

* Para las ceremonias de competición, la normativa está ya prescrita con todo detalle por el COI y suelen variar muy poco en las sucesivas celebraciones de los juegos.

La mayoría de las competiciones se realizan en las "subsedes olímpicas", no muy distantes del centro olímpico (estadio), reservando las más representativas para el estadio olímpico central. Es conveniente, edificar los "estadios de las subsedes" en lugares que puedan ser utilizados después de los juegos, ya que proceder a su demolición tiene el doble coste de construirlos y derribarlos, además de privar a la población de su utilización.





* En las diferentes competiciones, dado el número de participantes, se realizan selecciones previas, quedando un número reducido de atletas para realizar la competición final.

La eliminación inicial comporta un cierto fracaso para los atletas que se han preparado durante bastante tiempo y no pueden acceder a la competición final, que suele ser la más presenciada y "televisada".

En la competición final, además de algunas "certificaciones", obtienen calificación de "héroes" los tres primeros, los cuales suben al triple podium, recibiendo las medallas de oro, plata y bronce, mientras suenan los himnos de sus países y se izan sus banderas.

* Cada día de las olimpiadas, los media publican el "medallero", o número de medallas de oro, plata y bronce que gana cada país. Generalmente, los grandes países invierten mucho dinero en la selección y preparación de sus atletas, porque la obtención de medallas comporta prestigio internacional. La lista final de trofeos obtenidos, sobre todo "de oro", ennoblece a los países que la encabezan. El país anfitrión aspira a conseguir un número "razonable" de medallas, que se una al prestigio por la adecuada organización de los juegos.

* La labor de los "jueces deportivos" es fundamental. Aunque los medidores electrónicos ayudan mucho en la imparcialidad de las decisiones, no obstante, la labor de los jueces es decisiva a la hora de "descalificar", "puntuar", etc., determinadas actuaciones atléticas. Algunas veces, se acusa a ciertos jueces de parcialidad, de favorecer a las naciones poderosas, lo que enturbia el clima de los juegos. Para evitar esto, el COI selecciona convenientemente a los jueces por su capacidad técnica y renombre, los hace proceder de los más diversos países,

promoviendo además, sobre todo en las competiciones más sujetas a la "estimación subjetiva", las puntuaciones colegiadas .

* Mención especial merece el control "antidopaje". Los atletas "dopados" con sustancias prohibidas son severamente sancionados, ya que afean y deslegitiman los JJ.OO.

En la lucha por superar las marcas se utilizan toda suerte de estrategias (por ejemplo, realizar la preparación en zonas de altura, motivación psicológica coercitiva, ingesta de sustancias químicas, etc.), algunas de ellas toleradas y otras, expresamente prohibidas.

La lucha del COI contra el dopaje es radical y esto lo saben los países participantes.

521

522

LA CEREMONIA DE CLAUSURA.

La ceremonia de clausura de los JJ.OO. suele tener un "tono menor" y alcanza una duración de hora y media, aproximadamente, dependiendo su mayor duración de la prolongación de la fiesta final.

---Las competiciones ya han tenido lugar y muchas delegaciones no han tenido medallas por lo que suelen abandonar el espacio olímpico. Quedan los atletas del país organizador, los triunfadores y algunos representantes de las delegaciones. A pesar de que no están presentes todos los que participaron en el desfile inicial, no obstante, estas ceremonias de clausura deben ser cuidadas en su programación y ejecución ritual con todo el esmero posible, porque, a menudo, da la impresión de que estas ceremonias de clausura no han sido tan "trabajadas" como las de la ceremonia de apertura, por lo que se presentan desvertebradas, como una mera yuxtaposición de encuadres rituales, un tanto desconexos.





---También, se detecta un considerable cansancio entre los organizadores, debido a la tensión enorme que supone:

--garantizar la seguridad frente a grupos terroristas que quieren aprovechar el "espectáculo" para obtener notoriedad y protagonismo mediático,

--evitar la descoordinación en la ciudad olímpica, haciendo que funciones los servicios varios, tanto en las zonas residenciales de los atletas, jueces, etc., como en las zonas de competición,

--atender a los medios de comunicación y promover una "buena imagen" de los juegos, procurando una información "pronta y clara", lo más positiva posible, dando, a veces, la impresión de que quieren que todo acaba ya, cuanto antes.

Pero, si la ceremonia de apertura ha sido excelente, si se han logrado superar marcas, si la seguridad ha sido perfecta, si los servicios han funcionado, etc., no aparecerá la crítica y la sensación de fracaso que tanto temen los organizadores.

---Culturalmente, la ceremonia de clausura tiene una componente "escatológica". Por una parte, se celebra el "ritual de pérdida", que comporta su elaboración de duelo y hasta su luto; pero por otra parte, se hacen presentes los rituales escatológicos del "triumfo" y de la "resurrección" de los juegos en otra sede olímpica, pasados cuatro años.

No debe olvidarse que "los entierros son para los vivos" y que sirven, por una parte, para elaborar el duelo por la pérdida; pero por otra, para reafirmar la trascendencia en un "más allá" histórico.

523

524

--De cara a una ingeniería ritual, podrían construirse, en Río'16, estas ceremonias de clausura olímpica, más o menos así:

--Introducción a la despedida.

--Ceremonia del relevo.

--Liturgia de la extinción del fuego.

--Ceremonias de entierro, caos e inversión.

--Fiesta final.

* *Introducción a la despedida*. (20 minutos, aproximadamente).

--Entrada del Jefe del Estado en el estadio, al son del himno nacional. Los asistentes se ponen en pie y aplauden.

--Breve parlamento (5 minutos) del Alcalde de Río de Janeiro, de saludo y bienvenida, de agradecimientos y de alegría por el éxito.

--Cantos y danzas de despedida (15 minutos).

* Ceremonia del relevo. (25 minutos, aproximadamente).

--Breve parlamento del Presidente del COI (5 minutos), de saludo, agradecimiento. Presentación de la nueva ciudad anfitriona de los juegos.

--Una procesión de atletas de los diversos países, precedidos de la bandera de Grecia, dan la vuelta al estadio como forma de despedida y se colocan al lado del Presidente del COI.

--Entrega solemne de la bandera olímpica por el Presidente del COI conjuntamente con el alcalde de la ciudad anfitriona, al alcalde de la nueva sede de los JJ.OO.

El alcalde receptor ondea, en el centro del estadio, la bandera, acompañado de un grupo folclórico representativo del país receptor.





* *Liturgia de la extinción del fuego.* (25 minutos).

Se extingue el fuego, como se apaga la llama de la vida.

--Danza de duelo acompañando la lenta extinción del fuego en el pebetero.

--La música (podría ser un fragmento del primer movimiento de la 5ª Sinfonía de Mahler) acompaña a los asistentes en su duelo.

--En los juegos de Barcelona'92, la mascota de los juegos (Cobi), en un barquito de papel, subía hacia el cielo, navegando hacia la eternidad. Tuvo un gran efecto plástico.

También pueden soltarse palomas blancas, que suban hacia arriba.

* Ceremonia de entierro, caos e inversión. (20 minutos)

Finalizado el duelo, comienzan el caos y la inversión. Luces tenues representando la oscuridad del dolor.

--Representación del fuego del caos.

Danza de antorchas, fuego que consume el tiempo (y las cosas) del pasado.

--Baile de máscaras representando las tinieblas de la mente, del sufrimiento, de las pérdidas.

Inversión psicológica: risas frente al dolor, etc.

* Fiesta final. (30 minutos).

La fiesta final da luz y alegría a la nueva vida. Luz total, iluminación de fiesta.

--El alcalde de la ciudad invita al baile y a la alegría, por el triunfo.

--Tocan un conjunto de orquestas, música de fiesta. Los participantes saltan al centro del estadio y bailan.

--Un gran estruendo de fuegos artificiales llena de sonido la fiesta colectiva.

525

526

A MODO DE CONCLUSIÓN.

En unas pocas páginas he intentado resumir el proceso de ingeniería ritual en la construcción de las ceremonias de los JJ.OO. a celebrar en Río de Janeiro (2016), cuya explicación, evidentemente, requiere una mayor extensión.

En primer lugar, Brasil se encuentra en un momento importante de su historia, a punto de dar un gran paso en su desarrollo como nación. Estos JJ.OO. pueden ser la ocasión de "presentar al mundo" el "Brasil emergente".

En segundo lugar, las gentes de Brasil expresan su vida a través de "formas de fiesta", lo que constituye un rasgo de su "latinoamericanidad", pero esto no es obstáculo para su laboriosidad y desarrollo. Al analizar la estructura de la fiesta brasilera, sobre todo del carnaval, hemos puesto de manifiesto como, los estados "transmiten su *ethos burocrático*", afirmando la unidad, identidad y futuro de la nación. Este *ethos burocrático* que ha operado en algunas ocasiones y en determinados lugares, de una manera dictatorial, puede ser utilizado de una manera democrática. A través de una "estética" y de una "ritualidad", mucho más "ortopráctica" que "ortodoxa", es posible que el pueblo brasileño "exprese y exhiba" tanto su alegría de vivir, como su voluntad de desarrollo social.

En tercer lugar, los JJ.OO. constituyen una competición lúdica para la juventud y transmiten pedagógicamente valores como el sacrificio y el esfuerzo, el diálogo y la paz entre los pueblos, el encuentro de las culturas particulares en un acto cultural común.

Se trata de una ocasión única para poner de manifiesto la importancia de la formación de la nueva generación de jóvenes brasileños en la construcción del nuevo Brasil emergente.





CULTURA ORGANIZACIONAL. UN CONTRASTE ENTRE ANTROPOLOGÍA Y ADMINISTRACIÓN

RODRIGO MUÑOZ GRISALES

Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia, Coordinador académico de la Maestría en Ciencias de la Administración y Doctorado en Administración de la Universidad EAFIT de Medellín.



Hace algo más de tres décadas se inició una relación entre la Administración y la Antropología que aún hoy es motivo de entusiastas adhesiones, aunque también de agrias críticas. Esta relación se originó en una búsqueda desesperada de los teóricos de la primera ante la crisis energética de los 70's que puso en desventaja competitiva a las grandes industrias de los países más desarrollados de la época.

Además de la Antropología, la Administración se ha formado a partir de un profuso entramado de saberes, ciencias y disciplinas, pero mal podría reclamarse interdisciplinaria. Sus primeros balbuceos teóricos se dieron a partir de la intervención de las instituciones religiosas protestante y católica (el llamado 'Mejoramiento Industrial', Barley y Kunda, 1995) en su afán de humanizar las condiciones laborales (y de paso alejar el fantasma del comunismo de las fábricas) tan deterioradas desde la Revolución Industrial. De otro lado, los patriarcas de la economía como Smith, Ricardo, Marx, entre otros (Ormerod, 1995, p: 23), sentaron las bases conceptuales de la presencia de la empresa en el funcionamiento económico de la sociedad. El nacimiento formal de la administración como cuerpo disciplinar se hizo a partir de la Ingeniería con Taylor, Fayol y sus seguidores. La Psicología y posteriormente la Sociología, contribuyeron a dar el enorme salto cualitativo que significó la aparición de la Escuela de las Relaciones Humanas iniciada por Elton Mayo hacia los años veinte del siglo XX. La Sociología comprensiva de Weber ya había aportado la conceptualización del fenómeno burocrático que se generalizaba en el mundo desde la Revolución Industrial. Hacia los años cuarenta del siglo anterior, la Teoría General de Sistemas de Bertalanfy, incubada en la Biología, hizo su exitoso

529

530

ingreso a la disciplina, mientras los años sesenta marcaron el auge de los métodos cuantitativos (estadística, investigación de operaciones, modelización) afianzando en la Administración, como suele suceder cuando se recurre a las matemáticas, la convicción de estar haciendo ciencia. Y finalmente, y como ya se anticipó, a partir de los años 70, después de la crisis del petróleo y el ascenso del Japón como potencia industrial, la Antropología presió las bases conceptuales para la adopción del concepto de "cultura de empresa", interpretado por los teóricos estadounidenses como el secreto tras el éxito del país oriental.

No obstante este largo pedigrí polidisciplinar, la Administración no ha sido propiamente interdisciplinaria, pues el principio fundamental de su mirada hacia afuera ha sido la toma pragmática y ecléctica de conceptos e instrumentos de otras ciencias, incluso forzando o tergiversando su sentido original, para ponerlas al servicio de una sola finalidad que se niega tozudamente a revisar a la luz de las constataciones de esas ciencias tributarias.

Hasta aquí podría dejarse, a modo de provocación, estas afirmaciones que más adelante se pretenderá sustentar.

MARCO PARADIGMÁTICO.

Antes de tal sustentación, es importante señalar el marco conceptual que constituirá el trasfondo filosófico o paradigmático desde el cual se harán las interpretaciones anunciadas, en particular con respecto a la antropología y al concepto de cultura organizacional.

EL RETORNO A LOS FUNDAMENTOS.





El Grupo Humanismo y Gestión de Montreal al que pertenece este autor –y la perspectiva *radical humanista* que dicho grupo profesa– aboga por una deconstrucción (en sentido derridiano) del pensamiento administrativo y propende por hacer un alto en el camino pragmático e instrumental de la Administración y buscar un retorno a las ciencias y saberes que han servido de fundamento a las prescripciones y modas administrativas actuales, con el fin de revisar la coherencia y solidez de los citados préstamos disciplinarios, a la luz de una visión *comprensiva* del hombre. Lo anterior implicaría un cambio radical en la Administración con respecto a su intensión tradicional de hacer del hombre “un recurso” más productivo o rentable, para llegar a una visión más sustancial, que al menos intente comprender, de manera dialéctica y conciliadora, tanto las exigencias de eficiencia de la empresa, como los imperativos de realización y reconocimiento derivados de la naturaleza humana.

El debate epistemológico que ha de darse al llegar al fondo de la deconstrucción del saber administrativo será también necesariamente interdisciplinario, pues ninguna disciplina o ciencia dedicada al estudio del hombre, por vasta y legítima que sea, podrá aprehender en su sistema de conocimiento la complejidad de la esencia de lo humano.

Para que haya una verdadera interdisciplinariedad, es necesario abrir el encierro disciplinario, que no ha permitido a la administración cuestionar la racionalidad de sus *finés*, ni someter a escrutinio la justificación *a priori* de los medios para lograrlos. Como dice Hans-Georg Gadamer (1993, p. 19), “‘racional’ significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada”,

531

532

expresión que bien podría dar una idea del carácter herético de los fines de la administración y de la empresa.

Sin embargo, un conocimiento interdisciplinario del hombre no es algo obvio o fácil de concretar para fundamentar la teoría administrativa. Es necesario elegir entre múltiples saberes que, a su vez, conjugan diversas tendencias. Allí radica el problema —en el fondo esto es lo que implica el cambio paradigmático en la administración del que se viene hablando—, en el *criterio* con el cual se hacen tales elecciones y la intencionalidad del teórico —manifiesta o no— al hacerlas. El criterio fundamental de la perspectiva que aquí se profesa es acogerse a aquellas vertientes epistemológicas de las ciencias humanas que están más interesadas en el conocimiento *comprensivo* de la naturaleza humana, en contraposición a las corrientes positivistas o *explicativas* de las ciencias sociales, que imitan el proceder científico de las ciencias naturales. Estas corrientes positivistas se ven obligadas, en primer lugar, a intentar asemejar su objeto de estudio —el hombre— a aquel de las ciencias naturales que es, en esencia, estable y predecible, desconociendo que la naturaleza del hombre es, precisamente, la de ser ambiguo, complejo y paradójico. El científico social positivista debe, en este caso, asemejar el hombre a los objetos estables y predecibles de las ciencias exactas, reduciendo su naturaleza a lo que en él es estable, predecible y cuantificable. Debe eliminar todo lo que no es observable y descriptible en términos objetivos, y omitir las referencias a estados subjetivos o internos, aunque, bien se sabe, éstos constituyen una parte fundamental de la esencia de lo humano. En este intento por adaptar el hombre al método científico, se desnaturaliza al verdadero hombre, para hacer de él una construcción





conveniente para efectos de cuantificación, clasificación y predicción, a costa de las diferencias individuales y culturales, y la gran riqueza de posibilidades de la conducta humana.

La segunda característica de estas corrientes positivistas, tiene que ver con la suposición de que existen equilibrios o estados individuales o sociales "normales" o convenientes y, por consiguiente, la función de las ciencias sociales es corregir las desviaciones y dar elementos a los interventores sociales (líderes, terapeutas, consultores, entre otros) para readaptar a individuos y grupos a la situación deseable. Tal es la visión de las corrientes funcionalistas y conductistas (behavioristas), cuya preocupación no es tanto entender el proceso de la conducta humana, social o psicológica respectivamente, sino encauzarlo hacia la supuesta normalidad.

En resumen, la postura comprensiva que se propone aquí pone en suspenso los desarrollos teóricos tradicionales de la administración, y asume una nueva búsqueda en las ciencias que se ocupan del ser humano, con el ánimo de proponer la construcción de nuevas bases, realmente humanistas.

El taylorismo: una escisión fundacional

La administración nació como disciplina a partir del desconocimiento y la consecuente fragmentación de la naturaleza humana frente a su trabajo. Esta afirmación contundente quiere expresar que, a partir de la Revolución Industrial en la práctica empresarial, y después con Frederick W. Taylor en la sistematización posterior de un cuerpo de conocimiento que él llamó Management Científico, la Administración operó en la concepción del

533

534

ser humano una *escisión fundacional* (Muñoz, 2002b, p. 10), en la que la división del trabajo fue llevada a su expresión más radical: sólo unos pocos hombres están llamados a pensar, y otros, la mayoría, están destinados simplemente a ejecutar lo concebido por los primeros. Es una escisión de pensamiento y acción en el hombre. A lo largo de toda la producción académica tradicional resulta clara la deshumanización y alienación en el trabajo, favorecida por la teoría administrativa y el voluntarismo gerencial, es decir, por el supuesto de que los deseos y acciones del dirigente o del líder heroico son el único factor que define el ser y el quehacer de la empresa. Es frecuente la crítica en corrientes alternativas al *main stream* de la Administración, al desconocimiento del derecho del dirigido a la palabra y a la expresión de su pensamiento, causado por el peso de identidades o "culturas" artificiales, diseñadas como dispositivos coadyuvantes en el logro de los objetivos de productividad y rentabilidad de la empresa.

En síntesis, desde sus comienzos, la dinámica de creación del conocimiento administrativo ha estado marcada por la elaboración de prescripciones, modas o modelos, que fundamentalmente enseñan al dirigente la manera de orientar las decisiones y acciones de la empresa, y de lograr la obediencia y el compromiso del dirigido en el alcance de metas y planes por él concebidos.

EL CONTEXTO ESPACIO-TEMPORAL.

El problema de la escasas o nulas referencias al contexto social y a la historia por parte del conocimiento administrativo ha sido prácticamente una constante de su desarrollo, y una característica responsable de no pocos fracasos y críticas dirigidas a la disciplina. Mien-





tras en otras disciplinas y ciencias el avance científico ha sido *acumulativo*, en la Administración, por el contrario, ha progresado en según una dinámica de *sucesión* y *sustitución*, es decir, cada nueva teoría o instrumento descalifica los anteriores y propone una nueva forma de gerenciar la empresa y sus recursos. Esta es la lógica de las “modas administrativas”, que por lo general rechaza a sus predecesoras, y además desconoce todo modo, estilo, método o modelo que la empresa haya utilizado en el pasado. Su visión es ahistórica y, adicionalmente, su pretensión de universalidad la hace ciega a lo particular, lo local y lo cultural.

Para aspirar a esa aplicabilidad y validez descontextualizada y atemporal, es necesario que la Administración elabore su conocimiento en niveles de abstracción y reducción que necesariamente van en detrimento de la complejidad y diversidad de las situaciones de gestión en el mundo. Por tal razón, la utilización acrítica e ingenua —en especial en países como los latinoamericanos, con una identidad cultural sin el arraigo suficiente para discernir y contextualizar las corrientes y tendencias universales— genera en las organizaciones más fracasos y estragos que beneficios y bienestar.

Entonces, como parte del marco filosófico de este estudio, se asume que en la acción humana en el medio organizacional no existen fenómenos puros, incontaminados y suspendidos en el tiempo que no merezcan una mirada histórica y contextualizada. El hombre es por naturaleza un ser histórico y cultural particular, y no puede hacerse caso omiso de su circunstancia en aras de una abstracción y universalidad supuestamente científicas.

Hasta aquí, pues, el trasfondo filosófico que fundamentará la revisión del concepto de cultura organizacio-

535

536

nal en la teoría administrativa. En primera instancia, se buscará sondear diversos escritos de la administración tradicional, para establecer la concepción que se esconde en sus prescripciones y literatura acerca de ambos fenómenos. Posteriormente, se tratará de contrastarlos con concepciones comprensivas, fundadas en la postura epistemológica antes indicada.

LA “VÍA CORTA” Y LA “VÍA LARGA” ENTRE ANTROPOLOGÍA Y ADMINISTRACIÓN.

Paul Ricœur (2008) suele referirse a la vía corta y a la vía larga cuando trata de mostrar, en el ambiguo mundo de las interpretaciones, dos formas posibles pero radicalmente diferentes de derivar de un concepto o campo conceptual a otro. La primera, al decir de Navarro Córdón (en Muguera *et al*, 2000, p. 132), es un “instalarse de golpe”, mientras la segunda, está mediatizada por la semántica y la reflexión. Cabe advertir que el propósito de Ricœur no era señalar el camino seguido por el concepto de cultura de la Antropología a la Administración, sino “fundar la hermenéutica en la fenomenología”. Sin embargo, se toma prestada aquí la figura, para, de manera análoga, señalar dos maneras posibles de conectar las dos disciplinas de que se ocupa esta ponencia, en torno al concepto de cultura organizacional.



→

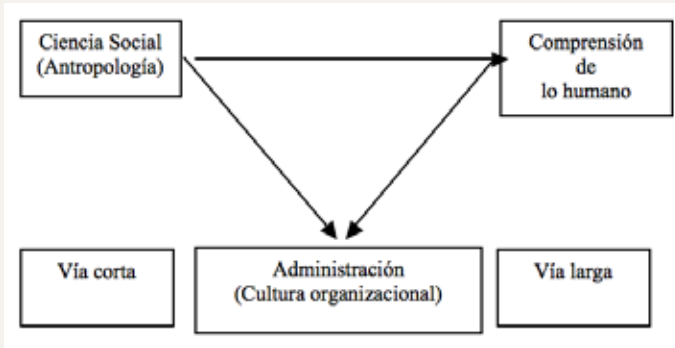


Figura 1

Las vías del concepto *Cultura Organizacional* de la antropología a la Administración.

LA VÍA CORTA.

Como se aprecia en la figura 1, una instalación de golpe del concepto de cultura organizacional en la administración no pasa por comprender el fenómeno de la cultura en la naturaleza social del hombre sino que busca trasladar solamente *sus efectos* en la cohesión social de una sociedad a una organización. Los teóricos de la administración, al observar el modo de trabajar y producir de los japoneses y sus extraordinarios resultados en materia de productividad y competitividad, dedujeron que las fuertes culturas que ese pueblo desarrollaba en sus empresas eran la causa de su éxito; prescribieron en consecuencia, sin mediar comprensión del fenómeno en lo social, que lo que debería hacerse en toda empresa, en todo contexto, era “crear” culturas fuertes y cohesi-

vas orientadas a reforzar los objetivos estratégicos de la organización.

No captaron en sus observaciones que en realidad el pueblo japonés *ha sido por siglos así* y que solo se estaban comportando consecuentemente en ese como en otros espacios sociales insertos en su cultura. La prescripción o “receta” derivada de tal observación constituye una generalización indebida y *efectista*, es decir, que pretende causar el impacto observado en la empresa japonesa sin ocuparse del proceso social por el cual los miembros de esa cultura llegaron históricamente a ser de tal manera.

Desde la perspectiva de este escrito, *en todo proceso social existe una gran recursividad o circularidad entre sus insumos y sus resultados; es decir que en un momento dado de un proceso social, el producto pasa a ser parte de las condiciones de partida (los insumos) en la continuación del proceso.* Por ejemplo, un acuerdo logrado en un grupo de trabajo, o el surgimiento de un conflicto entre sus miembros, condicionará en adelante a los individuos y sus relaciones, y necesariamente será un determinante en las acciones posteriores. También vemos circularidad en el fenómeno de la creación de cultura, pues la interacción humana en un contexto y una circunstancia específicos producen y reproducen lo que podría denominarse *el sistema de representaciones* de un grupo social determinado; y ese sistema pasa a la vez a constituirse en un contexto y una circunstancia que condicionará las interacciones en el futuro.

La Administración hace caso omiso de esta complejidad y acude a las diferentes ciencias sociales (en este caso la antropología), en busca de instrumentos que le ayuden a justificar su racionalidad instrumental, rom-

537

538



piendo la circularidad del fenómeno e instaurando una lógica lineal en su lugar: el diseño y posterior instauración en la mente de los empleados y trabajadores de los valores y conductas deseados para el logro de los objetivos buscados.

De tal manera, la Administración ignora los procesos que se desarrollan en el medio social y que generan un fenómeno específico, para simularlos de forma artificial e insertarlos de un modo mecánico en las dinámicas sociales, para ponerlos al servicio de un fin económico o técnico determinado. Sin embargo, con independencia de que se logren los objetivos propuestos o que los subordinados parezcan interiorizar el sistema de valores (algo que puede depender de otros factores, como la amenaza permanente y velada de ser excluido si no se acogen a la "cultura organizacional"), la Administración se engaña como sistema de conocimiento, pues no crea un sistema de valores o representaciones, menos aún una cultura, sino una instrucción velada o edulcorada que tiene su garantía más efectiva de cumplimiento en el esquema conductista del estímulo (premio/castigo) y respuesta. Este tipo de visión pretende mostrar una actitud supuestamente "interdisciplinaria" de la administración, a partir de la tergiversación de la recursividad de los fenómenos sociales. A continuación se mostrará, con algunos ejemplos de autores tradicionales, cómo los préstamos teóricos que configuran la Administración siguen esta lógica.

En el origen del *boom* de la cultura de empresa se encuentran libros como los de William Ouchi (1981), Terrence Deal y Allan Kennedy (1982), y Thomas Peters y Robert Waterman (1982),¹⁰⁵ entre otros, aparecidos a

539

540

finales de los años setenta, aunque los primeros esbozos teóricos sobre el tema podrán sondearse mucho antes en la literatura (Aktouf, 2002, pp. 62-89). Todos ellos identificaban una relación de causalidad directa entre la manipulación artificiosa de la cultura organizacional con la eficiencia operativa de la empresa. Más recientemente, Richard Daft (2004, p. 91) revela en sus escritos un marcado funcionalismo en la concepción de la cultura organizacional. Sostiene, basándose en un estudio realizado por investigadores de la Universidad de Harvard en 207 firmas estadounidenses, "que una sólida cultura no basta para garantizar el éxito a menos que estimule una adaptación sana al ambiente". Es pues, función de la cultura, garantizar el éxito, y éste no se logra si no promueve una sana (?) adaptación al entorno. A partir de este supuesto, según él, habría dos tipos de culturas: las adaptables, en las que "los ejecutivos se interesan por los clientes y por los procesos que producen un cambio útil"; y las no adaptables, en las que los directivos "se interesan en ellos mismos y sus valores tienden a desalentar la aceptación del riesgo y el cambio". ¿No implicaría esto una reducción exagerada del concepto de cultura (y de paso una visión de adaptación unidireccional y lineal del cambio)? Habría que responder afirmativamente, pues a la luz de lo visto hasta ahora, tal reducción constituye una conveniente simplificación del fenómeno cultural para insertarlo en la complejidad social de la organización.

cia de Peters y Waterman, el *New York Times Books Magazine* lo reportó durante un año en el primer lugar de ventas, y permaneció en sus listas de los libros más vendidos durante los cuatro años siguientes.

105. Después de su lanzamiento en 1982, el libro *En busca de la excelencia*





Además, para Daft debe existir, según el estudio citado, "un correcto ajuste entre cultura, estrategia y ambiente", que revelaría, una vez más, cuatro tipos de cultura: la de la *adaptabilidad*, en la que los ejecutivos "inculcan valores" asociados a "respuestas conductuales" de creatividad, experimentación y aceptación del riesgo; la del *logro* "orientada a resultados, que aprecia mucho la competitividad, la agresividad, la iniciativa personal y el deseo de trabajar duro"; la del *clan*, centrada en la participación, el ambiente de trabajo y la motivación para enfrentar las exigencias cambiantes del entorno; y finalmente la *burocrática*, basada en el seguimiento de normas, procedimientos racionales y ordenamientos preestablecidos. Después de esta categórica tipología, no parece necesario extenderse en demostrar el carácter instrumental y simplificador de la cultura hecha por este fiel representante de la tradición teórica administrativa. Posteriormente, Daft (2004, p. 94) hace una serie de recomendaciones para que los líderes hagan un correcto "moldeamiento" de la cultura corporativa en las organizaciones de hoy.

Por su parte, Harold Koontz y Heinz Weihrich (2004, p. 993) opinan que: "[...] *la transformación de una cultura organizacional lleva tiempo, de hasta 5 a 10 años. Demanda el cambio de valores, símbolos y conducta. Puede implicar primeramente el profundo conocimiento de la antigua cultura, la identificación de una subcultura en la organización y el aliento a quienes viven de acuerdo con esta nueva cultura.* "

De nuevo, aquí es apreciable el voluntarismo gerencial que dispone de personas, valores y conductas como fichas inertes en un tablero de ajedrez.

541

542

En otro texto tradicional de consulta, denominado de manera inadecuada *Sociología de las organizaciones* (Krieger, 2001, p. 346), se prescribe *cuándo* y *cómo* cambiar la cultura organizacional. Según Krieger, es imperativo hacerlo en momentos de crisis, ante cambios en el entorno (competencia, nuevos mercados, globalización, etcétera), cuando existen conflictos internos, o por un nuevo plan estratégico, entre otros. En cuanto al *cómo*, se formulan varias etapas, que van desde el diagnóstico sobre la cultura disfuncional existente, pasando por el "diseño" de los nuevos valores y creencias, y concluyendo con la ejecución (comunicación, capacitación, socialización e interiorización de tales valores y creencias). Como puede apreciarse, esta postura ratifica el carácter netamente instrumental que la cultura tiene para la gestión, que reduce la concepción antropológica comprensiva de la misma e inserta perspectivas simplificadas en la complejidad de la realidad organizacional.

De todas estas citas se podría inferir que existen por lo menos tres pilares conceptuales en la visión administrativa tradicional de la cultura: el *quién*, el *cómo* y el *para qué*.

¿QUIÉN?

Como lo muestran la mayoría de los autores citados, la administración tradicional considera que el líder o el dirigente es quien crea la cultura. Él imagina o concibe una serie de valores, creencias, símbolos y rituales, y genera los mecanismos para inculcarlos en la mente de los dirigidos. En ciertos círculos académicos esto es conocido como "la cultura *power point*", por su tradicional medio de transmisión del dirigente a sus dirigidos. Edgar Schein (1982), quizás el principal teórico estadouni-





dense de cultura organizacional, corrobora esta visión al afirmar que "las culturas de las organizaciones son creadas por líderes [...] y el aspecto más importante de los líderes es crear y gestionar cultura". En ésta y en las anteriores citas de la literatura tradicional sobre la cultura organizacional, puede apreciarse el carácter omnipotente conferido al líder en la creación del sistema de representaciones de las personas bajo su mando. Desde una perspectiva antropológica, sería inconcebible que los dirigentes de una tribu, ciudad, región o país, dictaminaran los valores y creencias de sus pueblos, y procedieran a su implantación. Esto no quiere decir, como se verá más adelante, que los dirigentes no jueguen un rol importante en la generación y evolución del fenómeno social de la cultura.

¿CÓMO?

En varios apartes se ha insistido en el apoyo en la psicología conductista o *behaviorista*, fundada principalmente en el esquema estímulo-respuesta para condicionar y acomodar los comportamientos de los dirigidos a las necesidades estratégicas de la organización. Un buen ejemplo de esta concepción es la siguiente prescripción escalonada de Beatriz Muñoz-Seca (1989):

"Para modificar la cultura de una compañía existen dos niveles de intervención: en el primero, el líder inicia la intervención y el proceso de cambio. En este nivel se modifican valores, normas y procedimientos pero dicha transformación es frágil al no estar íntegramente asumida por la organización [...]. En el segundo nivel, la intervención se efectúa a largo plazo y requiere de continuidad y consistencia en los planteamientos. Con ello se

543

544

logra la sedimentación e interiorización de los valores y la subsiguiente modificación del comportamiento humano."

Nótese cierta concepción sacerdotal del líder y cierta ingenuidad de la autora al suponer una linealidad cuasimágica entre el deseo y la acción del dirigente por una parte, y los resultados en la realidad de las personas "intervenidas", por otra. De igual forma, apréciase el mecanismo conductista (repetición y asociación en el tiempo) para el logro de la "sedimentación e interiorización" y, supuestamente, la "subsiguiente modificación del comportamiento humano". Del esquema conductista citado también hacen parte las gratificaciones monetarias y no monetarias, así como las sanciones sociales y laborales como consecuencia del imperativo de acogerse a la cultura organizacional diseñada.

¿PARA QUÉ?

Es obvio que, al tratarse de una concepción funcionalista, el propósito de moldear la cultura de una organización tiene una finalidad. Ya vimos que Daft la expresa en términos de "ajuste correcto entre cultura, estrategia y ambiente" para "garantizar el éxito". Por su parte, Krieger lo justifica "con ocasión de un nuevo plan estratégico" o ante cambios importantes en el entorno (competencia, nuevos mercados, globalización, entre otros). Sin embargo, la siguiente expresión de Hodge, Anthony y Gales (1998) parece revelarla de manera más contundente: "La administración de una organización implica la idea de que los directivos pueden cambiar una cultura, o parte de una cultura, para que ésta sea más consistente con los objetivos estratégicos de la empresa".¹⁰⁶

106. El resaltado es del autor de esta ponencia.





No pretendemos negar que en la concepción antropológica comprensiva la cultura tenga una finalidad. De hecho ella es finalidad, es *telos*,¹⁰⁷ en la medida en que constituye un sistema de valoraciones colectivas que dota de sentido la acción y la vida de los individuos. Pero, en lo social, la cultura no se erige como “variable de gestión” al servicio de fines parciales e inmediatos.

UNA VISIÓN ALTERNATIVA DE LA CULTURA ORGANIZACIONAL, LA VÍA LARGA.

A la visión voluntarista, instrumental y unidireccional de la cultura (el líder crea la cultura) podría oponerse la visión multifactorial de Yvan Allaire y Mikaela Firsirotu (1992, p. 91), quienes encuentran en la amplia literatura administrativa sobre el tema una convergencia de por lo menos cinco factores. Los autores citados muestran cómo los diversos teóricos de la cultura organizacional favorecen un factor u otro como determinantes en su caracterización. Para algunos, la organización se instala en los valores y rasgos del *contexto sociocultural*; para otros, en *la historia de la organización* (sus fundadores, crisis, fusiones, etcétera); para otros más, en las acciones y decisiones de *los dirigentes* (como en el caso de los teóricos tradicionales citados atrás); para algunos otros, en *la interpretación de los dirigidos*; y para algunos más, en *los factores contingentes* (mercado, sector, tecnología, tipo de organización —privada, pública, familiar, cooperativa, corporativa—, entre otros), son los determinantes de la configuración de una cultura específica en una organización.

107. Del griego τέλος, fin, finalidad. Tiene que ver con las motivaciones o ideales que rigen u orientan la acción humana.

545

546

Entre estas cinco orientaciones, aquella que le otorga un valor primordial a la interpretación de los dirigidos, se ha constituido en la perspectiva crítica por excelencia en el tema de la cultura organizacional. La perspectiva *radical humanista* (Aktouf, 2002), opone a la concepción instrumental y voluntarista (el dirigente o líder como gestor de la cultura) una visión más comprensiva del fenómeno, porque integra todos los factores implicados, y porque asume una actitud dispuesta a entender el fenómeno en su naturaleza, y no como un propósito de manipulación. Para esta perspectiva, la cultura es más bien el resultado o la consecuencia de un proceso social complejo en el que están implícitas unas *relaciones sociales*¹⁰⁸ determinadas y unas *situaciones concretas*.¹⁰⁹ En la medida en que el hombre se sienta valorado en su integridad por esas relaciones sociales y por esas situaciones particulares, seguramente se generará una visión compartida (mejor que “una cultura”), que contribuiría a que se logren de una mejor manera los propósitos colectivos.

No sería pues el discurso o la acción de los directivos el único factor que incide en el proceso social mencionado, ni en la cultura que finalmente resulta de él. Más importante que el rol del líder resulta la lectura o la interpretación que los dirigidos hagan del mensaje manifiesto o implícito de los dirigentes. Además, el complejo de condiciones contextuales, históricas y con-

108. En estas *relaciones sociales* se podrían integrar los factores “dirigentes” y “dirigidos” de la tipología de Allaire y Firsirotu.

109. Tales *circunstancias concretas* podrían comprender los factores “contexto sociocultural”, “historia de la organización” y “factores contingentes” de la tipología de Allaire y Firsirotu, sin querer agotar con estos la amplitud conceptual de la noción de Aktouf.





tingentes que rodean esa relación (dirigente-dirigido) tiene una incidencia crucial en el proceso y su resultado, según contribuyan o no a la generación de un clima de respeto y participación, o por el contrario, de dominación y desmotivación.

Por consiguiente, para la visión radical humanista la interpretación de los dirigidos o, más ampliamente, la elaboración mental que hace el colectivo global de la organización —a partir de todos los “materiales” sociales (dirigentes, contexto, historia y demás aspectos contingentes)— es lo que constituye en última instancia la cultura de una organización. Podría hablarse entonces de un *factor determinante*, los dirigidos, entre otros *factores condicionantes*,¹¹⁰ dado que el grupo social compuesto en su mayoría por los dirigidos debe partir de todos los elementos de sus relaciones para elaborar su sistema de representaciones.

Esta perspectiva, que invierte el rol protagónico en la generación de cultura en la relación laboral, no da por descontado —como sí lo hace la perspectiva instrumental— que el imaginario proyectado por el dirigente se convierte de manera inequívoca y lineal en la cultura de la organización. En esa tradición funcionalista, los dirigentes “crean” o “inculcan” culturas —incluso con apellido, como la “cultura de la calidad”, la “cultura del servicio” o la “cultura de la participación”, entre otras— en tanto que su intención es actuar directamente en la conducta del dirigido a través de estímulos positivos y negativos, campañas, capacitaciones, etcétera, para condicionarlos a un proyecto preestablecido de empresa. Según esta

110. En el sentido en que establecen *las condiciones* en las cuales los dirigidos se ven compelidos a construir valoraciones y representaciones.

547

548

visión, el dirigido es un elemento más del conjunto de recursos e instrumentos que se encuentran a disposición del dirigente, y la cultura es un artificio para manejarlo de manera más eficiente, dada su mayor complejidad y ambigüedad en relación con “otros” recursos.

Por el contrario, la visión comprensiva concibe a todos los miembros de la organización como actores completos, capaces de establecer relaciones sujeto a sujeto, y facultados para contribuir en la construcción de un proyecto de empresa, generando en consecuencia (y no como intencionalidad inmediata) una “cultura” incluyente y cohesiva en la organización. Pero esto no implica un idealismo en su concepción; si las relaciones sociales en una organización están marcadas por el autoritarismo, el engaño o el abuso, sin duda la cultura emergente estará marcada por la desconfianza, la fragmentación y la desmotivación.

Sin negar la importancia capital de los factores aquí llamados “condicionantes” (dirigentes, contexto, historia, contingencias), no se podría, sólo a partir de ellos, calificar, describir, afirmar o negar nada acerca de una cultura organizacional, sin incluir la interpretación o decodificación de los demás actores o dirigidos. La cultura “es” ese proceso de permanente decodificación; es el factor “determinante”. Las acciones y decisiones de los dirigentes y las influencias contextuales pueden “incitar” o favorecer una cultura en particular, pero ésta no será necesariamente acogida en la forma propuesta. La cultura de las organizaciones es un producto siempre cambiante de un proceso dinámico de interacción, una creación *intersubjetiva* permanente de los miembros que las componen.





¿Cuál sería entonces la función del dirigente que, *comprendiendo* la naturaleza compleja del fenómeno, renuncia a la omnipotencia del “creador” de cultura? Esa función podría incluso ser menos azarosa e incierta que la ilusa facultad de “crear culturas”: consistiría en *ocuparse de la calidad de la relación laboral y de las circunstancias que la rodean*, de tal manera que éstas últimas refuerzan y no contraríen lo propuesto para la relación. No es posible hablar de una “política de puertas abiertas”, o de “una gran familia” o de la “ruptura del conducto regular” —expresiones frecuentes en los propósitos de mejoramiento de las relaciones en la empresa— si la realidad cotidiana está poblada de obstáculos al diálogo, de formalidades burocráticas, de exclusiones, de agresiones, de acosos, de jerarquías y privilegios. Cuidar la calidad de la relación laboral quiere decir, ni más ni menos, favorecer la necesaria condición humana de construir su identidad en el reconocimiento, el respeto y la confianza, en lugar de la artificiosa manipulación de conductas y actitudes en beneficio de los resultados económicos de la empresa. Los dirigidos construirán siempre sistemas de valoración consecuentes con aquellas acciones e interacciones de las que ellos mismos son objeto.

Podría argumentarse que esta concepción radical humanista es idéntica a aquella que siempre ha pregonado la Administración tradicional a través de su discurso de la participación. Sin embargo, ésta, tal como se le viene utilizando, constituye con frecuencia una *estrategia motivacional* para que la gente “se sienta satisfecha”, y mejore su productividad y su actitud hacia la empresa. Hacer una imitación de la participación en una empresa donde las decisiones ya están tomadas o, de todos modos, van a ser tomadas en otras instancias, no equivale

549

550

a la participación. Participar, a juicio de Aktouf (2002), conlleva una clara convicción en por lo menos tres aspectos fundamentales: a) participación *real* en las decisiones y respeto por ellas, como por todo producto del trabajo humano; b) participación en la información de acuerdo con el poder de inclusión (o exclusión) que ella puede portar; y, c) participación en los beneficios económicos derivados de ella, como un claro mensaje de viabilidad de un verdadero sentido de pertenencia.¹¹¹

CONCLUSIÓN Y ESBOZO DE UNA PROPUESTA

En ese viaje pues, del concepto de cultura organizacional desde la Antropología hacia la Administración, bien podría tomarse el tiempo y la paciencia de recorrer la *vía larga* de la comprensión de la dinámica social cultural humana, es decir, deteniéndose en el momento ontológico del recorrido.

En la vida social en general, no se crea cultura imponiendo modos de comportarse o valores a asumir. La cultura pasa por la construcción intersubjetiva de la realidad, por la necesaria interacción de la que surgen los sistemas de representación y las valoraciones compartidas por los colectivos humanos.

Ricœur, como se vio, en la transición conceptual de un campo a otro, opone el instalarse *inmediato* a una migración mediada por la semántica y la reflexión. La segunda postura de esta ponencia se identifica con esta

111. Cabe anotar que esto no quiere decir que en última instancia el radical-humanismo pueda reducirse a la participación, pues ésta es apenas uno de los medios para cristalizar en la práctica una filosofía de gestión, una convicción que considera al hombre el sujeto y el fin de toda acción productiva o comercial, y no como su medio u objeto.





mediación reflexiva y semántica, pues en primer término, el paso obligado por la comprensión del fenómeno cultural es reflexivo porque conlleva la comprensión de sí. Para Ricœur (2008: 21), la reflexión es “el vínculo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí”. Por ello, a este largo rodeo también se le ha denominado arriba el momento ontológico, porque “lo que persigue es el ensanchamiento de la propia comprensión a través de la comprensión del otro”. Entender la dinámica concreta de generación de cultura en un contexto social, es entenderse y obrar en consecuencia, superando de paso las visiones erradas sobre la omnipotencia del líder como creador de cultura.

De otro lado, se trata de una mediación semántica en virtud de la naturaleza lingüística de la experiencia humana. Aunque lingüística sería también la imposición de una cultura prefabricada, no sería propiamente semántica en el sentido que no obedece a una construcción intersubjetiva de significaciones. El hombre es un ser de sentidos elaborados histórica y dialécticamente a partir de un profuso entramado de relaciones, que aunque muchas veces lo constriñen, no lo alienan. No le confiscan su carácter de sujeto de la cultura.

La creación unilateral de cultura por la vía corta, se ahorra este entramado y pretende que las significaciones pre elaboradas en otras esferas, sean acogidas sumisa y acríticamente por los sujetos subordinados.

Una propuesta de este escrito entonces, en el plano de lo cultural organizacional, podría resumirse en los puntos siguientes:

No debería constituirse en un propósito manifiesto ni en una prescripción de la Administración la creación de culturas organizacionales con unas características y fina-

551

552

lidades prefijadas. Como se dijo, la cultura es el resultado de un proceso complejo de *relaciones* en *situaciones* específicas, y serían estas relaciones y situaciones lo que debería erigirse en el foco de una eventual teorización.

Partir de una visión de complejidad (recursividad) de los fenómenos sociales y no dejarse llevar por una concepción lineal (causa-efecto), suponiendo que un fenómeno social espontáneo puede reemplazarse de manera definitiva por programaciones o automatismos conductuales.

Esa complejidad hace referencia también a la multiplicidad de factores que inciden en un proceso de generación cultural donde no solo el dirigente sería incidente como lo quiere la Administración tradicional. La historia, lo contextual, lo contingente, pero muy especialmente, los dirigidos, tienen un papel importante allí, dependiendo del caso particular de que se trate.

La educación del administrador no debería concebirse como el suministro de “recetas” o prescripciones sobre cómo manipular lo humano como variables con miras a la obtención de un resultado específico. Convendría más bien una formación en la comprensión de las dinámicas humanas (cultura, poder, lenguaje, afectividad, etcétera) en la organización asistido por las ciencias sociales.

No cabe duda que la Administración ha sido obnubilada por la inmediatez de sus fines sin detenerse a pensar en la legitimidad, o al menos en la idoneidad, de sus medios. Introducir la reflexión donde tradicionalmente ha reinado el interés ciego, no necesariamente va en detrimento de la rentabilidad de la empresa. Solo la pone en consonancia con el bienestar de la humanidad.





BIBLIOGRAFIA

- AKTOUF, O. (2001). *La administración: entre tradición y renovación*. Cali: Artes Gráficas del Valle y Gaetan Morin.
- AKTOUF, O. (2002). "El simbolismo y la 'Cultura Organizacional'. De los abusos conceptuales a las lecciones de terreno", en *Ad Minister*, N° 1.
- ALLAIRE, Y. y M. Firsrotu (1992). "Teorías sobre la cultura organizacional", en H. Abravanel et al., *Cultura organizacional. Aspectos teóricos, prácticos y metodológicos*. Bogotá: Legis.
- BARLEY, S., y KUNDA, G. (1995) « Plan y Dedicación: Oleadas de las ideologías de control normativo y racional en el discurso administrativo ». Bogotá: Revista *Innovar*, 6.
- BARNARD, C. (1966). *The Function of the Executive*. Cambridge: Harvard University Press.
- BÉDARD, R. (2003). "Los fundamentos del pensamiento y las prácticas administrativas. El rombo y las cuatro dimensiones filosóficas", en *Ad Minister*, N° 3.
- CERDA GUTIÉRREZ, H. (1994). *La investigación total*. Bogotá: Magisterio.
- CHANLAT, A. (1995). "Carta a Richard Déry: el Occidente enfermo de sus dirigentes", en *Cuadernos de Administración*, N° 20.
- CHANLAT, A. y M. DUFOUR (1985). *La rupture entre l'entreprise et les hommes. Le point de vue des sciences de la vie*. Montréal: Québec y Amérique.
- CHANLAT, A. y R. BEDARD (1997). "La gestion: une affaire de parole", en J.F. CHANLAT (dir.), *L'individu dans l'organisation, les dimensions oubliées*. Montréal: Université Laval y Eska (traducción al español: "La administración, una cuestión de palabra", en *Tecnología Administrativa*, Vol. XI, N° 25).
- CHANLAT, J. F. (1995). *L'individu dans l'organisation, les dimensions oubliées*. Quebec: Les presses de l'Université Laval, Éditions Eska.
- CHANLAT, J.F. (2002). *Ciencias Sociales y Administración*. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit.
- DAFT, R. (2004). *Administración*. México: Thompson.
- DEAL, T. y A. KENNEDY (1982). *Corporate Cultures: The Rites and Rituals of Corporate Life*. Reading: Addison-Wesley
- GADAMER, H.G. (1993). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- GUÍZAR, R. (1998). *Desarrollo organizacional*. México: Mc Graw Hill.
- HODGE, B.J., W.P. ANTHONY y L.M. GALES (1998). *Teoría de la organización, un enfoque estratégico*. Madrid: Prentice Hall.
- KLOTZ, H.P. et al, (1957). *El aporte de Pavlov al desarrollo de la medicina*. Buenos Aires: Psique.
- KOONTZ, H. y H. WEIHRICH (2004). *Administración*. México: Mc Graw Hill.
- KRIEGER, M. (2001). *Sociología de las organizaciones. Una introducción al comportamiento organizacional*. Buenos Aires: Prentice Hall.
- LABORIT, H. (1985). "Niveaux d'organisation biologiques, comportements et structures psycho-sociales productivistes", en A. Chanlat y M. Dufour, *La rupture entre l'entreprise et les hommes*. Montréal: Québec y Amérique.
- MARDONES, J.M. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona: Anthropos.
- MORGAN, G. (1996). *Imágenes de la organización*. México: Alfaomega.
- MUÑOZ, R. (2002a). "Administración y hermenéutica", en *Cuadernos de Administración*, No. 27.
- MUÑOZ, R. (2002b). "Paradigmas organizacionales y gestión humana: por una nueva ética de la relación laboral", en *Revista Universidad Eafit*, N° 127.
- MUÑOZ, R. (2008). "El futuro de los humanismos en la administración. Una propuesta de formación", en *Ad Minister*, N° 12.
- MUÑOZ-SECA, B. (1989). "Cambio de cultura: diagnóstico e implementación", en *Alta Dirección*, N° 143.
- NAVARRO CORDÓN, J. M. (2000). "Hermenéutica filosófica contemporánea". En MUGUERZA, J. y CEREZO, P. (Eds.). *La filosofía hoy*. Barcelona: Crítica.

553

554





- ORMEROD, P. (1995) *Por una nueva economía. Las falacias de las ciencias económicas*. Barcelona: Anagrama.
- OUCHI, W. (1982). *Teoría Z, cómo pueden hacer frente al desafío japonés*. Bogotá: Norma.
- PETERS, T. y J. WATERMAN (1982) *En busca de la excelencia*. Bogotá: Norma.
- ROBBINS, S. (1998). *La administración en el mundo de hoy*. México: Prentice Hall.
- RICOEUR, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones*. México: FCE.
- SCHEIN, E.H. (1982). *La cultura empresarial y el liderazgo*. México: Prentice Hall.
- SCHVARSTEIN, L. (1998). *Diseño de organizaciones, tensiones y paradojas*. Buenos Aires: Paidós.
- ZAPATA, A. (1995). "La Escuela de Montreal sobre Humanismo y Gestión", en *Cuadernos de Administración*, N° 20.

BLOQUE VI

→

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA APLICADA EN EL ÁREA IBEROTROPICAL

II. MÉTODOLOGÍAS



VI.II.I

**EL INTRINCADO DEBATE
ACERCA DE LOS CAMPESINOS
Y DEL CAMPESINADO**

ELOY GÓMEZ PELLÓN



Un sector de la historiografía marxista, con Hobsbawm (1994) a la cabeza, se ha mostrado convencido de que en la segunda mitad del siglo XX se ha producido la muerte del campesinado, en rima con lo que había sido una predicción de Marx. La observación de Hobsbawm se halla inserta en una polémica, entre quienes creen que la globalización marca el final del campesinado (*descampesinistas* o *proletaristas*), y quienes creen que entre las características que mejor han definido al campesinado a lo largo de la historia se hallan la adaptabilidad y la continuidad (*campesinistas*). En realidad, la observación de Hobsbawm es trasunto de una vieja discusión que ya fue muy virulenta en el primer tercio del siglo XX entre los herederos del viejo populismo ruso, que entonces se hallaban encabezados por Chayanov (1925), y los marxistas ortodoxos. Mientras que los populistas eran campesinistas, y por tanto defensores de la pervivencia del campesinado en las economías de mercado, un tanto ajeno a las mismas, los marxistas eran descampesinistas y convencidos de que el campesinado se hallaba en una fase declinante que abocaba indefectiblemente a su desaparición.

Cuando escribe Hobsbawm, la vieja discusión había retoñado hacía algunos años en Latinoamérica, y más concretamente en México, y posteriormente, en otros países del área. Mientras que los campesinistas mexicanos (R. Stavenhagen, G. Esteva, A. Warman y otros) estaban convencidos de esa pervivencia del campesinado, y hasta creían que la llamada "vía campesina" representa una feliz alternativa al socialismo y al capitalismo, los descampesinistas (R. Bartra, S. de la Peña, etc.) defendían la teoría del fin de los campesinos, subsumidos éstos bien en una progresiva proletarización, o bien, más

561

562

raramente, arrastrados hacia la conversión en agricultores capitalizados.

Ciertamente, sin embargo, que en un análisis del campesinado como objeto de estudio, no es posible prescindir de la mirada hacia el mismo por parte de algunos los antropólogos norteamericanos de la primera mitad del siglo XX. El auténtico impulso al estudio del campesinado, tiene lugar en la primera mitad del siglo XX, cuando Kroeber (1923, 1948), Redfield (1930, 1965) y Steward convierten a Iberoamérica en fértil campo de sus investigaciones antropológicas, las cuales prosiguen, con no poca intensidad, en pleno siglo XXI. Aunque algunas de sus observaciones han sido superadas, no es menos cierto que las mismas consiguieron convertir al campesinado en un auténtico objeto científico. También es evidente que generaron un interés duradero por el tema que explica el progreso que se ha producido desde entonces en estos estudios sobre el campesinado.

Uno de los temas más recurrentes a propósito del estudio del campesinado ha sido el de encontrar una explicación a las diferencias que laten entre las unidades domésticas allí donde están presentes los campesinos. Se parte para ello de la idea incuestionable de una falta de uniformidad en este tipo de sociedades que genera una notable unanimidad entre sus teóricos. El campesinado ha sido visto, frecuentemente, desde una doble mirada. Por una lado, desde la perspectiva que contempla el agregado de iguales que se hallan participando de la liza cotidiana, compitiendo en el mismo nicho ecológico por el aprovechamiento de unos recursos finitos y, consecuentemente, en situación de tensión y de conflicto. Por otro lado, desde la perspectiva que contempla un conjunto de iguales que son capaces de obtener los me-





jores resultados posibles participando de la cooperación que les proporciona el marco de una cultura común y de una auténtica “comunidad”.

A PROPÓSITO DE LA DESIGUALDAD EN EL CAMPESINADO

A las alturas actuales del siglo XXI sigue siendo convincente desde muchos puntos de vista la tesis de Alexander Chayanov (1925, 1985). Este técnico agrario ruso, tras dedicarse al ejercicio de su actividad profesional en distintas partes de la Rusia prerrevolucionaria y, posteriormente, de la Unión Soviética, al tiempo que se convertía en un especialista en cooperación agraria, se dio cuenta de que la composición de las distintas familias actúa como un elemento que da pábulo al conflicto social. Así, el rendimiento mayor de la unidad doméstica se producirá potencialmente cuando el número de productores sea grande en relación con el de consumidores, es decir, cuando el número de personas que no son aptas para el trabajo, parcialmente o por entero, sea el mayor posible. Siempre que se inviertan los términos, los productores habrán de trabajar mucho para obtener unos rendimientos que, en principio, no pasarán de modestos.

Cuando la relación favorece a los productores frente a los consumidores, el grupo está en perfectas condiciones para explotar la tierra, de modo que, en el caso de que la superficie que trabajan sea reducida, podrían tender a la expansión, presionando, por ejemplo, sobre las tierras comunales, lo cual, como demuestra la experiencia histórica, sucede con harta frecuencia. Sin embargo, y dado que esta expansión a menudo no es posible, lo que sucede es que, incapacitados para trabajar una superficie mayor, por falta de tierra, el grupo doméstico mejor

563

564

proporcionado desiste de su empeño y, sencillamente, trabaja menos que el grupo vecino con peor proporción en la composición de sus miembros. Ambos grupos obtienen similares resultados pero con desigual esfuerzo.

La tesis de Chayanov está contenida en una obra fundamental de los estudios agrarios, *La organización de la unidad económica campesina*, publicada inicialmente en 1925, poco tiempo antes de que el mismo Stalin, en el año 1929, pusiera a este intelectual como ejemplo de investigador denodado. Lamentablemente para Chayanov, desde este momento hasta su caída en desgracia sólo transcurriría un año, probablemente debido a que las autoridades de la época advirtieron la semilla contrarrevolucionaria en su defensa del cooperativismo (concentración vertical como la denominaba Chayanov), frente al postulado de la colectivización sostenido por la economía política del régimen (concentración horizontal). No en vano, Stalin, unas semanas antes de la detención de Chayanov, en 1929, modificando su opinión previa, le tildó de economista anticientífico cuyos libros no debieran correr libremente en un Estado como el soviético. De hecho, el expediente judicial de Chayanov, perfecta expresión de la persecución judicial a que fue sometido, llevó por nombre el “Caso del Partido de los Campesinos Trabajadores”. Curiosamente, el nombre está tomado del texto del famoso opúsculo publicado por Chayanov bajo el pseudónimo de Ivan Kremnev, que corrió por el Moscú de 1920 (1976, 1, 4: 63-108) y, muy rápidamente, por otros muchos lugares con el título de *Viaje de mi hermano Alexis al país de la utopía campesina*. La obra era la primera parte de un texto mucho más extenso que, desgraciadamente, no pudo tener continuidad.





Chayanov fue condenado en 1930 a trabajos forzados en Kazajistán y ejecutado posteriormente, en 1937, mientras que su esposa, acusada de colaboración, cumplió condena de 18 años de trabajos forzados. Lamentablemente, esta última murió en el año 1984, tres años antes de que, merced a las presiones de intelectuales de todo el mundo, el matrimonio fuera rehabilitado por el Tribunal Supremo de la antigua URSS, en vísperas de la disolución del Estado en 1991, cuando el mismo ya se hallaba en sus estertores.

El gran mérito de Chayanov (1929, 1985) fue haber sido el primero en asociar los campesinos que él conoció con una determinada forma de producción, es decir, de la organización lógica de las unidades de producción agrarias que, mediante sencillas estructuras, familiarmente organizadas, generan bienes y servicios que son mayoritariamente de autoconsumo. Se trata, a juicio de Chayanov, de una economía universal, con grado de autarquía variable y sustentada en una lógica, en principio, distinta de la que es propia de la economía capitalista. Su límite sería la subsistencia y no la producción de excedente. Sólo el asedio a que han sido sometidas las economías campesinas en los procesos de modernización ha generado situaciones de tránsito muy variables y, finalmente, la conversión de las pequeñas unidades productivas en empresas orientadas a la producción para el mercado. La clave de las economías campesinas tradicionales se halla en el apoderamiento que los campesinos realizan, de forma íntegra, de los productos de la tierra que trabajan, de manera que se produce el hecho manifiesto de que el campesino no sobreexplota, al menos teóricamente, debido a que toma como límite las necesidades de la familia en la que vive.

565

566

De las palabras de Chayanov se deduce que el campesino atribuye a sus bienes y servicios dos valores: un valor de uso y un valor de cambio. Aunque mayoritariamente, en las economías campesinas tradicionales, las cosas tienen un valor de uso, ocasionalmente, y cuando lo precisa, como estrategia para hacer frente a sus necesidades más perentorias puede atribuir a sus bienes y servicios un valor de cambio que le permita disponer de los bienes complementarios que precisa.

Chayanov señaló algo que resulta también determinante en las economías campesinas. En muchas partes del mundo la organización del trabajo campesino se asienta, como se ha señalado, sobre la estructura de la familia, la cual se convierte en una referencia insustituible. La satisfacción de sus necesidades se convierte en el único objetivo y en el valor supremo. Así se entiende que, tratando de asegurar su mantenimiento, la familia campesina trabaje a cambio de una remuneración tan escasa que carecería de significación lógica en una economía capitalista. Todo el esfuerzo realizado por la familia campesina puede no tener otro beneficio que la simple supervivencia en las sociedades más tradicionales.

Más aún, teniendo en cuenta que en la familia campesina, como regla general, trabajan todos sus miembros, y allí donde las normas jurídicas no lo impiden los niños lo hacen desde una edad muy corta, sin que los descansos sean otros que los dados por la marcha natural de los días y las estaciones, el rendimiento económico del trabajo de cada uno de los miembros de la unidad doméstica es tan pequeño que resulta carente de competitividad en la economía capitalista. Menos aún tendría sentido capitalista el trabajo de cada miembro en épocas concretas del año porque, al amparo de la subsistencia





que se traza como meta en estas sociedades, lo realmente relevante es el resultado del año entero.

En este sentido, Chayanov señala cómo entre los campesinos se juega sin parar con las dos estrategias posibles a la hora de ajustar el objetivo de la supervivencia familiar: aumentar la producción y reducir el consumo. Cuando las unidades campesinas tienen que aumentar la producción, bien porque las rentas que han de satisfacer resultan onerosas, bien porque la presión del Estado para hacerse con parte del beneficio se intensifica, o bien por otras razones, el trabajo del campesino llega a carecer de rentabilidad. El milagro lo conquista jugando con los factores de producción: tierra, trabajo y capital, pero siempre a cambio de esfuerzo. La otra posibilidad, la de consumir menos, es usual en todas las economías campesinas en épocas de hambruna. Piénsese que ni históricamente ni en el presente los campesinos africanos y asiáticos han llegado a la media de calorías que han de consumir diariamente por término medio para hacer frente a sus necesidades de proteínas. Desde este punto de vista, la observación de Chayanov, sobre la que volvió Wolf medio siglo después, sigue siendo igual de pertinente.

Uno de los aspectos más negativos de la teoría de Chayanov, bien puesto de relieve por Olivia Harris (1986, 8, 30: 203-207), reside en presentar a la familia campesina como antisocial. Al tratarse de una unidad autárquica, de autosubsistencia, su nexos con el resto de la sociedad sería puramente accesorio. Lo sustantivo sería la supervivencia de la unidad, sin sumisión a la sociedad. La casa campesina se convierte en la teoría chayanovista en una especie de mónada, que sólo rompe su aislamiento por motivos matrimoniales, aunque como

567

568

mero episodio. Después de concertado el matrimonio de los descendientes, mientras la vieja unidad continúa su trayectoria de aislamiento, la nueva, simultáneamente, comenzará el suyo siguiendo la estela de aquélla.

Entre los campesinos la desigualdad es una evidencia. Los antropólogos sólo consideran sociedades igualitarias a aquéllas que no conocen la domesticación de los animales y las plantas, y aún este planteamiento suele hacerse con cautelas. En las sociedades agrarias hay graneros y hay ganado, pero no repartidos por igual. Unos poseen más bienes que otros. La desigualdad de los campesinos se debe a múltiples factores. La laboriosidad, la composición del grupo familiar, el reparto de la tierra y de los pastos y otras variables socavan la vida y la convivencia de los campesinos.

Todos los antropólogos que han estudiado sociedades agrarias manifiestan que en unas unidades domésticas se trabaja más que en otras, por distintas razones, como se ha visto, y que eso marca importantes diferencias de partida. Sin embargo, la pregunta que podemos hacernos es por qué trabajan más de lo que se precisa, en casos como los de las sociedades de subsistencia, en las cuales, y en principio, únicamente se trabaja para sobrevivir. No es que en sociedades de cazadores-recolectores (las más acusadamente de subsistencia e igualitarias de cuantas se conocen) trabajen más unos que otros, que también sucede, sino que mientras en éstas el beneficio que obtienen los cazadores es fundamentalmente social, debido a que el efecto de los resultados no es acumulativo (los alimentos no se conservan) y las estrategias económicas y sociales son a menudo suprafamiliares, entre los campesinos las cosas suceden de forma diferente. La familia, en estas últimas sociedades, es frecuentemente





la única unidad económica y sus resultados económicos son claramente acumulativos (el granero o la explotación de las reses son sus mejores expresiones). Ahora se comprende que, cuando unos trabajan más que otros, los resultados, por simple suma de incrementos, acaban marcando notables diferencias entre las familias. Ello no oculta que, entre los campesinos inmersos en sociedades tradicionales el marco social constituye una referencia muy notable.

En efecto, la laboriosidad individual y la de las familias son muy desiguales en el caso de los campesinos. Pudiera sorprender que en las sociedades que practican una economía agraria de subsistencia, similar a la que se ha practicado en las áreas montañosas de Cantabria hasta bien avanzado el siglo XX, haya individuos y familias que trabajen más que otros si, por definición, el beneficio se halla lastrado por la falta de comercialización y, en consecuencia, el mismo no puede ser más que liviano. Sin embargo, se trata de sociedades en las cuales las estrategias sociales o socio-económicas tienen más importancia que las puramente económicas, de lo que se deduce que cualquier esfuerzo complementario puede generar réditos cooperativos de notable importancia. En un trabajo anterior, referido a áreas montañosas de Cantabria (E. Gómez Pellón, 2005), en las cuales la penetración de las economías mercantiles fue débil o muy débil hasta fecha cercana a nosotros, la cooperación introduce a las unidades domésticas en una dinámica de tipo suprafamiliar en la cual la ayuda mutua y la buena vecindad se convierten en fuente de pautas que guían la cultura local. Sin embargo, la incorporación a las economías mercantiles cortocircuita esta cooperación, deviniendo en una independencia sistemática de las unida-

569

570

des domésticas, como sucedió en las áreas costeras de Cantabria desde finales del siglo XIX (E. Gómez Pellón, 2005). A partir de este momento, la cooperación es sustituida por una dura liza entre las unidades domésticas, cuya lucha está orientada a la competencia económica, desapareciendo progresivamente la inversión en estrategias sociales de orden suprafamiliar.

Ciertamente, en el penetrante análisis acerca de los campesinos realizado por E. Wolf (1966, 1971) se pone de relieve que las personas que viven en contextos campesinos trabajan más y compiten entre sí de una manera desatada cuando hay algún grado de comercialización de los productos. Quien puede producir más de lo que consume puede cambiar sus productos por otros o por dinero. Algunas familias pueden atesorar bienes y convertirse en prestamistas de las familias que tienen dificultades, y no necesariamente beneficiándose de réditos. Una de las razones que lleva a las personas a trabajar más es la obtención de prestigio (E. Wolf, 1982: 68-70). Las sociedades humanas valoran positivamente el trabajo, en términos generales y, en consecuencia, conceden más valor al trabajo que a la inactividad. Es ésta la razón por la cual en algunas sociedades agrarias hay agricultores o ganaderos que trabajan más para poder regalar más a sus convecinos llegado el momento, generando con ello una potente inversión social.

No hay duda tampoco de que, incluso en las sociedades de subsistencia, las personas y las familias trabajan más para atesorar los bienes suficientes o el monetario que les permitan satisfacer sus obligaciones como aparceros o como arrendatarios. También como obligados tributarios. Asimismo, trabajan más porque precisan producir el excedente necesario para adquirir en el mercado





los bienes de equipo que les permitan reponer aquéllos que han sufrido deterioro por el uso. Igualmente, han de producir más de lo que, aparentemente, necesitan con el fin de satisfacer su compromiso con la comunidad en la celebración de ritos de paso (nacimientos, matrimonios, defunciones, etc.) y de otro tipo. En definitiva, a la hora de valorar lo que deben producir, los campesinos hacen distintas proyecciones de sus necesidades, lo cual les lleva a generar riqueza de manera distinta. Eric Wolf (1982: 16-20) clasificó esta producción de excedentes con los nombres de fondo de renta, fondo de reposición y fondo social, lo cual explica que la gente llegue a trabajar muy intensamente y de manera desigual.

El análisis de Wolf nos ayuda a comprender, asimismo, el hecho de que las economías agrarias de subsistencia sean compatibles con la existencia de los mercados. La economía de subsistencia no implica que se produzca exclusivamente para el uso sino también algo más. Además de producir los bienes que garanticen la subsistencia, los campesinos han de generar un excedente de bienes y servicios que haga posible el acceso a cuanto, siendo imprescindible para mantener la actividad económica y social de la unidad doméstica, no sea productible por la propia unidad, bien sea de carácter material (materias primas, útiles, etc.) o bien lo sea de orden inmaterial (servicios profesionales, actos rituales, derechos, etc.). Dicho de otro modo, la familia campesina debe subvenir los bienes o servicios externos que resulten imprescindibles para la vida de la unidad doméstica (inputs), los cuales han de ser satisfechos mediante el intercambio por bienes o servicios producidos por la familia campesina (outputs).

571

572

SOBRE LAS “COMUNIDADES CAMPESINAS”

Cuando hablamos del campesinado no es raro que se recurra al concepto de comunidad, adjetivándola como campesina o como rural. Sin embargo, pocos conceptos existen tan complejos como éste. Es bien conocido desde hace décadas el debate acerca de esta noción, lo cual explica la existencia de un amplísimo repertorio de respuestas que tratan de definir el concepto de comunidad. Tanto es así que no es el cometido del presente trabajo hallar la más acertada. Es evidente que se trata de un concepto que obedece a una marcada polisemia, acaso porque resulta muy común a diversas ciencias sociales y naturales. En realidad, el concepto hace referencia a la misma palabra que fue usada en la cultura latina con el nombre de *communitas*, en tanto que agrupación no estructurada de individuos que, sin embargo, están vinculados por lazos de pertenencia a un agregado. Con este significado, y otros anexos, rastreamos esta palabra no sólo en las lenguas románicas sino también en otras lenguas occidentales, y aún en otras no occidentales a las que ha llegado como préstamo lingüístico.

En el caso de la antropología, el concepto fue utilizado en el pasado siguiendo el uso que del mismo hizo Tönnies (1887), al distinguir entre la *gemeinschaft* y la *gesellschaft*, entendiéndose por la primera la comunidad propia de la sociedad tradicional, definida por el fuerte sentimiento de pertenencia al grupo de los individuos que la integran, fruto de unas relaciones mutuas nacidas de la voluntad natural. Por el contrario, la segunda, la *gesellschaft*, fue el término elegido por Tönnies para referirse a la sociedad organizada, nacida de la voluntad racional, que ha dejado de ser propiamente una comunidad y que ha devenido en grupo, en sociedad según





Tönnies, capaz de defender unos intereses comunes a partir de objetivos convergentes, tal y como sucede en la sociedad moderna: una sociedad que ha dejado de mirar al pasado y que encara permanentemente el futuro. Ciertamente, es la misma distinción que hallamos en E. Durkheim cuando distingue entre la solidaridad mecánica, propia de las sociedades tradicionales, frente a la solidaridad orgánica propia de las sociedades modernas.

Ahora bien, volviendo a la propuesta de Tönnies, sus apreciaciones respecto de la *communitas*, además de conectar con un concepto inseparable de la reflexión filosófica y jurídica desde hacía varios siglos, arraigó con más fuerza aún después de que M. Weber (1922, 1944) hiciera suya la distinción, introduciendo diversas matizaciones que no hicieron sino fortalecer el certero concepto de Tönnies. Enseguida habría que hacer una matización, cual es que Weber acentúa la diferencia entre las comunidades que están basadas en el sentido tradicional de la vida, y donde los individuos están atados por lazos espontáneos, y las comunidades que nacen de la acción interesada y no necesariamente afectiva de sus miembros.

La precisión de Weber enlaza sustantivamente con las dos acepciones del término más usadas en la tradición occidental, esto es, la de la existencia de comunidades espontáneas y la de comunidades forzadas o interesadas. En estas últimas, los individuos que las forman se hallan unidos por una relación preestablecida que permite que la comunidad alcance determinados objetivos. En ocasiones se forman comunidades en las cuales la relación entre los miembros, definida por su carácter estrictamente jurídico, mediatiza rígidamente los acuerdos de las mismas y su desenvolvimiento.

573

574

Desde el punto de vista de la antropología, la idea de *communitas* es inseparable de la propia evolución teórica de esta ciencia. Es importante señalar que algunos antropólogos han hecho del concepto el fundamento de algunas de sus construcciones más conocidas. Éste es el caso de V. Turner (1969) que, junto a la *communitas* espontánea y la *communitas* normativa, halla una *communitas* ideológica cuyo concepto es susceptible de ser aplicado en multitud de contextos, incluidos los utópicos (nótese la importancia que han adquirido en nuestro tiempo las comunidades virtuales). En este sentido, V. Turner se fija en la diferencia existente entre la sociedad estructurada, cuyos miembros ocupan posiciones definidas, y la *communitas* o antiestructura, cuyos miembros constituyen un conjunto de iguales, y cuya mejor expresión la halla Turner en las situaciones liminales propias de los ritos de paso, pero también la encuentra en las sociedades tradicionales.

Cuando nos referimos al campesinado podemos hablar de un hipotético grupo de iguales, en tanto que todos ellos están sometidos a la idéntica coerción del medio y de la cultura, hasta el extremo que todos comparten condiciones de vida y aún los particulares síndromes culturales asociados, en términos generales. Acaso la mejor expresión de uno de éstos es el que se identifica con el *bien limitado*. Precisamente, a este síndrome cultural propio, al menos supuestamente, de los campesinos, me referiré más adelante.

Decíamos al comenzar el presente trabajo que el campesinado ha sido observado tanto el punto de vista que contempla a los campesinos como integrantes de un grupo de competidores que tratan de obtener los recursos en un mismo espacio, como desde el punto de





vista del grupo de iguales, cuyos miembros, sirviéndose de la cooperación, tratan de mejorar sus resultados, sirviéndose para ello las oportunidades que les concede su participación en una cultura común. Estos buenos resultados son fruto de la interacción cooperativa, por lo que son inseparables de las prácticas de buena vecindad que generan el consabido capital social. Este último concepto, creado en la segunda década del siglo XX por L. J. Hanifan y redefinido, entre otros, por P. Bourdieu (1997) en el último cuarto del mismo siglo, ha sido utilizado con frecuencia en los análisis del campesinado, en los cuales el capital social es entendido como eficaz antídoto frente a la competencia entre iguales que se aprecia en la primera de las miradas que he señalado. Interesa mostrar, en cualquier caso, que el capital social permite medir la colaboración entre las distintas partes que integran un agregado social, de suerte que, cuanto mayor es este capital, mejores serán las condiciones de los individuos que integran dicho agregado.

Es lo cierto que en los estudios sobre los campesinos la idea de comunidad ha constituido una constante. Pudiera pensarse que ha sido propia de los estudios funcionalistas y, por tanto, de aquellos autores que se inspiraron en Tönnies, pero también encontramos la misma construcción teórica en intelectuales de muy diversa adscripción. Y, curiosamente, pocas elaboraciones teóricas podrían resultar tan problemáticas e, incluso, tan contradictorias. En efecto, hallamos la idea de comunidad, de manera destacada, en los trabajos de R. Redfield (1965), el cual encuentra que la *little community* es inseparable del campesinado. A la zaga de Redfield, hallamos la misma idea en A. Kroeber (1948). Ahora bien, la apreciamos, igualmente, en E. Wolf (1966, 1967), cuya

575

576

percepción está claramente influida por el pensamiento marxista. Más aún, la encontramos en A. Warman, en G. Esteva, en A. Schejtman y en otros más apegados aún a los postulados marxistas.

En efecto, la idea de comunidad remite a la autarquía y al aislamiento, lo cual explica que, a otra escala, el campesinado supusiera para la antropología un suceso del estudio de los pueblos primitivos, que es tanto como decir su inicial objeto de estudio. No en vano, Redfield se refirió a los campesinos como integrantes de "sociedades folk". Ahora bien, ha habido un cierto acuerdo entre los estudiosos en el hecho de que los campesinos tenían su razón de existir en una variable dependencia del exterior, de donde proviene la condición de explotados que se les atribuye con frecuencia, singularmente en la tradición marxista. En esta situación, ha sido preciso recurrir a un pequeño juego teórico que hace de la "pequeña comunidad" una "sociedad parcial", en expresión célebre acuñada por Redfield, coincidentemente con el carácter que, siguiendo a este último, le atribuyó Kroeber. Es bien conocido el hecho de que tanto uno como otro hablan de estas comunidades como "parte sociedad y parte cultura". En ambos autores se halla una visión de las "comunidades campesinas" según la cual éstas miran sobre todo hacia adentro, aunque ocasionalmente lo hagan hacia afuera. Así, y abundando en la idea de comunidad, Redfield se aproximará a la vieja idea de Durkheim (y también de Tönnies y de Weber), cuando diga que la comunidad (o la sociedad) campesina se define en virtud de su solidaridad moral.

Una calificación similar la hallamos en E. Wolf, puesto que recurre a la distinción entre comunidades abiertas y cerradas, a partir de sus estudios en Centroamérica y





en Java, reservando este último adjetivo para las “comunidades campesinas”, apreciación que es casi idéntica a las de Redfield y Kroeber. Pero Wolf (1967: 230-246) añade más precisiones, al señalar el carácter “corporado” del campesinado. Según éste, el campesino se halla inserto en el interior de comunidades similares, sujeto a un cuerpo de derechos de propiedad y sujeto a las normas de la comunidad en orden a la redistribución de excedentes, a la vez que inmerso en un sistema religioso que define a la comunidad. En suma, todo ello conduce a Wolf a denominar a estas comunidades como “cerradas y corporadas”.

Se puede concluir en consecuencia que, en efecto, Wolf habla de comunidades, de esas que están a medio camino entre la sociedad primitiva y la sociedad moderna, puesto que él mismo añade que estos agregados sociales se hallan un tanto separados de la sociedad general, dando lugar a una situación que es percibida como tal por los propios campesinos, los cuales refuerzan su identidad mediante diversas prácticas económicas, sociales, políticas, religiosas, etc.

En su trabajo sobre los campesinos, J. L. Calva (1988: 254-257) llama la atención de que algunos antropólogos, como A. Warman (1972) y G. Esteva (1978), hagan de la pertenencia a la comunidad, precisamente, el rasgo distintivo de los campesinos. Así, Gustavo Esteva abunda en la “forma colectiva de existencia social” de los campesinos, refractaria incluso a un capitalismo que no ha conseguido su objetivo de individualizarlos. En este sentido, interpreta Esteva que la apariencia individual no altera la sustancia colectiva y comunitaria de los campesinos. Al conceder al hecho de la pertenencia a la comunidad el rasgo distintivo de los campesinos, se ve

577

578

obligado a excluir de su análisis a grupos que frecuentemente se denominan campesinos, empezando por los campesinos parcelarios europeos.

Esta misma idea es defendida por Warman (1972), tal como pone de relieve J. L. Calva, al hacer del grupo, y no del individuo, la esencia del grupo campesino, tal vez con un acento más acusado que el que pone Esteva. Según Warman, la relación con la tierra genera pertenencia a la comunidad, de suerte que muchos son los llamados a formar parte del campesinado. La comunidad rural subsume un haz de derechos y deberes en el uso y aprovechamiento de la tierra, haciendo de su integración en aquélla el rasgo decisivo del campesino, incluso, en el grado más extremo, en el cual se encontrarían los que, no disponiendo de tierra, se sienten llamados a la sucesión en los derechos de los poseedores de la tierra.

F. Cancian (1972), partiendo de su estudio sobre Zinacantán, en Chiapas, concluye que una de las notas distintivas del campesino en su pertenencia a un grupo “de orientación interior”, aunque, al contrario que los anteriores, admite la importancia de las fuerzas exteriores que gobiernan el grupo y que, junto a las interiores, permiten entender la dinámica del grupo campesino.

LA “SOCIEDAD CAMPESINA” Y LA “CULTURA CAMPESINA”

Ha sido frecuente entre los antropólogos, sociólogos y economistas que se han dedicado al estudio del campesinado el empleo de la expresión “sociedad campesina”, empleada para referirse a un grupo del cual creen deducir características homogéneas. Se trata de una expresión empleada con mucha más insistencia de lo que podríamos considerar como accidental. Tampoco es raro





que la empleen los mismos que mencionan como propio del campesinado la existencia de la "comunidad campesina", de modo que una expresión y la otra acaban funcionando como sinónimas, por más que su sentido inicial no sea coincidente.

De nuevo hemos de recurrir a J. L. Calva (1988: 231-234) para rastrear minuciosamente la observación que se acaba de realizar. De este modo, a los casos conocidos de Redfield, Foster y Kroeber, añade los de Wolf, Shanin y Warman. En los diferentes textos de estos autores se percibe el empleo de dicho concepto de "sociedad campesina". Y, sin embargo, ¿existe la sociedad campesina? El sentido común parece negar esa posibilidad, puesto que sería tanto como admitir que los campesinos europeos feudales y los de la primera mitad del siglo XX compartían características propias de esa "sociedad campesina". También sería necesario demostrar que los vínculos que unen entre sí a los campesinos iberoamericanos son más nítidos y significativos que los que unen a los campesinos de cada localidad con la sociedad en la que está inserta cada familia campesina. Asimismo, habría que demostrar que los campesinos europeos, los asiáticos y los iberoamericanos, por ejemplo, presentan actualmente suficientes rasgos en común como para poder ser integrados en la supuesta "sociedad campesina". Sólo en el caso de que esto fuera posible, podríamos hablar propiamente de la sociedad campesina antes que de las sociedades campesinas.

Ahora bien, nótese que estos mismos teóricos caen en sus propias contradicciones. Redfield y Foster coinciden en atribuir a los campesinos la particularidad de ser "sociedades en parte". Kroeber hace suya la apreciación de uno y otro. Significa esto, y de ello no parece haber

579

580

duda, que los campesinos se hallan conectados a sociedades más amplias de las que forman parte, de lo que se sigue que los campesinos, al menos parcialmente, dependen de las características generales de las sociedades en las que se hallan incardinados. Una reflexión análoga la hallamos en Wolf, aunque con algunas matizaciones, puesto que no es el grupo campesino, según él, el que está atado a la sociedad general sino cada campesino individualmente, dando así vida a la "sociedad campesina". En el caso de Warman, la sociedad campesina se metamorfosea en "comunidad campesina".

No cabe duda de que, a menudo, se ha dado el nombre de "sociedades campesinas" a aquéllas en las cuales el modo de vida mayoritario era el propio de los campesinos. Sin embargo, coincido con Calva, en que el principio no puede ser acertado desde el punto de vista metodológico, puesto que siguiendo el dictado del mismo llegaríamos a la conclusión de que algunas sociedades actuales son proletarias y no capitalistas, atendiendo a que el trabajo característico de los proletarios es mayoritario en las mismas. A lo sumo, cabe la posibilidad de entender los campesinos como una clase social, allí donde están integrados en sociedades de clases.

Es así que no parece que quepa hablar científicamente de la sociedad campesina, como tampoco cabría hacerlo de economía campesina, como si se tratara de una economía especial y única para los campesinos de todas las partes y de todas las épocas. Entre el moderno campesino europeo que genera excedentes de forma continuada y el campesino europeo de la Edad Media que sólo producía los excedentes imprescindibles para, entre otras cosas, adquirir en el mercado aquello que necesitaba reponer, las diferencias son sustanciales. Es





cierto que, en ocasiones, los campesinos cuentan con microeconomías propias, pero es obvio también que las diferencias entre ellas son notables.

Del razonamiento anterior se sigue que tampoco es posible utilizar el concepto de "cultura campesina". Nadie podría negar que la economía es cultura. No obstante, hemos de retomar la expresión de Redfield, asumida por Kroeber, de que los campesinos comportan agregados que son "parte sociedad" porque inmediatamente añade que son "parte cultura". Referirnos a una cultura campesina que trascienda épocas no sería posible. Pero referirnos a una cultura campesina que rebase los particularismos locales, tampoco. Por el contrario, nos sería dado hablar de la cultura campesina en determinados lugares y en momentos históricos concretos. Sin embargo, en algunos antropólogos, como es el caso del mismo Redfield, ya citado, encontramos un esfuerzo supremo para aislar las condiciones propias de lo que él percibe como una auténtica cultura campesina. Entre esos rasgos encuentra el apego a la tierra y el marco de la familia y la comunidad, aparte de algunos otros. J. L. Calva (1988: 235) le recordará que, a buen seguro, muchos de los campesinos mercantiles de nuestro tiempo no cumplen con estos requisitos característicos de la denominada por R. Redfield "cultura campesina".

Tratando de justificar su posición, Redfield nos dice que la cultura campesina incluye normas, valores y creencias que le son propios. Parte de ellos pertenece al fondo local, recibidos como herencia de las generaciones precedentes, mientras que el resto forma parte de la "gran tradición" inherente a las culturas campesinas, más allá de un tiempo concreto y de un espacio concreto, cerrando así su círculo teórico, definido por la

581

582

referencia a las culturas campesinas como "parte sociedad, parte cultura". Sin embargo, frente a la reflexión de Redfield, Calva (1988: 238-240) argumentará razonablemente que no es posible hallar los elementos definitorios de esa supuesta "cultura campesina" en un estilo de vida campesino, en un sistema de valores campesino, en una religión campesina o, en definitiva, en una ideología campesina.

Cualquiera que se acerque al estudio del campesinado podrá descubrir que algunos de los enfoques más recurrentes se hallan viciados desde los primeros análisis científicos. Quizá lo más sorprendente sea que, con cierta frecuencia, los campesinos existentes en lugares y en épocas muy diferentes han sido fundidos en una sola categoría que permitiera hablar de los campesinos, en general, con el objetivo de facilitar su análisis y, dando por supuesto, que grupos tan distintos eran esencialmente parecidos. Pero, continuando con la reducción, también se ha supuesto que existían comunidades campesinas, sociedades campesinas y culturas campesinas. A esta conclusión se ha llegado tras sospechar la igualdad indiscutible de los integrantes de estos grupos. Cuando trascendemos estos análisis ideales, descubrimos de inmediato que, realmente, ni es posible fundir a los distintos tipos de campesinos en una única categoría, ni es posible verificar la existencia de una igualdad sustancial entre los campesinos que forman parte de los correspondientes grupos en los que se hallan insertos.

BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU, P. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI.





- CALVA, J. L. (1988): *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*, México, Siglo XXI.
- CANCIAN, F. (1991): "El comportamiento económico en las comunidades campesinas", en S. Plattner, *Antropología económica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes & Alianza.
- CHAYANOV, A. (KREMNEV, I. 1920): "The journey of my brother Alexei to the land of peasant Utopia", *Journal of Peasants Studies*, 4, 1, pgs. 63-108.
- CHAYANOV, A. (1925, 1974): *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- CHAYANOV, A. et al. (1987): *Chayanov y la teoría de la economía campesina*, México, Siglo XXI.
- CHAYANOV, A. (1991): *The Theory of Peasant Co-operatives*, Ohio State University Press.
- ESTEVA, G. (1978) ¿Y si los campesinos existen?, *Revista del México Agrario*, año 11, nº 2, pgs. 13-58.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (2005): "La buena vecindad y la ayuda mutua en medio rural de Cantabria". En M: R. GONZÁLEZ MORALES y J. A. SOLÓRZANO TELECHEA (Eds.), *II Encuentro de Historia de Cantabria*, Universidad de Cantabria y Parlamento de Cantabria, Santander, vol II, pgs. 895-927.
- HARRIS, O. (1986): "Households as Natural Units", en K. YUNG, C. WORKOWITZ y R. McCULLAGH (Eds), *Of Marriage and the Market. Women`s Subordination Internationally and its Lessons*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984 (tiene traducción en español, "La unidad doméstica como unidad natural", *Nueva Antropología*, 8, número 30, pgs. 199-222.
- HOBBSBAWM, E. (1994): *Ages of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Michael Joseph.
- KROEBER, A. L. (1923, 1948): *Anthropology*, New York, Harcourt Brance Co.
- REDFIELD, R. (1930): *Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. Chicago, The University of Chicago Press.
- REDFIELD, R. (1965): *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago.
- TÖNNIES, F. (1887): *Comunidad y asociación*, Granada, Comares, 2009.
- TURNER, V. (1969), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- WARMAN, A. (1972): *Los campesinos. Hijos dilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo.
- WEBER, M. (1922): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- WOLF, E. (1966): *Peasants*, Englewood, Prentice-Hall. Hay edición española (1971) *Los campesinos*, Barcelona, Ed. Labor.
- WOLF, E. (1967): "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica an Central Java", en POTTER, J. M., MAY N. DIAZ and George M. FOSTER (Eds.), *Peasant Society. A Reader*, Boston, The Little Brown Series in Anthropology, pgs. 230-246.

583

584





VI.II.II

**LA ORGANIZACIÓN
TEXTUAL DE LO VISIBLE
BAJO LA PERSPECTIVA DE
LA DIGITALIDAD Y DE LA
VIRTUALIDAD**

ANTONIO MOTTA



Mi intención con la presente ponencia es la de referirme y realizar algunas consideraciones sobre el campo nuevo y poroso de los llamados “archivos de antropología” o “archivos etnográficos” visualizados bajo la perspectiva de la digitalidad y la virtualidad. Se trata de un proyecto de investigación en curso que cuenta con la participación de varios investigadores brasileños, se centra en la salvaguarda de documentos etnográficos, oriundos de acervos públicos y particulares, pertenecientes a antropólogos e intelectuales de sensibilidades diversas. El objetivo principal es la digitalización y su vehiculización a un soporte tecnológico versátil, de libre acceso y largo alcance, capaz de alcanzar un número significativo de interesados.

No obstante, por un lado hay una exagerada dosis de utopía en el corolario de los “archivos sin dueño” o de “generosidad virtual”, bajo el pretexto de que promueve y democratiza el acceso de documentos etnográficos a los investigadores y al mismo tiempo restituye o repatría el documento a su grupo de origen. Por otro lado no son pocos los equívocos y problemas de orden heurística y práctica que suscita la llamada “archivística antropológica digital”. Es exactamente sobre ese último aspecto que pretendo dirigir el foco de mi atención. Pero antes de llegar a tal cuestión, cabría primero indagar sobre la noción de “archivo antropológico” o “etnográfico”, o mejor aún, sobre la paradoja contenida en la propia especificidad de qué viene a ser el archivo de los antropólogos, especialmente cuando es comparado a otros procesos archivísticos más tradicionales, como por ejemplo el de los historiadores.

Más allá de los diarios de campo, existen otros documentos personales incluso más importantes para el

587

588

entendimiento y la comprensión del proceso de investigación del antropólogo, así como de los contextos por él estudiados. Generalmente el archivo personal de un antropólogo comprende variados tipos de documentos, siendo compuesto por tres modalidades: los documentos escritos, los visuales y los sonoros.

Los **documentos escritos** pueden englobar más allá de los diarios, las notas aisladas, las anotaciones sueltas, los recordatorios anotados en pedazos de papel, esto es, las conocidas *scratch notes*. También, las fichas temáticas reescritas a partir de las *fieldnotes* y más: los cuestionarios aplicados en una determinada investigación, las transcripciones de entrevistas, las misivas pasivas y activas intercambiadas con colegas, amigos o interlocutores durante la investigación. En algunos casos, están también los trabajos técnicos que no llegaron a ser publicados, como los diferentes tipos de informes, laudos, memorandos, relatos de actividades específicas, pareceres sobre proyectos de colegas, resultados de consultorías, etc. Es importante recordar también las planificaciones de aula, los programas de seminarios, los esquemas de conferencias, fichas de lecturas, recortes de periódicos y revistas, así como otros tipos de registros impresos.

En cuanto a los **documentos visuales**, pueden ir desde los registros fotográficos, films, dibujos, croquis, mapas, hasta un sistema de objetos de la cultura material, recogidos o utilizados en campo, como por ejemplo utensilios de trabajo, objetos artesanales oriundos del área estudiada, objetos etnográficos de valor artístico, *souvenirs* de campo, entre otros.

Ya los documentos **documentos sonoros** (*anthropological records*) comprenden discos, cintas de *casset-*





tes, audios, así como otros tipos de material de difícil clasificación.

En última instancia, ese conjunto de documentos constituye el legado de una actividad intelectual y de investigación que alguien fue capaz de reunir a lo largo de su vida y que le sirvió, en diferentes momentos, como importante material subsidiario para la redacción de los trabajos escritos, resultando una especie de “textualización encadenada” orientada por diferentes regímenes de temporalidad.

De este modo, facultar el acceso al archivo privado de alguien puede suscitar indagaciones diversas como por ejemplo: ¿Cuáles son los procedimientos utilizados por el investigador como protocolo de observación etnográfica durante la realización de su trabajo de campo, y qué permitió la conversión de la mirada etnográfica en un texto narrativo? Pregunta: ¿Cómo es posible identificar algunos niveles de tensión epistemológica entre los procesos de objetivación y de subjetivación durante la conversión de análisis de los datos y las interpretaciones contenidas en el texto publicado? Todo eso, por supuesto, tomando en cuenta que en el campo de la antropología, la llamada “prueba epistemológica” de un texto escrito es siempre muy discutible y, generalmente, conferida a la legitimidad y a la autoría de quien la suscribe.

No obstante, permitir este tipo de cuestionamiento, tornando público el archivo personal y, por consiguiente, poniendo en jaque la tan manida “autoridad etnográfica” significa la exposición de la propia intimidad, así como por elevación, el quiebre de la privacidad de sus informantes. Y tal vez, por eso mismo, sea grande la resistencia por parte de los antropólogos a abrir o hacer disponible sus documentos personales.

589

590

Fue lo que ocurrió por ejemplo con Evans-Pritchard que al ser contactado por un antropólogo norteamericano, sobre la intención de ser biografiado por éste, ordenó a su hijo que destruyera sus archivos, lo que se comprueba con la casi inexistencia de datos manuscritos sobre los Zande en el Instituto de Antropología Social de Oxford.

Evidentemente, el pacto biográfico de tornar público un archivo permite, de cierto modo, que los otros tengan acceso a trazos reveladores de la personalidad de su dueño, de su trayectoria intelectual, de sus aspiraciones, ambiciones y hasta mismo de sus eventuales fragilidades. Al tornarlo público el investigador estará abierto a que los otros puedan elaborar sus propios juicios y conclusiones sobre la validez y la pertinencia de los resultados de su investigación.

Por otro lado, es también cierto que una de las tendencias actuales de la antropología - probablemente influenciada por la perspectiva interpretativa norteamericana o por la vertiente posmoderna - va exactamente en dirección opuesta a la preservación de la intimidad del autor. Esto quiere decir que la autorreferencialidad es cultivada en el propio texto etnográfico, así como la excesiva preocupación en detallar más el proceso de construcción del objeto y el diálogo metodológico en campo que la propia problemática teórica y la producción de alteridad, las cuales acaban adquiriendo dimensiones secundarias. En este caso, la exposición biográfica del autor así como sus dilemas vividos en el campo, en última instancia, acaban por convertirse en elemento intrínseco del propio proceso creador, a diferencia de lo que se verifica en los trabajos monológicos y quien sabe, por





esa razón la importancia de la salvaguarda de archivos personales.

Vistos bajo este ángulo, los archivos pueden ayudar a reconstruir, dependiendo de cada caso, las principales etapas de construcción de la investigación, como por ejemplo, medir el alcance de las observaciones y la capacidad de aprehensiones de los datos recogidos en campo por el investigador, o igualmente, identificar los niveles de empatía y de tensión desarrolladas entre el investigador y sus interlocutores. Independientemente de los fines a que se presta, el material archivístico -naturalmente compuesto por diferentes tipos de documentos-, puede restituir preciosos vestigios de un determinado grupo o sociedad, posibilitando a otro investigador que estudie el mismo grupo, a valerse de informaciones obtenidas en momentos temporales distintos del suyo.

Como es sabido, en el caso de los documentos etnográficos, gran parte de ellos son el resultado de transcripciones orales transformadas en escritura, lo que efectivamente confiere una de las especificidades de la llamada archivística etnográfica en relación a otras áreas de conocimiento. Pues, a diferencia del historiador, que por la propia naturaleza de su investigación ya posee un hiato temporal en relación al acontecimiento generador de aquello que se propone observar, el antropólogo es, en general, contemporáneo de la enunciación y del enunciadore, esto es, del informante o interlocutor en el campo. De este modo, el antropólogo se torna el propio protagonista del hecho etnográfico que se propone observar.

Es por eso que, bajo el pretexto de la simultaneidad de los hechos que presencia, el investigador tienda muy frecuentemente a substituir el peso de la historicidad convirtiéndola en una especie de telón de fondo, o sim-

591

592

plemente tratándola de modo narrativo en el texto etnográfico, ya que su principal foco es, en cierta manera, aprehender y comprender las tradiciones vivas y orales, en pleno movimiento y transformación. Es ese sentido, que la conversión de la oralidad en escritura aún continúa siendo uno de los principales desafíos enfrentados por el antropólogo.

Desafío o, quién sabe, el principal obstáculo epistemológico a ser considerado en el proceso de digitalización y transposición de los documentos manuscritos para un soporte virtual, si éste fuera el caso. Conviene notar que la simple digitalidad y virtualidad de documentos escritos no confieren legitimidad ni tampoco aseguran la recomposición y la reconstitución de un archivo en los moldes en que éste fue concebido originalmente.

Nadie es más arraigado que un antropólogo a sus propios sistemas clasificatorios, lo que efectivamente lo orienta y moviliza en la organización, selección y clasificación del conjunto de sus documentos personales, frecuentemente acondicionados en cajas, cajones, en carpetas, clasificadores, sobres y otros dispositivos artesanales para este fin. Me refiero aquí a una generación de antropólogos que depositaba en la escritura su principal medio de expresión, de este modo, anterior al advenimiento de la generación informatizada y, por eso, tenían el archivo como parte integrante de su universo de trabajo, comprendiendo igualmente otros espacios de circulación: el gabinete, la biblioteca y todo un sistema de objetos personales diversos.

Es importante señalar también la importancia de los diferentes regímenes de temporalidad contenidos en un archivo antropológico. Sobre ese aspecto ya llamó la atención Johannes Fabian, en cuanto a la utili-





zación 'esquizogenética' del tiempo por el antropólogo, en la medida en que éste recurre a diferentes registros temporales en el campo y en los escritos. Con eso, se instauran espaciamentos entre el tiempo vivido por el investigador, el tiempo experimentado durante la investigación de campo y el momento en que éste registra sus anotaciones, utilizándolas de formas encadenadas, en espacios y tiempos también diferenciados, durante el proceso de redacción de sus escritos. En efecto, la combinatoria de esas temporalidades distintas y el cruzamiento de informaciones descontextualizadas, propias de cada sistema clasificatorio en particular, ciertamente podría ser un buen comienzo para el cuestionamiento de los límites y alcances de la transposición del material en papel para el campo virtual.

Por último, sería también oportuno cuestionarnos sobre el futuro de los archivos antropológicos, en la medida en que aquí nos reportamos apenas a los modelos tradicionales, muchos de ellos ya comprometidos por el descuido o desdén de sus legatarios, otros completamente destruidos como fue el caso del archivo de Donald Pierson, sobre los estudios de comunidad, realizados en Bahía, tirados al río San Francisco por una empresa eléctrica en la cual el material estaba bajo responsabilidad y cuidado.

Y qué decir de la salvaguarda virtual, o sea, de las nuevas formas de almacenamiento digital de datos, utilizados por los investigadores? Todo parece indicar que muchos antropólogos prefieren escribir sus anotaciones directamente en los *laptop*, registrando *in situ* sus informaciones, inclusive prefiriendo mantener el diario de campo bajo la forma virtual. Hoy día no son pocos los programas disponibles en el Mercado que vinculan y

593

594

cruzan informaciones, ofreciendo un número inconmensurable de posibilidades directamente en el ordenador y, con esto, eliminando el espacio de los viejos papeles de archivos convencionales, aquí referidos. Esa probablemente será la tendencia adoptada por los investigadores, munidos de una parafernalia *high tech*, con sus cámaras, grabadores y filmadoras digitales conectadas directamente en el ordenador, en algunos casos, vehiculando informaciones obtenidas directamente en el campo a los *sites* o *blogs* personales, casi en tiempo real. Sin contar aún con los mensajes electrónicos vía e-mails, pareceres, laudos, conferencias, en fin, todas las modalidades anteriormente escritas sobre el papel, ahora realizadas virtualmente. Un buen ejemplo de la tendencia a la virtualización son los archivos institucionales, como es el caso de las asociaciones científicas, que en nombre de la practicidad y rapidez en la comunicación, vehiculizan sus informaciones virtualmente, constituyendo redes entre sus asociados donde son intercambiadas misivas electrónicas, vía e-mail, así como la circulación de otros documentos digitalizados anteriormente en papel y archivados en carpetas.

En este caso, puede parecer contradictorio, cuando no paradójico toda la discusión aquí enunciada sobre los límites y alcances de la transposición o adaptación de los modelos archivísticos tradicionales para el campo virtual. Esto porque, actualmente, el proceso de almacenamiento de datos digitalizados ya se tornó incontestablemente rutina entre los investigadores, sin regirse más por la noción de archivo personal. Y, tal vez por eso, la salvaguarda del material digitalizado requiera bastante más atención y cuidado que en la formas convencionales aquí descritas, materializadas en papel y otros medios que en





el pasado eran destinadas a la privacidad y al manejo de sus propietarios.

BIBLIOGRAFÍA

- COMBE, Sonia. (1994) *Archives interdices. Les peurs françaises face à l'histoire contemporaine*. Paris, Albin Micchel.
- DERRIDA, Jacques. (1995) *Le Mal d'archive*. Paris, Éditions Galillé.
- FABIAN, Johannes. (1983) *Time and Other. How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.
- FARGE, Arlette. (1989) *Le Goût de l'archive*. Paris. Le Senil.
- GOODY, Jack. (1977) *Domestication of the savage mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMIN, Jean. (2002) "Archivari". *Dossier établi et présenté par Jean Jamón et Françoise Zonabend*. Paris, Gradhiva, nº 30-31, pp. 57-183.
- KINGERY, David. (1972) *Learning from things: methods and theory of material cultures studies*. Washington, London, Smithsonian Institution Press.
- SANJEK, Roger. (1990) *Fieldnotes. The making of anthropology*. Ithaca, Cornell University.



VI.II.III

**A BIOGRAFIA COMO ACESSO
PRIVILEGIADO AO FAZER E
PENSAR ANTROPOLÓGICO**

CHRISTINA DE REZENDE RUBIM



"Toda história tem um quê de biografias" (Verena Stolcke, depoimento, março de 2010)

Constituído a partir de uma matriz conservadora na segunda metade do século XIX, a antropologia acadêmica também se inspirou no romantismo alemão¹¹², fazendo da construção da pesquisa participante e da etnografia uma prática de resgate da subjetividade humana no pensamento científico, o que Malinowski denominou os imponderáveis da vida real. Ou seja, o que a objetividade e a neutralidade do pensamento Iluminista pretendeu domesticar e/ou ignorar, a antropologia como ciência buscou resgatar e privilegiar, enriquecendo as ciências sociais não pelo lado da razão, mas pelo lado da vivência, do cotidiano e da subjetividade. Ou seja, pela perspectiva daquilo que faz do ser humano, ser humano: um ser singular com a consciência de si e do outro.

Apesar de o Romantismo ter raízes conservadoras, o pensamento alemão possui uma dimensão histórica, de transformação, de subjetividade, de compreensão, que mesmo quando cientificista – caso de Weber – resgata o viver humano. Vico (BURKE, 1997) é parte desta tradição e, de certa forma, dialoga com seus contemporâneos, principalmente Galileu e Descartes, fazendo o contraponto entre razão e historicidade¹¹³ em um momento da cultura ocidental que ela está se deslocando do espaço mediterrâneo (BRAUDEL, 1988) para o oeste

599

600

européu. Poderíamos até dizer que os dois são fundadores do que Tarnas (2001) denomina duas culturas, isto é, diferentes faces de uma mesma moeda: o humanismo que começa a ser construído nos séculos XIV e XV. Cientificismo e romantismo são, portanto, vertentes de uma mesma tradição, a tradição ocidental e não necessariamente se excluem, muitas vezes misturam-se e contemplam aspectos a partir de contextos nacionais e históricos diferenciados.

Na história da antropologia, mesmo quando teoricamente cientificista, tem sido recorrente a busca por uma verdade local e não universal, a beleza como singularidade, aquilo que o pensamento alemão denominou como estética e nós, antropólogos, denominamos singularidades.

A antropologia, portanto oscilou constantemente entre a sua pretensão em ser ciência – por analogia do que vinha acontecendo nos séculos XVII e XVIII com a física, por exemplo –, e os resultados textuais/literários das etnografias vivenciadas por seus autores no século XX.

Apesar da matriz conservadora, analogamente do que também aconteceu com a sociologia e a ciência política, a antropologia é a disciplina, entre aquelas pertencentes às ciências sociais, que procurou contemplar, de certa maneira, o estar no mundo consciente e dialético do homem, proposto por Marx, de que os homens fazem a sua própria história e também como seu produto.

A disciplina se constrói a partir da expansão da Europa, que primeiramente com o mercantilismo chega ao Novo Mundo (LÉVI-STRAUSS, 1989) e defronta-se com povos substancialmente diferentes daqueles com que já vinham se encontrando, trocando informações e, em seguida, com a Revolução Industrial, cada vez mais neces-

112. Consultar os artigos de Duarte (1991) e Peirano (1991).

113. Objetividade/subjetividade.





sitada de buscar novos mercados para vender seus excedentes manufaturados e terras para produzir matéria prima. Conseqüentemente, encontros entre europeus e outros povos foram recorrentes durante toda a trajetória desta história, mas particularmente reveladores em dois momentos específicos: a descoberta da América e o colonialismo do século XIX.

Buscando novos mercados entre os povos não-europeus, os colonizadores obrigaram-se a entrar em contato com uma pluralidade de diferenças culturais que, ao mesmo tempo em que geravam ações violentas como o colonialismo, contraditoriamente também fez nascer o relativismo cultural. Não é por acaso que teoricamente esta idéia nasce na Alemanha e se desenvolve nos Estados Unidos, espaços nacionais periféricos das metrópoles coloniais no século XIX. A Alemanha, mais preocupada com os seus problemas internos, só se unifica no final do século XIX e os Estados Unidos é uma colônia inglesa que se constitui como nação a partir do encontro com a diversidade interna e externa ao seu território.

Num determinado período da história européia, França e Inglaterra são países centrais que impõem suas influências sobre a América, África e Ásia, espaços considerados fundamentais na construção da pesquisa de campo em antropologia.

A ciência e a tecnologia geradas pela Revolução Industrial tiveram como conseqüência a diminuição entre as distâncias do planeta o que intensificou os encontros entre os diferentes povos e culturas. A economia européia se globalizou e, paradoxalmente, fez surgir a necessidade de convivência entre diferentes sociedades, de tolerância cultural, o que se refletiu criticamente na antropologia, tornando-a o arauto do relativismo cultu-

ral, hoje tão necessário para uma convivência pacífica e qualidade de vida em nosso planeta.

A minha hipótese é de que esta história da antropologia direcionou-a para a ênfase nas metodologias subjetivistas da pesquisa de campo, os depoimentos e as biografias o que redirecionou a sua trajetória, afastando-a cada vez mais do ideal do cientificismo e puxando a disciplina para o campo da filosofia, das humanidades. Afastando-se, portanto, dos ideais universalistas do Iluminismo, conceitos como o de compreender e interpretar no lugar de explicar acabou por se tornar recorrentes no pensamento antropológico.

601

602

Primeiramente, a descrição do outro, do diferente no espaço, constituiu o pensamento antropológico que num segundo momento se torna crítico em relação a estes encontros. É a partir da violência desses contatos que se constrói o relativismo cultural no pensamento antropológico, a tolerância entre diferentes, o compartilhamento do mundo e da história, aquilo que nossos colegas economistas denominam de globalização.

Podemos citar Malinowski (1979), Evans-Pritchard (1978), Lévi-Strauss (1989) ou até mesmo Radcliffe-Brown (1978). Mesmo no campo de referenciais teóricos cientificistas, os antropólogos não perderam de vista os aspectos que tornam um ser humano diferente dos demais seres vivos: o estar no mundo e, portanto, consciente e transformador de sua história.

FAZER:

Poderíamos afirmar que a antropologia no transcorrer de sua história, possui tradição em utilizar-se de biografias para a construção de suas análises? Existe o hábito de usar biografias ou isto é novo no fazer antropológico?





Os depoimentos orais utilizados recorrentemente pelos antropólogos em suas pesquisas podem ser considerados biografias que refletem trajetórias coletivas dos grupos estudados?

Como tentamos mostrar, esta problemática está presente em um diálogo nas ciências sociais que é constituidor/fundador do pensamento social entre a determinação universalista e a contingência local que se reflete explicitamente entre ciência política e antropologia. Este debate atravessa as nossas¹¹⁴ pesquisas, encontros regionais e nacionais e aparece recorrentemente nas falas também dos cientistas sociais no país. Um exemplo são os textos de dois autores brasileiros, onde o cientista político aponta a vertente antropológica de "...recolher a riqueza do 'cotidiano' tal como ele se apresenta à observação desarmada e acrítica do participante...", o que seria um certo estilo jornalístico que estaria presente nos "...longos depoimentos em estado bruto de mulheres da periferia urbana ou seja qual for a categoria que se esteja estudando..." (REIS, 1991, p. 29). A antropóloga responde que a mesma problemática se aplicaria as "...não menos enfadonhas, descrições de tabelas estatísticas." (PEIRANO, 1991, p. 45).

Os depoimentos (orais, gravados) são uma prática constante, constituindo-se inclusive em uma marca da disciplina, o que transforma substancialmente o pensar antropológico. Reorienta a trajetória histórica da disciplina que constantemente se depara com a contradição imposta pela matriz teórica do Iluminismo e o fazer vivenciado da pesquisa feita pelos antropólogos que transforma teoricamente este pensar.

114. Para esta discussão consultar minha tese de doutorado: Rubim (1996).

603

604

Esta contradição faz com que o produto do trabalho de campo esteja sempre sobre suspeita para aqueles que defendem a universalidade como critério exclusivo de cientificidade. O critério na antropologia parece ser sempre, como disse Geertz (1989), o eu estive lá, presenciei, vivi e não a pretensa universalidade do pensamento humano. Existe nas entrelinhas da crítica feita à antropologia por outros cientistas sociais, a dúvida de que a disciplina não é ciência. Isso tem peso na construção histórica da disciplina que indefinidamente se repensa na busca de ideais cientificistas na busca de uma autoridade/legitimidade acadêmica, ao mesmo tempo em que se enriquece com a vivência compartilhada com o *outro* diferente no espaço e/ou no tempo; e tem fundamento (propósito) já que a essência do fazer antropológico não é a universalidade do ser humano, mas justamente o contrário: o que o torna único entre os seres vivos e cada um de seus diferentes grupos, o seu *ser humano*.

As biografias, depoimentos, relatos de vida refletem esta riqueza em consequência da pluralidade do viver. Porque apesar das histórias de vida ser pessoais, remetendo-se a um indivíduo específico, refletem um contexto maior no qual este sujeito se insere e resumem numa trajetória específica e única – porque ao contrário do que tenta impor o pensamento científico, a vivência é única –, a historicidade do mundo cultural, social, político e econômico.

PENSAR:

Um dos principais méritos de se fazer uma biografia – particularmente uma biografia intelectual – é de que a pessoa em foco deixa de ser simplesmente *autor* para se transformar em *ator*. Ou seja, aquele que constrói





a sua história, que é dono de seu destino e, portanto, confronta-se com uma série de paradoxos e contradições teóricas e práticas, cometendo deslizes em sua vida cotidiana e intelectual. Não é um herói ou apenas um personagem. Mas um ser humano de carne e osso como os nativos de Malinowski.

A quem pertence estas histórias? Principalmente quando estamos no espaço da história compartilhada, um tempo em que vivenciamos com aquele de quem falamos e que possibilita diferentes interpretações?

O objetivo da biografia não é somente “mostrar aquilo que Mauss foi capaz de fazer” como afirma Fournier (1997), mas também o caminho que percorreu para fazer o que foi feito por ele, as influências que recebeu, as contradições com que se deparou e a dialética da reconstrução histórica entre o hoje e o passado, entre o eu e o outro, entre o que permaneceu e o que precisa ser resgatado. Enfim, fugir daquilo que se denomina hagiografia. Não estar tão próximo como Mariane Weber (1997) e nem tão distante que transforme sujeito em objeto. Isto é, fazer pesquisa participante de um determinado personagem.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS:

As ciências sociais nascem ao mesmo tempo como a tentativa de aplicação de leis universais as sociedades humanas, mas também como um contraponto às ciências naturais. Como um campo do conhecimento ocidental que coloca o homem e, portanto também a sua singularidade e criatividade, no centro da reflexão crítica e da problematização consciente do ser e do estar no mundo.

605

606

Com a discussão de novos fazeres, novas temáticas e paradigmas no pensamento antropológico do final do século XX, o repensar constante sobre este fazer e pensar, que é uma das singularidades da disciplina, faz-se necessário refletir criticamente os novos caminhos utilizados na construção do texto antropológico, a partir tanto de depoimentos coletados contemporaneamente, quanto aqueles que já existem em arquivos históricos, em autobiografias (GINZBURG, 2006).

Os depoimentos (orais, gravados) são uma prática constante, constituindo-se inclusive em uma marca da disciplina atualmente, o que transforma substancialmente o pensar antropológico. Transforma a trajetória histórica da disciplina que constantemente se depara com a contradição imposta pela matriz teórica do Iluminismo e o fazer vivencial da pesquisa feita por antropólogos. Esta contradição faz com que o produto do trabalho de campo esteja sempre sobre suspeita. O critério parece ser sempre, como disse Geertz (1989), o “eu estive lá”, “presenciei”, “vivi”. Existe, nas entrelinhas da crítica feita à antropologia por outros cientistas sociais, a suspeita de que a disciplina não é ciência. Isso tem peso em sua história que recorrentemente se repensa na busca de ideais cientificistas (leis, universais). Tem propósito já que a essência do fazer antropológico não é a universalidade do ser humano, mas justamente o contrário: o que o torna único entre os seres vivos. Porque apesar das histórias de vida ser pessoais, remetendo-se a um indivíduo específico, refletem um contexto maior no qual este sujeito se insere e resume num tipo ideal, numa trajetória específica e única, a pluralidade e historicidade do mundo cultural/social/político/econômico.





A pergunta que se coloca não é se a antropologia é ou não ciência, já que de fato se reconhece que a disciplina é um tipo de conhecimento fundamental no mundo moderno e já conquistou um espaço significativo na academia. O que precisamos, antes de qualquer coisa, é reconhecer a especificidade do pensar e fazer antropológicos e no que esta tradição contribui para a reflexão e enriquecimento do pensamento social como um todo, como parte de uma história específica.

BIBLIOGRAFIA

- BRAUDEL, F. (1988) *O Espaço e a História no Mediterrâneo*. São Paulo: Martins Fontes.
- BURKE, P. (1997) *Vico*. São Paulo: Editora UNESP.
- DUARTE, L.F.D. (1995) "Formação e Ensino na Antropologia Social: Os Dilemas da Universalização Romântica". *O Ensino da Antropologia no Brasil - Temas para uma Discussão*. Rio de Janeiro, p. 10-17.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1978) *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus.
- FOURNIER, M. (1997) *Marcel Mauss, le savant et le citoyen*. In: MAUSS, M. *Ecrits politiques*, Paris: Fayard, p. 7-57.
- GEERTZ, C. (1989) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- GINZBURG, C. (2006) *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Cia. Das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1989) "O Campo da Antropologia". *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MALINOWSKI, B. (1979) *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- PEIRANO, M. (1991) "Os antropólogos e suas linhagens". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 16, p. 43-50.
- REIS, F. W. (1991) "O Tabelaio e a Lupa: Teoria, Método Generalizante e Idiografia no Contexto Brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 6, nº 16, p. 27-42.

607

608

- RUBIM, C. R. (1994) "A Objetividade como Critério de Cientificidade na Antropologia". *Temáticas*, ano 2, nº 4, p. 141-180.
- RUBIM, C. R. (1996) *Antropólogos Brasileiros e a Antropologia no Brasil: A Era da Pós-Graduação*. Campinas: Unicamp. Tese (Doutorado em Ciências Sociais).
- RADCLIFFE-BROWN, R. (1952) *O método comparativo em Antropologia Social*. In: MELATTI, J. C. (1978) *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática.
- TARNAS, R. (2000) *A Epopéia do Pensamento Ocidental - para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- WEBER, M. (1997) *Biografia de Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica.





**NOSTALGIA DE LAS COLONIAS.
LA CINEMATOGRAFÍA
NORTEAFRICANA DE JULIAN
DUVIVIER COMO SÍNTOMA
CULTURAL**

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD



Como este congreso quiere abordar el problema de las fronteras culturales entre Oriente y Occidente, y la mayor parte de los ponentes tratarán el asunto con relación a América, yo quisiera hacer un giro para presentar un panorama distinto: el del mundo mediterráneo. Un Mediterráneo, no obstante, que frecuentemente se nos presenta enlazado con el devenir americano. Es sabida la causalidad o casualidad sobre la que pivotó la conquista de Granada y la de América. Santa Fe, a pocos kilómetros de Granada, conoció la firma de unas Capitulaciones *de descubrimiento*, que regularon la conquista americana, al igual que la cercana ciudad nazarí conoció otras Capitulaciones *de toma* que establecían entre moros y cristianos un *modus vivendi* particular de convivialidad y tolerancia. Unas y otras Capitulaciones pronto serían incumplidas por los reyes españoles, por razones que hoy día catalogaríamos “de Estado”. La ilusión del pacto comenzó y terminó brevemente en Granada en 1492 y en los años inmediatamente siguientes. Se abrió ahora, a partir de su fracaso, la vía de la fuerza despiadada. Y en Granada, por demás, se agotó la energía conquistadora hacia África, que finalmente tuvo un nuevo objetivo y desarrollo en América. De hecho, el Caribe desde los primeros contactos hasta el día hoy se fue convirtiendo en una réplica del Mediterráneo en muchos aspectos. Sobre él se proyectaban imágenes muy diversas, desde los equívocos lingüísticos de Colón, interpretando por árabe lo que eran lenguas novísimas y desconocidas, hasta la poderosa imaginación utópica nutrida de elementos clásico-mediterráneos de Alejo Carpentier (Campuzano, 2010). En virtud de estos considerandos la lejana mirada oriental hacia el norte de África no es ajena al objeto último de este congreso. El universo de

611

612

las fronteras culturales tiene caminos insólitos, y América presenta una cartografía imaginaria propensa a esta lectura (G.Alcantud, 2010).

La nostalgia, que es el hilo conductor de nuestro discurso, constituye un sentimiento de pérdida irremediable de un tiempo pasado, pero también “es una reacción contra lo irreversible” (Jankélévich,1974:299), idealizándolo hasta el punto de convertirlo en mito personal o colectivo. La nostalgia es, por consiguiente, propiedad tanto personal como de la colectividad. Este sentimiento ha tomado la forma de la *saudade* en Portugal, pero en España nunca ha tenido esa dimensión, quizás porque la nostalgia de nuestra parte estaba hecha de exilios. De manera que la nostalgia ha acabado convertida en un mito de corte orientalista, bien sea referido a al-Andalus (G.Alcantud, 2008a), bien sea a Sefarad. La memoria del exilio es un hecho atravesado por una lejana nostalgia, acaso recuerdo de tolerancia, que evita que la memoria se ancle en el sufrimiento, y sí la idea de patria perdida. Sin embargo, en Francia sigue existiendo una fuerte nostalgia del tiempo colonial contemporáneo que provoca grandes diatribas públicas y privadas, a veces desgarradoras para quienes han participado en la epopeya colonial contemporánea. De hecho, el debate sobre la llamada “fractura colonial” francesa está tan plena de sufrimiento y de problematicidad que, en un alarde de intentar exorcizarla, el gobierno galo en los años 2000 propuso una efímera ley que incitaba a hablar de los valores positivos de la colonización (Blanchard, 2005). En particular la pérdida de la colonia argelina ha supuesto para Francia una quiebra muy profunda, piedra angular de la fractura emocional de su presente. Sobre Argelia, desde 1830 hasta 1962, Francia había proyectado un





modelo de colonia de poblamiento similar a los asentamientos europeos en América, como Alexis de Tocqueville había observado.

En España, por el contrario de sus dos vecinas, Portugal y Francia, no existe ni *saudade* ni "fractura colonial". Las ex colonias españolas fueron apreciadas como algo familiar pero lejano. Acaso sólo se las intentó recuperar mediante la retórica de la fraternidad cultural, idea gran nacionalista apoyada incluso en la concepción de una alianza antiimperialista, y por ende antianglosajona y antifrancesa, tramada entre iguales, es decir entre las élites criollas y las élites españolas (Rodríguez, 2004; G.Alcantud, ep.). La pequeña historia de la ideología hispanoamericanista no es otra cosa que el intento de religar las colonias con la metrópoli sin intermedio de la nostalgia ni de patria pérdida, sino de un acuoso y frágil gran nacionalismo cultural.

Pero, como nosotros nos hemos propuesto hablar de nostalgias coloniales, en las que el Oriente juega un papel esencial, vamos a analizar este fenómeno en torno a un ejemplo concreto, el que nos proporcionan las películas de temática norteafricana del director Julian Duvivier. Desde luego, en lo tocante al método, recordaremos que no somos los primeros ni únicos en emplear para la comprensión de la hermenéutica antropológica el cine (Sanmartín, 2010). El asunto, pues, es pertinente por objeto y por método.

* * *

Julian Duvivier (1896-1967) ha sido denominado contemporáneamente como el "gran olvidado" del cine francés. En este año de 2010 la *Cinémathèque Française* le

613

614

ha dedicado por vez primera en muchos años una retrospectiva. Su obra fue definida por los especialistas como enciclopédica. Así se le ha descrito este año último en la retrospectiva citada: "Duvivier es un cineasta que no hace ningún filme que se parezca. Esto le ha sido reprochado como una debilidad: huye del estilo para explorar todos los géneros, la diversidad es su única regla. Cada filme es diferente del precedente y del siguiente" (Nabe, 2010: 39). Comparado con autores como Jean Vigo, de muy corta producción, o Jean Renoir, con un fuerte y reiterativo estilo propio, su obra se nos representa inmensa por estar dirigida hacia múltiples direcciones. Si hubiese que caracterizar la producción de Duvivier habría que señalar desde el punto de vista argumental su predilección por el cine negro, y desde el plástico su gran estética. En su producción destaca al menos una obra maestra, *Pépé le Moko*, y dos más secundarias sobre las cuales vamos a deparar. Precisamente, el filme de Duvivier sobre la casba de Argel titulado *Pépé le Moko*, rodado en 1936, ya nos ha servido previamente para reflexionar sobre la nostalgia colonial (G.Alcantud, 2008b). Pero ahora queremos redondear el argumento inicial de aquel primer acercamiento, en el que sosteníamos que el filme de Duvivier es uno de los mejores ejemplos de cine de época colonial, en muchos aspectos superior a *Casa blanca* de M.Curtiz, donde la nostalgia era el hilo conductor del aventurerismo y el cosmopolitismo, añadiéndoles nuevos datos. Para lograr nuestro objetivo pondremos en relación tres filmes norteafricanos de Duvivier, realizados en un momento de apogeo colonial francés, a poco de la gran exposición colonial de 1931 en París, acontecimiento que supuso la consagración de Francia como Imperio, sin mayores remilgos. Las tres películas





concernidas son: *Les cinq gentlemen maudits*, de 1931, *La Bandera*, de 1934, ambas rodadas en Marruecos; y finalmente, *Pépé le Moko*, rodada en Argel en 1936.



Ilustración 1

La primera fue realizada en 1931 (Ilustración 2) principalmente en escenarios de Fez, Muley Idriss y Volubilis, es decir en la región de influencia de la primera ciudad marroquí. En sí misma la película posee gran valor etnográfico al haber registrado escenas de la vida agrícola, una peregrinación popular o

moussem y la vida callejera de la medina de Fez. Incluso Duvivier grabó los sonidos naturales, tal como hoy hace la moderna antropología visual. El argumento, tomado de una narración de André Reuzé, que había tenido una primera versión cinematográfica en 1921, con Luitz-Morat como realizador, trata de tres *gentlemen* franceses que van de viaje de placer a Marruecos y en la ciudad santa de Muley Idriss se encuentran por azar a dos viejos amigos británicos, igualmente jóvenes adinerados y bien educados. Deciden compartir juntos unos días, y entonces acuden al citado *moussem*, donde se corre la pólvora al estilo marroquí. Allí uno de ellos seducido por los ojos de una joven bereber intenta arrancarle el velo de la cara. Entonces el padre de la joven, un viejo ciego,

615

616

agrede al *gentlemen*. En el forcejeo el anciano cae el suelo, y entonces ante un público aterrorizado pronuncia una maldición contra los jóvenes europeos, la cual consiste en anunciarles que antes de que salga la nueva luna irán muriendo los cinco. E incluso en su impotente furor les señala el orden en que irán muriendo. Lógicamente, los desenfadados jóvenes, descreídos, se ríen del viejo. Mas, durante una fiesta en la que están ebrios uno de ellos cae por unos acantilados al mar, y muere. A pesar de la tragedia ninguno se atreve a creer aún en que exista alguna relación entre la maldición del viejo y la muerte de su compañero. Los *gentlemen* despreocupados de la vida social circundante sólo alcanzan a verla como el fondo pintoresco a su existencia aristocrática. En particular, esto está patente en la escena que refleja el duro trabajo de los campesinos, con tomas muy llamativas en las que galantean entre los trigales mientras los obreros sudan la recolección bajo un auténtico sol africano. Bromean asimismo sobre la maldición. Empero, todo toma un nuevo giro cuando en casa de un escéptico anfitrión, con el que habían intimado en el barco que los conducía a través del estrecho de Gibraltar a Marruecos, leen en la prensa que uno de sus amigos británicos, que ya había abandonado el país, había fallecido en un raid aéreo en Europa. El miedo comienza a apoderarse de los tres restantes amigos. Por demás, uno de ellos recibe un anónimo que le dice que si quiere salvar su vida acuda a una cita en las ruinas romanas de Volubilis. Cuando va allí movido por la curiosidad encontrará asesinado a otro de los *gentlemen*. Finalmente sólo quedan dos del grupo inicial. Mientras se hallan alojados en el Hotel Trasatlántico de Fez el líder del grupo tiene un rapto de desesperación tras recibir una misteriosa llamada de teléfono. En





el momento en que va a suicidarse, su compañero irrumpe en la habitación y lo disuade de hacerlo, enterándose de paso de la naturaleza de su sufrimiento: haber perdido una gran fortuna. Para ayudarlo le extiende un cheque por una cantidad muy elevada, suficiente para sufragar la deuda. Al poco paseando por Fez el generoso *gentlemen* ve pasar al brujo ciego que les había lanzado la maldición en el *moussem*; durante el seguimiento penetra en una vivienda; allí ve reunidos a tres de sus compañeros, dos de ellos los presuntos muertos en el raid aéreo y en Volubilis, y una rubia, cuyos bellos ojos delatan que es la "hija" del viejo brujo moro. Escondido, oye la conversación, la cual gira en torno al reparto de la fortuna que él había dado en forma de cheque el *gentlemen* que supuestamente se iba a suicidar. Descubre, pues, el timo del que era objeto desde que comenzó el viaje, y la complicidad para llevar a cabo este interesado fraude por parte de sus compañeros. La película termina con una persecución por la medina en la que el timado proporciona al timador una fuerte paliza ante la alegre mirada de la población fesí.

Ilustración 2



617

618

En lo concerniente a *La Bandera*, (Ilustración 2) esta es una película rodada en la zona de Ceuta, Tetuán, Chauén en 1934. Las partes correspondientes a la actuación de Annabella, que hace el papel de la prostituta Aisa Slaoui, fueron sido rodadas en un estudio parisino de Joinville: "Yo no abandoné el estudio- declaró años después la actriz-. No fuí a Marruecos, Marruecos vino a mí. Mi drama no era lo que me ocurría en el film, era haber abandonado la playa"¹¹⁵. La película está basada en una bella novela de igual título del conocido escritor parisino Pierre Mac Orlan (Mac Orlan, 1931). El argumento del filme sigue con cierta fidelidad el de la novela, menos en la parte final, en la que esta se extiende algo más sobre el personaje clave del inspector de policía, con sus reflexiones ulteriores a la muerte del protagonista, Pierre Gilieth. El actor que encarna a Gilieth será el carismático Jean Gabin. Vayamos al argumento tal como fue desarrollado en la película: Gilieth, parisino, amigo de la vida bohemia, comete un crimen en París, en una de las callejuelas de Montmartre, y huye a España. En la Barcelona de la Segunda República se refugia en la masa que pulula por el barrio chino de la ciudad. Allí acude a cafés y salas de espectáculos donde trama conocimiento con delincuentes y gentes del hampa, pero donde igualmente es vigilado con sigilo por agentes de la policía secreta. Dándose cuenta del peligro que corre, amén de acuciado por la falta de dinero, se enrola en la Legión española. Como legionario es enviado a Marruecos, donde trama amistad, a la vez que sorda enemistad, con un legionario que se enroló al mismo tiempo que él en Barcelona. Ambos comparten momentos de alegrías,

115. *Le Figaro*, 25-1-1986.





y frecuentan una casa de prostitución, donde Gilieth, se enamora de una pupila llamada Slaoui. Se une a ella, pero debe partir al frente, muriendo heroicamente con casi todos los legionarios de la posición defendiéndola del ataque de los rifeños. Al final el único superviviente del bloqueo será el amigo y rival de Gilieth, el inspector que seguía sus pasos desde Barcelona, sospechando que era el autor del crimen de París. Pero las experiencias vividas, la vida cuartelera y el amor disputado por la Slaoui, lo han transformado. De hecho, el policía ya considerará un verdadero y profundo amigo al fallecido Gilieth. Ahí termina el filme, rodado con la colaboración militar española, lo que agradeció Duvivier dedicándole la película al comandante de la Legión Francisco Franco, dedicatoria que retiró años después cuando éste soldado se sublevó contra la República española, precisamente en el protectorado marroquí. No podemos olvidar que Duvivier simpatizaba con las causas sociales que representaban tanto la República española como el Frente Popular francés. Sin embargo, en la novela de Mac Orlan el inspector prolonga su papel, regresando con las manos vacías, tras la muerte de Gilieth. Lo despiden de su empleo por este fracaso, y él vuelve a la Legión donde encuentra sentido para su ya marcada vida, donde se mezclan la amargura y la alegría de soldadesca.

La Bandera se presentó en septiembre de 1935 en el cine Rex de París, en los grandes bulevares. André Arnoux, dirá que con aquella "sesión se inició bien la temporada para el cine francés": "He aquí una obra bella, sólida, neta y sin falla, hábilmente llevada, fuertemente realizada, cuidada en los menores detalles, construida sobre un tema verdaderamente cinematográfico, simple, directo, pintoresco, humano. Yo no dudo de su éxito en-

619

620

tre diferentes públicos". A finales de los años cincuenta la película tuvo una segunda vida ya que como se recordaba en *L'Express*, revelaba "la sensibilidad de la época". Sin embargo, según cuenta *Les Nouvelles Littéraires*, el 23 de julio de 1959, la cogida del público a este reestreno fue fría. Quizás a ello contribuyese la Legión española estaba estigmatizada como una pieza clave del régimen franquista, tan denostado entre la opinión pública francesa.

Pierre Mac Orlan escribió sobre el ambiente viril y novelesco de sus personajes: "No ignoráis el gusto de este aventurero sedentario por los individuos en ruptura con el entorno, por los sonos de trompeta de la Legión extranjera, por la vida nocturna de la pequeñas calles de Montmartre y el sol de África. Se ha envuelto en definitiva de una poesía compuesta de elementos equívocos y puesta ahora bajo el aparato novelesco (...) La grandeza emanada de los asuntos humanos donde el realismo aparente de la obra se diluye y se sublima, con lo cual hechos diversos gravitan como en la tragedia". De las propias palabras de Mac Orlan se infiere que esta película como las novelas negras de la época posee una fuerte componente existencial, que la sitúa de pleno en el modo de ver de este grupo de cineastas ligados al republicanismo social representado sobre todo por Marcel Carné y Julian Duvivier. Pruebas de la sensibilidad social de Duvivier residen en su filme *La belle équipe*, en el que narra la historia de un grupo de obreros parados, al igual que la de Marcel Carné en *Le Quai des Brumes*, basado en otra novela del mencionado Pierre Mac Orlan. Son historias las dos de derrotas humanas.

Véase el argumento de *La belle équipe*. Es la historia de un grupo de parados, que a falta de trabajo cultivan





la amistad. Un día todo incrédulos ven como les toca la lotería. Todo contentos deciden prolongar su amistad, ahora beneficiada con la fortuna, comprando una ruina para construir una *guinguette*, suerte de cabaret y restaurante popular situado en las afueras de las ciudades, al lado de un río. Funcionan los amigos como una comuna donde cada uno es presidente, aunque el liderazgo carismático lo ejerce el personaje encarnado por Jean Gabin. Colectivamente deciden que la *guinguette* se llamará *Chez nous*. Uno de los camaradas, Mario, es un español de existencia errante, que tiene que huir de todos lados por su actividad política; Mario tiene una novia que vive con angustia la posibilidad de que lo expulsen. Otro miembro del grupo se va a Canadá porque está enamorado precisamente de esta, e intuye que su amor estorba para los proyectos del grupo. Una serie de incidentes jalonan la construcción de la *guinguette*, obra que realiza el equipo con sus propias manos. Sin embargo, la alegre camaradería comienza romperse cuando aparece la mujer de Charlot, el segundo de abordo, una mujer fácil, que entre otras cosas posa desnuda para fotografías. Pero a pesar de todo, el grueso del equipo consigue llegar al día de la inauguración. Ese día, uno de ellos se sube al tejado a poner la bandera de "los trabajadores", la tricolor, en medio de la alegría de los presentes que celebran la inauguración de la *guinguette*, pero cae al vacío matándose. La pareja formada por Mario y su novia, por su parte, deberán huir de Francia ya que éste es una vez más es expulsado, perseguido por actividades se supone son subversivas. Quedan sólo los dos últimos, entre los que se interpone ahora la mujer fácil antes citada. Esta no consigue enemistarlos, con lo que la amistad triunfa sobre las probables desavenencias. En el tras-

621

622

fondo de la película, existe la atracción de Duvivier por España republicana, y por supuesto, por la *fraternité*, consagrada esta última por la fiesta compartida. En toda la película se impone la soberbia figura existencial de Jean Gabin, encarnando al hombre escéptico endurecido por la vida, y atento a las pequeñas cosas, con su porte de "enfant terrible".

Tras este alto, para mostrar, a través de *La belle équipe*, la sensibilidad social de Duvivier, iremos al encuentro del último filme de la trilogía norteafricana de éste, donde desarrolla toda su potencialidad como cineasta, hasta el punto de convertir una de ellas, *Pépé le Mokol*, en una obra maestra del cine de todos los tiempos, con varios *remakes* en su haber, alguno de ellos en clave musical. Se ha señalado oportunamente que "se comprende la fascinación que Pépé ejercerá sobre toda una generación de espectadores", si bien se entiende "mucho menos la fina boca de la memoria oficial de la historia del cine" que no lo trató con la misma justicia que el público (Marie,1981:7). Dado el éxito obtenido por *Pépé...* en 1938 el norteamericano John Cromwell rodará *Algiers*, con Charles Boyer en el papel de Pépé. Por su parte, en 1948 John Barry realizará una horrorosa versión en forma de musical titulada *Casbah*, y un año después saldrá la versión paródica de la serie italiana de Toto, titulada *Toto le Moko*. Incluso Charles Boyer, actor principal del primer *remake*, se imitará a sí mismo en el papel de *Pépé le Coco* en el filme de 1943 titulado *Le Du Barry était une dame*. Lo cierto es que el *remake* más afamado, *Algiers*, fue realizado porque el productor vendió de inmediato los derechos a los norteamericanos, que encargaron a Cromwell que hiciese un filme entendible por la sensibilidad norteamericana que no hubiese aceptado





por ejemplo el suicidio de Pépé le Moko, escena clave de la película de Duvivier. Cromwell solventó con un disparo casi accidental de la policía la muerte de Pépé. El caso es que la versión americana de *Pépé le Moko* fue duramente atacada como un plagio, que si tuvo éxito fue por haber seguido casi al pie de la letra a Duvivier. Así lo vio el crítico André Bazin:

"El productor que tuvo la idea de comprar los derechos de Pépé le Moko (...) para hacer copiar la película por uno de sus escribas se comporta fundamentalmente como un copista de la Edad Media o un faraón de la tercera dinastía. Desgraciadamente es necesario convenir que los resultados no son los mismos (...) Estadísticamente la suerte del 'remake' no suele ser frecuente. Pero en fin es cierto que no existe en el cine un solo justo para salvarnos de la Gomorra holloywoodiana" (Bazin, 1952:54).

Pero vayamos a la película de Duvivier. En esta, el director sigue el argumento de un oscuro escritor de novela negra, el Détécítive Ashelbé. Ashelé era el pseudónimo de Henri La Barthe, escritor de varias novelas llevadas a la pantalla como "Police mondaine" (1937) o "Le crimen ne paie pas" (1962) (L'Avent Scène, 1981:3). Aunque también cabe la posibilidad de que fuese un detective en la realidad ya que su nombre aparece en revistas profesionales, comentando los avances en el empleo del sistema dactiloscópico¹¹⁶. Ashelé había narrado la historia de un delincuente huido de Francia y refugiado en la misteriosa casba de Argel, un lugar que agruparía una "fauna humana" multicolor, regida por sus propias reglas, y donde a

623

624

los poderes coloniales, representados por la policía francesa, les estaba vedado penetrar. Pépé tiene una banda, igualmente multinacional, que vive en la casba sin poder salir de allí para no caer en manos de los sicarios de la gobierno colonial, que conocen de sobra su existencia, pero no pueden penetrar en aquel universo de italianos, malteses, españoles, franceses, argelinos, gitanos, etc. donde se protegen unos a otros. Pépé tiene una novia autóctona, Inés, y es muy popular en la casba. Un inspector de policía, suerte de mestizo, vestido con chaqueta y corbata europeas, pero tocado con el indígena sombrero fez y vestido con pantalones bombachos, se ha prometido detenerlo, una vez que lo obligue a abandonar la casba por alguna causa fútil. Mientras tanto, un grupo de ricos diletantes llega a Argel y decide visitar la casba. Entre ellos va Gaby, la prometida de un grueso y rico hombre, el cual no le atrae nada. Se trata, a buen seguro, de un matrimonio de conveniencia. Gaby conoce en un turgurio de la casba, durante un paseo turístico, al célebre Pépé.



Este queda prendado de Gaby, no se sabe si por sus joyas, por lo que representa –la libertad de su París natal-, o por la belleza que ella misma encarna (Ilustración 3). Gaby, atraída por Pépé, vuelve a la casba.

Ilustración 6

116. Détécítive Ashelbé. "À la recherche de l'invisible". In: *Le Détécítive*, diciembre 1927:15.



El inspector autóctono, Slimane, sigue con su afán de cazar a Pépé. La ocasión se presenta cuando un miembro de su banda, soplón de la policía francesa, decide atraer a un colaborador íntimo de Pépé, Pierrot, a la ciudad, con el cuento de recibir un mensaje de su madre enferma. Detenido por la policía, y huido de la misma herido, consigue señalar y ajusticiar al soplón de los franceses antes de expirar (Ilustración 4).



Ilustración 4

Pépé, por su parte, había acordado una cita con Gaby, ya que ésta había decidido unirse al bandido, pero el inspector Slimane le dice que Pépé ha muerto en un choque con la policía. Esta patraña había sido urdida por la celosa Inés en connivencia con Slimane. Desolada Gaby decide abandonar Argel en el próximo barco. Pépé, en-

625

626

jenado por la noticia abandona la casba, en una celebrísima escena, en la que sus zapatos rápidos y su rostro alucinado, caminan hacia el seguro suplicio que le espera en la ciudad baja. Pépé consigue un pasaje para el barco en el que va Gaby, pero en el momento en que sus vidas se van a cruzar de nuevo, cuando él la observa, ya en el navío, desde detrás de un cristal, y va a llamarla, la policía procede a detenerlo. Gaby está ajena a todo, ya que no ha logrado ver a Pépé ni su detención. Mientras, Pépé es esposado y conducido por los sicarios franceses, dirigidos por Slimane. En el momento en que el barco va a partir, Pépé le solicita al inspector mestizo que lo deje detenerse a verlo zarpar. En el momento de soltar amarras Gaby sale a cubierta para contemplar por última vez el puerto de Argel, la ciudad "más misteriosa del mundo", como rezaban los afiches del inicio de la película. Pépé al ver grita exasperado su nombre, ahogado por el sonido de la sirena señalando la partida. En ese momento de impotencia y amor sublime, Pépé, mientras mira extasiado a su amada, saca una navaja que llevaba en el bolsillo, y se la clava suicidándose ante el estupor de Slimane e Inés.

Si este es el argumento de la película, contrastémoslo con la novela del Detective Ashelbé, de cuya primera edición de 1931 se hizo una tirada de sólo mil ejemplares. En el inicio de la novela Carlo es enviado por Ninette a refugiarse con Pépé en la casba. El ambiente que encuentra Carlo en torno a Pépé será el siguiente, según la narración de Ashelbé:

"Porque, si él ignora Argel, sin embargo conoce la casba. Está instalado en la antigua ciudadela bereber devenida extraordinario laberinto donde reinan los insumisos. Ninette le ha recomendado (a Carlo) (...) ir directo a



la casba, sin esperar un minuto. 'Pepe es allí bien conocido, tú puedes creermelo, le dice. Una vez que hayas ido a la casba, deberás preguntar por su nombre. No importa quién te indique donde está: ¡En seguida, harás bien en creermelo, Pepe te encontrará!'. Carlo, cierto, tiene poca imaginación, pero esta descripción le muestra en Pepe, en la distancia, una especie de jefe, un pachá estando a sus órdenes todo un pueblo sumiso. Lo ve entronizado en medio de esclavos y de mujeres (...) Una ciudad blanca colgada sobre las colinas, un puerto inmenso que parece bordear el mar índigo" (Ashelbé, 1931: 32).

El Pópé de la novela de Ashelbé difiere sustancialmente de la interpretación cinematográfica de Duvivier, en la que nos presenta un bandido simpático. Ashelbé destaca la dureza y frialdad del carácter de Pópé, sólo rota al final. Sin embargo, la escena última de la novela, la del suicidio de Pópé, será calcada en el filme. La muerte del héroe la resolvió Ashelbé de la siguiente manera:

"-En el nombre de Dios, gruñe Slimane.

Moko está en el suelo, agitado por los últimos estertores. Un pequeño reguero rojo comienza a brotar, los policías desconcertados, aterrorizados, se lanzan sobre el moribundo, haciendo gestos desesperados, mientras que Slimane, verde de rabia, maldice su estúpida clemencia, mientras que, aterrorizada, bramando, la Mora cae de rodillas cerca de su amante y ve, por debajo de la cintura la mancha del cuchillo que le dio ella.

-¡Pepe, Mi Pepe, mi hombre!

Pero Pepe no entiende nada, no es nada más que un triste cuerpo inanimado... Fin, Pepe, fin, le Moko,

... Sobre la playa en el bello navío Gaby danza" (Ashelbé, 1931:274).

627

628

En 1937, siguiendo la estela del éxito del libro, habrá una edición ilustrada del texto. Contendrá las fotos del filme con los diálogos del mismo. El texto va a dos columnas, y las fotos insertadas unas con otras. Ocupa poco menos de cien páginas. Se ve que la película quiere tirar del texto. Los protagonistas son los personajes y no la ciudad, mientras que quizás en la película de Duvivier la protagonista será la ciudad misma.

La película de Duvivier consigue convertir la nostalgia en un fenómeno ligado al hecho colonial, donde la humanidad multicolor hierve con sus pasiones propias, lejos de los grises y racistas poderes que amenazan desde Europa. Mas esta nostalgia no deja de ser una construcción al gusto europeo, aunque sea el de la bohemia. De hecho, se ha dicho, en contraste con la imaginación literario-cinematográfica, que la realidad etnográfica de la casba era muy diferente a lo imaginado:

"Pópé le Moko, gánster acorralado en la ciudad alta, perdido en este laberinto sin salida que simboliza tan bien su propia situación espiritual, fue gracias a Duvivier, a Jean Gabin y a la casba de Argel, uno de los personajes más seductores del cine de preguerra. El film reposa sobre una convención, si bien nunca la casba fue en la realidad el impenetrable bastión que describió Duvivier, donde se daba refugio a los gánsteres internacionales. Aureolada en el extranjero de una reputación de misterio, la casba, era más prosaica, era un barrio muy pobre habitado por numerosas familias, de pequeños comerciantes y artesanos. Albergaba, como otros barrios de Argel, una masa de pequeños ladrones, muchos sospechosos y algunos 'duros' sin envergadura cuya reputación no pasaba de la calle Randon" (Bataille & Veillot, 1956:63-64).





En cierta forma el filme de Duvivier convierte la casba de Argel en el lugar de la nostalgia de una sociedad particular, basada en la prevalencia de códigos culturales premodernos de proyección exotista, coexistiendo mal que bien conflictivamente con la modernidad que arrastra el colonialismo. Como consecuencia de ello, para un importante grupo de occidentales insatisfecho con su propia sociedad, pero sobre todo para los autóctonos, "no sin razón cuando se habla de la casba es con el sentimiento del Paraíso Perdido, razón que se extiende igualmente a aquellos que no la han visto ni la verán nunca".

El mito, el de la casba en particular, está sobreactuando en las imaginaciones. Y como en todo mito la casba de Argel significa una pluralidad de cosas. Se ha hablado así de una "herencia moral" y "nacional", constituida sobre la base de la casba argelina, en la que prevalece la pluralidad cultural basada en un "carácter conceptual argelino y mediterráneo no regionalista, sobre un fondo antiguo ligado, a la vez, a su fundación sanhadjiana zirida, a los aportes andaluces y turcos (...), a la empresa militante cristiana de los corsarios europeos" (Lacheraf, 1986:11). Pero, de otra parte, la casba, también "se ha convertido para cada argelino un símbolo de la 'Hawma', donde habría podido desarrollar su infancia, símbolo de un arte de vivir enfrentado al "fast food" y la "fast life" moderna" (Sidi, 1985:13). No hay que llegar hasta la gran historia, al relato nacional, sino a los pequeños detalles de convivialidad, que el mundo de las terrazas de la casba ejemplifica naturalmente: "Las terrazas de la casba son un magnífico lugar de reunión. Galanterías, noticias frescas, amistad, confidencias, solidaridades, pequeños regalos que no se tiene el derecho de rechazar. Sin que muros intermediarios impidan algún preparativo particu-

629

630

lar permitiendo oficialmente de pasar de una terraza a otra" (Roche, 1989:226). Todo un mundo-mito, gestado bajo la pátina del misterio. Pero también la casba significa aspiraciones políticas, ya que no es sólo el testigo de la "usura del tiempo", sino que constituye "la manifestación directa de las luchas de todo un pueblo por sobrevivir" (Sidi, 1985: 17).

El caso es que tanto en *La Bandera* como en *Pépé...* el telón de fondo será "la nostalgia del país" (Desrichard, 2001:41). Esa idealización de una nostalgia, no penetra en los arcanos del orientalismo clásico más que a través del existencialismo colonial, una de cuyas máximas expresiones será Albert Camus. Y ese existencialismo oriental exige de elementos de verosimilitud etnográfica. En el filme de Duvivier existen verdaderos retazos de la vida real de la casba, como las imágenes de la vida callejera o la música que se emplea en la misma. La música andaluza, por ejemplo, se presenta como esencial en la casba. A partir de 1922 hubo una cátedra de esta música en el conservatorio de Argel. Su detentador Edmond Nathan Yafil en 1927 hizo una importante transcripción de piezas andaluzas. Se reconoce la gran aportación de los judíos a este proyecto. La música de Pépé le Moko pertenecía a este mundo: "No es fortuito que la música de *Pépé le Moko*, compuesta por Iguerbouchène en 1937 –que era originario de la casba –estuviese grandemente inspirada en la frase musical andaluza" (Guion, 1999:210). No era Iguerbouchène el único músico de la casba. A la misma época pertenecía también Mahieddine Bachetarz, quien en París era conocido por el "Caruso del desierto", y que siendo amigo de compositor Saint-Saëns, fue fuente de inspiración para éste en "Suite argérienne" y en "Nuit à Blida". Otro caso fue el de Cheikh





Noureddine, quien trabajaba en 1937 en “un restaurante barato de la rue Violette, cantando tarde y noche folclore cabilio”, y cuyas canciones eran muy valoradas por los vecinos de casba” (Guion, 1999:214). Destaquemos igualmente que las escenas del barrio de prostitución, a las que recurría frecuentemente Duvivier en sus filmes, y que le valieron la censura del régimen de Vichy, eran igualmente muy “etnográficas”. Estas mimbres etnográficas hacen que *Pépé...* gane en verosimilitud, y la nostalgia que encarna sea un producto de laboratorio.

Fue un arquitecto, Paul Guion, quien nos dió cuenta de las precedentes noticias musicales, quien ha transmitido las imágenes más etnográficas y realistas de la casba recogidas entre 1938 y 1940. En esa época la ciudadela estaba sometida a agresiones tales como la demolición del barrio de la Marina, cerca al puerto, y se temía por la pérdida de carácter y autenticidad de la casba en su totalidad. Le Corbusier, que como es sabido ideó proyectos para Argel y que fue muy influido por la casba (Calatrava, 2006), saludó de esta manera la aparición de la obra de Paul Guion:

"Es un bello regalo que os agradezco de todo corazón. Soy muy sensible a esta atención que provoca en mí una gran inclinación hacia el arte árabe concebido como alegría de vivir. Elocuente lección de arquitectura y de urbanismo. Vuestros dibujos son destacables por la observación y la exactitud, verdaderamente arquitectónica. Son para mí preciosos documentos. Y sobre todo el testimonio de vuestra simpatía. Procuremos transponer en la vida de hoy esta lección pertinente de un bienestar que hemos perdido. Y salvaremos la casba de la piocha de los demoleedores, como deber imperativo. Gracias entonces; habría querido deciros todo esto de viva voz.

631

632

Hasta pronto, espero, y reciba usted mis amigables saludos, Le Corbusier".

La obra de documentación de Guion es irremplazable como testimonio de la ciudad que desaparece bajo los efectos de la piocha, y así lo comprende el visionario Le Corbusier.

Conozcamos de la pluma del propio Guion cuál es el objeto de su trabajo de documentación :

"Allí (en la casba) las calles y las casas parecen todavía conservan un poco el aspecto que debían tener hace cien años. Ante estas casas destartaladas, la mayor parte de manera irreparable, no se pueden pensar más que la inevitable desaparición de estas calles que un urbanismo moderno de gran ciudad no podrán mantener (...). Estos dibujos podrán añadirse a los documentos que se han conservado del viejo Argel de la conquista. Ellos quedarán como un recuerdo de los paseos en zigzag que tantos visitantes han hecho en este barrio pintoresco. Simples croquis a los cuales falta el juego de sombras, de luces, de colores que encantan a los ojos de los pintores y que cada hora del día modifica" (Guion, 1999: 20).

Paul Guion quiere, pues, dejar el testimonio tanto para la historia como para el cultivo de la nostalgia.

Muy en relación con el tema de este coloquio haremos ahora un inesperado giro de la mano del Déctétive Ashelbé. Éste intenta explotar un nuevo final para *Pépé le Moko*, esta vez en América Latina (Ashelbé,1939). Previamente en su nueva novelita, autoeditada, pone sobreaviso a los rapaces productores: "Tous droits de reproduction et adaptation cinématographique réservés pour tous pays y compris le Suède, la Norvège et URSS". El argumento de este nuevo e interesante final concierne de pleno a nuestra argumentación: Pepe ha huido de Ar-





gel, escapando a su destino trágico. Es un hombre duro y frío, tal como Ashelbé lo había descrito en su novela, y justo como no había sido retratado por Duvivier. Está en Buenos Aires, soborna a un policía y espera a Gaby en la casa de campo. Ella le da sus joyas y le extiende un cheque en blanco. Luego se dirigen en coche a una casa de campo. Los hombres de Pepe, que lo esperan en la casa, al ver alguien más con él piensan que los ha delatado. Lo persiguen. En un coche va Pepe, su amigo íntimo Toto, y la imprescindible Gaby. Se dirigen hacia Chile, cuando están cerca de las fronteras se les pincha un neumático, mientras Toto, la cambia Pepe, reemprende la carrera, sin darse cuenta de que se ha dejado atrás a su fiel amigo. Al percatarse vuelve sus pasos para rescatarlo y lo encuentra muerto. Con sumo cuidado lleva su cadáver al coche. Gaby ve un hombre nuevo en Pepe, antes un sujeto frío y ahora un ser capaz de sentir piedad. Gaby le declara que lo quiere, mientras los guardias chilenos de fronteras llegan.

Este final americano no tiene ni por asomo la fuerza literaria y cinematográfica de la primera versión, quizás porque, a pesar de los tangos introducidos en el final, América no provocasen el lector o espectador la nostalgia existencial que originaba Argel. La primera nostalgia, que era sentimiento de pérdida de París, y sus libertades y buena vida- que se repite en *Pépé...* y *Casablanca*, se ha invertido con el paso del tiempo, y hoy estos filmes representan el sentimiento de nostalgia hacia el sistema colonial. Quizás porque en ellos estaba la prueba existencial de la que hablábamos. Por eso, en el caso concreto de *Pépé le Moko* en lugar de encontrarnos frente a un banal cine colonial nos hallamos ante una "obra que adquiere con el paso del tiempo un barniz de clasicismo

que los contemporáneos, obnubilados por la acumulación de convenciones, no pudieron evidentemente apreciar" (Beylie, 1981:4).

BIBLIOGRAFÍA

- ASHELBÉ, Détective (1931). *Pépé le Moko*. Éditions A.I.D.
- ASHELBÉ, Détective (1937). *Pépé le Moko*. Illustré nombreuses. Photographies du film. Dont les dialogues sont d'Henri Jeanson. Directeur de Production: Gargour. Une production Hakim. De Paris-Film-Production, 1937. Cinéma-Bibliothèque, Éditions Tallandier. "Nombreuses et superbes illustrations en héligravure".
- ASHELBÉ, Détective (1939) *Pépé le Moko se venge*. Paris, Copyright by Ashelbé.
- BAZIN, André (1952), "Remake in USA", en *Cahiers du Cinéma*, nº11.
- BEYLIE, Claude (1981). "L'auberge fameuse". In: *L'Avant Scène*, París:1:4-5.
- BLANCHARD, Pascal et alii (2005). *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. París, La Découverte.
- CAMPUZANO, Luisa (2010). "La tercera orilla: el Caribe". In : A.M. Arnal-Gély & J.A. González Alcantud (eds.) *La ciudad mediterránea: sedimentos y reflejos de la memoria*. Universidad de Granada: 357-368.
- CALATRAVA, Juan (2006). "Le Corbusier et Argel". In: González Alcantud, J.A. (ed.) *El orientalismo desde el sur*. Barcelona, Anthropos:336-361.
- DESRICHARD, Yves (2001). *Julien Duvivier. Cinquante ans de noirs destins*. París, BiFi/Durante.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2008^a). "Consideraciones antropológicas en torno al mito transhistórico de Al-Andalus". In: Lisón Tolosana, Carmelo (ed.) *Antropología: horizontes míticos*. Prensas Universitarias de Zaragoza & Editorial Universidad de Granada: 79-104.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2008b). "Proemio: Nostalgia y violencia de la urbe colonial. Consideraciones circunstanciales en torno a *Pepe le Mokó*". In: *La ciudad magrebí en tiempos coloniales*. In-

633

634





- vención, conquista y transformación. Barcelona, Anthropos, Consejería de Obras Públicas y Transportes, Junta de Andalucía: 339-346.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2010). "Deslizamientos y encabalgamientos en las fronteras culturales en un mundo de fronteras diáfanas". In: celia del palacio montiel (ed.) *Objetos culturales de iberoamérica*. Universidad veracruzana: 45-68.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (e.p.). "Itinerarios islámicos descoloniales en Iberoamérica. De la sombra morisca a la fraternidad semítica". In: Ileana Rodríguez & Josebe Martínez (eds.) *Estudios transatlánticos poscoloniales*. Vol. 3. Anthropos.
- GUION, Paul (1999). *La casbah d'Alger*. París, Publisud. Texte d'accompagnement de Youssef Nacib asisté de Larbi Icheboudène.
- JANKÉLÉVICH, Vladimir (1974). *L'irréversible et la nostalgie*. París, Flammarion.
- LACHERAF, Mostefa (1989), "Préface": In:André Ravéreau .*La Casbah d'Alger et le site créa la ville*.París, Sinbad.
- L'AVANT SCÈNE (1981), *Pépé le Moko*. París.
- MAC ORLAN, Pierre. *La bandera* (1931). París, Gallimard-NRF.
- MARIE, Michel (1981). « Pépé le Moko : la valse des caméras ». In : *L'Avant-Scène*:6-7.
- NABE, Marc-Édouard (2010). « Le cauchemar Duvivier ». In : *Programme mars-avril*. París, Cinémathèque Française : 38-42.
- ROBERT BATAILLE, Maurice & Claude VEILLOT (1956). *Caméras sous le soleil*. Argel.
- ROCHE, Manuel (1989). "Vie de légende de la Casbah". In:André Ravéreau. *La Casbah d'Alger et le site créa la ville*.París, Sinbad.
- RODRIGUEZ, Miguel (2004). *Celebración de "la raza". Una historia comparativa del 12 de octubre*. Universidad Iberoamericana.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2010). "Luz de los mitos, sombras modernas. El cine y la complejidad antropológica". In: Lisón Tolosana, Carmelo (ed.) *Antropología: horizontes estéticos*. Barcelona, Anthropos,129-151.

- SIDI BOUMEDINE, Rachid (1985). "Introduction". In: VV.AA. *Casbah. Architecture et urbanisme*. Alger, OREF-GAM.
- VINCENDEAU, Ginette (1998). *Pépé le Moko*. Londres, BFI Publishing..

FILMOGRAFÍA DE REFERENCIA

Les cinq gentlemen maudits

Con Camilla Horn y Adolf Wohlbrück
Estrenada el 23 de marzo de 1932

La bandera

Con Jean Gabin y Annabella
Estrenado el 29 de septiembre de 1935.

La belle equipe

Avec Jean Gabin, Charles Vanel, et Charpin,
Estrenada el 17 de septiembre de 1936

Pépé le Moko

Con Mireille Balin y Jean Gabin.
Estrenada el 28 de enero de 1937

635

636



BLOQUE VI

→

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA APLICADA EN EL ÁREA IBEROTROPICAL

III. MIGRACIÓN



**APRENDIZAJES Y
FRUSTRACIONES EN TORNO A
LA INTEGRACIÓN CIUDADANA:
LOS CASOS DE LA “ANTIGUA”
Y “NUEVA” MIGRACIÓN DE
ARGENTINOS A MADRID**

SUSANA SCHMIDT.

FERNANDO O. ESTEBAN



El mestizaje interétnico es un fenómeno que se produce desde la Prehistoria. En Europa fue particularmente importante a comienzos de la Edad Media, a partir de las masivas migraciones de pueblos nórdicos y asiáticos. La ampliación del mundo, producida por la llegada de los europeos a América a fines del siglo XV, activó aún más el mestizaje, especialmente en el Nuevo Continente, en donde afluyeron grupos muy diversos: españoles, portugueses, holandeses, franceses, africanos, etc.. Este proceso se acentuó, sobre todo en el terreno cultural, con la gran migración de europeos entre el último tercio del siglo XIX y el primero del siglo XX. Luego, las guerras mundiales y la depresión económica de la década del treinta disminuyeron drásticamente las migraciones transoceánicas y, con ellas, los intercambios (en ese momento el intercambio cultural se hacía principalmente a través agentes personales).

La reconstrucción de una Europa devastada por la guerra atrajo millones de inmigrantes al corazón del viejo continente, la mayoría también europeos procedentes de los países del sur (españoles, portugueses, italianos, griegos, etc.) y de las antiguas colonias francesas, holandesas y británicas. En las últimas décadas del siglo pasado, y la primera del actual, hemos sido testigos de un renovado crecimiento de los desplazamientos internacionales en lo que algunos han denominado “nueva era de las migraciones”. El volumen de migrantes internacionales en el mundo aumentó más del doble entre 1960 y 2005, pasando de una cantidad estimada en 75 millones a 191 millones, respectivamente (ONU, 2006)¹¹⁷.

117. Estas estadísticas sólo pretenden indicar una tendencia, por tanto merecen considerarse con cautela. Además del problema que supone la

641

642

Los desplazamientos de población desde y dentro de Latinoamérica y el Caribe también se han incrementado notablemente. De acuerdo a la División de Población de la CEPAL (Martínez Pizarro, 2008: 86), el número de migrantes latinoamericanos y caribeños sigue aumentando sensiblemente: de un total estimado en más de 21 millones de personas en 2000 a casi 26 millones en 2005.

Si bien una gran parte de estas migraciones extra regionales continúan dirigiéndose hacia Estados Unidos, una cantidad cada vez más importante se dirige a nuevos destinos, siendo éste uno de los signos de identidad de esta nueva movilidad. España, junto con Japón, Canadá, Australia e Israel, se han constituido recientemente en los destinos más dinámicos (Martínez Pizarro, 2008)¹¹⁸.

España, en concreto, ya era en el año 2000 el país de la OCDE que tenía la mayor proporción de latinoamericanos entre su población inmigrante. Además, ha sido en la última década el segundo receptor de población latinoamericana, después de Estados Unidos, y el primero en Europa (Pellegrino, 2004). Consecuencia de ello es que la población “latina” se haya convertido en la primera minoría, después de los inmigrantes europeos (EU-27) y a distancia de africanos y asiáticos (Ver Tabla 1), con un saldo de 2,5 millones de personas¹¹⁹. Por tan-

estimación de la inmigración ilegal, las estadísticas no son estrictamente comparables a nivel internacional porque son contribuciones nacionales que no han sido suficientemente estandarizadas. Para más detalles puede consultarse el Anexo estadístico en OCDE, 2008.

118. Las especificidades de la migración extra regional se detallan en el capítulo II.

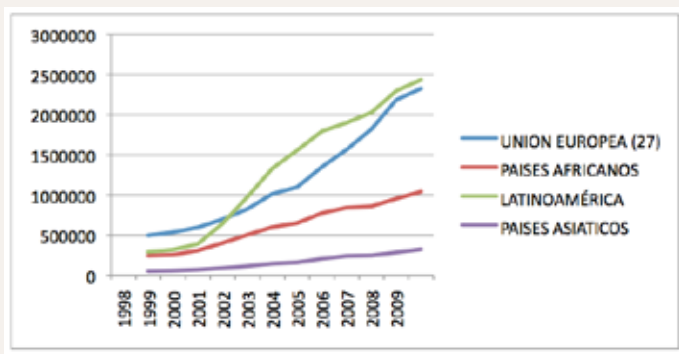
119. Según el Padrón de Habitantes (INE), entre 1998 y 2008 las perso-





to, la emigración de latinoamericanos a España ha sido un proceso veloz y de enormes dimensiones. No pasarán muchos años para que se perciba la hibridación cultural que ya se está produciendo en los barrios.

Tabla 1. Población de origen extranjero empadronada en España según continente de nacimiento (1998-2009).



Fuente: INE

Los colectivos latinoamericanos más numerosos en España son los ecuatorianos, colombianos, argentinos y bolivianos (Ver tabla 2).

nas de origen latinoamericano registradas en España pasaron de 290.446 a 2.298.787. Las últimas cifras a 1º de enero de 2009, aún provisionales, indican que el stock ascendió a 2.410.520 personas.

643

644

Tabla 2. Población de origen latinoamericano empadronada en España según país de origen (1º de enero de 2009).

Latinoamérica y Caribe	2.437.556
Ecuador	479.117
Colombia	358.762
Argentina	295.401
Bolivia	229.375
Perú	188.235
Brasil	153.685
Venezuela	152.395
R. Dominicana	129.669
Cuba	100.451
Uruguay	89.540
Paraguay	82.622
Chile	68.376

Fuente: INE

Nuestro estudio ha enfocado la mirada sobre uno de ellos: la población de argentinos. Este grupo presenta algunas características distintivas que lo hacen especialmente interesante:

a) Es uno de los más antiguos en España, dado que los primeros flujos significativos llegaron por razones políticas a mediados de la década del setenta, un momento en el que la Península Ibérica aún exportaba población. La temprana presencia de argentinos en España hace posible analizar el proceso de adaptación e hibridación en una perspectiva temporal más amplia.





b) La inmigración española a Argentina en la época de la “Gran Migración” fue de las más voluminosas con más de dos millones de migrantes, constituyendo el mestizaje étnico y cultural una de las señas de identidad de la Nación Argentina.

c) Hoy día en Argentina habita la mayor colonia de españoles residentes en un país extranjero: 300.376 personas¹²⁰. Una cantidad similar a la de argentinos en España (295.401 personas).

Indudablemente este enorme intercambio poblacional entre ambos países ha venido acompañado por otros en el terreno comercial, cultural, político y deportivo también de gran envergadura. No vamos a detenernos ahora en ello. A título ilustrativo bastan algunos ejemplos: empresas trasnacionales como Telefónica y Repsol; producciones de musicales, cine, teatro y TV; campañas políticas que se hacen simultáneamente a uno y otro lugar del Atlántico; *cracks* de fútbol que se mueven entre ambos mundos, etcétera. Por tanto, no hay duda de que el proceso de mestizaje cultural entre los dos países ha sido de los más dinámicos, complejos y significativos del mundo iberoamericano.

Este marco general conduce a pensar en la hipótesis de que los argentinos migrados a España experimentaron una integración sociocultural relativamente ágil y que, si bien las experiencias migratorias siempre implican cuestionamientos a la identidad, no debieron producirse graves crisis en los referentes identitarios de sus protagonistas. En suma, era de suponer, como hicieron los propios argentinos antes de emprender el proyecto

645

646

migratorio a España, que –después de un siglo de fluidos intercambios reales e imaginados entre los dos países, de un intenso mestizaje biológico y cultural- la alteridad, el extrañamiento mutuo o la discriminación, serían excepcionales. Sin embargo, adelantamos que no fue así.

Antes de contrastar la hipótesis presentaremos unos breves apuntes metodológicos de la investigación y una descripción general de la migración de argentinos a España.

METODOLOGÍA.

El material etnográfico en el que se basa esta investigación se compone de 60 entrevistas abiertas semi-directivas a personas de origen argentino radicadas en Madrid: 18 entrevistas a ex-exiliados que arribaron al país a mediados de los setenta y 42 migrantes económicos que lo hicieron entre principios de 2001 y finales de 2002. Estos testimonios orales, recogidos por el equipo a lo largo de los últimos años, van acompañados de la recogida de evidencia empírica a través de la técnica de observación participante. En este sentido, el trabajo de campo se benefició por una doble perspectiva: mientras dos miembros del equipo son de origen argentino –facilitando el acceso a los sujetos de estudio- la participación del tercer miembro permitió incorporar la perspectiva del *outsider*. En cuanto a los antiguos exiliados, una vez localizados tres informantes clave los demás fueron contactados mediante la técnica de “bola de nieve”. En el caso de la migración económica, los contactos previos con los informantes fueron establecidos en las reuniones de acogida a los nuevos inmigrantes arribados desde Argentina que organiza la Comisión de Acogida de la

120. En segundo lugar se encuentra Francia con 179.678; y en tercero Venezuela con 158.122 personas.





Casa Argentina de Madrid¹²¹. La observación etnográfica en éste y otros espacios frecuentados por argentinos resultó útil, además, para la contextualización densa de las experiencias relatadas, de la realidad cotidiana de ser inmigrante en Madrid, y para acercarnos a aspectos relacionados con la interacción social de los argentinos con otros inmigrantes –compatriotas o no– así como con la población autóctona.

Por último, vale hacer una aclaración para facilitar la comprensión de los resultados. Puesto que la historia vivida es interpretada bajo los criterios de significación que tiene para el sujeto en el tiempo presente de la entrevista, es relevante tener en cuenta que mientras los representantes del exilio son interrogados acerca de procesos cuyos inicios se remontan casi tres décadas, los migrantes económicos relatan realidades mucho más cercanas en el tiempo. Las apreciaciones que unos y otros hacen de los hechos sociales están condicionadas, pues, por momentos distintos en el proceso de adaptación y ello introduce un sesgo inevitable que debemos tener en cuenta.

APUNTES SOBRE LOS FLUJOS MIGRATORIOS DESDE ARGENTINA.

En la década de 1960 profesionales y técnicos formados durante las sucesivas etapas de industrialización por sustitución de importaciones, comenzaron a emigrar

121. Nuestra concurrencia periódica a las reuniones el primer y tercer domingo de cada mes en calidad de “observadores participantes” nos permitió ganarnos la confianza de quienes frecuentan esta institución. Para más información sobre ella consultar <http://www.casaargentinamadrid.org>

647

648

hacia países más desarrollados, principalmente Estados Unidos (Oteiza, 1971). Estos desplazamientos fueron definidos como *brain drain* y contextualizados a escala latinoamericana y mundial, aunque comúnmente estuvieron motivados por presiones y hostilidades más o menos explícitas de gobiernos de facto (“listas negras”, purgas, censura, etc.).

A mediados de la década del '70 se suma un nuevo “ciclo” emigratorio significativo, cuando la violencia política empujó al exilio a miles de argentinos víctimas del plan de exterminio que ejecutó la dictadura militar. Por otro lado, el gobierno de facto transformó drásticamente la estructura económico-social (Ferrer, 2004), produciendo la quiebra más importante de la sociedad “de clases medias”. A las corrientes de *brain drain* y del exilio se sumaron, ya entonces, flujos de carácter económico. Los saldos migratorios negativos entre 1975 y 1984 superaron por primera vez el ingreso de inmigración extranjera¹²².

La restauración del Estado de derecho (1983) vino acompañada por proyectos de justicia en el ámbito de los Derechos Humanos y de redistribución del ingreso, cuyo fracaso se hizo evidente con la crisis de hiperinflación de 1989 (4.923 por ciento anual) que arrastró a la pobreza y a la vulnerabilidad a un amplio sector de la población. Durante este período retornó una parte del exilio y se incrementaron los flujos “económicos” (Actis y Esteban, 2008).

122. Para los quinquenios 1975-1979 y 1980-1984, los saldos migratorios de nativos son de (-) 168.710 y (-) 165.416, respectivamente; y los saldos migratorios de no nativos son de (+) 82.788 y (+) 145.105 (Lattes, Comelatto y Levit, 2003).





Las consecuencias de la hiperinflación contribuyeron a validar electoralmente las reformas estructurales de corte neoliberal de los gobiernos de Carlos Menem (1989-1999). Pero los “éxitos” parciales del modelo muy pronto mostraron su contracara en una crisis de dimensiones múltiples que dio un impulso definitivo a la emigración internacional¹²³. Los desplazamientos se tornaron masivos entre 2001 y 2003¹²⁴, completamente económicos y socialmente más heterogéneos (Actis y Esteban, 2008). La dimensión y persistencia del fenómeno permiten suponer que se haya convertido en un proceso estructural, si bien no significó hasta el momento una merma poblacional, ni representa una diáspora significativa con relación a los habitantes del país¹²⁵.

“PRIMOS Y EXTRAÑOS”. VÍNCULOS SIMBÓLICOS Y PROYECTOS MIGRATORIOS EN LA ADAPTACIÓN DEL COLECTIVO ARGENTINO EN ESPAÑA

La mayoría de los argentinos entrevistados, al explicar el proceso y los factores que les llevaron a tomar

123. Sobre la crisis argentina y sus consecuencias existe una bibliografía abundante y variada. Como ejemplo solo citaremos dos: Sidicaro (2003); Grassi (2003).

124. La etapa 2000-2003 presenta el mayor saldo migratorio negativo de nativos de la historia de Argentina (193.000 personas), paralelo a una disminución de las entradas de inmigrantes (67.384 personas), que alcanzaron también un saldo negativo en 2002 debido a un proceso de retornos (INDEC, 2004).

125. La proporción de emigrantes sobre la población del país está estimada en 2,1 por ciento, equivalente a 806.369 personas (IOM, 2008).

649

650

la decisión de migrar, justificaron la elección española argumentando que, conscientes de que la migración es siempre una ruptura, España –y Madrid- era el destino que menos cambios les iba a exigir en sus vidas. Sin embargo, muchos de los que pensaron que iban a ser recibidos como primos, percibieron tras su arribo que eran tratados como extraños¹²⁶.

Esta situación paradójica nos llevó a indagar los vínculos simbólicos de los migrantes argentinos con España porque, si bien a nivel agregado sin lugar a duda podemos hablar de mestizajes e intercambios de todo tipo entre ambas naciones, bien es sabido que en ciencias humanas la suma de los factores altera el resultado. Es decir, las vivencias, los sentimientos, las creencias de las personas no son el resultado exacto, matemático, de procesos macro-estructurales.

En los relatos de los informantes era un lugar común la mención de los lazos históricos y culturales entre Argentina y España. Esto venía avalado, por un lado, por el idioma compartido: “Es el único país del Primer Mundo en el que se habla español”, decían algunos al explicar la elección de España. Al aterrizar en la Península, sin embargo, se daban cuenta que aunque se trataba del mismo idioma, las diferencias entre el castellano hablado en España y el que ellos utilizaban en Argentina eran los suficientemente importantes como para dificultar el entendimiento en numerosas escenas de la vida cotidiana y para hacerles sentir que ellos no eran de aquí. Y sobre todo pesaban las diferencias entre los códigos

126. En alusión a Moya (1998) quien al investigar la recepción de los españoles de la migración de masas en Buenos Aires, muestra que son tratados a un tiempo como primos y como extraños.





utilizados, que llevaban a situaciones de incomprensión mutua. Por ejemplo, una entrevistada argumentaba: “En España no me puedo reír, los chistes no los entiendo, me hacen gracia”.

Otro componente de los vínculos simbólicos que aparece en los testimonios se construyó a partir de la memoria familiar. Quienes pertenecen a familias con orígenes españoles, habían escuchado desde la infancia anécdotas de los abuelos o bisabuelos. Esta memoria transmitida de generación en generación por vía oral remitía a la vida en la aldea de origen –por lo general edulcorada–, al viaje trasatlántico en barco recordado casi como un crucero turístico, la llegada a una ciudad de Buenos Aires generosa y que permitió a quienes llegaron “con una mano adelante y la otra atrás”, cosechar los frutos del esfuerzo personal por abrirse camino en la tierra prometida.

Es éste un discurso que contiene muchos de los elementos del “discurso oficial” con el cual Argentina entró en la modernidad y se construyó como nación: el elemento europeo como ideal de progreso, el imperativo moral del esfuerzo personal, optimismo en el porvenir, etc. Un discurso fundante que aludía en forma explícita a las bondades de la inmigración extranjera, e implícita al elemento europeo; y se desmarcaba así de otros países latinoamericanos que estaban construyendo su identidad nacional a partir del enfrentamiento con el legado colonial español, significado negativamente frente a lo indígena.

Estas recreaciones en las que el anhelo aparece orientado hacia Europa, venían acompañadas por relatos sobre prácticas familiares como la preparación de ciertas comidas o platos típicos de la región de procedencia de

651

652

los ancestros. O por el recuerdo de ciertos bailes o músicas folklóricas. En definitiva, tradiciones centenarias que trajeron los abuelos y que se iban a constituir en el “capital cultural español” con el que los migrantes recientes creían poder amortiguar la alteridad. Sin embargo, ese capital se había devaluado con el paso de los años. Las tradiciones eran fósiles culturales. La España que recreaban las historias de los abuelos ya no existía. Y lo que era peor, ya no quería recordarse.

Al tratar de reconstruir cómo se inscribían estos lazos histórico-culturales entre Argentina y España en las trayectorias biográficas de los migrantes, encontramos que en la práctica muy pocos de nuestros informantes continuaban en contacto con sus familias en España y que casi ninguno había viajado a España con anterioridad. Vale recordar el caso de un testimonio que llegó a España por primera vez con 62 años, cuando un viaje de *reencuentro* organizado por el Centro Galicia (una de las principales asociaciones gallegas en Buenos Aires) le permitió conocer Galicia en 1999.

En los casos en los que sí existía un contacto previo con familiares en España, augurando que iban a “sentirse como en casa”, tampoco hubo una buena acogida. Recordamos un testimonio en el cual el reencuentro resucitó viejos rencores guardados: su primos españoles le reprocharon la emigración de sus abuelos a Argentina, mientras ellos “resistieron” los malos tiempos de la posguerra civil; además, culpaban a sus familiares argentinos de “no saber cuidar lo que tenían”, responsabilizándolos de la debacle económica nacional y la penuria familiar que los incitó a venir a España.

Algunos de los migrantes entrevistados tenían pasaporte español, heredado de los ascendientes. La posesión





de la ciudadanía reforzaba el sentimiento de pertenencia al nuevo destino más allá de los vínculos simbólicos y actuaba en el imaginario como factor de acercamiento y seguridad, transmitiendo la certeza de que en España iban a estar entre los suyos.

En los relatos se mencionan también otros elementos culturales comunes que son de índole extra familiar y que tienen que ver con la idiosincrasia y la forma de pensar compartidas por ambas sociedades. Se trata de un conjunto de representaciones forjadas acerca de España por personas que, en la mayoría de los casos no habían estado en España o únicamente de vacaciones.

Frecuentemente los argumentos permiten inscribir las experiencias de la migración internacional dentro del *habitus* de la clase media argentina que ha interiorizado la posibilidad de la migración como una estrategia para afrontar dificultades económicas. Una estrategia que formaría parte de la "cultura migratoria" heredada en buena medida de los europeos: al igual que los abuelos debieron buscarse el futuro en Argentina, ahora les tocaba a ellos probar suerte en España. Esta inscripción en la tradición también hizo aflorar nexos simbólicos con el exilio político de los setenta, imprimiendo una marca forzada a la decisión de migrar.

Para explicar por qué habían escogido Madrid como destino final de su periplo, los principales argumentos también tienen que ver con la semejanza con lo conocido. Así, la constatación de que la ciudad les gustó dado que la percibían parecida a Buenos Aires. Una persona nos decía: "no me sorprendió nada de Madrid porque me sentía en Buenos Aires". Si se profundizaba un poco más, otra vez el discurso se desliza hacia los lugares comunes. El carácter metropolitano de la ciudad, el ritmo

653

654

frenético de una gran urbe moderna, combinada a la vez con barrios apacibles, la oferta gastronómica, etcétera. Si bien es cierto que la impronta española en la cultura argentina también se concretó a través del diseño urbano, lo importante, una vez más, no es saber cuán similares son las representaciones a la realidad, sino atender a su poder para guiar la acción de las personas.

Junto a las representaciones, cuyos principales significados hemos intentado destripar, hallamos otro elemento fundamental para explicar las características de esa integración no exenta de limitaciones del colectivo argentino en la sociedad española: nos referimos al proyecto migratorio. Se trata de un componente que interviene conjuntamente con las representaciones y en el que influyen también otros factores como la edad de las personas migrantes, su género, su situación familiar, su nivel educativo o su dedicación profesional.

Como mostraron las historias de vida reconstruidas en este trabajo, la puesta en práctica del proyecto migratorio es un acontecimiento que marca un punto de inflexión en esas trayectorias vitales. Tan es así, que al preguntarles cuándo llegaron a España, muchos contestan con el día exacto: "Llegué el 8 de noviembre de 2002". Una fecha que marca en la memoria personal un antes y un después. Y, en efecto, muchas cosas cambian –o, incluso, podríamos decir que casi todo– en la vida de quien decide trasladar su residencia habitual desde la Argentina hasta algún lugar en el Suroeste de Europa. En este sentido, Grinberg y Grinberg (1984: 155) señalan que la migración afecta a la identidad del individuo, a su capacidad de seguir sintiéndose la misma persona. Por ello, la migración se caracteriza por una serie de acontecimientos traumáticos parciales –tanto





para los que parten, como para los que se quedan y, eventualmente, para los que reciben- configurando una situación de crisis que puede haber sido el disparador de la decisión de migrar y/o su consecuencia (Grinberg y Grinberg, 1984: 27). Para superar esta crisis o situación de cambio, el migrante, por un lado tiene que ver la manera de mantener los vínculos con origen que expresan su identidad como persona y, a la vez, poner en marcha nuevos vínculos en destino, para adaptarse a la sociedad de acogida (Atxotegui, 2000: 84). Si esta crisis de “transición” de un mundo a otro es superada, revertirá en el enriquecimiento personal, el migrante sale fortalecido. Pero a menudo el proceso se prolonga y compaginar los viejos y los nuevos referentes se revela complicado.

655

A partir de la etnografía hemos podido construir los siguientes “tipos ideales” de proyecto migratorio:

1º) Nos hemos encontrado con familias transnacionales, con integrantes de su núcleo viviendo tanto en Argentina como en España. Esta característica adelanta que los desplazamientos no obedecen exclusivamente a motivaciones económicas sino también a reagrupaciones. En estos testimonios las representaciones sobre España son resultado de una “negociación” entre ideas preconcebidas e informaciones de primera mano que llegan de los familiares emigrados. En estas familias que viven divididas entre dos mundos no son raros los traslados temporales, los retornos, o las reemigraciones. Y, aunque todo parece indicar que, a la larga, llevar esta doble vida no es viable económicamente para la mayoría, si se planteaba –al menos en un inicio- como solución imaginada por un número cada vez más amplio de migrantes.

656

2º) Para no pocos jóvenes, venir a España era sinónimo de venir a Europa: un destino deseado por los referentes en el mundo de la danza, o en los estudios de postgrado en economía. Y aunque ni en lo artístico ni en lo académico España se les presenta como el lugar ideal, temiendo sentirse más desorientados en lo personal en otros países de Europa, eligen este lugar por una cuestión de afinidad cultural y cercanía afectiva. Se trata de una migración que si bien puede tener raíces económicas indirectas, está vinculada a una mayor libertad y deseo de movimiento de los jóvenes de clases medias a partir de la globalización. Incluso con una cierta concepción de la experiencia en el extranjero como ritual de paso. Resulta llamativo observar que precisamente muchos de estos migrantes que se trasladaron para ampliar horizontes personales o profesionales terminaron aislándose de la población autóctona, conviviendo principalmente con otros argentinos o con jóvenes de otros países que se encontraban en una situación similar.

3º) Aquellos que se pueden clasificar como típicos migrantes económicos, que buscan escapar de la pauperización a través de la salida a España, configuran el tronco central de la migración reciente. Estas personas se identifican con España, o se sienten atraídos por ella, en tanto que lo perciben como “un país en serio”, un país del Primer Mundo, desarrollado, con bienestar económico, en el que van a poder desarrollar esos proyectos vitales frustrados en el propio país. Estos migrantes tienen en común que escapaban de una situación caótica que les afecta en el día a día de la vida cotidiana. A la pregunta acerca de los motivos de su migración, un informante responde: “Porque el país está destruido. No le veo salida”. Este grupo de personas en principio vinieron





con la intención de establecerse en España de manera más o menos duradera. Su inserción laboral se topó con frecuentes frustraciones, en tanto que las oportunidades que ofrecía el mercado de trabajo estaban circunscritas al segmento secundario, es decir, a aquellos empleos precarios, inestables y poco cualificados que los autóctonos rechazaban.

4º) Otro tipo de proyecto es el que aquellos que emigraron con la intencionalidad de hacerlo temporalmente, hasta que la situación social y económica mejorase en Argentina. Estas personas que vinieron "a probar" no tenían muy claro qué les esperaba en España, pero creían tener algunas posibilidades de encontrar un lugar o, al menos, de permanecer trabajando un tiempo y juntar dinero. Al igual que en el caso de los proyectos "a largo plazo", la situación laboral se le presentó mucho más complicada de lo esperado y, en no pocos casos, terminaron gastándose los escasos ahorros con los que venían sin conseguir insertarse. En otros casos, encontraron la manera de sobrevivir, aunque sin hacer grandes fortunas, a costa de mucho esfuerzo.

5º) Finalmente, hay un tercer grupo de migrantes, también claramente "económicos", pero que deben ser distinguidos de los dos precedentes. Se trata de personas quemadas por la crisis, cuyas trayectorias laborales fueron interrumpidas encontrándose en edades relativamente avanzadas. Para ellos la decisión de migrar tuvo un significado distinto, puesto que buscaban una segunda oportunidad, "habían quemado las naves". Esto implicó también que las posibilidades que tenían de maniobrar en Madrid, o en España, eran menores, pero al mismo tiempo no habían proyectado sobre el nuevo destino unas expectativas tan altas.

657

658

APRENDIZAJES Y FRUSTRACIONES EN TORNO A LA INTEGRACIÓN CIUDADANA.

Los imaginarios acerca de la sociedad española y los proyectos migratorios se presentan como dos factores entrelazados que imprimen capacidad explicativa a por qué una corriente migratoria como la argentina de fines del siglo XX e inicios de XXI transcurrió por caudales mucho más complicados y sinuosos de lo que la supuesta afinidad étnica y cultural habría permitido esperar. La brecha entre las expectativas generadas en torno a las posibilidades que ofrecía España a los migrantes argentinos y las limitaciones que en las experiencias vividas se impusieron a la posibilidad de progresar personal y laboralmente, condujo al fracaso de muchos de estos proyectos.

En un presente en el que se repite hasta la saciedad que la inmigración implica una serie de retos a los países del capitalismo avanzado, especialmente cuando quienes se vienen a incorporar a nuestras sociedades proceden de regiones consideradas culturalmente distantes, no deja de ser significativo acercarse a un caso como el del colectivo argentino, donde el mestizaje con la población española no es el resultado de los desplazamientos actuales, sino el producto de los movimientos del pasado. Esta afinidad étnica y cultural no es, sin embargo, suficiente para una adaptación exitosa de los nuevos moradores en España.

BIBLIOGRAFÍA

- ACTIS, W. y ESTEBAN, F. O. (2008), "Argentinos en España: inmigrantes a pesar de todo", *Migraciones*, 23, 79-115.
- ATXOTEGUI, J. (2000), "Los duelos de la migración: una aproximación psicopatológica y psicosocial", en PERDIGUERO, E. y COMELLES, J.





- M. (eds.), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona, Bellaterra, 83-100.
- BASUALDO, E. (2002), *Sistema político y modelo de acumulación en la Argentina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- FERRER, A. (2004). *La economía argentina: desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GRASSI, E. (2003), *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame. Volumen I y II*, Buenos Aires, Espacio.
- GRINBERG, L. y GRINBERG, R. (1984), *Psicoanálisis de la migración y del exilio*, Madrid: Alianza.
- INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) (2004), *Movimiento Internacional de Personas a través de los principales puestos migratorios del Gran Buenos Aires*, Buenos Aires, INDEC.
- IOM (International Organization for Migration) (2008), *Activities > Americas > Southern Cone > Argentina > Migration sigues*, disponible en: <http://www.iom.int/jahia/Jahia/activities/americas/southern-cone>
- LATTES, A. COMELATTO, P. y LEVIT, C. M. (2003), "Migración internacional y dinámica demográfica en la Argentina durante la segunda mitad del siglo XX", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 50, 69-110.
- MARTÍNEZ PIZARRO, J. (ed.) (2008), *América Latina y el Caribe: migración internacional, derechos humanos y desarrollo*, Santiago de Chile, CEPAL.
- MOYA, J. C. (1998), *Cousins and strangers: Spanish immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*, Berkeley, University of California.
- OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) (2008), *Statistical Annex, Internacional Migration Data 2007*, Paris, OCDE, disponible en: <http://www.oecd.org/dataoecd/16/31/39681765.pdf>
- ONU (Organización de las Naciones Unidas) (2006), *Trends in Total Migrant Stock: The 2005 Revision*, Nueva York, ONU, Departamento de Asuntos Económicos y Sociales, División de Población, disponible en: <http://esa.un.org/migration>
- OTEIZA, E. (1971), "Emigración de profesionales, técnicos y obreros calificados argentinos a los Estados Unidos: un análisis de las fluctuaciones de la emigración bruta, julio 1950 a junio 1970", *Desarrollo Económico*, 10, 39-40.
- PELLEGRINO, A. (2004), "Migration from Latin America to Europe: Trends and Policy Challenges", *IOM Migration Research Series*, 16, Génova, IOM, disponible, en: <http://www.oas.org/atip/migration/iom%20report%20migration%20lac%20to%20eu.pdf>
- SIDICARO, R. (2003), *La crisis del Estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989-2001)*, Buenos Aires, Eudeba.

659

660





**MIGRACIÓN REGIONAL Y
CAMBIO DE IDENTIDAD: EL
EJEMPLO DE IQUITOS EN LA
AMAZONÍA PERUANA**

CARLOS JUNQUERA RUBIO



Esta ponencia va a tratar sobre la migración regional en el Departamento de Loreto. Iquitos es una de las ciudades más grandes de Perú y la mayor de todas las selváticas. En ella residen gentes de muy diversa procedencia étnica, amén de otras que han hecho de este lugar lo que suele denominarse un crisol humano. Los migrantes buscan una mejora en el cambio de residencia y, al mismo tiempo, renuncian a emplear el vocablo que les identificaría cultural y biológicamente con sus lugares de origen adoptando nuevos vocablos para auto-designarse como son los de *mestizo* y *ribereño*, para que los mismos les permitan acomodarse al asfalto urbano. El cambio en la identificación se ejecuta para que los ya habituados a la ciudad no les rechacen.

Iquitos, de acuerdo al censo realizado en el año 2007, tiene una población aproximada de unas 406.340 personas y según los datos que ofrece el Google Earth sus coordenadas son 05° 45' 82" S y 73° 14' 30" W. Está comunicado con la costa del Pacífico por avión, y desde hace pocos años por carretera con Nauta, que es la única existente en esa región loreto. La mayoría de sus relaciones se ejecutan por el río Amazonas hacia Brasil y por el Ucayali hacia las provincias del sur del departamento y otros puntos de la geografía peruana.

Las áreas geográficas cercanas a esta ciudad estuvieron pobladas por sociedades yameas e iquiteñas, de aquí su nombre. La etnia *iquitos* estuvo asentada en los ríos Pastaza, Arabela, Tigre, Nanay y Curaray y así lo notifica la documentación histórica: "*corren enfrente de esta Provincia de los Encabellados por la banda del sur, las de los Auixiras, Jurufunes, Zaparas, e Iquitos, que encerrados entre las aguas de este río y el de Curacay fenecen*" (Figueroa, Acuña y otros 1986: 71).

UN POCO DE HISTORIA DEL SIGLO XIX.

Con posterioridad a la llegada de los españoles a la región, estos comenzaron a moverse y algunos terminaron asentándose en lo que hoy es la ciudad de Iquitos. Entre los años que van de 1638 a 1769, las diferentes etnias fueron *reducidas* por los misioneros jesuitas. Estos asentamientos resultaron temporales de alguna forma hasta el punto que, en aquellos tiempos, las Reducciones alternaron de lugar en numerosas oportunidades, pero solían seguir conservando el mismo nombre a pesar de que el traslado podía significar en muchos casos una distancia notable en kilómetros y días, como diríamos hoy, de navegación por los ríos. Así, el Padre Bahamonde fundó la misión de Juan Nepomuceno de Iquitos en 1740 y en años sucesivos fueron apareciendo otros asentamientos, y así hasta 1767 en que se fijó definitivamente el lugar de Iquitos, que resultaría también ambiguo durante mucho tiempo.

Las Reducciones modificaron su sitio durante un tiempo pero, a la vez, mezclaron en un mestizaje étnico a gentes de sociedades diferentes y, a los que a su vez, trasladaban de lugar unas veces pronto y otras tarde, pues esto dependía de las estrategias a tener en cuenta y poner en ejercicio, para que se cumplieran bien los fines propuestos. La primera consecuencia de esto fue que, a corto plazo, comenzaron las clasificaciones erróneas de los grupos sociales aborígenes, aspecto que sigue hasta la actualidad aunque hayan cambiado los motivos clasificatorios. Estas razones impiden hoy saber con exactitud quienes fueron los originarios asentados a la fuerza o voluntariamente en las cercanías de los ríos Nanay, Amazonas, Itaya y lago Moronacocho; es decir:

663

664





en las áreas geográficas en que se encuentra actualmente la ciudad de Iquitos.

Iquitos fue fundada como misión jesuítica bajo el nombre de San Pablo de Napeanos y en esta Reducción quienes residieron primero fueron aborígenes *napeanos*¹²⁷ e *iquitos* y estuvo situada a orillas del río Nanay hasta poco más de mediados del siglo XVIII. Como fundación realizada por los hijos de san Ignacio de Loyola, la organización estuvo a cargo del padre José Bahamonde y al realizar el primer traslado mantuvo el nombre dado en la primera decisión; es decir: San Pablo de Nuevo Napeanos. El hecho de que estos nativos fueran abandonando progresivamente el asentamiento favoreció el que se quedaran sólo los segundos, y ya para mediados del siglo XVIII de designaba el lugar como *caserío de Iquitos*. En 1808, Hipólito Sánchez Rangel, obispo de Maynas, notifica que este lugar tenía 171 habitantes y para el 8 de junio de 1842, fecha en la que Iquitos fue elevada a distrito, contaba con algo más de 200 habitantes.

En la primera parte del siglo XIX, al menos desde lo que se entiende por Emancipación absoluta de España, como potencia colonial hasta que se crea el Departamento de Loreto, el gobierno de Lima hace lo posible e imposible por fijar las fronteras internacionales con sus vecinos y, en este aspecto, coincidía con los deseos de sus colindantes, aunque fuera en ocasiones con criterios diametralmente opuestos. La situación geopolítica ni era clara ni agradable, pero los límites coloniales, que nunca estuvieron claros entre Portugal y España, tampoco lo

127. Napeanos viene de Napo, río importante y afluente por la izquierda del Amazonas. Nace en Ecuador, cercanías de Cotopaxi y concluye en Perú, en las inmediaciones de la población de Francisco de Orellana.

iban a estar en los Estados que surgen segregándose de la segunda a raíz de la gesta independentista y emancipadora, que obligó, entre otras cosas y para marcar las fronteras internacionales, al surgimiento y afianzamiento de las nuevas nacionalidades, para lo que fueron necesarios esfuerzos también desde los diferentes y novedosos nacionalismos de aquél entonces, visto que las ideas de Simón Bolívar de hacer una gran nación no pasaron de deseos. Es más, el General San Martín en 1822, como co-libertador, decretó que toda la Amazonía quedara abierta a todas las banderas que quisieran colonizarla (Junquera Rubio 1994: 109-125).

En 1851 se firma el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Brasil, por el que el Perú cedió 56.507 km² de territorio amazónico. En 1860, según Paz Soldán, tenía sólo 300 habitantes, pero a partir de esta fecha el incremento demográfico se muestra prácticamente imparable, pues en sólo dos años, para 1862, la población alcanzó los cerca de 431 pobladores y en 1864, se anotan 648 habitantes, predominantemente *mestizos* por la presencia de familias procedentes de Borja, Santiago, Santa Teresa, Barranca y otros sitios, que habían huido del ataque de nativos *huambisas*¹²⁸ que destruyeron estos pueblos.

Iquitos fue una región medio olvidada en Lima hasta que surgieron los conflictos con los países vecinos por cuestiones de límites; es decir: con Brasil, Colombia y Ecuador. En tiempos del presidente Mariscal Ramón Castilla, Perú compró cuatro vapores a Gran Bretaña (Junquera Rubio 1994: 567-580; 1994: 109-125). Tres de

128. Aguarunas y Huambisas son grupos étnicos que pueden muy bien asociarse a los designados como Jívaros o Jívaros (Martín Cuesta 1984).





ellos bautizados con los nombres de Pastaza, Próspero y Morona, recibían reparaciones en lo que después se denominó Factoría Naval (situada en el malecón Tarapacá), y porque se pensó que el emplazamiento de Iquitos era el idóneo para controlar desde allí los posibles peligros con los países vecinos. Todo esto ocurrió entre 1863 y 1864. A partir de estas fechas, el asentamiento se afianza como ciudad y el presidente Javier Prado creó el Departamento de Loreto el 7 de febrero de 1866 y designó a este lugar como capital, y primer alcalde a José Jesús Jiménez (Basadre 1969, V: 1150).

Don Genaro Herrera (o Jenaro en el decir de Basadre (1969, V: 1156), apunta en 1866 una población de 648 habitantes, la misma que dos años antes, pero diez años después ya ascendía a 1.475. Se estaba ya cerca de lo que será el primer gran *boom* económico que abarcó a toda la Amazonía, me refiero a la etapa del caucho que se inició en 1880 y el mismo representó para Iquitos un desarrollo inusitado y desconocido hasta entonces, pues llegaron muchos extranjeros, europeos especialmente, para hacer fortuna.

Con anterioridad a estos acontecimientos, el 5 de enero de 1857, se promulgó la Ley de Organización Interior de la República, que proponía la división en departamentos y provincias litorales (Basadre 1969, V: 1142). A raíz de esta directriz, las cosas cambiaron sustancialmente ya que el denominado Departamento Marítimo-Militar de Loreto, creado por "decreto supremo de 7 de enero de 1861" (Basadre 1969, V: 1153) quedó fijado. En ese mismo día se tomaron ya las primeras medidas a tener en cuenta, como fueron los aspectos para "establecer en dicho departamento un apostadero, una escuela náutica y una factoría naval y tomándose, además,

667

668

las disposiciones necesarias para la construcción de los vapores destinados a la navegación por el Amazonas y para el establecimiento de una factoría en Loreto" (Basadre 1969, V: 1153).

Estas decisiones tenían una cierta razón de ser históricas a nivel regional porque "en 1857, habíase efectuado en Moyabamba un pronunciamiento a favor de su agregación a Loreto; y la ley de 7 de julio de 1857 declaró a la citada ciudad, capital de este departamento" (Basadre 1969, V: 1153). Estaba claro que las tierras peruanas del Oriente estaban tremendamente influidas por la digamos marina fluvial brasileña de aquellas etapas ya lejanas en el tiempo. Esto se puede ver cuando "en julio de 1859 fue firmado el segundo convenio con la compañía brasileña de navegación del Amazonas para un servicio regular en el litoral¹²⁹ peruano en doce viajes anuales; anteriormente habíase hecho un pacto similar en 1852" (Basadre 1969, V: 1153).

Estaba claro ya en la segunda mitad del siglo XIX que el gobierno peruano necesitaba establecer un control real sobre las inmensas y extensas áreas amazónicas y que requería disponer de medios para no tener necesidad de depender de otras potencias, Brasil en el ejemplo citado por ejemplo. De suyo, está claro, que el interior de un país que necesite de extraños para poder establecer la comunicación con los suyos representa un problema y en ciertos momentos se agudiza. El historiador Jorge Basadre lo relata así: "de los cuatro vapores que Castilla mandó construir para la navegación fluvial

129. Este vocablo y en este contexto no debe confundirse con costa marítima, pues aquí sólo sería fluvial, pero el termino aquí orienta a tierras fronterizas y poco controladas aún.





del Amazonas, los dos mayores fueron llamados Morona y Pastaza y los dos pequeños para la explotación de los afluentes, Putumayo y Napo (resolución de 14 de enero de 1862).

Después de dejar Castilla la Presidencia, Diez Canseco expidió una resolución disponiendo que los dos vapores primeramente nombrados y los dos últimos cuando llegasen a ser armados, fueran buques transportes para conducir pasajeros y cargas del Pará y puertos de Loreto y otros situados a las riberas del Amazonas. Al llegar el Morona al Brasil tuvo dificultades con las autoridades de la provincia de Pará por haber salido del puerto de Belem con mercaderías sin sujetarse a los reglamentos fiscales del imperio. El jefe de la escuadra brasileña procedió a remolcar al Morona por haber resistido la intimidación que le hizo ordenándole regresar. El conflicto pudo ser arreglado y se protocolizaron las diferentes declaraciones y estipulaciones entre ambas cancillerías (23 de octubre de 1863). Después de consignar explicaciones acerca de lo sucedido (el comandante del Morona alegaba que su caso era el de un buque de guerra conduciendo mercaderías, como un favor) el documento expedido entonces franqueó la navegación del Amazonas a los buques mercantes del Perú y Brasil con la condición de que se sujetaran a los reglamentos fiscales y de policía vigentes. Fue establecida, asimismo, la libertad de navegación de los buques de guerra de una y otra nacionalidad, pudiendo limitarse su número: en caso de recibir mercaderías debían continuar sujetos a los reglamentos mencionados. Dicho convenio fue aprobado por Pezet el 11 de enero de 1864" (Basadre 1969, V: 1155-1156).

De esta forma es como se va cimentando el futuro de Iquitos; es decir, hay unas disposiciones legales basadas

669

670

en hechos concretos que obligan al gobierno peruano a tomar cartas en el asunto. Para cuando se resuelven los litigios citados con Brasil, ya estaba "nombrada una comisión con el fin de efectuar un estudio sobre cuál era el lugar más apropiado para el establecimiento del apostadero naval de Loreto" (Basadre 1969, V: 1156). Los comisionados se fijaron en "tres sitios diferentes; los de Pebas e Iquitos, simples aldeas de indios en ese entonces sin mayor comercio y adelanto material; y Nauta, puerto de mayor consideración, término de la navegación contratada por el Brasil, residencia del gobernador general de la zona entre 1852 a 1859 y centro de un comercio desarrollado" (Basadre 1969, V: 1156).

Si es cierto lo que indica Basadre, resulta que "Ramón Bernales, gobernador de Iquitos, y el comerciante Manuel María Pérez influyeron en los miembros de la comisión para que eligieran a Iquitos, en la margen izquierda del Amazonas, entre los ríos Itaya y Nanay y el lago Moronacocha" (Basadre 1969, V: 1156). Entra dentro de lo posible que hubiera entonces lo que hoy designamos como *tráfico de influencias* ya que "en la propiedad vendida al Estado por Bernales tuvo su primer local a mediados de 1863 la comandancia general de Marina" (Basadre 1969, V: 1156).

No obstante, ya cuando el boom cauchero estaba en su apogeo, se manifestaron voces respecto a lo equivocado de la elección; porque, para etapas de sequía y escasas lluvias se puede afirmar que lo pronunciado por "Rafael Quirós, delegado especial del gobierno de Loreto, en una conferencia en la Sociedad Geográfica el 30 de diciembre de 1899 emitió el siguiente punto de vista: "la designación misma de Iquitos como comandancia general y apostadero fluvial, que es la base y el origen de la





creación del pueblo que constituye la ciudad importante de ese nombre, fue objeto entonces de largas discusiones y, a decir verdad, no fue feliz la selección que radicó a Iquitos en las orillas de un brazo del Amazonas, expuestos a disminuir notablemente sus aguas en verano y ofreciendo serias dificultades a la navegación de los vapores, cosa que se hubiera evitado, por lo menos, disminuido en parte, instalado en la riberas de la arteria madre” (Basadre 1969, V: 1156).

Basadre concluye este apartado de su magna obra basándose en los datos proporcionados por Mateo Paz Soldán en su *Geografía del Perú* diciendo que “Iquitos tenía en 1851, 300 habitantes” y que Antonio Raymondi “le atribuyó en 1859 la población de 400 personas” (Basadre 1969, V: 1156). Ahora bien, elegido el lugar y aprobada su elección, lo que no cabe duda que sucedió es que “los blancos afluyeron a granel a Iquitos en 1864 con motivo de la concentración de los servicios públicos y desarrollo del comercio [...]” y estos “servicios públicos” eran “la comandancia general, la comisaría de Marina, el arsenal, el dique flotante, la factoría naval y los vapores Morona y Pastaza a los que se agregaron después el Napo y el Putumayo” (Basadre 1969, V: 1157). En estas circunstancias históricas, hay que recordar que Moyabamba seguía siendo la capital de Loreto en estas fechas (Basadre 1969, V: 1157). El cambio vino de la mano del presidente Nicolás de Pierola el 9 de Diciembre de 1897 (Basadre 1969, V: 1144).

El crecimiento de Iquitos hunde sus raíces en la etapa del boom cauchero y el mismo ocurrió de forma vertiginosa y ya no cesará hasta la actualidad; es más, el movimiento migratorio hacia este núcleo será complicado de frenar. Convertir el sitio en ciudad militar y albergue

671

672

para la futura marina fluvial fueron decisiones gubernamentales como muy bien indica el misionero agustino Jesús San Román, quien señala que mediante el Decreto Supremo aparecido el 21 de septiembre de 1868, el Congreso peruano convirtió la hasta entonces denominada Provincia Litoral de Loreto en Departamento, indicando las demarcaciones de las cuatro provincias en las que estará constituido (San Román 1975:112). Evidentemente, en aquellas fechas interesaba asegurar el territorio patrio para no perderlo frente a los países vecinos e interesados también en su posesión y, de suyo, al día de la fecha, los problemas de límites están vigentes aún. En consecuencia, la presencia militar en la ciudad de Iquitos se hizo más potente a partir de esta fecha; es más, acudieron destinados, aunque temporalmente, porque la patria requería de su figura y servicios. Este acontecimiento posibilitó que viajaran hacia este enclave peruanos de cualquier región por lo que podemos considerar que la emigración fue potenciada por el gobierno por motivos de defensa nacional en un primer momento.

Este hecho obligó también a que comenzaran a llegar gentes especializadas en algún oficio y que acudían con la esperanza de que se cumpliera en ellos la prédica gubernamental, sin pensar aún que de modo rápido y pronto surgiría el caucho como producto a explotar. La vulcanización afectó a toda la selva amazónica, porque la industrialización en Estados Unidos y en Europa requirió de este producto. Como es tema al que he dedicado tiempo y esfuerzos, amén de numerosas publicaciones pues no voy a fijarme más que en aquellos datos que convengan para este ensayo y simplemente citar aportes anteriores (Junquera Rubio 2005). Iquitos logra la capitalidad de Loreto a finales del siglo XIX cuando ya





se puede decir que era una ciudad asentada y grande, lejos de aquella aldea habitada por nativos. Se puede decir que el caucho fue la primera causa para que ascendiera a ese rango y lograra detentar el primer puesto urbano en toda la región, habiendo superado con creces a Pebas y Nauta por ejemplo. El flujo migratorio interno y externo se había hecho considerable y las improntas urbanísticas llegaron también pues “había ampliado considerablemente su radio urbano, en el cual las casas de palmera cedían su lugar a construcciones más sólidas y a las grandes construcciones de vivienda al estilo europeo, así como la edificación de casas comerciales y financieras” (Rodríguez Achung 1994: 14).

Según los datos demográficos que ofreció Hildebrando Fuentes en 1908 y de acuerdo con el censo de entonces, las nacionalidades reseñadas son las que extraigo de los aportes de Jesús San Román (1975: 138) y que se indican en tabla:

Nacionalidad	Número
Alemanes	38
Asiáticos	74
Británicos	14
Brasileños	80
Españoles	95
Franceses	33
Italianos	52
Portugueses	64
Colombianos	14
Ecuatorianos	24

673

674

Estados Unidos	5
Marroquíes	36
Rusos	4
Peruanos	8.896
Total	9.429

Una vez que se le otorgó la posibilidad de ser la capital loreana, logró otras cimas notables para lo que vamos a tratar aquí. En primer lugar, el censo realizado por Benito E. Flores en 1903 arrojó la cifra de 9.429 habitantes según apunta Rodríguez Achung (1994: 15), que son los mismos datos que apuntan Flores y Fuentes; los mismos, según opinión de la autora citada y traducida a la realidad de entonces mostraba ya que la aldea convertida en ciudad había incrementado su población “en cerca de 31 veces, a una tasa de crecimiento media anual de 3.6” y esto en sólo “52 años” (Rodríguez Achung 1994: 15)

El flujo migratorio obliga a que las autoridades tomen cartas en el asunto y decidan sobre procesos de urbanización de terrenos, lo que exige también modificar el territorio.

URBANISMO Y DEMOGRAFÍA EN IQUITOS A PARTIR DEL CAUCHO.

La presencia de gentes procedentes de los más diversos lugares favoreció el desarrollo inmediato de un cierto urbanismo; el mismo se caracterizó por la edificación de viviendas, edificios destinados a la atención del público, archivos concretos, etcétera. Las obras arquitectónicas más representativas de lo que podemos considerar como genuinas de la infraestructura urbana cuentan (algunas)





aún con su presencia aunque ya no con los mismos desatinos, como es lógico. La presencia de un gran negocio permitió que el progreso apareciese en 1905 con la instalación del tendido eléctrico alumbrado eléctrico; igualmente, se inauguró un ferrocarril urbano el 28 de octubre de ese año y del que muestra una foto Avenio Villarejo (1988: 292) extraída del Archivo Histórico de los misioneros agustinos. En esa misma obra y en la contraportada, se plasma una pintura debida a Otto Michael, realizada en 1871 y que se encuentra en el Museo Naval de El Callao y que muestra lo que era entonces la Factoría Naval de Iquitos.

El 7 de septiembre de 1907, se promulgó la ley nº 499, por la que se ordenaba el establecimiento de la telegrafía inalámbrica entre Lima e Iquitos, aunque esto no fue una realidad hasta el 16 de Junio de 1912 cuando ya concluía su primer mandato el presidente Augusto B. Leguía (Basadre 1969, XI: 2735); es más, durante el tiempo de este presidente se autorizó el 3 de Noviembre de 1911, mediante la promulgación de la ley nº 1437, a que se pactara un crédito de 200.000 libras que serían invertidas en la construcción y montaje de cañerías para la conducción de agua potable, canalización y pavimentación de la ciudad de Iquitos y otras ciudades (Basadre 1969, XII: 2998). Gracias a este desarrollo, podemos decir que el núcleo urbano ya podía considerarse como ciudad; es más, para el año 1910 su población rondaba los 14.000 habitantes.

Y como sucede en todos los países que disponen para su administración de un centralismo feroz y inoperante las más de las veces respecto al beneficio de los ciudadanos, que es para quienes tienen que actuar los más diversos gobernantes y sin tener en cuenta sus colores

675

676

políticos, que deben quedar en un segundo plano y no en primerísimo como ocurre las más de las veces. Así, entre los años 1920 y 1940, la transformación urbanística de Iquitos prosigue encadenada a la intervención directa del Gobierno Central, y esto a pesar de lo que podemos considerar como desidia política ya que mucho de lo dibujado en el papel nunca se ejecutó en la práctica. Algunas, pocas, idiosincrasias de la arquitectura iquiteña las he puesto de manifiesto tiempo atrás (Junquera Rubio 2006: 48-51; 2006: 41-44). Los ciudadanos de cualquier lugar del mundo y época histórica llevan sufriendo lo que Aristóteles apuntó como demagogia y no como buena política. Lamentablemente, el quehacer en Iquitos muestra a las claras estos desatinos.

Por iniciativa del Estado, a fines de la década de los 1920, la aviación iniciará sus operaciones: el 3 de Enero de 1928 se inaugura el Servicio Aéreo Postal al Oriente, a través de la línea establecida por el Cuerpo Militar de Aviación Nacional entre Lima e Iquitos, que también tuvo como finalidad el transporte de pasajeros y carga por medio de aviones e hidroaviones y en Noviembre de 1929 comienza a funcionar la prestación quincenal aérea entre Iquitos, Yurimaguas y Moyobamba.

Puesto que la finalidad de esta ponencia es poner de manifiesto el cambio identitario en personas emigrantes o migrantes a nivel regional, pues está claro que el aspecto demográfico es una de las cosas a tener en cuenta. En este sentido, justo cuando ya había pasado el boom cauchero o estaba en sus estertores "Iquitos contaba hacia 1928 con 22,575 habitantes ocupantes de 234 hectáreas, es decir que había una densidad de 96,4 hab/Hac. La población se había incrementado entre 1903 y 1928 en un 139.5%,





mientras que la ciudad había aumentado su área física en 112.7%, lo que da esa mayor densidad. Empero la tasa de incremento medio anual de la población se mantenía, que para este período (1903-1928) le correspondía el 3.28% anual” (Rodríguez Achung 1994: 16).

En consecuencia, tanto el urbanismo como la población estaban pendientes de lo que ocurriera en los mercados internacionales, más que en los nacionales, aunque en la región se resintieran tanto a favor como en contra respecto a lo que se decidiera en el exterior. En cuando se estabilizó el comercio cauchero o disminuyó, porque la potencia, que era en aquellas épocas Gran Bretaña, dispuso de sus propios gomales en el Extremo Oriente, el negocio en el Amazonas cayó en picado; es más, los británicos han demostrado en muchas etapas históricas que son unos maestros en el arte de imponer sus mercancías al resto del mundo. Algunos de estos aspectos ya los he tratado con anterioridad (Junquera Rubio 2004, 2005).

¿Qué ocurrió entonces?, pues varias cosas y una de ellas fue que los patronos del caucho asentados a lo largo y ancho del Amazonas, o se fueron o cambiaron de industria. Los segundones, servidores directos de los poderosos, no tuvieron más remedio que quedarse y rehacer muchas de sus actividades o hacer surgir otras nuevas; es más, aunque contaban con menos recursos económicos fueron quienes dotaron a Iquitos de una nueva fisonomía y tenían necesidad de mostrar a propios y extraños, que eran los herederos directos de aquellos caucheros desaparecidos ya con sus ganancias hacia otros lares. Esta nueva clase social, si es que se puede denominar así, era la capitalista que disponía de la casi totalidad de los recursos monetarios y que mostraba su

potencial riqueza por medio de ciertos lujos que se atribuyen a la modernidad y centrados estos en el automóvil, para cuya adquisición se ofrecían empréstitos por parte de las entidades financieras presentes en la ciudad entonces, como el Banco del Perú y el Banco de Londres (Rodríguez Achung 1994: 16). Pero no nos engañemos, Iquitos, como otros grandes núcleos que surgieron a la sombra del caucho, entró en recesión hasta que se estabilizó y eso duró hasta más o menos 1960; aunque, como es lógico, la ciudad siguió adelante.

EL MOVIMIENTO POBLACIONAL ENTRE 1940 Y 1960.

677

678

“El Censo de 1940 considera a Iquitos como la única ciudad de todo el entonces Departamento de Loreto, aún no se había realizado una nueva demarcación interna, lo cual se haría recién en 1943” (Rodríguez Achung 1994: 16). Curiosamente, y a pesar del boom cauchero, la selva del Amazonas peruana en general e Iquitos en particular, se mantuvieron más rurales que urbanas y así se expresan la inmensa mayoría de los estudiosos de esta gran región peruana que es hoy el Departamento de Loreto (Centro de Estudios de Población y Desarrollo 1970; Del Aguila 1977: 3-51; Fernández Davila 1978; Fuentes 1908; Rumrill 1974; San Román 1975; Villarejo 1988).

Hace pocos años, se apuntó la preponderancia rural “respecto a la urbana, con excepción del Distrito de Iquitos”. Es más, en ese instante “la población representa el 18.9% del total de habitantes del Departamento; el 58.3% de la población urbana total; el 91.2% de la población urbana de la provincia y el 100% de la población urbana del distrito. Es decir había una alta concentración de la población en la ciudad de Iquitos” (Rodríguez Achung 1994: 17). El incremento poblacional en los años





posteriores al boom cauchero se debieron especialmente a los conflictos fronterizos con Colombia y Ecuador; por estas razones, el gobierno de Lima dotó de más infraestructuras militares a Iquitos y evidentemente favoreció la presencia de más militares en la zona, y por eso “si comparamos los datos del censo con la población que tenía Iquitos en 1928, tenemos un incremento del 40.98% en un lapso de 12 años, con una tasa de crecimiento medio anual de 2.8%, inferior a los períodos anteriores, es decir, que si bien el flujo migratorio hacia la ciudad había disminuido considerablemente no se había eliminado la inmigración” (Rodríguez Achung 1994: 17). Al lado de los militares acuden otros funcionarios como los del ministerio de educación, comerciantes, regatones, etcétera.

Basándonos en estudiosos de épocas anteriores y teniendo en cuenta sus datos, resulta que Iquitos estaba agrupada en los años 1940 en 22 manzanas y las mismas estaban limitadas por “las quebradas Soledad, San Miguel y la de punchana” (Del Aguila 1942: 6) y las mismas estaban, a su vez, trazadas y cruzadas por “50 jirones o calles, por las cuales transitan las unidades de varias empresas de automóviles y ómnibus que prestan servicio urbano. Así mismo cuenta ya con un Hospital, un Colegio de Educación Media y varios de Educación Primaria, la Plaza de Armas y la Plaza 28 de Julio, entre otros propios de una ciudad” (Del Águila 1942: 7).

Para finales de los 1940 entra en escena y con participación directa el Ministerio de Vivienda y así es como debe entenderse que “en 1948 el área ocupada era de 298 hectáreas” (Ministerio de Vivienda 1972: 2; Rodríguez Achung 1994: 17); es más, para esas fechas ya “había sobrepasado largamente los dos kilómetros de

679

680

radio urbano que le fue asignado a Iquitos por la Ley de Montañas de principios de siglo. La población sumada la cantidad de 41,694 habitantes, lo que daba una densidad de 139 hab/Ha.” (Ministerio de Vivienda 1972: 2; Rodríguez Achung 1994: 17).

A partir de 1960, el censo urbano comienza a crecer con una cierta lentitud a nivel regional, porque en el sur del Departamento emerge Pucallpa con mucha fuerza y recibiendo mucha población de los departamentos de la Sierra Andina debido a que una carretera conecta este núcleo con Lima, capital de la nación, y eso influye en su desarrollo y en su demografía. En el censo que se ejecutó en 1961, Iquitos ofreció 57.772 personas (Rodríguez Achung 1994: 18); es más, comparando con el auge de la época cauchera y viendo los movimientos migratorios internos de Perú, se puede asegurar que hubo estancamiento y con él vino un retroceso.

Las cosas comienzan a cambiar a partir de 1960. Iquitos, como foco comercial recibe una serie de incentivos desde el gobierno central de Lima. Fue una década de expansión que afectó a toda la selva gracias a la política del presidente Fernando Belaúnde Terry, que deseaba poner en la práctica los deseos defendidos por su tío Víctor Andrés, que venían influenciados por los criterios del norteamericano Rice que defendía que el avance de las fronteras es lo que hace potente a un país como había ocurrido en los Estados Unidos de América. No voy a volver a repetir lo que ya manifesté años atrás (Junquera Rubio 1994: 109-125).

El aspecto legislativo tuvo su influencia. La primera etapa del desarrollo regional procedió de la decisión gubernamental de promulgar la Ley 15.600, dato que ocurrió durante el primer mandato del Presidente Be-





laúnde Terry y con fecha de 4 de septiembre de 1965. En la misma, se favorecía el desarrollo de la selva exonerando de impuestos por un tiempo de quince años. Una segunda normativa, referente también a impuestos, se promulgó para corregir la decisión tomada tres años antes, ya que con fecha de 6 de marzo de 1968 aparece la Ley 16.900 que rebajaba “en un 50% las exoneraciones tributarias concedidas por la anterior Ley” (Rodríguez Achung 1994: 19).

Con una legislación favorable, se generó un movimiento notable de gentes hacia las zonas selváticas, desconocido hasta entonces; porque, además, ocurrió de forma pacífica y los migrantes creyeron que iban a asentarse en una especie de *paraíso edénico* y no fue así, pero una vez que ya estás en esa *tierra prometida* no es fácil dar marcha atrás, especialmente si no se cuenta con recursos en la zona de origen. Debido a la política interna y al favoritismo del gobierno de la Nación, el flujo migratorio se disparó y ocurrió que mucha gente puso la proa hacia Iquitos. La procedencia era de las áreas rurales cercanas o lejanas de tipo selvático y de los departamentos serranos. Desde Lima se auspiciaron también creaciones concretas de infraestructuras que posibilitaran un crecimiento racional y por ello se creó la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana en 1961, que fue la única durante años en Iquitos.

Cualquier *ciudad* del mundo se resiente cuando comienzan a llegar masivamente gentes de fuera. Iquitos no podía ser una excepción y el incremento poblacional impactó seriamente en la nueva planificación urbana y así es como hay que entender un proceso que era “demográficamente, en 1964 el 58.6% de la población de Iquitos, habitada en el perímetro del casco urbano,

681

682

mientras que el 41.4% (31.600 hab.) ocupaban los 15 Pueblos Jóvenes existentes, en ese entonces llamadas *barriadas*. La población total estimada era de 76.400 habitantes” (Rodríguez Achung 1994: 19). Pero en sólo “cuatro años después, según proyecciones del Ministerio de Vivienda, en 1968, año en que se cierra el ciclo de expansión comercial, los Pueblos Jóvenes habían incrementado su cantidad en un 33.33%, en tanto que la población total de la ciudad lo hacía en un 25.7% pero su distribución espacial estuvo concentrada en más del 50, captando el 83.7% del incremento poblacional total de Iquitos” (Rodríguez Achung 1994: 19).

Si los que emigran han sido agricultores hasta ese momento, el procedimiento “de migración registrado hacia Iquitos, trajo como consecuencia el desabastecimiento de alimentos producidos en la región, que en el ciclo de expansión de la actividad comercial, no se hizo notorio para la población urbana, porque las importaciones de productos extranjeros (que incluía una gran variedad de productos alimenticios) cubrió en parte el déficit de la producción del campo. Empero, a partir de 1968 con las restricciones impuestas, el problema se haría evidente, así como la falta de una adecuada infraestructura urbana que no cubría las necesidades básicas de esta población” (Rodríguez Achung 1994: 19).

URBANISMO Y DEMOGRAFÍA EN IQUITOS DESPUÉS DE 1970.

Iquitos creció de forma desmesurada desde más o menos 1970. Influyeron en ello numerosas decisiones externas, pero la más notable fue que se siguió favoreciendo la inmigración de los pequeños núcleos hacia las grandes ciudades y, como éstas en la selva son escasas,





pues absorben la práctica totalidad de la misma. Y el departamento de Loreto, de las únicas *carreteras* de que disponía en esas fechas, eran y son los ríos, pues la asfaltada de Iquitos a Nauta es de reciente inauguración y se hizo gracias a la ayuda prestada por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) y, a corto plazo, no resolverá muchos problemas porque las comunicaciones terrestres seguirán siendo fluviales mayoritariamente y no por carretera como desean las autoridades.

Hay que advertir que el crecimiento no ocurrió sólo en esta ciudad, pues otras también selváticas lo hicieron igualmente. Entre estas se encuentra Pucallpa, precisamente en el sur del departamento de Loreto y que gracias a la carretera afirmada pudo tener relación con Lima y eso permitió la salida de mercancías y la entrada de personas, hasta el punto que en 1980, mediante Decreto Ley 23099, el gobierno peruano creó un nuevo departamento segregando terrenos del de Loreto y con ello surgió el de Ucayali con capital en Pucallpa.

La emigración interna, cercana y lejana, favoreció una mayor presencia humana. Iquitos, a pesar de ser una ciudad de interior y con muchas dificultades en los intercambios, ofreció en esos años la peculiaridad de otras muchas en el mundo, como es el paso masivo e incontrolado del universo rural al urbano; y, con ello, continuó el urbanismo con características propias de descontrol y con asentamientos informales. Las grandes ciudades se convirtieron desde el siglo XIX como idóneas para asentarse en ellas e, indudablemente, lograron notoriedad en los medios de comunicación social y en los de consumo junto con el sector servicios.

Desde su nacimiento, los centros urbanos selváticos concentraron más población que los núcleos pequeños

683

684

dispersos por las riberas de los ríos, o en zonas de refugio del interior: no obstante, y gracias a las influencias gubernamentales, los sitios elegidos para albergar centros oficiales cobran una importancia inusitada a partir de 1970 por muchas y diversas causas. Iquitos será una de esas ciudades *agraciadas*, si es que podemos emplear este vocablo, para demostrar a propios y extraños el fenómeno del crecimiento. Es más, en esa década ocurrió en todo el Perú un acontecimiento que podemos considerar como de *fenomenología urbanística*, ya que se favorecieron con un considerable saldo migratorio en su favor, que desbordó las previsiones de los especialistas. Y es que sucede que cuando se elaboran los ingredientes para que un cierto fenómeno aflore, suele ocurrir que el mismo supera con creces los límites en los que fue pensado. La tasa de crecimiento entre 1970 y 1981 fue del 5.1%, que es lo que permite casi duplicar la población en sólo 20 años (Rodríguez Achung 1994: 23) y siendo sólo superada esta cifra por Pucallpa. En el caso que estamos evaluando, sucedió que Iquitos superó en más de un 50% al asentamiento urbano de las otras seis ciudades grandes y departamentales (Rodríguez Achung 1994: 24).

Con la llegada de los militares al poder, en la época de Juan Velasco Alvarado, ocurrió una aceleración significativa y una fijación gubernamental en las riquezas potenciales del bosque tropical, especialmente las reservas de petróleo. Las compañías internacionales acudieron como moscas a la miel e incluso se trazó primero y ejecutó después el oleoducto hasta la costa del Pacífico, y en concreto hacia el puerto de Bayovar, que canalizaría la producción desde la zona Ucayali-Amazonas. Esto representó una emigración selectiva de técnicos procedentes





de otros países o de Lima principalmente, pero también mucha solicitud de mano de obra, acudiendo, como parece lógico, a las poblaciones asentadas a lo largo de los ríos amazónicos, fueran nativos o mestizos. Pero, como ocurre con otros muchos acontecimientos económico-sociales, el oleoducto concluyó y se entró en una etapa de *paro obrero* para los muchos empleados como peones y estos comenzaron a acudir a Iquitos y a asentarse en la ciudad. Entra dentro de lo posible que acudieran en un primer momento como eligiendo el lugar transitoriamente, pero después son muchas las circunstancias que obligan a quedarse.

Sea como sea, lo cierto es que a partir de la mitad de la década de los 1970, Iquitos ofrecía una pirámide poblacional mayoritariamente joven y con capacidad para crecer demográficamente, como así fue. Ahora bien, si una tasa de natalidad desciende en vez de crecer y sin embargo la población total de un lugar sigue creciendo, está claro que ese fenómeno procede de la emigración regional o foránea. Se sabe, por los datos reseñados y publicados, que en la ciudad de Iquitos ocurrió un descenso de la natalidad entre 1970 y 1979 (Rodríguez Achung 1994: 28), pero en los mismos años el urbanismo creció y también el volumen de población. Y esto incluso teniendo también en cuenta la mortalidad, aspecto que no es fiable visto desde los datos oficiales como reseña Rodríguez Achung (1994: 30).

Dicho esto, pues hay que reconocer un detalle, importante para lo que estamos considerando y para lo que vamos a tener en cuenta de inmediato: Iquitos comenzó a crecer en la época moderna y sin retroceso gracias a la política de Fernando Belaúnde Terry y como consecuencia del apoyo gubernamental al comercio tal cual estaba

685

686

estipulado en la Ley 15600, promulgada en 1965, pues la misma exoneraba de impuestos a la región amazónica y, a la vez, la misma área quedaba favorecida por el Convenio Aduanero firmado con Colombia (Rodríguez Achung 1994: 31). El aspecto comercial fue el primer incentivo y el segundo fue el petrolero ya citado. Está claro, que un desplazamiento masivo favorece el crecimiento de cualquier lugar del mundo, e Iquitos no es una excepción.

Ahora bien ¿de dónde acudieron esos emigrantes?, pues la mayoría procedían de los núcleos más pequeños pero numerosos. El resto acudió en un primer momento desde los departamentos de "Amazonas, Madre de Dios y San Martín" (Rodríguez Achung 1994: 32). A partir de que se noto que la Ley 15600 era benéfica, comenzaron a llegar gentes de otras partes del país, especialmente desde los departamentos de Lima y La Libertad. Ahora bien, teniendo en cuenta que la normativa de Belaúnde Terry era buena, o así lo parecía, la verdad es que hubo otros factores que incidieron también en el desarrollo de la ciudad. En primer lugar, nos encontramos con los socio-económicos centrados en la explotación de los recursos naturales de la zona; los políticos y administrativos que impulsaron durante un tiempo a la descentralización de la ciudad y del departamento con la creación de organismos gubernamentales, y por último, los aspectos planteados por la estrategia militar. Todos estos datos y más pueden verse ampliados en Rodríguez Achung (1994: 35-39).

Visto el auge del núcleo y su expansión, la siguiente década no podía ser menos en importancia. A principios de 1980, los militares habían autogenerado el autogolpe entre ellos mismos, desplazando los criterios que habían





aflorado en 1968. Es ahora cuando comienzan a aparecer ciertas infraestructuras apoyadas por la inversión gubernamental y entre ellas cabe destacar el tendido del Oleoducto Nor-Peruano, Oleoducto Ramal Norte, etcétera. Igualmente, los transportes fluviales se incrementan con un desarrollo notable en la navegación entre Iquitos-Pucallpa-Yurimaguas; y, a la vez, el aeropuerto de Iquitos se agranda notoriamente y como la población no se estanca el sector de la alimentación crece también con la apertura de industrias lácteas y derivados, así como camales, carnicerías, piscifactorías, etcétera (Rodríguez Achung 1994: 54-59). Cualquier aspecto social que evaluemos desde 1970, e incluso antes, nos dará unas cifras mayores de un año para otro.

687

EMIGRACIÓN Y CAMBIO DE IDENTIDAD EN IQUITOS.

El fenómeno migratorio hacia Iquitos es algo que no puede negarse. Sucede que en pocos años, la aldea se convirtió en ciudad y ésta amplió sus límites de forma inusual. Este dato no es discutible, pero sí puede clarificarse con otros detalles adicionales que pueden hacer más comprensible el tema, especialmente en los acontecimientos del cercano y pasado siglo XX, así como barruntar algo de lo que ocurrirá en estos principios del XXI.

En primer lugar, hay que decir que el estudio del cambio de identidad, como consecuencia directa de la emigración, es tema viejo. En este sentido pueden verse, e imposible resulta citar todos, los aportes para una interacción con el medioambiente de Antônio Carlos Diegues (2001) y Santos (1994); igualmente, los que hacen referencia a los criterios de cambio identitario por efectos de la emigración (Barrientos Pardo 2001: 53-63); a las nuevas identidades por motivos religiosos (Junquera Ru-

bio 2010). Añado que ya me expresé respecto de ciertas discordancias sociales por efecto del racismo o la exclusión social en Tarapoto y alrededores (Junquera Rubio 2000: 172-188).

En el caso de Iquitos hay que tener en cuenta diversas variables que han ocurrido para poder evaluar el proceso que afecta al contenido de este ensayo. En primer lugar hay que tener presente que el fenómeno migratorio ha sido una realidad constante a partir de la mitad del siglo XIX, e incluso antes como ya he manifestado. Y las preguntas que hay que hacerse son estas para empezar ¿quiénes se han mudado a esta ciudad?, ¿quiénes son los ribereños?, ¿qué procedencia previa tienen?, etcétera.

688

Quienes han emigrado desde el ámbito regional, e incrementado la población iquiteña, son los que hoy se denominan *mestizos* y *ribereños*. Estos grupos sociales proceden de asentamientos humanos que han estado arraigados a lo largo de las orillas del río Amazonas y en sus tributarios. Antiguamente, incluso antes de que entraran en alguna de las Reducciones de los jesuitas primero, o más tarde de los franciscanos, estaban localizados en terrenos del interior del bosque, pero bien comunicados por senderos y trochas con las márgenes de los cauces de los que se abastecían de agua. A partir de 1950, estos grupos se fueron constituyendo en ribereños y el vocablo podemos traducirlo también como gentes que no conocen bien sus orígenes y de donde descienden, pero igualmente a personas que no desean declarar, aun sabiéndolo, quienes fueron sus antepasados porque desde la época del caucho especialmente se sintieron muy marginados.





Otra posibilidad apunta a que son descendientes de gentes caucheras, peruanas y extranjeras, que se establecieron en la región y que durante su estadía violarían, o se apropiarían de mujeres nativas en las que engendraron hijos y a la mayoría no los reconocieron como a sucesores suyos. Esta falta de reconocimiento acarrearía la existencia de bolsas humanas que no engrosaron el registro civil y una de las posibilidades de entrar en él y lograr la ciudadanía, la peruana en este caso, era la de asentarse y medrar a la sombra de algún hombre importante que les lograra el favor para llegar a ser reconocidos. En la actualidad, abundan las familias desestructuradas y cuando a un individuo (hombre o mujer) se le requieren informes sobre sus descendientes a la vista y que muestran apellido diferente, suelen responder "este es de mi primer compromiso", "aquél de mi segundo compromiso" y así en adelante.

Y como da la casualidad de que, en pocos años, los considerados hoy como pareja estable, se han separado dos y tres veces, pues los ejemplos citados generan numerosas conductas que se ven como incorrectas en otros ambientes, pero no en muchos lugares de Latinoamérica, no sólo en el aquí considerado; es más, los parentescos se hacen así muy amplios y no resulta fácil su rastreo, especialmente cuando las personas no se encuentran inscritas en ningún registro, aunque los libros de bautismo de las misiones católicas son los mejores para esto desde el punto de vista histórico. Lo que nadie duda, se esté en lo cierto o no, es que este grupo social lleva manifestando un modelo de vida muy particular en la amplia región del Amazonas desde hace mucho tiempo.

Estas poblaciones se han visto marginadas por las políticas gubernamentales en los últimos cincuenta años

689

690

y con anterioridad lo estuvieron por los grupos de poder y presión de la etapa cauchera, incluso de la previa que fue más suave, porque aun no había ocurrido el desastre que aconteció con el *boom cauchero*. Si tuviéramos que establecer un hilo conductor que nos permitiera entender el por qué estas poblaciones renuncian voluntariamente a presentarse como descendientes de esta o aquella sociedad selvática, lo primero que debemos hacer es acudir a una serie de criterios psicológicos que influyen en esa toma de decisiones, incluso en el mejor de los casos.

El primer aspecto a considerar es que las mentalidades amazónicas que han emigrado a Iquitos, amén de sentirse pobres, quieren salir de la marginalidad cambiando su residencia regional, o al menos eso es lo que piensan y luego se encuentran con el problema de que el cambio de lugar no les fue tan rentable como se habían creído en esa especulación quimérica que se hace todo aquel que espera mejorar en esa modificación sustancial de y para su vida personal y familiar.

El hombre es un ser multicultural y, salvo que sea tonto, tiene capacidad más que suficiente para entender su diversidad. Igualmente, dispone de ingredientes culturales más que suficientes para plantearse ante los suyos si debe o no actuar con lealtad, porque en toda cohesión social entra en juego el largo camino que llevamos recorrido en la Historia y que no es otro que el enfrentamiento continuo entre el *bien común* y el *bien particular* o individual. Dicho esto, afirmo, y antes de seguir adelante, que el vocablo *cohesión* no es sinónimo de similitud, porque si lo fuera cualquier individuo sería ciudadano de un Estado y no tendría mayores conflictos ni problemas para afirmarlo y asumirlo, pero no es así. Entiendo que la emigración es, entre otras muchas po-





sibilidades, consecuencia de un desconocimiento mutuo entre un Estado y algunos de sus súbditos y este aspecto orienta a la heterogeneidad y no a la homogeneidad. Ahora bien, ningún Estado puede sobrevivir si en su interior se carece de lealtad interna como manifiesta Sisela Bok (1999: 53).

Naturalmente, el tema de fondo que nos debemos plantear es el mismo que ya enunció J. Habermas “una nación de ciudadanos sólo puede mantener con vitalidad las instituciones de libertad cultivando un determinado grado de lealtad, no exigible jurídicamente, frente al propio Estado” (Habermas 1999: 217). Dicho esto, pues no cabe ninguna duda en los tiempos actuales que “toda sociedad y sistema político requieren que sus miembros sean socializados en un compromiso con las ideas y condiciones que permiten su existencia y funcionamiento” (Barrientos Pardo 2001: 57). La socialización es una táctica que emplea la política como recurso permanente para alcanzar y lograr la lealtad de sus súbditos, pero ¿qué ocurre con aquellas personas que nacen dentro de los límites territoriales de un país y pasan años antes de que el Estado les reconozca, o que se mueran antes de que les llegue ese reconocimiento? Lo más sencillo es pensar que esta clase de individuos no manifiesten mucha lealtad precisamente, sino que más bien desconfíen. Y en este sentido es como hay que entender las declaraciones que me hizo Manuel Urkía, un shipibonibo procedente de un poblado situado en la margen izquierda del Ucayali y que se había mudado a Iquitos con la esperanza de un mundo mejor que resultó que no llegaba, entre los meses de marzo-abril de 2009: “yo no me siento peruano; ser peruano no tiene ningún beneficio”. El mismo individuo me notificó unos días más tarde

691

692

que fue un error político de los de Lima (entiéndase del gobierno) no haber dado ya una autonomía a Loreto, aspecto que medio se planteó cuando los gobiernos militares de Velasco Alvarado y Morales Bermúdez, cuando se gestaron instituciones para ello.

En indigenismo en América Latina en general y en Perú en particular cuenta con una larga historia. No obstante, lo que se entiende como adecuación de los aborígenes a los Estados que surgieron después de la Emancipación, hecho que ya cuenta con dos siglos de trayectoria, comenzó cuando se abrió el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro (México) en 1940. En aquella oportunidad, los objetivos que se plantearon los políticos y los intelectuales, pues los *indígenas seguían todavía como niños que no saben hablar y que esperan las propuestas de los listos*, (el énfasis es mío), el presidente Lázaro Cárdenas notificó que el objetivo de México (y lo mismo puede asegurarse en aquellas fechas para cualquiera de los Estados latinoamericanos) no era “indianizar México sino mexicanizar al indio”. Así se expresa Barrientos Pardo (2001: 58), basándose en Guillermo de la Peña (1998: 41). Y para conseguir estos presupuestos, los diferentes Ministerios de Educación se pusieron manos a la obra con la misión de ampliar el número de ciudadanos que debían jurar, por así decir, lealtad a la patria, aunque ésta no les reconociera ni como ciudadanos.

El ribereño, como mestizo, se entendió como el prototipo de hombre para superar los males atribuidos a los nativos considerados como salvajes en buena parte de la literatura; es más, los dirigentes de la Patria entendieron que incluyendo a todos bajo esta nueva denominación, no sólo diluían las identidades étnicas propias y se liga-





rían al Estado; es decir, los grupos étnicos, por citar la expresión de Frederick Barth (1976), pasarían a ser una nueva sociedad que favorecería la integración nacional. Hasta el momento esto no ha ocurrido y siguen presentes sobre el suelo aborígenes que se adscriben a una etnia concreta y otros que se confiesan ribereños. Porque, lo que hay que tener claro, es que las identidades se encuentran hoy en el comercio también; es decir, se negocian y este es un detalle del pluralismo y del multiculturalismo cuyo estudio está en ciernes. Si lo que se pretendía en 1940 era mexicanizar, peruanizar, chilenuzar, etcétera, al aborigen, pues todavía no se ha logrado, porque entra dentro de lo posible que la marginación de entonces siga siendo la misma y, para integrar a alguien, pues debe darse cuenta por sí y no por otros, que los enemigos tradicionales y usurpadores de su sudor lo consideran ya de igual a igual en una nueva etapa histórica que, repito, está por llegar y iveremos si algún día aterriza!

En este contexto histórico, llega la política de Belaúnde Terry para la selva peruana y la exonera de impuestos. El detalle puede considerarse como inocente, pero de esto no tuvo nada, porque la inversión de capitales trajo como consecuencia inmediata un urbanismo al que ya he hecho referencia. La economía de aquél entonces favoreció el flujo migratoria hacia Iquitos y hay que tener en cuenta que puede ser que el segundo motivo (el primero es decidirse a salir de la tierra en la que uno ha nacido) sea sumergirse en la sociedad de acogida y pasar lo más inadvertido posible. Esta intención puede llegar a convertirse en realidad o quedarse en quimera, porque los que acogen suelen generar estereotipos que culturalmente excluyen y no integran. En este mar-

693

694

co de referencia es donde primero asoman los choques identitarios, porque los ya residentes encuentran en los nuevos llegados una serie de peligros y manifiestan que son una amenaza. Este aspecto se nota incluso en las naciones europeas que absorben flujo migratorio en la actualidad (Calvo Buezas 2000, 2006).

Para evitar el conflicto, el ribereño desea camuflarse lo más posible, pero hay evidencias personales que no pueden meterse en el bolsillo cuando uno sale a buscar trabajo o a pasear sencillamente. Me refiero al aspecto exterior de cada persona, pues cada uno tiene el que tiene. Es cierto que este detalle puede modificarse porque se cuenta con tecnología y cirugía para ello, pero se carece de lo esencial: de plata (dinero), y con esta carencia no hay cambio posible de fachada.

El emigrante puede acudir a una determinada tierra de acogida con las mejores intenciones y tiene deseos de integrarse en ese nuevo universo en el que le acogen; pero, llegar a formar parte de una sociedad concreta no resulta fácil y en el mejor de los casos debe plantearse desde unos presupuestos concretos. La cultura occidental cacarea a los cuatro vientos que es tolerante, que enseña el respeto al extraño y que la democracia es el modelo apropiado para alcanzar estos objetivos. Dicho así, debería ser fácil lograr la participación de todos en una política común por ser esta la propia de una sociedad multicultural que ya esta en estado avanzado de gestación.

En opinión de Habermas (1999: 217-218), esta situación puede llegar a ocurrir, incluso de lejos, si se dan dos presupuestos para que surja la integración: a) la dimensión política que consiste en aceptar los principios constitucionales, que están matizados no por los emi-





grantes sino por los ciudadanos de la tierra de acogida; b) la aculturación que no es otra cosa que entender los modos de vida de los nativos de un Estado que ha sido elegido para emigrar, asumirlos y ponerlos en practica tal cual como quienes los gestaron. El segundo detalle se puede llegar a captar, pero otra cosa es que sea asumible al cien por cien por quien nunca lo ha vivido; es mas, puede tener algún rechazo o prejuicio. En este sentido ¿es rechazable que un extraño llegado a la selva del Amazonas no sienta interés por consumir ayahuasca, por ejemplo? ¿o que un chileno, que comparte lengua y religión con los españoles, rechace las corridas de toros por ser ingrediente cultural tradicional de España?

Evidentemente, al día de la fecha, la única cosa a tener es cuenta es la socialización y, a partir de esta, la integración política que se ofrecerá en el abanico de los partidos políticos inscritos como legales por la sociedad y sabemos que cada uno tiene su ideario, opuesto las más de las veces. Dicho esto, queda un pequeño detalle a tener en cuenta y por supuesto según como se mire, y que no es otro que hoy se apunta una diferencia concreta entre aquellos emigrantes que son integrables y los que no lo son; ahora bien, quienes opinan así ignoran que las tradiciones de un territorio son de libre elección y que las identidades se moldean como mejor se entiende que debe hacerse por cada uno de los individuos a nivel personal o colectivo. Hay que manifestar sin reparos que el asentamiento de emigrantes en un barrio, en una ciudad o en una región, no aparta la peculiaridad de nadie, pero sí la modifica; es decir, una familia ribereña en Iquitos no cambia mucho a la localidad, pero si en poco tiempo son cien las que se asientan, pues el lugar se altera, incluso sin quererlo.

695

696

La integración no presume la aculturación y menos de forma obligatoria; por esta razón, las suspicacias hacia los diferentes son las que generan actitudes propias de los racistas y xenófobos; por estas razones, los emigrantes suelen sentirse como extranjeros o como extraños cuando menos. El retorno hacia el lugar de origen, visto muchas veces como una quimera, ya no se plantea como una posibilidad a corto plazo, incluso deja de pensarse esa aptitud vayan bien o mal las cosas. En el caso de los ribereños de Iquitos, una vez que se acomodan, ya no desean retornar, incluso en el caso en que les vaya mal, o peor que en los poblados de origen. Este es el caso de muchos asentados hoy en Iquitos, procedentes de poblados como San Rafael, Pebas o Pevas, Francisco de Orellana, Santa Clara, Chimbote o Juancito que se encuentra en la provincia de Ucayali. En estos lugares, las familias cuentan con chacras de las que consiguen alimentos y vivirían mejor si decidieran permanecer en sus lugares, pero el cambio de residencia es una tentación, mala en ocasiones.

Una de las razones por las que no desean volver es que les encanta ser urbanos y no trabajadores en su propia chacra, aunque carezcan de ocupación; es mas, piensan que pisar cemento es mucho mejor y lo entienden como un ascenso en su vida social, aunque en realidad sean unos fracasados. Este atractivo lo experimentan de muchas formas y por supuesto con emociones psicológicas adecuadas a cada momento y de estas no está libre la nueva identidad. Una actitud lógica, desde la óptica ribereña y mestiza, es acudir al ya citado camuflaje; es decir, hay que adecuarse a la nueva realidad acudiendo a los ingredientes y cambios que surjan y hacerles frente en cuanto afloran. Saben que carecen de poder político





y de reconocimiento social, razones más que suficientes para que oculten sus orígenes a los posibles enemigos reales o potenciales. Los alimentos y vestidos a consumir suelen cargarse a cuenta de algún pariente que los acogió y ayudó, o de personas desinteresadas o de alguna parroquia o centro religioso, por ser instituciones que cuentan con asistencia y existencias almacenadas; pero de volver, nada de nada.

Cuando se le pregunta a un ribereño, al que además se le sabe su ficha de antemano, respecto a sus orígenes, lo más común es que responda que es iquiteño, aunque no lo sea ni de lejos. Curiosamente, en las cercanías de la ciudad encontramos grupos aborígenes, como los yagua del río Morona u otros asentados en el mismo como atractivo para turistas y resulta que hasta elaboran artesanías que se conceptúan como propias, pero las familias que están albergadas ahí ni por la más remoto son autóctonos de ninguna de esas u otras etnias. Están allí para favorecer unos ingresos potenciales que deben venir por el turismo, pero nada más. Esto puede entenderse como una alteración social sustancial, pero en la zona no pasa de ser un aspecto anecdótico como mucho y desde luego poco identitario.

Otra de las peculiaridades que están ocurriendo en Iquitos y otras ciudades latinoamericanas es la del desplazamiento de un territorio originario a la ciudad. El fenómeno no es nuevo, porque comenzó en Perú incluso antes de la llegada de los españoles y con estos se incrementó el aspecto urbanístico. En aquellos momentos, tanto en los de antes como en los de después, las cosas ocurrieron de forma forzada, pero en la emigración no se obliga militarmente, pero sí por criterios económicos que se entienden como acuciantes para quienes eligen ese

697

698

camino, pero en cualquiera de ellos, el cambio de lugar plantea también muchas posibilidades de transculturar.

En la época del caucho, los desplazamientos forzados de poblaciones aborígenes en el Amazonas fueron importantes y nefastos, pero se dieron, siendo los autóctonos diezmados, aniquilados y sujetos de todas las calamidades como indica Casement (1988). La frontera que impuso el caucho dura hasta la actualidad, pues los pueblos amazónicos que no desean saber nada con los blancos, o con los gobiernos de los que son súbditos sin saberlo, proceden de esa época en que decidieron elegir el aislamiento. Esta experiencia nefasta, a la que hay que añadir el expolio de los territorios a los aborígenes, creó psicológicamente la necesidad de reorientar la cultura tradicional y plantearse unos nuevos horizontes, y en estos se incluyeron de forma acelerada las nuevas representaciones de las cosmologías tradicionales y de la propia identidad étnica; es más, se impuso la necesidad de redefinir muchos ingredientes observando que lo desconocido (entiéndase algunos aspectos negativos de lo occidental) avanzaban destruyendo lo autóctono.

Ese forzar al abandono del territorio es algo que se puede observar en el Parque Xingú en Brasil, en el que diversas etnias fueron trasladadas a este lugar para que reinventaran su vida tradicional en él. Los colonialismos de antaño siguen vigentes prácticamente, como se ha podido observar en las acciones de la hacienda controlada por capital italiano de Suiá Missú Ltda en Mato Grosso, que expulsó a los shavantes en cuanto hubo oportunidad en 1990 (Sartori, 1994). En este marco de referencia, no debe extrañar que los nativos, de cualquier lugar del Amazonas, busquen encontrar en el urbanismo una parte de aquel territorio ancestral, que por quimérico, se





ha convertido en mítico, y que ya no será real desde el punto de vista histórico (Ochoa Abaurre 2003).

La movilidad de los indígenas hacia las ciudades ofrece muchas lecturas: invasión de los territorios ancestrales, desplazamiento de sus poblaciones autóctonas, incluirlos en los modelos de mercado y también, ¡por qué no reconocerlo! para vender su fuerza de trabajo, incluso en el caso de que sea rechazada. Una peculiaridad de Iquitos en los últimos 50 años es la de haber recibido a muchos nativos loreanos que se han asentado formando incluso “barrios populares” (como el de Belén), caracterizados por la pobreza, el alejamiento y el desánimo a pesar de los potenciales mejoras.

Una vez que lograron afincarse en un medio urbano, sin duda alguna pretendieron poner en marcha mecanismos que les favorecieran la posibilidad de demostrar su cultura tradicional a propios y extraños, pero reproducir una sapiencia de bosque, considerada como marginal por las clases poderosas, no hizo más que incrementar el desprecio y la respuesta nativa, salvo honrosas individualidades, fue la de claudicar e ir desterrando su identidad ancestral por *inútil* y debieron comenzar a superar su diferencia aceptando los modales urbanos, especialmente en la forma de hablar y vestir. De esta situación, a buscar el camuflaje social no hay más que un paso. Y llegar a esconder las características fenotípicas y genotípicas ha sido y es uno de los motivos a tener en cuenta para poder pasar desapercibido, a pesar que desde fuera (y escasamente desde dentro) se dan criterios para mantener lo tradicional, pero otra cosa es que se quiera.

En el caso de Iquitos, y no creo que sea el único caso amazónico, los espacios urbanos etiquetados como nativos no están ocupados por gentes de una etnia parti-

699

700

cular, sino por los de varias; es más, las realidades sociales han impulsado a todos ellos a formar mestizajes interétnicos y en cuanto se puede se establecen alianzas con otros que no son nativos para favorecer ese criterio ribereño al que ya he hecho referencia y la estoy haciendo. No se discute si se plantean bien o mal los lazos de solidaridad, basados en una real o hipotética identidad indígena.

Entre una conformidad a la cultura europea y urbana de Iquitos, tal cual se plasma en esta ciudad, y no en Roma, y el rechazo a la misma, aflora la conciencia de la diferencia que ha podido servir de base para plantear una reacción social y enarbolar la propia identidad ancestral, pero a pesar de que tanto el criterio individual como el grupal entienden que cuando hacen referencia al sentimiento étnico propio, lo están haciendo con un criterio ideológico, incluso ajeno a ellos, la verdad es que afirmo aquello de que la experiencia es la madre de la ciencia; es decir, que lo que se podría entender por conciencia étnica se ha volatilizado por efectos de la emigración y de la marginación inmediata a este fenómeno.

El hecho de que numerosos especialistas hayan buscado desarrollar desde el marxismo, y aplicarlo a las sociedades indias, aquello de que el aborigen es el idóneo para plantear y encontrar una relación perfecta entre naturaleza y sociedad, muestra que la verdad es muy otra. El ribereño de Iquitos y alrededores busca ahora mismo disponer de plata (dinero) como lo más importante y sus identidades se negocian con quien más ofrezca sin ningún reparo; es más, sus expectativas ecológicas se han superado por la aceptación del avance tecnológico de matiz occidental y eso si genera posibilidades para superar lo tradicional. ¿Acaso no se ven en las ciudades es-





pañolas a emigrantes latinoamericanos que tiñen su pelo para dar sensación de no proceder de donde se viene? ¿Por qué entonces no hacerlo más cerca? Es más, ¿no vemos a esos individuos que se auto consideran líderes de alguna etnia, acudir a reuniones científicas arropados por muchos instrumentos generados por la tecnología occidental? Es verdad que algunos van con algunas insignias etiquetadas como nativas, pero no deja de ser menos cierto que las que muestran no son precisamente las más idóneas, para plasmar la tradición de la que dicen proceder y ser herederos.

A los etnólogos y antropólogos no les gusta que las gentes nativas cambien; es más, no desean que se produzcan cambios, pero ocurren porque las sociedades tienen una dinámica que no es fácil concretar muchas veces. En la emigración, las minorías y gentes marginadas tienen como motivo la producción de formas de organización no tradicionales y en ello entra en juego la nueva politización que asumen de los *extraños* que los rigen, porque se dan cuenta también que deben entrar en esa dinámica para la que no se requieren las identidades étnicas, que ven como un estorbo, como ya he puesto de manifiesto para el ejemplo de Tarapoto (Junquera Rubio 2000: 172-188).

La experiencia histórica nos muestra, que en el tira y afloja de las relaciones interétnicas, y especialmente en ambientes regionales, la negación simbólica del diferente acreditaba en última instancia el antagonismo y hasta su posible eliminación física, aunque ese mismo sujeto (entiéndase como el otro y diferente) podía alcanzar un beneficio positivo si los contrapesos del sistema de interrelaciones así lo demandaban.

701

702

Lo que vengo sosteniendo, puede enmarcarse perfectamente en una dirección muy concreta: la negación de las culturas locales en orden a alcanzar una transformación radical y utópica para poder asumir lo occidental. No creo que esto sea nuevo, pues la burguesía tradicional europea deseaba alcanzar los privilegios de la nobleza y cuando ya los había logrado, pues los de la realeza. Teniendo en cuenta las diferencias, aquí de lo que se trata es lograr el camuflaje social usando de la emigración. ¿Qué desea el pobre?, pues dejar de serlo apropiándose de lo del rico.

Sucede, que cuando un indígena se convierte en urbano suele estar desangelado o desamparado por mucho tiempo. No olvidemos que las formas de organización étnica están basadas en los sistemas de parentesco y en estos los clanes juegan un papel más que importante. Un dirigente nativo en su poblado lo suele ser de por vida, pero cuando sus pupilos se mudan de lugar y adquieren residencia urbana, pues deben asumir también ciertos valores no tradicionales al respecto. En este sentido, se obligan a cambiar sus criterios tradicionales por otros caracterizados por las directrices de la democracia representativa, que impone la elección de los dirigentes por un periodo de tiempo no excesivamente largo, entre cuatro y seis años a lo sumo.

Este detalle, no indígena, influye explícita e implícitamente en los sistemas indígenas tradicionales de la gestión del poder. Y así entramos en un espacio socialmente complicado de entender, porque el resultado, se use la variable que se use, es mixto, pero además con muchas mezclas. Los cargos se disputan a nivel interno, pero se manifiestan en el exterior. No cabe duda, que numerosos pueblos indígenas han modificado sus organiza-





ciones étnicas en instrumentos apropiados para la lucha política en el ámbito nacional y local. Y sin negar estas posibilidades, la realidad de deseo individual y social se mantiene en ese estamento social, que es el camuflaje para sumergirse en el ámbito del otro a quien consideran superior en todo.

La política de Belaúnde Terry, respecto a la extensa área del Amazonas peruano, debe entenderse en el intento de lo que suele denominarse por neoliberalismo económico, porque propició la circulación de capitales y una flexibilidad laboral, y la emigración es, en esta situación una consecuencia de impacto notable. Una inversión monetaria en una determinada región debe traer de inmediato una modificación sustancial de la población, ya que serán muchos los que elijan ese lugar para mejorar (no importa que luego se empeore), incluso dejando el lugar de origen en una situación de caos o casi por la desestructuración social que viene de inmediato.

En lo que afecta a la identidad étnica, que es el motivo principal de esta reflexión, hay que tener presente en primer lugar que los indígenas, marginados durante décadas, han comenzado a moverse libremente hacia ambientes regionales, nacionales e internacionales. En nuestro caso, aquí y ahora, lo que conviene es anotar los movimientos habidos en el departamento de Loreto hacia su capital. Quede claro, que la movilidad nativa puede generar, desde el plano de la observación científico-social, una discusión entre vocablos como clase y etnicidad con la sana intención de clarificar las relaciones sociales que acontezcan en un determinado lugar. Apunto ya que estos términos

703

704

no deben ser excluyentes sino complementarios, o nunca llegaremos al fondo de la cuestión.

Se admite, como si de un *a priori* se tratara, que la emigración implica una modificación de diversas variables como son las de trabajo, vivienda y tratos diversos fuera del ámbito familiar. Evidentemente, todo esto ocurre en Iquitos cuando se observan ciertos lugares de residencia elegidos, y no al azar, por quienes se han movido desde zonas cercanas. La identidad de un individuo está sujeta siempre a su familia y a su comunidad, sea ésta yagua, cocama, cocamilla, arabela, shipiba, etcétera, y en este ambiente es donde capta sus primeras experiencias de producción y reproducción, a la vez que las relaciones sociales con sus paisanos. En este marco de referencia, aquellos que deciden salir de su poblado y asentarse en Iquitos, deben reformular sus caracteres identitarios y buscar una integración ajena manipulando la propia, y esto en el mejor de los casos. Y esta nueva situación requiere un proceso y un tiempo, incluso en el caso de triunfar en el lugar elegido para establecerse, en la *tierra de acogida* como suele decirse habitualmente.

La identidad, como ingrediente cultural fuerte y asumido, no se modifica de la noche a la mañana, sino que es un proceso que va prosperando en la medida en que las estrategias elegidas permitan adaptarse a la nueva realidad, superando lo que suele llamarse conflicto personal o grupal ante lo desconocido, que se eligió previamente. Y sucede, que en ambiente extraño, el nativo está en la obligación constante de hacer referencia a ese desconocido que le puede ser cercano si le ayuda, o lejano si le fasti-





dia. Este detalle le va a permitir invitar a que acudan los suyos y entonces podrá seguir vigente aquello de “nosotros seguimos siendo” o se impondrá elegir el ambiente extraño y se sumergirá en los vocablos ribereño o mestizo. En este sentido, la identificación se plantea en la emigración desde dos dimensiones: la interna y la externa.

Teniendo en cuenta un ejemplo sencillo, podemos decir que ingredientes claves en el lugar de origen como son la lengua materna, los ceremoniales de integración, la indumentaria tradicional, los útiles elaborados por la tecnología propia, el territorio ancestral, etcétera, definen lo que es una etnia, pero no olvidemos que la etnicidad no deja de ser una construcción sociocultural que puede llegar a influir y condicionar un futuro a corto plazo (Junquera Rubio 1996: 197-227). Y es que la emigración, en el sentido en que la estoy considerando aquí, genera una alteración de las estructuras sociales materiales e inmateriales (el universo simbólico por ejemplo). El ingrediente étnico puede estar asociado a la ascendencia biológica, pero no olvidemos que hay muchos Estados-Nación en los que la estirpe no involucra la identidad y el ejemplo más claro está en los ciudadanos de los Estados de América, evaluados para esto como un *meeting pot*, que no consideran su unidad nacional asociada a sus orígenes (Kottak 2006; Calvo Buezas).

La situación de los emigrantes aborígenes en Iquitos, y su adecuación a los ambientes urbanos de esta ciudad, manifiesta a las claras que su etnicidad no es más que una condición dinámica y que ésta se encuentra sujeta a cualquier cambio que permita seguir adelante, y así es como deben entenderse los voca-

705

706

blos ribereño o mestizo tan usados en la literatura de la región. Evidentemente, nativos o no, los individuos son sociales primeramente y los conflictos que pueden aflorar en esa segunda etapa que surge como obligatoria en el nuevo modelo elegido libremente, como es el de moverse de sitio, no es más que parte de ese proceso de reconfiguración. No obstante, hay un componente nuevo y es que durante décadas la resistencia a mudar de identidad era larga y persistente, y este aspecto lo ha eliminado la emigración en muy poco tiempo, a pesar de generar posibles choques por motivo de admitir componentes culturales ajenos que, como es de lógica, influyen en la unidad tradicional.

A todo lo que vengo diciendo queda por añadir otro detalle y que no es otro que en ese proceso universal que la economía es eminentemente globalizadora, y en esta dimensión es donde debe verse el proceso que vengo apuntando en esta comunicación, así como las desigualdades regionales se han incrementado e igualmente las nacionales e internacionales. Esto obliga también a plantear numerosas estrategias en la emigración laboral, aspecto que comenzó antes de las propuestas de Belaúnde Terry, pero que a partir de él se incrementaron notoriamente. Muy especialmente, los detalles que influyen en personas y sociedades deben considerarse desde la identidad interna y desde la etnicidad; es decir, las personas procedentes de alguna de las minorías étnicas asentadas en la marginalidad de Iquitos buscan el fomentar una nueva imagen ante los poderosos, quienes, habiendo despreciado históricamente el componente regional humano, pueden suavizar sus criterios si entienden





que en la etapa migratoria tratan ahora con ribereños o mestizos. A esto añadido que el segundo aspecto, cual es el de la etnicidad puede convertirse en un elemento idóneo para comprender la interrelación de los ingredientes culturales sacados de contexto por efecto de la emigración que impone conseguir un trabajo estable.

Un detalle más para tenerlo en cuenta: la etnicidad no puede actuar de modo absoluto aunque quiera, porque eso sería como consolidar la superioridad de las clases intolerantes y del propio Estado, como se está viendo en las relaciones que mantiene el actual gobierno peruano presidido por el aprista Alan García y ciertas comunidades indígenas, incluso reconocidas, en cuyos territorios se encuentran recursos a explotar. En este caso este vocablo no haría más que incrementar la desigualdad.

CONCLUSIÓN.

Vivimos en una época en que el vocablo indígena ha cobrado una fuerza inusitada por efecto de la globalización. No deseo indicar si esto es bueno o malo, sencillamente apuntar el detalle. La economía y la cultura pueden ir de la mano o enfrentarse, todo depende de cómo se planteen las variables a tener en cuenta. Lo que he pretendido en este ensayo es mostrar algunos, no todos, detalles en los que ocurre una alteración de la identidad por efectos de la emigración y ésta vista como un aspecto de mejora económica al menos en el deseo. Adecuarse a un nuevo contexto social, urbano en este caso, procediendo de lugares aldeanos y considerados como marginales plantea una progresiva occidentalización de parte de los aborígenes, que no ven el cambio

707

708

como malo sino como necesario para adecuarse a esa nueva realidad a la que aspiran.

Las poblaciones blancas, europeas principalmente, y criollas se atrincheraron en una posición de superioridad social, que los propios indígenas acabaron por asumir por ver en esa nueva posibilidad un ascenso. La otra visión de este marco de referencia procede de que construir una etnia macro latinoamericana, incluso macro peruana, es una quimera que no lleva a ninguna parte y menos al presente de cada individuo que lo que desea el vivirlo como mejor pueda. Lo que he pretendido enseñar en este ensayo es mostrar un proceso en el que la identidad propia se desea desterrar por inútil para conseguir una economía satisfactoria allí donde se nació, y se elige la emigración regional como la única salida airosa a una marginación que influye en el vivir cotidiano.

Es más, la emigración favorece el encuentro de las culturas, pero también las altera, porque la visión que tienen los nativos y emigrantes de sí mismos no deja de ser de derrota. Esta es una de las razones por las que se desea replantear esta situación poniendo en práctica lo que podríamos considerar como una especie de lógica mestiza o ribereña que facilite la integración en la sociedad dominante, regional en este caso. Y al mismo tiempo, podemos observar otras realidades que caminan en otras direcciones, legítimas también, que podemos etiquetar como movimientos interétnicos.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. Edt. FCE.
BARRIENTOS PARDO, I. (2001) "Identidad y lealtad: pueblos indígenas e inmigrantes", en PAPELES vol. 76, pp. 53-63.





- BASADRE, J. (1969) *Historia de la República del Perú, 1822-1933*. Lima. Edt. Universidad Ricardo Palma. Tomos, 5, 11, 12 y 13.
- BOK, S. (1999) "De las partes al todo", en Martha Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona. Edt. Paidós.
- CALVO BUEZAS, T. (2000) *Inmigración y racismo*. Madrid. Edt. Cauce
- CALVO BUEZAS, T. (2006) *Hispanos en Estados Unidos, Inmigrantes en España: ¿Amenaza o nueva civilización?* Madrid. Edt. Catarata.
- CASEMENT, R. (1998) *Putumayo: caucho y sangre. Relación al Parlamento inglés*. Quito. Edt. Abya-Yala.
- DEL AGUILA, D. A. (1977) "Evolución de la ciudad de Iquitos en los cien años de su fundación", en *AMAZONIA*, vol. 22, pp. 3-51.
- DIEGUEZ, A. C. (2000) *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo. Edt. Hucitec.
- FIGUEROA, F., C. de ACUÑA y otros. (1986) [1660-1684]. *Informes de Jesuitas en el Amazonas*. Iquitos. Edt. CETA.
- HABERMAS, J. (1999) "La lucha por el reconocimiento en un estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*. Barcelona. Edt. Paidós
- JUNQUERA RUBIO, C. (1994) "Pueblos amazónicos, caucheros y fronteras: modelos de colonización", en *EL REINO DE GRANADA Y EL NUEVO MUNDO*, vol. 3, 1994, pp. 567-580.
- JUNQUERA RUBIO, C. (1994) "Fronteras étnicas y convencionales en el Amazonas Peruano hacia 1880", en *ESPACIO Y DESARROLLO*, vol. 6, pp. 109-125
- JUNQUERA RUBIO, C. (2000) "La exclusión social de los indios chankas en una economía globalizada", en *CUADERNOS AMERICANOS*, vol. 79, pp. 172-188.
- JUNQUERA RUBIO, C. (2004) *Minorías amenazadas en un mundo global. Territorio, lengua y cultura en el Amazonas*. Pamplona. Edt. Eunate.
- JUNQUERA RUBIO, C. (2005) *Fray José Pío Aza, O. P. Misionero, Geógrafo, Filólogo, Historiador, Etnólogo y Antropólogo en el Amazonas*. Pamplona. Edt. Eunate.
- JUNQUERA RUBIO, C. (2006) "La casa tradicional en la Selva del Amazonas (II). Evolución de la misma como consecuencia de la influencia occidental", en *PIEDRAS CON RAICES*, nº 13, 2006, pp. 48-51.
- JUNQUERA RUBIO, C. (2006) "La casa tradicional en la selva del Amazonas (III): Las viviendas palafíticas en Iquitos (Perú)", en *PIEDRAS CON RAICES*, nº 14, 2006, pp. 41-44.
- JUNQUERA RUBIO, C. (2010). "Immigration and Religion: Rituals Alive Today in Peru and Spain", en Tomás CALVO BUEZAS, Tito GUERRERO, José LARA-AECIO y Beverly IRBY (Coord.), *Immigration in The United States and Spain*. Dallas. Edt.
- KOTTAK, C. (2006) *Antropología cultural*. Aravaca. Edt. McGraw Hill.
- MARTÍN CUESTA, J. (1984) *Jaén de Bracamoros*. Lima. Edt. Studium.
- OCHOA ABAURRE, J. C. (2003). *Mito y chamanismo en el Amazonas*. Pamplona. Edt. Eunate.
- PEÑA, G. DE LA. (1998). "Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos", en Claudia DARY (comp.), *La Construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Guatemala. Edt. FLACSO.
- RODRÍGUEZ ACHUNG, M. (1994). *Crecimiento urbano de Iquitos: condicionamientos estructurales en la década del '70 y sus perspectivas*. Iquitos. Edt. Instituto de investigaciones de la Amazonía Peruana.
- SANTOS, José Luiz Dos (1994) *O que é cultura*. São Paulo. Edt. Brasiliense
- SARTORI, M. (1994) "Los xavantes y la hacienda Suiá Missú Ltda.: una historia de colonialismo italiano en Brasil", en *ARINSANA*, vol. 15, pp. 113-115.

709

710





VI.III.III

LOS BAJAU DE CEBÚ: GITANOS DEL MAR

KENT B. ALBRIGHT



A los ojos de cualquier observador, los bajau, conocidos como los "nómadas del mar", son un pueblo sencillo, pacífico e inofensivo. Pero para sus vecinos de superior rango social son poco más que paganos salvajes, fugitivos de la civilización, y en quienes es imposible confiar.

Mientras hablan con orgullo de sus ancestros y abuelengo real, viven a la orilla del mar en casas flotantes o en chabolas construidas en pilotes metidos en el fango que repetidamente inunda la marea. Suelen vivir hasta una docena de familiares en cada morada, abrumada de niños, entre el humo de una fogata donde cocinan los restos de mariscos que han encontrado en sus redes parcheadas de la pesca tradicional.

La realidad dista mucho de la historia romantizada que cuentan en sus leyendas; una realidad de cruel dureza, exclusión, analfabetismo, superstición y pobreza extrema. La vida aventurera se ha convertido en sobrevivencia al margen del mundo moderno.

Fiel a los orígenes de la antropología cultural, este artículo trata de sacar de la oscuridad las vivencias de un grupo étnico que vive en los límites de la Ciudad de Cebú en la zona central de las Filipinas. Se trata de una mirada etnográfica descriptiva que nos llega principalmente de manos de un compañero y amigo nuestro, el irlandés Francis Cosgrave.

Francis, un mero obrero de una carnicería dublinesa, también era un "sky runner", aficionado a las largas carreras de resistencia de altura en las sierras del mundo, y quién en una carrera en las islas Filipinas conocería a su actual esposa Nida, procedente de dicho país.

Llegado el año 1998, el señor Cosgrave no tardó mucho en conocer a los bajau, algunos de los cuales vivían cerca de la ciudad natal de su mujer, Cebú City. Esta

713

714

nueva familia motivada por los deseos de mejorar su condición, ayudar al prójimo con enormes necesidades humanitarias y por su compasión cristiana (son misioneros evangélicos) decidieron vivir y trabajar en esta comunidad costera cerca de la metrópolis.

Además hemos realizado un video documental etnográfico que traza la situación sub-humana en que viven los bajau de Cebú, además de la labor humanitaria y religiosa de esta familia mestizada.

ENFOQUE: LOS BAJAU DE LA CIUDAD DE CEBÚ

Los bajau, un término malayo (también escrito badjao, badjaw o badjau) que significa simplemente "pueblo", son un grupo étnico originario de la parte meridional de Filipinas, principalmente instalados en el Archipiélago de Joló (Sulu en inglés), entre el cual yace el mar del mismo nombre en el Cuenco de Joló. Aunque el número de habitantes ronda el medio millón para algunos etnólogos, los que viven en las islas filipinas no superan los 35.000 (Magannon, 1998), y los de comunidad de

Cebú no llegan a 6.000 entre los dos "lados". A veces se denominan sama-bajau, lo cual es una imprecisión puesto que *sama* significa "tierra" en su idioma. Desde hace siglos ciertos clanes de los bajau se sedentarizaron, adoptando un estilo de vida más agrícola y laboral. A estos se les llaman *sama*, y la mayoría de los





sama-bajau ahora ha poblado la región de Sabah en el norte de Malasia (al sur del Mar Joló). Durante los últimos 50 años muchos bajau han emigrado del sur de Filipinas a esta región de Malasia donde ahora componen al segundo grupo étnico más grande del estado. Actualmente viven bajau principalmente en cuatro países de Asia sur oriental (Filipinas, Malasia, Indonesia y Brunei).

Los bajau en general y en particular los de la isla de Cebú, se dedican al comercio marítimo en su mayoría, aunque evidentemente su actividad comercial oscila entre mar y tierra. Su vida tradicionalmente nómada, se motivó por el desprecio y por la exclusión social que han sufrido desde hace siglos, tiempo en el que sus ancestros eran esclavos de la corte real.

Todos los pueblos de esta índole han sido objeto de la imposición cultural y religiosa a partir de la colonización por los españoles desde los tiempos del rey Felipe II de España. Tras la Guerra Hispano-Estadounidense de 1898 continuaban jugando el papel de cabeza de turco, siéndole asignada la culpabilidad de todos los males de la sociedad. Su respuesta ha sido, como la de gran parte del pueblo gitano del mundo, la de huir, inevitablemente por el mar. No quedaba otra que ganarse la vida a con las aportaciones del mar, igual medio de transporte (o huída) que fuente de alimentación.

No es de extrañar que en la simbología de los bajau, el mar represente la vida. Raras veces las madres dan a luz en tierra firme. Cocinan en sus casas flotantes o de pilares. Los niños prefieren jugar en el fango o en las aguas de bajo fondo al pie de sus casas. Los mayores al final de su vida, suelen pedir ser dejados en un islote inhabitado del mar para morir entre las olas con discreción.

715

716



Casas-pilote donde viven la mayoría de los Bajau en Cebu

Sin embargo, la cultura de los bajau ha sufrido el eventual sincretismo cultural parecido al de todas las sociedades, pero todavía se ven rastros de la influencia hispánica en su vestimenta, su música, su danza y su gastronomía. Este mestizaje de culturas ha creado un verdadero laberinto lingüístico para los bajau. Mientras los de Cebú hablan variedades de Sama-Bajau, Cebuano, Tagalog e inglés, en la zona en general existen hasta diez idiomas reconocidos entre la población más dispersa. En Cebú los bajau prefieren esta denominación para su etnia, a diferencia de las afirmaciones de algunos etnógrafos, considerándolo un nombre noble y real. Sin embargo, según Cosgrave, los anglófonos de la ciudad utilizan el nombre peyorativamente para insultar





y burlarse de ellos, enfatizando “bad” de “Badjau” en su pronunciación, vocablo que significa “malo” en inglés. La falta de respeto y marginación se dramatiza a diario cuando se conoce de cerca lo que es ser un pueblo marítimo obligado a desenvolverse “en tierra” al lado de su gran vecina, la metrópolis.

ENTRE EL MAR Y LA MARGINACIÓN.

Como su apodo puede indicar, los “gitanos del mar” sufren la estigmatización cotidiana que padecen todos los pobres que viven en la periferia de las grandes poblaciones.

Son los parias, a los cuales es fácil atribuir la delincuencia callejera, la mendicidad y la piratería en alta mar. Tristemente, dejados a los continuos insultos de sus vecinos, muchos jóvenes terminan creyendo que es su destino, su naturaleza, y recurren al crimen para sobrevivir. Se encuentran cautivos de aquella siniestra espiral descendente que los desprotegidos y desafortunados de las sociedades suelen experimentar. También otros elementos contribuyen a este vital dilema.



Una reunión de culto evangélico al aire libre

717

718

La dureza de la vida marítima es una amenaza constante a la precaria condición de los bajau. Sus casas son las primeras viviendas que se destruyen cuando se enfurece el mar o azota un ciclón en la costa. Debido a la gran inestabilidad de sus construcciones, sus casapilares son propensas a convertirse en leña natural para las chispas de sus hornos y estufas, como se puede ver en la siguiente foto.



En una ocasión, el señor Cosgrave construyó un camino más estable y más ancho sobre el agua para ofrecer más seguridad a sus *v i a n d a n t e s*. Días después se

provocó un incendio del cual casi toda la población de un lado de la colonia de Cebú pudo escapar, gracias al nuevo camino construido por el misionero. Eso sí, todo el pueblo quedó en cenizas y a merced de las ONG, los subdelegados del gobierno municipal y la monja Sor Evelyn, que llevaban años trabajando con el grupo.

Además de los ciclones y la precariedad de sus viviendas los bajau de Cebú temen mucho más a los ataques de los piratas. Atacan con sus *bancas* (lanchas) motorizadas, cuando los bajau vuelven del mercado o de la pesca, demandando el botín y a menudo salen con sus barquitos a remolque, dejando a los dueños expoliados



→

nadando en alta mar. Peor sería aún si decidiesen raptar a los ocupantes y exigiesen un chantaje de sus familiares (Torres y González, 2002).

Los riesgos del buceo para pescar *trepang* conllevan horribles consecuencias. Los pescadores de este pueblo, conocidos por ser buceadores intrépidos, suelen bajar a niveles inhumanos de profundidad para buscar el pescado exótico u otras especies en demanda. Lo que no consideran a veces es el efecto nocivo, y en ocasiones trágico, de la descompresión. Cosgrave relata con horror como un joven sufrió una muerte agónica debido a la profundidad de su buceo y el rápido ascenso a la superficie. Además, muchos más bajau mueren todos los años debido a la falta de atención médica de primera necesidad. La suciedad del agua, los mosquitos cargados de enfermedades, tuberculosis, malaria, disentería, malnutrición y la fiebre dengue, son algunos de los causantes de la muerte primordialmente entre los de más tierna edad.

719

720



Enfermedades, nula escolarización y prácticamente inexistente atención sanitaria, todo esto se suma a la exclusión social que también padecen. En una comunidad de bajau siendo “evangelizados” por el pastor Albert en Batangas City, se informó que el analfabetismo era del 100% cuando llegaron y empezaron un colegio para los niños. Cosgrave también confirma la misma situación en Cebú donde él y su esposa, Nida, se encargaron de enseñar las primeras nociones de escritura y lectura, aportando todo el material escolar ellos mismos.

Los bajau no suelen tener documentación alguna, ni prueba de su identidad. No tienen sentido de fechas ni de cumpleaños. La mayoría no saben cuantos años tienen, y muchos de los más pequeños ni siquiera tienen nombres. El concepto de estructuración temporal para ellos no tiene cabida—ninguno lleva relojes—el sol, las estrellas y la marea son sus únicas guías del paso del tiempo. Considerados escoria humana, unos repugnantes indeseables por los ciudadanos de sus países anfitriones, no se les concede prácticamente ningún derecho legal. Solo son receptores de la caridad de alguna acción social del gobierno, y de la atención esporádica de las ONGs y misioneros. Que exista alguna luz entre tantas sombras es tributo a la compasión de grupos solidarios y al espíritu férreo e indomable del bajau. Sin embargo, sobrevivir es su lucha diaria. Al final, no les queda otro remedio que batallar incansablemente contra el mar, la marea, la marginación y contra las imposiciones de la modernización.

↘



UNA VIDA MESTIZA: TRADICIÓN Y MODERNIZACIÓN.

Desenvolverse en tierra es para la mayoría de los bajau como ser un auténtico extraterrestre en su propio país. Si el mar les es vida, en cierto sentido la tierra representa la muerte. Pero esta dualidad no se extiende a todas las esferas de actividad en *tierra firme*. La dualidad entre mar y tierra simplemente explica que hay ciertas actividades que corresponden a cada lugar. Buscar comida en la ciudad es el último recurso para los bajau de Cebú, pero por otro lado, sería imposible conseguir en el mar lo que la tierra ofrece—productos como fruta, vegetales, leña y agua potable. Es llamativo que el lugar donde entierran a sus muertos no es el mar, sino bajo tierra, o a veces dejándolos en una isla abandonada.

Según el misionero, lo único que quieren de los moradores de tierra es respeto y un poco de ayuda cuando las aguas no producen su fruto. Casi nunca reciben lo primero y en escasos casos, lo segundo. Muchos bajau, en consecuencia han tenido que aprender a ser profesionales de la mendicidad. Rebuscan algo de alimentación

721

722

podrida en las basuras y en los vertederos, piden monedas de los barcos que pasan por su pueblo con pequeños recogedores de tela; los niños bucean para conseguir las que caen al agua. El mundo moderno con todos sus artilugios y aparatos de tecnología les ha dejado atrás, viviendo prácticamente como animales, atrapados entre sus tradiciones y el lujo de la modernidad, que queda más allá de su alcance.

En Cebú, recuerda Cosgrave, tras el incendio que destruyó gran parte de la colonia bajau, el gobierno municipal organizó un consorcio para reubicarla en otro lugar, en terrenos ganados al mar. Se construyó un muro de retención a las orillas, y se llenó de tierra sacada de otra parte. Se les construyó incluso, unas casas nuevas de madera y techos metálicos, pero al final no eran del agrado de la gente, y terminaron abandonando este esfuerzo raquítico de urbanización, y los bajau volvieron a construir sus casas-pilotes de nuevo.

Las tradiciones que procuran mantener vivas muchas veces militan en su contra, frente a un mundo modernizado. No existe una fuerte estructura social controlada por caciques o chamanes, aunque estos sí existen. La falta de centralidad en su orden social produce más bien pequeñas células de control administradas por líneas de parentesco patriarcal. Grandes defensores de su identidad étnica, sin cohesión ni el reconocimiento de líderes (naturales o escogidos), tienen una laguna, un vacío de poder y la incapacidad de crear una identidad *política*. Poco pueden reivindicar de las autoridades sin una palpable unión en esta materia. La lealtad suele ser más fuerte hacia el abuelo del clan, tenga o no capacidad para dirigir, en vez de depositarse en un consejo reconocido de gobierno interno.



Casas nuevas provistas por el Ayto. de Cebu





RELIGIÓN MOSAICA: MESTIZAJE DE DIOSSES.

Mientras la mayoría de la literatura sobre los bajau los coloca bajo el paraguas del Islam, lo que más reluce en la religiosidad popular de los de Cebú, es el apego al "baúl ancestral." Ninguno de los bajau de Cebú es musulmán, pero dependiendo de que tengan o no otras creencias, cada hogar tiene su baúl.

El baúl contiene objetos y pertenencias de cada ancestro que ha vivido con la familia (o clan). Pueden ser gafas de bucear, artículos de aseo (peines), o de adorno (bisutería). Los espíritus (o *hantu*) comparten el espacio familiar como otros miembros más. Guardar objetos suyos es testimonio de que reconocen su presencia. Es la convicción de que el espíritu del muerto todavía habita en esas reliquias, y es el deber de cada miembro apaciguarlo para que no azote con enfermedades o tormentas marítimas. Cosgrave había visto morir muchos niños porque sus padres fueron reacios a llevarlos a la clínica más cercana pensando que se enfadarían los espíritus de sus ancestros.

Todos los espíritus por tanto, tienen nombre propio. El chamán es el experto en comunicarse con ellos y es convocado frecuentemente para ofrecer una encantación o un hechizo para aquietar a los muertos y traer paz al hogar. Los bajau también adoran e invocan, antes de salir a la pesca, la ayuda de *Omboh Dilaut*, el dios del mar, por que nunca saben lo que pasará una vez que sus pequeños barcos salgan de casa.

Los ritos fúnebres son los más reveladores en cuanto a la metafísica bajau. El chamán ofrece unas oraciones por la persona recién fallecida mientras que sus familiares la meten en una rústica caja de madera. En el

723

724



El entierro de Cabtiya

entierro de la abuela del clan llamada Cabtiya, la tenían envuelta en su *mallón*, o túnica habitual.

Colocaban distintas prendas y adornos también en el féretro para su disfrute en la vida del más allá. El chamán encendió incienso por encima de la caja para facilitar su pasaje a la otra vida. Los más jóvenes y fuertes de la familia llevaban el cadáver al cementerio sorteando el irrespetuoso tráfico del desfile humano fúnebre. Al llegar al pequeño terreno designado para los bajau empezaron a excavar un agujero en el húmedo barro y encontraron otros cadáveres a unos 30-40 cm. de la superficie. Sin más espacio y sin remedio sacaron los huesos putrefactos para poder ahondar suficientemente y situar la caja. Los otros huesos los pusieron a los laterales y cubrieron el féretro con apenas 10 cm. de tierra. A la cabeza de la nueva tumba situaron una escultura de la abuela y un espejo barato que rompieron enseguida. El espejo ayudará a Cabtiya disfrutar de su nueva vida, pero lo rompen para que los ladrones no se lo lleven. Entre llanto y dolor abandonan el cementerio.





La religión tradicional de los bajau, igual que la mayoría de las religiones del mundo y según las características propias de las creencias religiosas, está pasando por una evolución sincrética y poco a poco incorporando nuevos conceptos y distintos matices ontológicos. La presencia y el poder social de una monja católica que ha trabajado en la comunidad demuestran la larga influencia de esta versión de cristianismo en el culto bajau. Obviamente la familia Cosgrave ha podido conseguir reunir una congregación de fieles con su trabajo y perseverancia en la instrucción pietista. De modo general se observa que son los grupos protestantes/evangélicos que consiguen la mayor audiencia entre los bajau, como ilustra la página web de una iglesia en Batangas City, Filipinas. Al margen de las debatibles virtudes de la instalación de estos misioneros, es innegable como admirable que su labor filantrópica e humanitaria ha resultado esencial e incontrovertible en las colonias bajau de las afueras de la ciudad Cebú.

CONCLUSIÓN.

Este trabajo ha tratado de realizar un paseo etnográfico por una de las tribu de 5.000-6.000 bajau que malviven a la orilla del mar en Cebú, Filipinas, aguantando en la actualidad tiempos de cambios debidos a incendios, desplazamientos ordenados por las autoridades municipales e intervenciones de misioneros católicos y evangélicos. Hemos observado que ocupan el último nivel del rango social y malviven con las mínimas prestaciones de ayuda social, de la pesca tradicional y de la mendicidad. No obstante, mientras muchos antropólogos hablan del "atardecer" del pueblo y de la cultura de los bajau implicando que sus días como un grupo étnico están a pun-

725

726



Los bajau sobreviven la adversidad

to de acabar, su resistencia admirable, su voluntad férrea y su capacidad incomprendible de supervivencia ha sorprendido a varias generaciones de detractores. Los bajau que siguen luchando por llegar al fin de cada día, merecen el respeto y el apoyo de los pueblos con quienes conviven. Solo así, se reconocerá como el pueblo noble y digno que es, y saldrán a relucir sus loables contribuciones culturales al mundo oriental y al patrimonio de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BOTTIGNOLO, B. (1998), *Celebrations With the Sun: An Overview of Religious Phenomena among the Badjaos*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.
- COSGRAVE, Francis. (2009), "The Bajau Sea Gypsies" Guión sin editar del documental videográfico del mismo título, Dublín, Calvary Baptist Church, 23-9-09.
- MAGANNON, Esteban T. (2002), "Where the spirits roam", *The Journal of History*, Fall 2002, France.
http://www.unesco.org/courier/1998_08/uk/dossier/txt38.htm, 20-4-10.
- National Conference on the History and Culture of the Bajau (2001), February 26-27, 2001. *Culture and Peace Studies*, 1, 1, June 2001.





- NIMMO, H. A. (1972), *The Sea People of Sulu: A study of Social Change in the Philippines*, San Francisco, Chandler Publishing Company.
- NIMMO, H. A. (1994), *Songs of Salanda and Other Stories of Sulu*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press.
- SATHER, C. (1997), *The Bajau Laut: Adaptation, History, and Fate in a Maritime Fishing Society of South-Eastern Sabah*, Oxford, Oxford University Press.
- TEO, S. S. (1989), *Lifestyles of the Badjaos*, Manila, Centro Escolar University Research and Development Center.
- TORRES, José Jr. y GONZALES, Iris Cecilia. (2002), "Twilight of the Sea People". http://truedemocracy.net/td2_4/38-sea.html, 20-4-10.
- WARREN, C. (1983), *Ideology, Identity and Change: The Experience of the Bajau Laut of East Malaysia*, Queensland, James Cook University, Southeast Asian Monograph Series, No.14.
- YAMAMOTO, H., (2002) "The Emergence of Bajau Identity in British North Borneo (Sabah)" *Southeast Asia: History and Culture*, 31, May 2002

BLOQUE VI

→

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA APLICADA EN EL ÁREA IBEROTROPICAL

IV. SALUD



VI.IV.I

**ETNOGRAFÍA DE LAS
ENFERMEDADES
MINORITARIAS EN ESPAÑA**

JESÚS RIVERA NAVARRO



Las Enfermedades Minoritarias o Raras (ER), incluidas las de origen genético, tienen las siguientes características: conllevan peligro de muerte (frecuente mortalidad) o discapacidad crónica (dependencia permanente del sistema socio-sanitario y una gran morbilidad), presentan problemas añadidos en cuanto a la dificultad diagnóstica (escasa investigación etiológica y/o terapéutica), hay un deterioro significativo de la calidad de vida de los afectados (Avellaneda et al., 2007a) y su prevalencia es menor de 5 casos por 10000 habitantes en la Comunidad –en Europa- (European Commission. Health and Consumer Protection Directorate-General, 2004). Esta definición de ER, usada en la Unión Europea, es de naturaleza epidemiológica y el límite de frecuencia para la inclusión bajo esta denominación es arbitrario, de modo que en los EEUU está fijado en 7 por 10000 habitantes y en Japón en 4 por 10000 habitantes (Zurriaga et al., 2006). No se han contabilizado exhaustivamente todas las ER, pero las listas más extensas son las facilitadas por la NORD (National Organization for Rare Disorders) (National Organization of rare Disorders, 2010), Orphanet (Orphanet Paris: Insermsc11, 2010) y por la Oficina de Enfermedades Raras de los NIH (National Institutes of Health) (Office of Rare Diseases. National Institutes of Health, 2010) que recogen entre 3000 y 6000 enfermedades de etiologías, características y terapéuticas diversas, que pueden manifestarse tanto en la infancia como en la edad adulta. La mayoría de ellas han sido poco estudiadas y su escaso conocimiento hace que el diagnóstico se retrase en muchas ocasiones, o incluso, que algunas nunca sean diagnosticadas, dificultando la adopción de medidas preventivas o terapéuticas.

733

734

La definición, antes dada, no implica que el concepto sea meramente estadístico, ya que últimamente se considera que la clasificación según la prevalencia no es un criterio muy adecuado, ya que para la mayoría de las ER se desconoce el impacto y la carga de la enfermedad que suponen éstas, y por otra parte tampoco se tiene conocimiento del tipo de discapacidades que conllevan. No se debe olvidar que el concepto de ER se ha acuñado como un término “paraguas”, para facilitar la actuación en un grupo muy heterogéneo de enfermedades, en el cual se incluyen enfermedades cuya prevalencia es siempre baja pero en un espectro que abarca prevalencias muy dispares, de diversa etiología y difíciles de clasificar. Aparecen en grupos etarios muy diferentes y con frecuencia sin opciones terapéuticas curativas.

Otro de los problemas que plantean las ER es que debido a su extremadamente baja incidencia, la Industria Farmacéutica y los investigadores no han tenido estímulos en la búsqueda de fármacos para su tratamiento, utilizándose vicariamente medicamentos que alivien los síntomas. Los medicamentos que se utilizan para el tratamiento de las enfermedades raras se suelen llamar medicamentos huérfanos, y son fármacos con potencial terapéutico pero sin patrocinador para su comercialización (Althuis, 1980), aunque en los últimos años se ha hecho un esfuerzo para promocionar el estudio y el diseño de medicamentos huérfanos en diferentes partes del mundo.

Debemos destacar al movimiento asociativo de las ER en España que, aunque se inicia después que en otros países de nuestro entorno y con mayor timidez, aumenta progresivamente respecto al número de asociaciones y de asociados. Dicho movimiento asociativo está liderado,





entre otras, por la Federación Española de Enfermedades Raras (FEDER), que desde su creación en el año 2000 está en rápido y continuo proceso de crecimiento y expansión. Sin embargo, el escenario actual, en el ámbito de las ER, presenta un movimiento asociativo muy atomizado y desunido, aunque más o menos cohesionado en torno a diversas alianzas o federaciones (Avellanada, et al, 2007b).

En este artículo, voy a exponer sucintamente las características que yo creo que pueden tener, a nivel social, estas enfermedades raras, fijándome para ello, principalmente en tres enfermedades: síndrome de Tourette (ST), Enfermedad de Huntington (EH) y esclerosis múltiple (EM), todas ellas enfermedades neurológicas, pero con diferentes niveles de impacto en la vida social y personal, y de consecuencias físicas también.

LOS EJES QUE VOY A PLANTEAR SON:

- Análisis de la dificultad en el diagnóstico
- Análisis del itinerario terapéutico
- Problemática psico-social de la enfermedad
- Estigma
- Cuidado informal
- El papel del asociacionismo en estas enfermedades

METODOLOGÍA.

Los datos que se presentan en este trabajo proceden de tres estudios diferentes, realizados en diferentes momentos (los exponemos siguiendo un orden crono-

735

736

lógico), aunque utilizando una técnica de metodología cualitativa común, y profundizando sobre unos temas similares:

El primero está basado en el discurso elaborado por personas afectadas con Esclerosis Múltiple y sus cuidadores informales. Se hicieron en este caso 3 grupos de discusión de pacientes y un grupo de discusión de familiares de pacientes con esclerosis múltiples. El estudio se llevo a cabo en el año 2001 y se indagaron sobre las siguientes cuestiones: atención médica, percepción de las causas de la enfermedad, formas de afrontamiento de la esclerosis múltiple, repercusión de la esclerosis múltiple en las relaciones familiares, el papel de la administración pública en relación con la esclerosis múltiple y la visión del asociacionismo. Dicho estudio se realizó en la comunidad autónoma de Madrid.

El segundo estudio versa sobre la problemática familiar y social de personas afectadas con Síndrome de Tourette. Se hicieron 3 grupos de discusión de personas afectadas (algunos de ellos adolescentes) y 2 grupos de discusión de cuidadores informales de estos enfermos. El estudio se llevo a cabo en el año 2005 y se indagaron sobre las siguientes cuestiones: dificultad del diagnóstico, impacto y asunción del diagnóstico, impacto de la enfermedad en la vida laboral o escolar, en la familia, y en la vida social y visión sobre el asociacionismo. Este trabajo tuvo lugar en la ciudad de Madrid.

Por último, el tercer estudio indaga sobre la problemática social y familiar de las personas que tienen enfermedad de Huntington, en concreto profundiza sobre los motivos que esgrimen los/as hijos/as de los enfermos para no hacerse el test predictivo que indica si se tiene la enfermedad o no. En esta investigación se pre-





tendía analizar los motivos por los que los familiares de primer grado de afectados con EH rechazaban hacerse el test predictivo, pero además se profundizó sobre el impacto del diagnóstico, la evolución de la enfermedad y las consecuencias sobre la familia y el entorno social del enfermo.

En el análisis de los datos cualitativos se aplicó como marco de dicho análisis la teoría fenomenológica y la técnica de la codificación del discurso a través de categorías y sub-categorías.

Los grupos de discusión fueron grabados y analizados de forma sistemática. Las citas que se reproducen son literales, haciendo referencias al número de grupo y a la acrónimo de la enfermedad a que haga ilusión el grupo de discusión. (ex: 3GD, EM; grupo núm. 3, de Esclerosis Múltiple).

La mayoría de los datos y conclusiones que se aportan en este trabajo proceden de los análisis del discurso procedentes de los grupos de discusión, sin embargo, algunas reflexiones también son extraídas de conversaciones “informales” y de la convivencia durante algunas reuniones y actividades con los pacientes y familiares de las enfermedades que aquí se plasman, a través de las asociaciones que los representan y en las que están integrados. Por este motivo, me he atrevido a utilizar la palabra etnografía, aunque hay que reconocer que ésta se ha combinado, como he explicado en este epígrafe, con la técnica del grupo de discusión.

ANÁLISIS DE LA DIFICULTAD EN EL DIAGNÓSTICO.

Hay unanimidad en todas las ER, en que estás son de difícil diagnóstico, esto quiere decir que se produce un itinerario diagnóstico bastante largo y arduo hasta

737

738

que la enfermedad acaba siendo diagnosticada de una manera certera (en el caso de que así sea, aunque en los ejemplos que estamos poniendo, EH, EM y ST sí acaba siendo diagnosticada). Según los profesionales de la salud, esta dificultad diagnóstica se produce por la complejidad de los síntomas que se confunden fácilmente con los síntomas de otras patologías, por ejemplo en el caso del Síndrome de Tourette, los síntomas de esta enfermedad se confunden con los de enfermedades básicamente psiquiátricas, como la hiperactividad, la ansiedad, la depresión o trastornos de conducta. Sin embargo, en el caso de los afectados, de los enfermos, esta tardanza y dificultad en el diagnóstica se asocia a un desconocimiento de la enfermedad por parte de los médicos, que produce: errores en el tratamiento, incomprensión por profesionales de otros ámbitos (en el caso del ST, los profesores y orientadores pedagógicos; y en el caso de la EM, los empleadores) y vacíos en temas importantes para ellos como la falta de información sobre una posible curación de la enfermedad, los síntomas o los avances científicos en torno a la misma; este vacío provoca que muchas veces sea gente del entorno la que haga un diagnóstico erróneo y estigmatizante (se les acusa de nerviosos e histéricos, de enfermos mentales en el caso de la EH). Todo ello da como resultado una percepción negativa de los médicos y de otros profesionales, como los de la educación.

“...Supongo que a veces quedan enmascarados por la hiperactividad, morbilidad o por otros problemas, como el trastorno de comportamiento, hasta que finalmente hay un profesional que determina lo que le pasa realmente a esa persona...” (1 GD, ST).





"...Esta no la conoce nadie, yo por ejemplo fui a la Seguridad Social cuando me enviaron al neurólogo, y a mí me dijeron que eran manías, me dieron unos relajantes musculares" (5GD, ST).

"...El orientador de mi Instituto me decía que eso eran manías, que si yo quería lo podía controlar, y luego ya me dijeron que tenía el síndrome de Tourette y me dijeron que eso era involuntario, que eso yo no lo podía controlar..." (5GD, ST).

"Porque nunca me han dado un diagnóstico, ni me han explicado exactamente de qué se trataba, he estado rondando por ahí, quizá por el desconocimiento que había por parte de los médicos y de la medicina" (3GD, ST).

"...Que eres una persona muy nerviosa...todo el mundo me decía lo mismo" (3GD, ST).

"Fue desesperante, fueron unos meses terribles, nadie sabía a ciencia cierta que tenía, hasta que di con el neurólogo que me lleva ahora, él fue el que me hizo todas las pruebas para diagnosticarme la esclerosis" (4GD, EM).

"...Y la sanidad, aquí vas al médico de cabecera y le dices tengo Corea de Hungtinton y te dice "corea de qué?" que muchos no saben ni lo que es. Son médicos que tienen su carrera y no tienen ni idea y eso te choca. Pero es una enfermedad que tiene muy poca gente y que es difícil" (2GD, EH).

En el caso de los familiares, también existe una percepción negativa de los médicos, especialmente en la etapa diagnóstica, ya que éstos no derivan de forma adecuada a los especialistas que deben tratar las enfermedades (en los ejemplos que estoy utilizando deberían ser los neurólogos), porque no aciertan a conectar los síntomas con la especialidad pertinente. Existe plena coincidencia con los pacientes también en la opinión

739

740

sobre el desconocimiento del cuerpo médico en general sobre la enfermedad y su relación con la dificultad y lentitud del diagnóstico. En más de una ocasión son los propios familiares los que identifican los síntomas con la enfermedad que les acontece a sus parientes y se documentan de la patología a través de búsquedas bibliográficas en Internet (los familiares de los pacientes a veces sienten que están supliendo un vacío de conocimiento de los propios profesionales de la salud). En algunas ocasiones, los familiares de los afectados con enfermedades raras piensan que la dificultad del diagnóstico por parte de los médicos (debido a su desconocimiento) se camufla con la culpabilización de la familia, en el caso del ST se considera que las madres están demasiado obsesionadas por el comportamiento de sus hijos.

"...El diagnóstico se lo he hecho yo, a partir de la búsqueda de bibliografía y ha sido ese diagnóstico, como siempre con cierta prudencia, que puede hacer un familiar y un cuidador..." (2GD, ST)

"...No es que tenga mala experiencia de los médicos, es sólo que creo que la desconocen, hasta tal punto que a medida que le hemos ido diciendo cada uno lo que veíamos en nuestros hijos he sufrido la falta de credibilidad como madre, y de las acusaciones típicas, pues te dan a entender que estás demasiado focalizada, que estás un poco obsesionada..." (2GD, ST).

"...Hay de todo, hay médicos que te tratan muy bien, te escuchan, te dan consejos, sugerencias, pero en cambio hay otros que su trato deja mucho que desear, y te dan ganas de no volver; cuando el enfermo está diagnosticado lo que más se necesita es un una persona que te dirija el tratamiento y que tenga mucha psicología" (5GD, EM).





En muchas enfermedades raras también se da con frecuencia la negación del diagnóstico, ya que hay familias que niegan o no quieren relacionar los síntomas de sus familiares, porque en realidad intuyen que se trata de un problema hereditario y prefieren evitar el planteamiento que pudiera generar sentimientos de culpabilidad o de asunción de la enfermedad por parte de ellos también. Esto dificulta o imposibilita el diagnóstico (en el caso de la EH es hereditario al 50%, en otras enfermedades este componente hereditario es mucho menos frecuente y obvio). Otra causa de la negación del diagnóstico es la probabilidad de producir conflictos conyugales, porque pueden aflorar discusiones en torno a de dónde procede la "herencia" (si del padre o de la madre).

"...Me parece que a mí me da la sensación de que una persona a los 18 años, afrontar un, no digo que no sea capaz, tenemos aquí la prueba perfecta y habrá mucha gente, pero también a lo mejor es un prejuicio, pero también tengo la idea de que me parece que el tema es tan duro de afrontar y la vida a los 18 años está tan poco hecha, que hay como un margen..." (1GD, EH).

"...Es el tipo de discusiones que aparecen en la pareja, cuando dice esto viene de tu madre, esto viene de no sé cuantos, además cuando coinciden los dos, que también los hay, ¿qué viene? ¿por parte de madre o por parte de padre?" (1GD, ST).

"...Yo creo que si no fueron más allá algunas de estas familias es porque les despertaba una cosa genética..." (1GD, ST).

Otra cuestión importante en las ER es el impacto del diagnóstico, el cual genera gran ansiedad, sobre todo debido a la mala interpretación del lenguaje clínico y a la estigmatización de conceptos empleados para defi-

nir tales enfermedades, en el caso del ST se utiliza el término de "enfermedad neuropsiquiátrica"; en muchas ocasiones el diagnóstico en vez de clarificar crea más confusión, porque no hay claridad ni en los síntomas ni en la evolución de la enfermedad.

"...En este caso la calidad de vida de los sujetos y de las familias que reciben el diagnóstico en ese momento es nefasto, porque dicen bueno, ¿y yo ahora que hago?, ven un horizonte y una perspectiva de futuro totalmente angustiada, porque dicen i una enfermedad neuropsiquiátrica" (2GD, ST).

741

742

ANÁLISIS DEL ITINERARIO TERAPÉUTICO

El itinerario terapéutico en las Enfermedades raras suele ser bastante complejo, hay muy pocos especialistas conocedores de la enfermedad y hay una insatisfacción permanente respecto a estos itinerarios; frente a este estado de insatisfacción y, en algunas casos, de crispación, hay familiares y afectados que proponen un itinerario terapéutico ideal de atención: 1) divulgación de la enfermedad exclusivamente en el nivel de atención primaria, pediatras y a los médicos de atención primaria, que son los encargados de remitir al paciente a otros especialistas; 2) atención del especialista, pero teniendo capacidad de recomendar una serie de servicios (no estrictamente médicos) como terapias individuales, y grupales, apoyo escolar, apoyo psicológico, apoyo a la familia, etc. Esto quiere decir que el especialista debe conocer estos servicios para recomendarlos; esta capacidad antes aludida debe servir fundamentalmente para poder dar respuestas a las familias; 3) mayor coordinación entre los diferentes especialistas (hablar de las quejas existentes).





"...Ha pasado psicólogos, ha pasado neurólogos, ahora en el Clínico, el Doctor... ya es mayor, y es el hombre que le está atendiendo, pero ya nos ha dicho que vayamos buscando otro médico y...¿a qué médico acudimos?, si en neurología del hospital hemos ido y nos ha dicho, pues lo mismo que nos dijeron la otra vez, que ellos no saben de la enfermedad que "¿qué hacemos con tu hijo?", que si no sabemos de un médico que lo sepa. Entonces bueno, todo lo que sabemos de la enfermedad no es porque nos lo hayan dicho los médicos, es porque nosotros hemos tenido que ir averiguando, y hemos tenido que ir aguantando, y sabiendo de la enfermedad más que ellos, y adaptándonos a la enfermedad, somos más médicos que ellos, porque a mí..." (4GD, ST).

"Yo creo que el problema sanitario en este caso viene a que es una enfermedad crónica que no tiene solución entonces España no sabe tratar ese problema, es decir, tú no tienes solución, por lo cual en el hospital no puedo hacer nada, ese es el discurso oficial, yo no te puedo curar, por lo tanto ya no puedo hacer nada más, y entonces como no puedo hacer nada más, te vas a tu casa, eso es básicamente lo que hay. Y eso en el caso extremo de que tu no tengas apoyo familiar, entonces sí que me ocuparé de ti y ya encontraré un rincón donde ponerte" (4GD, EH).

"El neurólogo es para diagnosticar la enfermedad, hacer un seguimiento, si entras en el protocolo del medicamento nuevo que haya salido, bueno, pues te lo da, pero luego tú tienes que seguir viviendo, una vez que sales del hospital, y claro, necesitas, pues, necesitas fisioterapia, necesitas oftalmología, necesitas una, una medicina tan multidisciplinar que la neurología es una parte solamente" (4GD, EM).

743

744

PROBLEMÁTICA PSICO-SOCIAL DE LA ENFERMEDAD.

En la mayoría de los enfermos se producen distorsiones en sus relaciones sociales en unos casos, y en otros las redes sociales existentes antes de la enfermedad se terminan y se deben construir otras redes sociales, que normalmente tienen también relación con la enfermedad (a través de las asociaciones y grupos de ayuda mutua de dicha enfermedad).

En todas la enfermedades se produce estigmatización por parte del entorno social, inmediato y no inmediato, llegando incluso a ocultarse la enfermedad (contar el caso de la EH, cuando hay personas que no quieren significarse para que el resto del entorno no pueda identificar a la familia –caso del test predictivo-). Una consecuencia de esta reconstrucción de las redes y relaciones sociales, basándose en personas con el mismo problema, puede producir cierta "ghetización".

El estigma de las ER es considerado como mitos, prejuicios, o estereotipos, que incluso han circulado, hasta hace poco, a nivel institucional y siguen teniendo presencia en el imaginario colectivo. Se piensa también que el estigma se produce también dentro de uno mismo, interiormente, al no asumir con entereza y responsabilidad el diagnóstico y tratar de ocultarlo.

Debido a los síntomas y comportamientos debido a las enfermedades se producen distorsiones en el mundo laboral (tanto los que ya están trabajando, como los que están en busca de trabajo). Esto da lugar a que muchos pacientes no puedan encontrar trabajo y les lleve al aislamiento y desesperación (me estoy refiriendo a las etapas que no conlleva una incapacidad exagerada).





La forma de combatir este estigma social es la búsqueda de una racionalización de las situaciones que provocan las enfermedades (los tics o movimientos involuntarios en el caso del ST; el baile de San vito en el caso de la EH; la cojera o el desequilibrio en el caso de la EM). Esta racionalización se apoya también en la provisión de información a la red social para que se acepte al enfermo con más naturalidad al enfermo.

"Es una enfermedad que parece que se avergüenzan de salir a la calle (necesitan algún tipo de ayuda psicológica) Necesitan ayuda para hacerle comprender que esta enfermedad es como otro que puede tener una pierna más larga que otra o un ojo peor y sale a la calle, pero con esta enfermedad es que además la gente... pues que te pasa... ¿qué te pasa en esa pierna? porque la gente somos así..." (1GD, EH).

"Es una enfermedad que si se sabe que la tiene no le da ningún trabajo, ni le admiten en ninguna compañía"(1GD, EH).

"Yo creo que la mayor discriminación parte de uno mismo. Luego sí hay cosas objetivas de discriminación como por ejemplo, las adopciones, si perteneces a una familia con Huntington o tienes Corea de Huntington, hay una discriminación total" (3GD, EH).

"En mi caso hay dos miembros de la familia que no lo quieren ver, o no lo han querido ver, pero, porque no tienen capacidad de sufrimiento, o yo que sé, y entonces, como no lo quieran ver, se ponen esa mascara y no existe la enfermedad, no existe la enfermedad, y a veces, es por eso, porque admitirlo es implicarte, y es tirar del carro, si no lo admites, pues es como que te quedas ahí..." (2GD, ST).

745

746

"...Mucha gente que te pregunta, me lo contaron el otro día y no sé quien ha sido, que cuando tú dices que tienes esclerosis múltiple, hay gente que te da de lado, porque creen que es contagioso" (1GD, EM).

"...Es que mucha gente no lo entiende...como esa persona que te dijo que qué bien haces teatro, bueno, pobrecita, o vaya pedo que lleva la señora" (1GD, EM).

CUIDADO INFORMAL.

Los cuidadores informales (entendiendo por cuidador informal o primario aquella persona que dedica más tiempo y energía a la atención del enfermo) tienen una serie de características comunes o consecuencias del cuidado: a) ámbito laboral, ya que no se tiene tiempo suficiente para dedicar a la persona afectada, incluso se cita la depresión como consecuencia; b) red social, debido al aislamiento que produce la enfermedad y a la dificultad de creación de nuevas redes (amistades); c) somatización de enfermedades debido a la carga que supone la atención al enfermo.

El concepto de carga es un concepto psico-social que está ya muy elaborado en la literatura, que tiene relación con el estrés causado por el diagnóstico de la enfermedad, el estrés causado por los cuidados desempeñados (en algunas enfermedades, se produce una atención continua y en las etapas más graves de las enfermedades una supervisión permanente debido a la falta de movilidad y estabilidad) , las nuevas necesidades creadas y en el caso de las enfermedades minoritarias, por la ansiedad producida a la "predecible" o "impredecible" evolución de la enfermedad.

Los familiares sufren también la estigmatización del afectado en su propia estructura familiar, ya que una no





asunción de la enfermedad conlleva también una menor implicación de la enfermedad, es decir, cuando otros miembros de la familia no aceptan o no asumen la enfermedad, no se implican en la misma. Esto conlleva un deterioro de las relaciones familiares debido a los conflictos que se generan con otros miembros de la familia.

Otros problemas que aparecen en la problemática del cuidador es la sobreprotección de la familia en la atención al enfermo (citar casos de EM), ya que ésta puede tener resultados más negativos que positivos respecto al equilibrio emocional de las personas afectadas.

"...Entonces me ha afectado por todas partes, porque no tengo familia directa, no tengo pareja, tengo un trabajo que requiere salir por la mañana a las siete menos cuarto, y me he cambiado de casa para que hubiera un entorno más tranquilizador, y estoy hecha trizas. He entrado en depresiones, que me medican..." (2GD, ST).

"...No tengo ningún tipo de flexibilidad laboral y entonces todo cae sobre mis espaldas, y como dependo exclusivamente de las chicas de turno, pues ando ahí angustiada. En lo social estoy desde luego más aislada que nunca y en ese sentido, yo he vivido viajando mucho por todas partes y por ahí de vacaciones, por allí, por allá, y yo creo que me salen los dolores corporales, que tengo muchísimos por todo el cuerpo, que sin diagnosticar todavía qué tipo de enfermedad es..." (2GD, ST).

"Yo tengo ahora mismo lo papeles para echarlos en un centro de día de la Cruz Roja de Santa Marta, pero me encuentro mal, como algo que voy a hacer mal por meterle en un centro..." (2GD, EH).

"Yo lo que peor veo de la enfermedad es la desestructuración familiar. El hecho de que si es la mujer, sin querer tiene que dejar de cuidar de los hijos, de la casa,

747

748

de la comida: Alguien se tiene que hacer cargo de todas las funciones que dejan de hacer, normalmente los hijos" (3GD, EH).

"Además, puedes salir menos, y puedes hacer menos cosas..."

"...Pues cada vez están peor y nos desquician, tienen la vida muy limitada..." (3GD, EM).

"...yo es que antes tenía un trabajo, yo trabajaba en una empresa mis ocho horas, todas mis cosas, bien, ¿no?, y a raíz de que él empezó un brote, y otro y otro, pues tuve que dejar el trabajo..." (3GD, EM).

PAPEL DEL ASOCIACIONISMO EN LAS ENFERMEDADES MINORITARIAS.

Se piensa que las asociaciones son útiles por dos motivos:

1. El poder terapéutico que generan, a través de los grupos de ayuda mutua, tanto para instrumentalizar formas de afrontamiento en los afectados, como en los familiares.

2. La capacidad de las asociaciones de información, a través de conferencias, seminarios y charlas de especialistas y profesionales de salud relacionados con la enfermedad, de cuestiones relacionadas con las mismas que son desconocidas o ignoradas por las familias y sus enfermos. De igual manera, se aprecia la capacidad divulgativa de las asociaciones para cambiar el imaginario colectivo que hay en torno a las ER y disminuir los estigmas, mitos y estereotipos. Este tipo de entidades también son valoradas por la capacidad de gestionar recursos de apoyo al cuidador, o logísticas que corresponderían a la administración pública, como el acceso a bajo





costo a logopedas (en el caso del ST o psicólogos en el caso de la EM o la EH).

"...Y todos tienen un proceso, el proceso es que en principio tienen una necesidad urgente: darse a conocer, buscar recursos, que les reconozcan la dificultad... pero llega un momento que hay una parte que tiene que ver con los profesionales, y llega un momento que la responsabilidad tiene que ver con..., digamos..., que en ese punto de vista la implicación que tiene respecto a sus familiares hace que en un momento determinado pierdan de vista, no decir la realidad, sino que están muy implicados desde el punto de vista emocional, por eso le deja ver determinado tipo de cosas, eso ha pasado en todas las Asociaciones que yo conozco, desde Alzheimer, hasta cualquiera, Parkinson..., la que sea, y momentos en que la Asociación necesita de los profesionales y los profesionales de las Asociaciones, y esa simbiosis tiene que darse y plantearse no como un enfrentamiento profesional-asociación, pues es malo para todos y especialmente para los pacientes..." (1GD, ST).

"...Y la tranquilidad de que una vez por semana va a la asociación, y que está dos horas que está haciendo ejercicios, hablando con la gente, ahora lee el periódico, antes de la enfermedad dejó de leer dejó de ver la tele, dejó de todo, se descuidó completamente y ahora tiene ganas, ojalá fuera a la asociación todos los días." (4GD, EH).

"Yo pienso que esto es importante porque, al principio, cuando te cae esto, te quedas asustadito, pero ya cuando vienes aquí, a esta asociación ya ves que no estás tú sólo" (4GD, EM).

"Me siento arropado, arropado por los compañeros de la asociación, y que te comprenden, y que no te van

a señalar cuando te vean, y que mal anda, y que mal habla..." (4GD, EM).

"...La asociación te ayuda, de alguna forma te ayuda el saber que esta señora tiene el mismo problema que yo, que piensa igual que yo, no sé, te ayuda a los familiares, y también ayuda a los enfermos, porque entre ellos hablan, y se cuentan batallitas, batallitas..." (3GD, EM).

CONCLUSIONES.

Después de lo expuesto, lo que caracteriza a las enfermedades minoritarias del resto, en los aspectos que hemos tratado, es lo siguiente:

749

750

Dificultad diagnóstica, que es justificada en el caso de los profesionales de la salud por la complejidad y lo confuso de los síntomas, mientras que los afectados y los familiares piensan que es el desconocimiento de los médicos y la descoordinación entre especialidades las causantes de esta dificultad.

Estigmatización incrementada en el caso de las ER, por la consolidación de mitos y estereotipos en el imaginario colectivo. Esta estigmatización exagerada respecto a otras enfermedades lleva a cierta "ghetización"

La problemática común que se produce en todos los cuidadores de personas con enfermedades crónicas se agudizan en las ER por la incertidumbre de la evolución de la enfermedad (como el caso de la EM) o por su carácter degenerativo (como es el caso de la EH)

Debido a su desconocimiento (dificultad en el itinerario terapéutico y diagnóstico), su falta de tratamiento, y su gran estigmatización las asociaciones para la salud cobran en el caso de las ER una gran relevancia.





BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUIS, TH. (1980). "Orphan drugs-debunking a myth". *New england Journal Medicine*, volumen 303, número 17, pp. 1004-1005.
- AVELLANEDA, A., IZQUIERDO, M., TORRENT-FARNELL, J., RAMÓN, JR. (2007a). "Enfermedades raras: enfermedades crónicas que requieren un nuevo enfoque socio-sanitario". *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, volumen 30, número 2, pp. 177-190.
- AVELLANEDA, A., LOYOLA, M., IZQUIERDO, M., GUILERA, M., BADIA, X., RAMÓN, J. (2007b). "Impacto socio-sanitario en pacientes con enfermedades raras (Estudio Eres)". *Medicina clínica*, volumen 12, número 17, pp.646-651.
- European Commission. Health and Consumer Protection Directorate-General. (2004). *Useful Information on Rare Diseases from an EU perspective*. Luxembourg, European Commission.
- National Organization of rare Disorders (NORD), consultado el 10 de marzo de 2010. Disponible en [http:// www.rarediseases.org/](http://www.rarediseases.org/)
- ZURRIAGA, OL., MARTÍNEZ., CG, ARIZO, VL., SÁNCHEZ, MJP., RAMOS, JMA., GARCÍA, MJB., et al. (2006). "Los registros de enfermedades en la investigación epidemiológica de las enfermedades raras en España". *Revista Española de Salud Pública*, volumen 80, número 3, pp. 249-257.



ANTROPOLOGÍA APLICADA A LA SALUD Y AL EQUILIBRIO DE LOS ESCOLARES

ALFONSO J. APARICIO MENA

Un agradecimiento especial al Dr. Medina e investigadores del CHU de la Universidad de Nancy (Francia) por su ayuda, informaciones y colaboración.



El medio escolar es un medio social; por lo tanto cambiante, donde las interacciones proporcionan a los alumnos un número variado de experiencias. Algunas favorecen su bienestar y equilibrio. Otras no.

Entendemos aquí salud como un estado de experiencia comunicable resultado de las interacciones de la persona con su medio social, físico-biológico-ambiental y cultural. Hablamos de salud, por lo tanto como equilibrio general de la persona abarcando sus dimensiones: social, psicológica, biológica, ecológica y cultural. Y entendemos los males como alteraciones y rupturas de ese equilibrio, teniendo a su vez dimensiones homólogas, más manifestadas unas que otras tanto cualitativa como cuantitativamente. La aproximación comprensiva antropológica nos lleva a valorar especialmente las referencias que sobre su estado nos dan los propios protagonistas del bienestar y los problemas (Aparicio, 2010).

Trasladado todo eso al contexto escolar, entendemos que hay equilibrio en los alumnos de la etapa obligatoria (EP y ESO) cuando las interacciones en/con dicho medio (humanas, físicas y culturales) les proporcionan experiencias constructivas y beneficiosas para su desarrollo personal colaborando también a su progreso académico.

Es por tanto salud, no solamente la normalidad biofísica del estudiante, que le permite la operatividad cotidiana en distintos espacios y ámbitos de expresión, sino también el equilibrio emocional, el sentimiento de bienestar, etc.

El medio escolar es un espacio donde se dan cita personas en una etapa de la vida muy activa. Dichas personas (niños y adolescentes) se mueven y desenvuelven en ámbitos físicos restringidos (aulas, patios y lugares

755

756

de recreo convencionales) a lo largo de unas horas al día, cinco días a la semana.

Para que el sistema funcione debe haber un orden y el orden se sustenta sobre una serie de normas.

Los profesionales docentes “pilotan” el proceso de enseñanza-aprendizaje con el fin de llevarlo a buen puerto.

Una primera mirada antropológica a tal contexto (principalmente a lo relacionado con el escenario físico) nos revela que se trata de algo artificial. No parece muy natural mantener una serie de horas en sus sillas a personas cuya tendencia vital es el movimiento, la comunicación y la expansión (sobre todo de las etapas iniciales). Pero así tiene que ser en nuestro modo de organización y vida. Los sistemas educativos de los países de cultura occidental ordenan y estructuran la educación de una forma determinada, estableciendo dónde, cuándo, qué y cómo enseñar. Este equilibrio fabricado con normas y “material humano” sin embargo, se puede romper, fisurar, alterar y variar en la realidad y en determinadas circunstancias por múltiples razones (provenientes del propio contexto educativo o de fuera de él).

Existen, pues, factores y elementos que pueden desestabilizar relativamente el medio escolar afectando a los alumnos en su desarrollo personal y académico. La propia estática de dicho entorno, influencias sociales externas, elementos desequilibradores internos, etc., se interponen e interfieren en las interacciones diarias de los alumnos generando algunas experiencias negativas para ellos, para los grupos en los que se insertan, para los docentes y para el proceso de enseñanza-aprendizaje en general.





Con el objetivo de ayudar a aumentar el número de experiencias positivas, o más positivas, construimos unos proyectos¹³⁰ de cuya práctica exponemos aquí algunas informaciones.

En concreto, y en este caso, la idea principal fue contrapesar la experiencia de lo estático con otras más gratificantes dentro de un planteamiento dinámico, tanto de la vivencia física como de la mental-intelectual-estética-emocional.

DE LO ESTÁTICO A LO DINÁMICO.

Como expusimos al principio, el medio escolar es un espacio (humano, físico y cultural) cambiante como la propia sociedad en la que se ubica. Existen líneas de influencia que van desde ésta a aquél y viceversa. Los alumnos de la etapa obligatoria son personas que entran en el centro escolar, crecen, avanzan en el camino del aprendizaje, cambian de nivel y, superado el último curso, se van. El centro escolar se renueva incesantemente. Este dinamismo humano no se aprecia tanto en lo físico del escenario que, en ocasiones, permanece inalterado durante años. Además, aunque se cambien en él cosas, las interacciones con los lugares serán siempre parecidas. Las necesidades y las normas que regulan la relación con el espacio físico (aulas, materiales, áreas de recreo, de actividades físicas, etc.) permanecen, por lo que los alumnos siguen, y seguirán, un determinado número de horas al día sentados en sus sillas restringiendo

757

758

el movimiento a lo estrictamente necesario para que el proceso de enseñanza-aprendizaje se lleve a efecto dentro de unas condiciones de orden mínimas y necesarias.

La educación actual debe estar a la altura de las circunstancias y exigencias del tiempo que vivimos. La sociedad cambia; la escuela también. Para conseguir resultados hemos de tener en cuenta las nuevas circunstancias y disponer de recursos para hacer frente y superar los problemas que se plantean (Bazuelo, 2010).

Se debe innovar. Tenemos que adaptarnos permanentemente a los tiempos.

Controlar y adelantarse a la influencia de todas las variables que inciden en los alumnos de la etapa obligatoria (desde el centro, desde las relaciones humanas, desde la familia, desde la sociedad, desde los medios de comunicación, desde el ocio, desde las modernas tecnologías) es imposible. No obstante, si la actitud de los docentes, de los padres y de las autoridades educativas es abierta a la necesidad de permanente adaptación, los resultados son/serán mejores. Algunos cambios se hacen desde iniciativas docentes, autoridades y AMPAS¹³¹. Pero hay un terreno de interacción difícil de modificar y es el relativo al lugar físico y a la necesidad de que la educación como servicio público se lleve a cabo en él.

Nuestros esfuerzos en los proyectos de antropología aplicada se dirigieron a intentar variar la rutina de interacción espacial durante unos momentos a la semana con el fin de aumentar, como hemos dicho, el número de experiencias gratificantes, de naturaleza dinámica en este caso.

130. "Salud y equilibrio en el medio escolar". Curso 2008-2009. Centro: G. Manrique. Villamuriel, Palencia.

"Musicoterapia". Curso 2009-2010. Centro G. Manrique.

131. Asociaciones de Padres y Madres de alumnos.





La observación de la realidad educativa y las referencias de algunos profesores, alumnos y padres nos dijeron que determinadas situaciones alteradas del tipo "conductas agresivas" se alimentan, e incluso se generan en la dificultad que para algunos escolares supone acomodarse a lo estático. Quien no puede canalizar parte de su energía vital (de tipo expansiva) a través de vías educativas y constructivas, quien no es bien conocido por sus profesores y no es ayudado por tanto a controlar su natural fuerza expansiva a través de la creatividad o de la espontaneidad dentro de una organización (tanto en educación física como en artística, musical u otras) puede ir engrosando una conducta residual que podría desembocar en agresividad en los espacios de recreo, en las relaciones con compañeros o profesores; y hasta en la propia clase. Es necesario conocer estas conductas (Cerezo, 2002); es necesario dedicar tiempo a estudiar la personalidad de los alumnos para poder buscar soluciones adaptadas a hechos que pueden alimentarse con la estática convivencial propia de lugares "quietos" como las aulas.

En su obra: *Didáctica de la dramatización. El niño sabe lo que su cuerpo puede crear*, Eines (2002) resalta la importancia de educar en la creación, de desarrollar y potenciar culturas de creación con los recursos que se tengan al alcance. El propio cuerpo es tal vez el más importante. No sólo aleja la mente de posiciones estáticas nada beneficiosas para el aprendizaje o para la creación de actitudes flexibles y tolerantes en la convivencia sino también potencia capacidades que ayudarán a crecer en equilibrio, contrarrestando mucha energía que, mal canalizada podría derivar en violencia y conflictos.

759

760

Garaigordobil (2007) propone actividades para fomentar el desarrollo social, emocional y creativo en una etapa muy importante, de los 4 a los 6 años. Los alumnos de esa etapa requieren una atención diferente a los de etapas posteriores. Las aulas de Educación Infantil son espacios generalmente preparados para asumir la necesidad del movimiento constante de los escolares. Las actividades académicas se combinan con tiempos lúdicos dentro y fuera del aula, y ellas mismas se llevan a cabo en contextos de experiencia. Los docentes de esa etapa, por lo general mujeres, son conscientes de la necesidad de crear constantemente situaciones canalizadoras de la natural e incontenible expresión espontánea de los alumnos. Es un trabajo duro en el que las profesoras deben usar su cuerpo, su voz y otros recursos para atraer permanentemente la atención de los pequeños y permitir su "anárquica naturalidad" dentro de un orden y unos cauces constructivos que les ayuden a adaptarse progresivamente al ámbito escolar y al sistema educativo en general. Hay aspectos de la salud de los propios docentes que se ven alterados después de años de trabajo; principalmente los relacionados con articulaciones, músculos y ORL.

El dinamismo propio de la etapa de Infantil no se vuelve a dar en las aulas en etapas posteriores, salvo en áreas como la Educación Física, la Música o la Educación Artística. E incluso aquí es diferente. Entra dentro del orden cotidiano y "racional" de las clases normales.

En todas las etapas, como hemos dicho, hay elementos amenazadores de la estabilidad de los alumnos que se debe intentar detectar y corregir.

González Ramírez (1999) aporta soluciones prácticas y propuestas para restringir las influencias negativas en





los escolares, de medios como la televisión y los juegos electrónicos. No se trata de eliminarlos sino de hacer un uso de ellos positivo y saludable.

Pueden darse problemas en los centros si el uso de las modernas tecnologías no se acompaña de debates, diálogos, crítica y análisis de los contenidos manejados y de los propios medios; y si no se complementan estas tareas intelectuales con otras físicas. La actividad mental frente a una máquina puede convertirse en hiperactividad en determinados alumnos. La permanencia estática frente a un ordenador puede alterar a la larga al alumno si, complementariamente, éste no corre, no juega o no se relaciona con otros a través de la comunicación verbal y los gestos.

El mundo virtual de las modernas tecnologías puede resultar un peligro a la larga por el desequilibrio que puede generar aumentando lo estático (físico, muscular) frente a lo excesivamente dinámico (a nivel intelectual, neuroeléctrico y mental).

Algunos autores destacan no sólo el valor sino la necesidad de la prevención frente a la acción de factores y elementos desestabilizadores del equilibrio de los escolares, ya vengan de fuera del contexto escolar, ya de dentro del mismo.

El conocimiento del desequilibrio estático/dinámico del uso de modernas tecnologías y sus posibles peligros a medio y largo plazo puede darnos la posibilidad de establecer maneras saludables del uso didáctico de los ordenadores o las pizarras digitales en los centros.

Monge (2009) habla de la prevención y de la necesidad de plantearse modos de prevenir los problemas del ámbito escolar.

761

762

Se puede prevenir de muchas maneras; una de ellas fomentando actividades que incentiven la participación y el desarrollo dinámico como: talleres de teatro, juegos gestuales o sonoros, actividades deportivas, interpretaciones musicales, coreografías, etc.

C. San Andrés en su libro: *Jugar, cantar y contar* resalta la música, los textos y la recitación como manera de apoyar un crecimiento equilibrado y sano. Nosotros consideramos esos medios como contrapesos reequilibradores de la rutina estática de los centros escolares, colaborando al bienestar de los alumnos en todos los planos de la persona.

En el proyecto titulado: *Salud y equilibrio en el medio escolar*, nuestro objetivo específico fue fomentar actitudes saludables y hábitos de trabajo sanos a través de la exploración, análisis y promoción de expresiones creativas tanto en el terreno físico como en el comportamental y convivencial. En dicha actividad, alumnos de distintos niveles y edades compartieron una serie de propuestas de corte antropológico en las que se trabajó principalmente el juego creativo/teatral no sólo como valor en sí mismo sino como un medio-instrumento de solución-reparación de situaciones alteradoras o bloqueadoras tanto en el terreno convivencial como académico.

En el proyecto: *Musicoterapia* nos propusimos desarrollar capacidades creativas asociadas al trabajo académico y a la convivencia escolar a través de juegos musicales. Alumnos de Ed. Infantil aprendieron a expresar ideas por medio de canciones, sonidos y manifestaciones teatrales dentro de juegos cooperativos planificados y a través de manifestaciones espontáneas a partir de un tema elegido/sugerido. Los sonidos provenientes de la voz pueden estimular la imaginación enriqueciendo la





cultura musical convencional. La ampliación de la cultura de los sonidos dentro de juegos didácticos da cabida a múltiples expresiones alrededor de una idea central (tema, asunto, motivo, seleccionados para cada ocasión). El dinamismo generado en el grupo es constructivo y gratificante; absorbedor de un gran número de tendencias de movimiento y conducta retenidas, germen de posibles alteraciones del orden social escolar y conflictos.

Expusimos al principio que entendemos salud no sólo como algo relativo al cuerpo o a la mente sino como el equilibrio general de la persona. Salud es bienestar global, por lo tanto.

Evidentemente, el medio escolar es un espacio vital donde los alumnos se prueban dentro de la convivencia. Existen expresiones espontáneas que son reacciones a interacciones específicas. En muchos casos son acciones catárticas que regulan situaciones naturales. En estos casos, los escolares, sobre todo los pequeños, reparan la convivencia una y mil veces sin que los choques y roces vayan más allá de encuentros fortuitos. Hay muchas ocasiones que no requieren la intervención de los adultos y que todo queda entre amigos. Hay numerosas veces en que los propios profesores no se dan ni cuenta porque dichos hechos no trascienden; se autocorrigen, se reparan en el grupo. La creación de situaciones teatrales con el sonido pule muchas actitudes oscuras. El juego con sonidos, nos dimos cuenta de que gusta mucho, sobre todo a los más pequeños, llegando ellos a proponer situaciones orientando la creatividad de los demás. A través de juegos didácticos también se puede enseñar a respirar mejor, obteniendo resultados gratificantes a nivel nervioso y a nivel de capacidades de expresión vocal.

763

764

Contamos también con la colaboración de miembros de la asociación de padres y madres del centro en el que trabajamos. Con ellos nos reunimos periódicamente. La intención fue apoyar en los alumnos el trabajo saludable, el equilibrio personal y actitudes de colaboración en el terreno social (contexto académico y extraacadémico). Se repasó la problemática general de los escolares y el papel de la familia como elemento de apoyo al equilibrio de los alumnos, desde una perspectiva antropológica; es decir, entendiendo los problemas como situaciones complejas con dimensiones: social, biológica, psicológica, ecológica y cultural, interrelacionadas y necesitadas de ayuda y atención en dirección homóloga. Insistimos a los padres en el papel y la importancia del descanso, en un mundo como el actual en el que el exceso diario de estímulos frena la conciliación del sueño en los escolares.

Para los doctores Schweitzer y Medina, investigadores del sueño en el CHU¹³² de la Universidad de Nancy (Francia), quienes colaboraron gentilmente con nosotros con informaciones sobre la salud de los escolares, es necesario que la sociedad tome conciencia de la situación de agresión y deterioro que está teniendo el sueño natural (hablando en este caso del sueño en niños y adolescentes) como consecuencia de las interacciones humanas dentro de la sociedad moderna y productiva actual (europea en este caso). El Dr. Medina subraya los peligros que el sueño no reparador puede tener sobre los escolares; peligros para el desarrollo personal equilibrado, para el normal seguimiento de la vida académica y para sus relaciones cordiales con otros escolares, profesores, padres y resto de la sociedad.

132. Centro Hospitalario Universitario.





En nuestros talleres incluimos aprendizajes de respiración combinada con ejercicios de brazos y piernas dentro de propuestas como hemos dicho teatrales y lúdicas con el fin de obtener relajamiento, aconsejando a los participantes y a los padres que los niños los repitiesen en casa y antes de acostarse con el fin de ayudar a conciliar un sueño reparador y tranquilo.

El mal dormir, en opinión del Dr. Medina, puede conducir antes al estrés a lo largo del día; a la vez que al mal humor y a la lentitud mental en las clases y frente a las obligaciones de las tareas académicas. Apoyar un buen sueño, por tanto, en los escolares implica que puedan tener una mente más despierta y un mayor dinamismo a nivel de pensamiento y procesos mentales, con menos fatiga. Recomendamos a los padres que participaron restringir el uso de máquinas electrónicas por los escolares en la casa y alejarlo especialmente de la hora de acostarse los niños. En su lugar aconsejamos el fomento de la lectura y consecuentemente de la imaginación usando los sentidos en contextos sensoriales sin excesiva cantidad de estímulos y, mucho menos, electrónicos.

CONCLUSIONES.

A nivel de resultados (en relación con los objetivos de los proyectos citados) lo más destacable fue el acercamiento de los alumnos a una situación más natural, más dinámica y más equilibrada que la que se vive en el contexto académico convencional y corriente.

¿Qué quiere decir esto?

Que con los medios usados rompimos la tensión y pesadez que normalmente ejerce sobre los alumnos el medio educativo en su rutina diaria, de naturaleza estática. Es evidente que sólo lo hicimos durante algunas horas al

765

766

mes. Sin embargo, fue suficiente para hacer ver que se pueden diseñar actividades y actuaciones que, aunque dentro de una organización y una estructura oficiales, pueden servir de contrapeso dinámico a la rutina diaria (por naturaleza, estática).

En ningún momento nos propusimos cuantificar resultados de los proyectos.

A través de la etnografía en el encuentro con padres, profesores y alumnos, fuimos reuniendo informaciones y comunicaciones de las apreciaciones de éstos en relación con actitudes, estados, comportamientos y manifestaciones (sociales, biofísicas y culturales) vistas en los alumnos tanto en el medio cotidiano del centro y de las clases como en el de casa.

El reequilibrio estático-dinámico a través de las propuestas de los proyectos fue bien visto por padres y profesores basándose en los efectos (positivos) sobre sus hijos o alumnos.

Observamos que los desarrollos de los talleres estuvieron marcados por rasgos y matices de interés y gusto no observables generalmente en el ambiente cotidiano de las clases. Lo explicamos por varias razones:

-Por la característica excepcional y no evaluable de esas actividades.

-Porque no supusieron obligatoriedad.

-Por la novedad de lo propuesto.

-Y por la "trasgresión" controlada del ambiente tipo de una clase normal.

La ruptura de la rutina y la innovación fueron acicates que aportaron por ellas mismas dinamismo acrecentado por la posibilidad de mayor movimiento en el aula (desplazamientos sin colisionar con la norma), por la posibilidad de expresiones comunicativas verbales y corporales





fuera de los canales estrictos de las rutinas académicas y por la posibilidad de crear.

Todo esto es excepcional. Nos dice que en la práctica existe una regla y una rutina que se imponen. Es cierto. Pero, aún siendo pequeñas islas dentro del mar de la cotidianeidad escolar, fueron vistas positivamente por los propios protagonistas que participaron, por sus padres y por los profesores.

La conclusión última es que se pueden diseñar y programar espacios cortafuegos de la rutina en el medio escolar; que dichos espacios no modificarán esencialmente el sistema, pero sí contrapesarán relativamente aspectos demasiado estáticos y desmotivadores en los alumnos suponiendo un aporte experiencial para la ampliación de la cultura del bienestar y de la salud como equilibrio general de la persona, además de ayudar a llevar mejor las rutinas diarias.

Y como rasgo especial a destacar, coincidimos con los investigadores del CHU de Nancy en que no cuidar el sueño es un peligro potencial para el normal funcionamiento de las personas, de sus actividades laborales y de la sociedad. Y no hacerlo en los escolares supone un riesgo para su salud además de un posible perjuicio para el desarrollo de la sociedad futura de Europa.

De todas las etapas de la educación obligatoria, la Infantil es la que más nivel de creatividad contiene dentro de la organización general y de la de los docentes en sus clases. La recreación de un "mundo puente" en las aulas y espacios de recreo en Educación Infantil permite a los alumnos de esa etapa adaptarse poco a poco a la estática, característica de etapas posteriores.

Como consejo a partir de nuestra experiencia proponemos animar a la lectura, al desarrollo de la imagina-

ción, a los debates y diálogos y a la búsqueda de soluciones usando medios físicos y sensoriales que contrapesen el excesivo avance de los medios informáticos. Estos son necesarios. Es necesario su conocimiento y manejo en el mundo actual pero sin olvidar que el mundo al que accedemos dentro de ellos es un espejo del mundo físico y sensorial en el que la naturaleza nos creó.

BIBLIOGRAFÍA

APARICIO, A. J. (2010). *Práctica educativa y salud docente. Un estudio desde la antropología médica*. Madrid. ISTAS.

BAZUELO, C. (2010). *Nuevos retos en convivencia escolar*. Ada book.

CEREZO, F. (2002). *Conductas agresivas en la edad escolar*. Madrid. Pirámide.

EINES, J. (2002). *Didáctica de la dramatización. El niño sabe lo que su cuerpo puede crear*. Barcelona. Gedisa.

GARAIGORDOBIL, M. (2007). *Juegos cooperativos y creativos para grupos de niños de 4 a 6 años*. Madrid. Pirámide.

GONZÁLEZ J. (1999). *TV y juegos electrónicos. ¿Amigos o enemigos?* Madrid. Ed. EOS.

MONGE, C. (2009). *Tutoría y orientación educativa*. Madrid. Ed. Klumer.

SAN ANDRÉS, C. (2001) *Jugar, cantar y contar*. Madrid. Teleno

767

768





VI.IV.III

**MEDICINA Y GEOGRAFÍA
SAGRADA: CONSIDERACIONES
AL MESTIZAJE TERAPÉUTICO
EN MESOAMÉRICA**

ESTEBAN ORDIANO HERNÁNDEZ



La presente ponencia trata el tema de la medicina indígena tradicional en relación a la geografía sagrada en México. Me interesa interpretar la importancia que tiene el espacio mágico-religioso entorno a la concepción y proceso de la salud-enfermedad-atención. Este tema surge de un estudio más amplio realizado hace algunos años en el pueblo indígena tzeltal de San Juan Cacuc, Chiapas.

Lo anterior se debe a que en San Juan Cancuc se observan patrones de vida tradicionales que muestran la íntima relación entre el hombre con la naturaleza heredadas de tiempos de la antigüedad prehispánica. Lo que Evon Z. Vogt llamó entre los tzotziles de Zinacantán “geografía sagrada”, lugares que fueron y siguen siendo fundamentales en la cosmovisión de los mayas precolumbinos y actuales (Vogt, 1993:68).

Esto anterior, aunado a mi interés por estudiar la medicina tradicional me condujo a indagar la relación de los espacios sagrados en el proceso salud-enfermedad-atención dentro de la cosmovisión indígena. Por lo mismo, me interesé en describir ritos terapéuticos que realizan los especialistas de la medicina tradicional. Esto mismo me condujo a elaborar una clasificación de los espacios sagrados y una tipología sobre las enfermedades de filiación cultural, es decir, las enfermedades producidas por brujería, por castigo divino o por algún otro agente de explicación cultural.

Ahora bien, por medicina tradicional se entienden las prácticas médicas dentro de la dimensión sociocultural de los pueblos indígenas. El origen de esta medicina data de tiempos prehispánicos, con la llegada de los españoles se fueron integrando algunos elementos conceptuales, médicos, terapéuticos y técnicas de la medicina occidental. Sin embargo, la medicina tradicional indígena

conserva muchas características de origen; es decir, tiene su base en una particular concepción del mundo, de la naturaleza, del cuerpo humano, de la persona, de la salud, de la enfermedad, de la curación y la muerte.

Los médicos tradicionales son terapeutas cuyo origen, residencia y lengua se encuentran ligados, íntimamente, a la cultura indígena de la cual provienen; cuyo proceso de iniciación y formación como terapeutas; así como sus recursos terapéuticos son, mayoritariamente generados y obtenidos en su propia cultura y región geográfica donde habitan.

El médico indígena se identifica como un intérprete de Dios o de seres sobrenaturales; además de encaminarse al ámbito curativo, cumple una función igual a cualquier otro individuo.

El descubrimiento de la vocación e iniciación del médico indígena, así como su entrenamiento o proceso de aprendizaje, están determinados por patrones culturales, regionales y/o étnicos, que influyen en el campo de acción y en el universo médico al que se incorporan. Sobre esto anterior explica Carlos Zolla, es casi un patrón general distinguir a un médico indígena como “un hombre especial”, “un sabio” u “hombre de conocimiento”, diferente del común, dotado de un “don” o “poder especial” que se suele manifestarse a cualquier edad, inclusive desde su gestación. Esta predestinación suele reconocerse por señales físicas o corporales, y comúnmente mediante revelaciones que van desde la interpretación de sueños específicos, o inducidos, en un estado alterado por la ingestión de plantas alucinógenas, o por señalamiento divino, anunciado por la aparición de deidades o entidades sobrenaturales propias de su cosmovisión. Suelen jugar también un papel importante, en

771

772





tales predestinaciones, las circunstancias de crisis. Éstas pueden ser alteraciones de orden individual o familiar, tales como la muerte de un ser querido o el padecimiento de una determinada enfermedad, que conllevan a desequilibrios físicos y de la vida emocional que sólo desaparecerán ante el compromiso de aceptar servir a su comunidad como curandero (Zolla, 1994:303).

En Chiapas la medicina tradicional es el principal sistema de atención a la salud indígena. En lo que toca a las especialidades médicas, casi todos los terapeutas tradicionales se declaran médicos indígenas (*poxtaiwanej*). Dentro de este grupo de médicos existen ciertas especialidades, como el *j'ílol* (el que pulsa la sangre), hierbero (*ak'wamal*, yo *pen-lamal*), curador de alteración (*sme'winik*), cura espanto (*ik'xiwel*), huesero (*u'ulbak*, *spis elbak*), parteras (*tam alal*, *cash ul*, *pichom netom*), los rezadores de los cerros (*k'oponej witz*) y el *ak'chamel* (el que hecha la enfermedad o brujo). Todos emplean procedimientos diversos de diagnóstico y terapia; entre los primeros se incluyen principalmente la toma del pulso y la interpretación del sueño. Los segundos comprenden los ritos (llamar el alma que se perdió); los rezos en diferentes lugares; el uso de velas, aguardiente, soplidos, manipulación física, animales, piedras y plantas.

El *j'ílol* tiene la mayor gama de conocimientos y poder para curar a los enfermos. Por medio del pulso puede saber que enfermedad tiene el enfermo; si es fría o caliente; si es enfermedad del alma chica, del alma mediana o del alma grande; si hay espanto o si la enfermedad viene por la envidia, o por si es mal echado (brujería).

El *k'oponej witz* (rezador de los cerros), él debe rezar para proteger a los hombres y mujeres, a las milpas y a los animales de la comunidad contra enfermedades,

773

774

brujerías, granizos y heladas. Reza a los santos en la iglesia para que haya buena cosecha y lluvia, para que no vengan vientos fríos y secos; para que les den a los hombres y a sus familias buena salud y los libren de accidentes y para que haya paz. Reza también en los cerros, entre las peñas, donde están los ángeles o guardianes custodios de los lugares sagrados y de la comunidad; pide que toleren lo que hacen los animales y que los libren de enfermedades y daños. Ofrece en el monte velas, cohetes, copal y música para que sus rezos sean oídos y aceptados.

Las parteras(os) o *tam alal* son las que atienden casi todas las enfermedades de la mujer y del niño recién nacido, controla el embarazo desde que la mujer la busca y atiende el parto. La partera sabe curar las enfermedades de la mujer el flujo, los dolores de la regla, las hinchazones y cómo aliviar los problemas del embarazo los calambres, los dolores, los abortos. Conoce las complicaciones del parto y de la cuarentena: sabe acomodar el niño para que nazca bien, conoce yerbas para aligerar el parto y la salida de la placenta, sabe cómo parar la hemorragia y cómo quitar la calentura. Ella cuida también al niño pequeño, cura su ombligo y enseña a la madre a darle de comer. El trabajo más importante de la partera es la atención a la mujer embarazada y el parto. Durante el embarazo, la partera visita varias veces a la mujer, platica con ella y le aconseja que no haga trabajos pesados, que coma bien y que se bañe con aguas de yerbas. Algunas rezan en la iglesia para que el niño nazca bien y para proteger la sangre de la madre. A los seis meses la partera comienza a acomodar al niño para que cuando llegue la hora del parto nazca sin problemas. Cada vez que lo encuentra atravesado, soba la barriga de la mujer





con yerbas calientes, así va volteando al niño hasta dejarlo en buena posición.

Otro especialista vinculado a la medicina indígena es el *ak'chamel* (brujo), éste ventea la tierra para hablar con el guardián de la cueva y montañas, pide el daño a través de un largo proceso ritual donde ofrece velas, copal, incienso, alimentos del hombre y otros símbolos. El *ak'chamel* sabe de medicina, sabe pulsar para encontrar la enfermedad y curarla, pero también sabe como producirla, cuenta con toda la gama de conocimientos de un *j'ilol*, mas su papel no sólo es el de curar sino también el de dañar, por lo mismo, siempre que alguien enferma gravemente la culpa resulta ser del *ak'chamel*.

Por lo mismo, los médicos tradicionales son individuos que por dedicar gran parte de su tiempo a la curación de enfermos, cuentan con el reconocimiento de su comunidad.

Entre los tzeltales, las creencias de la salud/enfermedad contienen múltiples significados y funciones. Muchas de estas se basan en la construcción de una imagen específica del cuerpo y sus relaciones con el ambiente y la sociedad. Para los indígenas el "ambiente" no esta constituido sólo por el medio natural, sino por múltiples realidades no tangibles con las cuales mantienen relaciones. Se trata de "otros mundos" presentes en la realidad cotidiana, lugar de los ancestros y de las almas. Cuando las relaciones con estas entidades están perturbadas resulta fácil encontrarse con situaciones de enfermedad.

También los indígenas piensan que los dioses envían las enfermedades y sólo ellos pueden alejarlas. Por consiguiente, el buscar el bienestar de la salud, no significa luchar contra la enfermedad en forma aislada, sino buscar la paz con los dioses, responsables de los sufrimien-

775

776

tos. Por lo tanto, cuando se busca el alivio de los males se llevan a efecto ritos, conjuros y oraciones, vinculadas a los procesos terapéuticos, en esta forma la medicina es un culto mágico y religioso. También creen que hay un infierno —*Katimbac*— que es el centro de la tierra. Allí vive el *pukuj* (diablo), pero él hace males en todas partes. El que conoce la oración que el diablo entiende puede hablar con él y ofrece comida, se pide lo que uno quiera y lo concede todo. Según la creencia generalizada en muchos pueblos indígenas, cuando se asusta el alma de la persona ésta queda en manos de "alguien", que es un ser completamente desconocido al que designan con el nombre del "ángel", y que invariablemente es el "dueño" del lugar donde se encuentra prisionera el alma.

LA GEOGRAFÍA SAGRADA O ESPACIOS SAGRADOS.

El término geografía sagrada se refiere al espacio natural y arquitectónico con valor mágico-religioso dentro de la dimensión cultural de un pueblo concreto. Es, en otras palabras, un espacio que expresa una jerarquía de lo sobrenatural en la dimensión de una cultura. La presencia de los espacios sagrados en las prácticas terapéuticas tradicionales de México, se remonta a tiempos anteriores a la colonia española. Estos espacios se han mantenido en la actualidad, no sólo entre los grupos indígenas, sino que también entre otros sectores sociales, vinculadas a ciertas prácticas religiosas y "esotéricas".

Sobre esto dice Antonio García de León: "Desde la conquista española, y durante doscientos años, la religión indígena fue totalmente desarticulada y perseguida tenazmente: en su lugar se implantó el catolicismo. Sin embargo, la religión popular antigua siguió viva, amalgamándose lentamente con el cristianismo peninsular,





reinterpretándose o reacomodándose. Algunos santos católicos penetraron en las mitologías locales, prestaron su nombre a los antiguos héroes culturales, enmascaron sus hazañas o encubrieron sus viejas pugnas bajo los nuevos motivos. Moros, judíos, quimeras y lugares mitológicos de la mentalidad medieval aparecieron de pronto en los relatos recreados de antiguo por lo indio. A los guardianes protectores de los pueblos, a los árboles sagrados, se unieron santos y cruces” (García, 1997:35).

Hoy en día, en distintos pueblos indígenas nos encontramos con esta geografía sagrada o espacios sagrados, lugares donde los especialistas de la medicina tradicional se relacionan con las divinidades ancestrales que allí habitan y que desde tiempos remotos vigilan, protegen y castigan a los miembros de la comunidad, siendo formas simbólicas de regulación social.

En el pueblo de San Juan Cancuc, los espacios sagrados (*ch’ul balamilatik*) son lugares del medio natural a los que visitan, rezan, ofrendan y piden los cancuqueros durante sus rituales y ceremonias. Los más importantes y antiguos lugares sagrados son las montañas y cuevas. Puntos de referencia naturales de un conjunto de oposiciones binarias de la visión del mundo: montaña versus cueva, arriba versus abajo. Dios del Cielo versus Señor de la Tierra.

Según la explicación local, en las montañas y cerros hay santos o ángeles custodios, las cruces que están enterradas o sobrepuestas en la montaña son el conducto de comunicación o puerta de entrada al mundo sobrenatural.

Las cuevas y sumideros son canales de comunicación con el Señor de la Tierra, santos o ángeles custodios, guardianes de las aguas y del maíz, así, como anima-

777

778

les y fenómenos naturales (rallos, truenos, relámpagos, lluvia) también se dice que habita el “demonio” (*Pukuj*) que es la deidad a la cuál prefieren rezar los *ak’chamel* (brujos).

Considerando lo anterior, se observa que los espacios sagrados son lugares del medio natural y arquitectónico, históricamente definidos: estos son cuevas, montañas, iglesias, arroyos, panteones, ríos, bosques, altares, entre otros, en los cuales tanto especialistas de la medicina indígena tradicional como habitantes se relacionan con las deidades de los mundos sobrenaturales: los del cielo y profundidad terrestre.

En San Juan Cancuc la salud se preserva al mantener buenas relaciones con los vecinos, al cumplir con las obligaciones y respetar las costumbres; si se roba, se mata, se manifiestan deseos sexuales en los sueños, se calumnia, se descuidan de los deberes o se pelean con los vecinos, la enfermedad aparece. Sin embargo, el que un individuo tenga un comportamiento socialmente aceptable no le garantiza el bienestar; la enfermedad puede ser adquirida en los caminos, por envidia de otros, al caerse y perder el alma o (*ch’ulel*), a través del sueño o por brujería. Además, las deidades, toman un papel preeminente en el trato de la dicotomía salud/enfermedad. La capacidad que tienen los dioses y los hombres para causar enfermedad es un concepto que aclara en parte la conducta y las actitudes de los habitantes, tanto en su relación con las deidades como con los miembros de la comunidad.

Las enfermedades pueden ser del alma y del cuerpo y se clasifican en calientes o frías porque a veces vienen del clima frío o del clima caliente de la tierra, agua y comida; el cuerpo también puede estar caliente o frío,





dependiendo de su condición: trabajo, lugar donde se vive, embarazo, etcétera.

De esta manera los conceptos sobre el origen de la enfermedad, expone William Hollan, pueden ser agrupados bajo tres rubros: las enfermedades que emanan de los dioses, las enfermedades provocadas por la brujería y las enfermedades provenientes de lo que podríamos llamar naturales (Hollan, W. 1987).

En el caso de las enfermedades que vienen de los dioses, tal fuente serían los seres sobrenaturales; en el caso de la brujería, se trataría de un ser humano quien enviaría directamente la enfermedad o pediría a los seres sobrenaturales que lo hicieran.

La enfermedad es un castigo y puede ser de distintas maneras. El alma puede perderse o ser seducida, o bien, el *tona* del hombre puede ser escondido o muerto. Los agentes pueden ser los dueños del cielo y de la tierra, los dueños de los lugares sagrados, simplemente, los santos católicos; los ancestros y los protectores también provocan enfermedades como castigo a las transgresiones de las normas sociales.

SALUD/ENFERMEDAD/ATENCIÓN Y GEOGRAFÍA SAGRADA.

Los especialistas de la medicina indígena se valen de recursos materiales y simbólicos que les permiten efectuar sus prácticas mágico-religiosas en caminadas a la preservación del bienestar humano. Los espacios sagrados son "símbolos dominantes" es decir, "puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, de hecho constituyen puntos de unión entre esos dos tipos de estructura" (Turner, V. 1980:35). Los regalos que allí se hacen a los dioses, son símbolos

779

780

materiales y que son el trueque a cambio de sanar a los enfermos cuando éste es el caso o para provocar daño a alguien.

Santos, ángeles, animales míticos así como fenómenos naturales son moradores de los espacios sagrados, que al igual que éstos son símbolos que actúan conforme al esquema de las cosas, tal como lo expresan las creencias de los cancuqueros. Pueden servir a las buenas intenciones y para las malas.

La montaña y la cueva. Algunas montañas, cerros y cuevas, dentro y fuera de los límites geográficos del municipio de San Juan Cancuc son consideradas sagradas porque allí habitan santos, vírgenes, Cristo, ángeles, truenos, lluvia, animales míticos, almas ancestrales, demonios, seres malignos, el dueño de la tierra y del cielo. Conceptos ideológicos y simbólicos que representan la cosmovisión de los cancuqueros. Estas representaciones de lo sagrado se deben, según algunos cancuqueros como don Diego Domínguez que, "en algunas montañas hay agua que mantienen viva la tierra y es buena para sembrar, además, se sabe que hay una cruz donde vive un santo del cielo que cuida y ve que no hagamos mal a nuestros hermanos indígenas. Porque si esto sucede, nos castiga con enfermedad o sin agua para la tierra, por eso se le reza y quema vela para que esté contento. Se reza a la tierra para pedir que el maíz crezca grande así como el frijol, la calabaza, el chayote, etc. También para que no de enfermedad a los habitantes del pueblo. Los rezos se hacen en varios cerros, los más importantes son conocidos porque nos lo enseñaron nuestros antepasados.

Otros lugares sagrados son las cuevas, ahí también habita un santo u otra deidad ancestral o mitológica. Para algunos indígenas la cueva representa la casa del





diablo, el dueño de la tierra, o algún personaje maléfico. “En la cueva se reza para pedir agua, para que la milpa y el frijol crezcan, también le pedimos dinero prestado al señor de la tierra a cambio de un alma vendida. Los brujos o *ak’chamel* le hablan al diablo, queman vela, incienso, y piden que haga mal a alguien vendiendo el *ch’ulel* o alma de la víctima”. Estos dos tipos de espacios sagrados nos muestran la oposición o intención binaria arriba y abajo, cielo e inframundo, curar y dañar. Características que influyen dentro de la concepción de la salud/enfermedad, ambas participan y dan significado al proceso de prácticas y creencias de la medicina indígena tradicional, así como de la situación económica y ecología de la comunidad.

Otros espacios sagrados de la naturaleza que hay en Cancuc son, *el bosque, el río, el arroyo, el manantial y el pozo*. La geografía de Cancuc, permite que existan terrenos con variaciones climáticas de flora y de fauna, en estos lugares también existen divinidades o ancestros que velan o habitan por la comunidad. El agua, los animales, las plantas y todo lo que habite en su espacio, se identifican porque hay mitos, leyendas, cruces o marcas que los diferencian de los demás, como Miguel López me lo explicó: “Algunos bosques son lugares donde viven las almas de los ancestros y son ellos los que cuidan y protegen lo que en el bosque habita y para cazar algún animal hay que pedir permiso con rezos y ofrenda a los guardianes del bosque. En los ríos, manantiales, arroyos y pozos habitan divinidades custodias del agua. Cada tres de mayo de cada año se le reza a la Santa Cruz para que no falte agua en nuestra comunidad, le hacemos fiesta con rezos y comida”.

781

782

La roca y el crucero. En algunos lugares las características naturales y formas físicas de las cosas tienden a conceptualizarse o referirse como sagradas. Muchas de estas formas simbólicas tienen el carácter de influir en la salud, como recurso terapéutico, es el caso de rocas que contienen minerales curativos o porque durante muchos años se enterró la deidad antigua para protegerla, además de ser un lugar distinguible de otros por su forma y tamaño, así Juan Gómez me lo explica: “Algunas rocas —que tienen cruz— son consideradas sagradas desde la antigüedad porque allí también habitan santos que cuidan a la comunidad, al igual en algunos cruces de camino existen cruces de madera indicando que allí es un espacio donde vive un ángel o santo, cuando uno está enfermo de alteración (*mewinik*) algunos *poxtaiwanej* nos dan de tomar de la roca”.

Entre los espacios construidos por los cancuqueros están, *la iglesia, el altar de hogar, el temazcal o push*. La iglesia al igual que los anteriores espacios sagrados, están relacionados con el proceso terapéutico de algunas enfermedades o con la producción de las mismas, en lo cual los especialistas de la medicina indígena tradicional valiéndose de símbolos como los rezos, limpias, velas y copal, curan las enfermedades. Hacen fiesta para tener contento al Santo Patrono y pedir por el bienestar de la comunidad y todos los problemas que se puedan presentar. Este mismo papel desempeña el altar que existe en casi todos los hogares para protección misma de la casa, sólo que existe la jerarquía de poderes no se puede comparar la fuerza que puede tener el Santo Patrono con la de las divinidades a las que se reza en el altar.

En San Juan Cancuc el espacio sagrado tiene un papel simbólico importante, es lugar dador de bienestar y de





castigo, en el contexto de las prácticas y creencias de la medicina indígena tradicional lo podemos percibir como un circuito de la salud/enfermedad/atención.

CONSIDERACIONES FINALES.

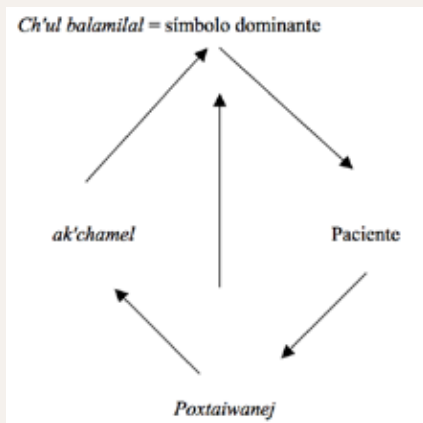
El espacio sagrado desde la idea de símbolo dominante es aquel que permite observar la esencialidad y permanencia de su lugar en el mundo. Según los ejemplos señalados, el espacio sagrado dentro de las prácticas y creencias terapéuticas siempre está presente. Representa un orden en el cosmos, es una guía de relación entre el hombre con lo natural y lo sobrenatural.

En los procesos de la salud-enfermedad-atención el espacio sagrado sigue el siguiente esquema, el cual se refiere a un circuito de relaciones: Espacio sagrado, Terapeuta (o *ak'chamel*) y enfermo.

783

784

ESQUEMA DEL CIRCUITO:



BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1963) *Medicina y Magia*, Instituto Nacional Indigenista, México.

ARIAS, Jacinto (1976) *El mundo numinoso de los mayas: Estructura y cambios Contemporáneos*, Sepsetentas, México.

BRETON, Alain y Jacques ARNAULD (Coords.) (1994) *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, CNCA/ Grijalbo, México.

CAMPOS, Roberto (Comp.) (1992) *La antropología médica en México Tomo 1*, Antologías Universitarias, UAM, Instituto Mora, México.

FREYERMUTH ENCISO, Graciela (1993) *Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, (serie nuestros pueblos), México.

GEERTZ, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.

GUITERAS H. Calixta (1992) *Cancuc: etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas 1944*. Gobierno del Estado de Chiapas (serie nuestros pueblos), México 1992.

GUITERAS H. Calixta (1994) *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.

HARMAN, Robert Charles (1974) *Cambios Médicos y sociales en una comunidad maya tzeltal*, INI-SEP, México.

HOLLAND WILLIAM, R. (1987) *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, INI, México.

LARA Y MATEOS, Rosa María (1994) *Medicina y Cultura*, Plaza y Valdes Folios, México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1980) *Cuerpo humano e ideología 2 vols*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

MENÉNDEZ, Eduardo L. (1990) *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. CIESAS, México.

PITARCH RAMÓN, Pedro (1996) *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México.





VI.IV.IV

**ANÁLISIS DE LA REVISTA
EDUCATIVA ATOTÔ.
SANIDAD PÚBLICA EN LOS
CULTOS AFRO-BRASILEÑOS.**

SONIA BARTOL SÁNCHEZ



En este artículo se analizará la difusión de una revista educativa que se editó para informar a los jóvenes de las comunidades religiosas afrodescendientes de Recife en Brasil del peligro de contraer enfermedades transmisibles y como saber mantener una sexualidad sana y responsable. La revista está editada en forma de comic y redactada desde la cosmovisión religiosa de los cultos afrobrasileños como son el candomblé, la umbanda, el batuque, entre otros. Para poder profundizar en el contenido de la revista, es fundamental en primer lugar, encauzarse en conceptos propios del culto afrobrasileño como es el caso del *axé*, y así, entender las pautas de los rituales en estos cultos como son las iniciaciones o las obligaciones (*obrigações*).

AXÉ.

El *axé*¹³³ es la energía o fuerza vital transmitida por los orixás o dioses, es lo que da la manutención de la vida. Es el factor que mantiene el equilibrio en las casas de santo o *terreiros* y en los mismos devotos. Su disminución produce enfermedades físicas y mentales ó desequilibrios socioeconómicos. Su aumento ayuda a conseguir la armonía con los Orixás y se realiza a través de las prácticas rituales. De aquí la importancia de los sacrificios de animales en el candomblé y la utilización

787

788

de hierbas y hojas. Puesto que el Axé puede originarse de los reinos animal, mineral y vegetal.

El desarrollo analítico junto a la definición del concepto *axé* de Juana Elbein dos Santos en su libro "*Os Nagô e a Morte*" es uno de los más completos dentro de la bibliografía sobre las religiones afrobrasileñas. De acuerdo con Elbein dos Santos el *axé* es una fuerza que asegura la existencia dinámica. Sin el *axé* la existencia estaría paralizada, desprovista de toda posibilidad de realización. Es el principio que hace posible el proceso vital. Es transmisible, conducido por medios materiales y simbólicos y solamente puede ser adquirida por *introyección*¹³⁴ o por contacto. (Elbein dos Santos, 1975:39)

El *axé* no aparece espontáneamente, debe ser transmitido. Todo y todos en el *terreiro* deben recibir *axé*, acumularlo, mantenerlo y desarrollarlo. Según Elbein dos Santos, el *axé* es plantado en el terreiro de tres formas: primero, por las ofrendas en los rituales en el *pejé* (altar) a los orixás, este *axé* es transmitido a sus orixás por medio del ritual de iniciación (*borí*) y por las consecutivas conductas individuales y rituales para realimentar sus orixás representados por objetos ritualísticos como son platos, vasijas, etc. En segundo lugar, por el *axé* de cada miembro del terreiro que se va acumulando a través de la iniciación y de las *obrigações*¹³⁵ o también el *axé* puede

133. El concepto de *axé* nos remite al concepto de *mana* originario de las etnias polinésicas, tan estudiado por los antropólogos evolucionistas como Marett y Tylor y funcionalistas como Durkheim, sin embargo es un término diferente. El *mana* se define como una fuerza sobrenatural no vitalista que se puede adquirir, en cambio, el *axé* es una fuerza sobrenatural vitalista que sí se puede adquirir y además acumular.

134. La autora Juana Elbein dos Santos utiliza el término psicoanalítico *introyección* acuñado y utilizado por primera vez por el psicoanalista Sandor Ferenczi para indicar el proceso inconsciente de transferir emociones de odio y amor del individuo a objetos exteriores a su persona.

135. Las *obrigações* son rituales obligatorios que se realizan cada año y cada siete años para realimentar el *axé* de cada persona, se le llama "dar de comer a la cabeza"





ser heredado de los antepasados familiares, por linaje¹³⁶. En tercer lugar, Elbein dos Santos se refiere al axé de los antepasados del terreiro, "de sus muertos ilustres, cuyo poder es acumulado y mantenido ritualmente en los asentamientos". (Elbein dos Santos, J., 1975:40)

Sin embargo yo añadiría, un cuarto elemento que es el terreiro, el lugar material, tiene su propio asentamiento de axé en el centro del local, además es señalado con una baldosa diferente o simplemente con una vasija con agua. Este asentamiento se inicia cuando se funda el terreiro, después en los rituales se sigue alimentando este punto central del terreiro. Bastide destaca que el axé del candomblé "debe condensar todos los axés, exactamente como el terreiro es un resumen de todo o territorio nagô. Generalmente, lo que será enterrado bajo el poste central o mástil litúrgico será entonces el "agua dos axés", según la expresión de Edison Carneiro, esto es, el líquido que contiene un poco de sangre de todos los animales sacrificados, cada divinidad tiene sus animales obligatorios, así como también un poco de todas las hierbas que pertenecen a los diversos orixás. Hecho esto, se puede abrir el terreiro, está preparado para recibir a los fieles y puedan impregnarse de presencia divina." (Bastide, R., 2001:78)

El axé, como toda fuerza, puede disminuir o aumentar. Esas variaciones están determinadas por la cantidad de actividades y conductas rituales. El desarrollo del axé individual y colectivo impulsa el axé del terreiro. Además, si un terreiro es antiguo y muy activo o si las sacerdoti-

136. Los descendientes de babalorixás (padres de santo o sacerdotes) y ialorixás (madres de santo o sacerdotisas) no necesitan iniciarse, pues que el axé puede ser heredado, tan sólo haría falta alimentarlo.

789

790

sas o ialorixás tienen un grado de iniciación elevada, el axé será muy poderoso. (Elbein dos Santos, J., 1975:40)

Al babalorixá o sacerdote se le denomina igualmente babalaxé o ialaxé para las ialorixás o sacerdotisas, son dueños del axé del templo, siendo el jefe supremo, quién posee el conocimiento y el fundamento religioso más importante en el terreiro o casa (ilé). El sacerdote o la sacerdotisa es el portador del axé de la familia religiosa a la que pertenece; recibe y hereda toda la fuerza espiritual que tiene esta cadena religiosa desde su principio. Realiza los rituales, cuida del cuarto sagrado (pejí), y mantiene el axé, que es lo que ampara la existencia espiritual del terreiro. Su principal función es la de continuar con la cultura y las tradiciones de su comunidad. El axé de los terreiros se califica en orden al prestigio y a la antigüedad de éstos.

Elbein dos Santos clasifica los elementos portadores del axé en tres categorías, la primera, sangre roja; la segunda, sangre blanca y la tercera, sangre negra. (Elbein dos Santos, J., 1975:41-43)

"La primera categoría, sangre roja proviene:

- a) Del reino animal: sangre menstrual, sangre humana o animal.
- b) Del reino vegetal: aceite de palma (dendê), miel (sangre de las flores), etc.
- c) Del reino mineral: cobre, bronce, etc.

La segunda categoría, sangre blanca, procede de:

- a) Del reino animal: semen, saliva, aliento, secreciones, la baba segregada de algunos animales y plantas, como el caracol.
- b) Del reino vegetal: sabia, zumos, alcohol, mantequilla vegetal, etc.
- c) Del reino mineral: sales, tiza, planta, aluminio, etc.



→

La tercera categoría, sangre negra, se origina de:

a) Del reino animal: cenizas de animales.

b) *Del reino vegetal: el zumo oscuro de ciertos vegetales, polvo índigo extraído de árboles, etc.*

c) *Del reino mineral: carbón, hierro, etc.*"(Ibid.)



Manuel Nascimento (Papai) prepara y elige las plantas sagradas para una obrigação de uno de sus devotos.

Como se puede comprobar en esa clasificación, la utilización de hojas y hierbas para la curación o limpieza es fundamental en la vida de los terreiros. Hay una gran variedad de plantas y árboles que los neófitos deben aprender a utilizar. Por otra parte, la sangre en los sacrificios de animales es el elemento fundamental, dador y creciente del *axé*. Los participantes en el candomblé a

lo largo de su vida religiosa deben mantener el *axé* ya sea por medio de las *obrigações* (rituales de obligación u ofrendas) o de purificaciones. Después de la iniciación, el iniciado debe hacer ofrendas cada año y cada siete años para mantener el *axé*.

La sangre es ofrecida a todo, desde los tambores al propio espacio, el terreiro. Amén de los iniciados y *filhos de santo* que continúan con su desarrollo espiritual en el terreiro por el contacto con la sangre de los animales. Es parte de los rituales que las cabezas de animales sacrificados de cuatro patas se pongan encima de la cabeza del participante o si es de gallina, en la boca. (Bartol, S., 2010:158)

791

792

KURAS.

En los ritos de iniciación *borí*, los iniciados o *iawos* sufren incisiones en la piel hechas por el sacerdote *babalorixá* con una navaja o cuchillo, llamadas *kuras*. La tradición es hacer las incisiones con el mismo cuchillo o navaja a todos los iniciados y la navaja es pasada del sacerdote al iniciado. Las *kuras* o incisiones representan el símbolo de cada tribu o el símbolo de cada terreiro con el propósito de *cerrar* el cuerpo del iniciado, protegiéndole de toda negatividad y para prevenir enfermedades. Según Prandi, las *kuras* son hechas en el pecho, en ambos lados, en la espalda, también en los dos lados y en los brazos; evitando así que en cualquier dirección entre algo negativo en el cuerpo del *iawo* o iniciado. (Prandi, R., 1996) Además de éstas, en la iniciación o *borí*, se realiza el *farim*, que es una incisión en el centro de la cabeza *orí* del *iawo* o iniciado, que por una parte impide también que la negatividad pueda entrar en la cabeza del *iawo*, y además facilita la comunión o unión con su

↘



orixá. Es también común hacer incisiones en la suela de los pies para evitar que al pisar algo negativo pueda interferir con el equilibrio energético del *iawo*, en algunos casos todavía se sigue haciendo un corte en la lengua de los iniciados, para que los mismos no coman comidas "trabajadas"¹³⁷, y para que en caso de que las coman, no les afecte. (Ibíd.) Después de hechas las incisiones, se da un *baño de sangre (sundidé)* de los animales sacrificados y por último se pone un pequeño cono (*adoxu*) con hierbas y polvos medicinales para cerrar las heridas (*atim*). (Gudolle Cacciatore, O., 1977:98)

Durante el proceso de iniciación que tiene una duración de 21 días de recogimiento y rituales (dependiendo del terreiro y del tipo de culto), los iniciados o *iawos* se preparan para poder recibir a su Orixá y tener el conocimiento necesario para poder venerarlo de la forma correcta. El iniciado empieza una nueva vida, como si de una metamorfosis se tratara.

SANIDAD PÚBLICA: EDUCACIÓN PARA LA PREVENCIÓN DE ENFERMEDADES TRANSMISIBLES.

No obstante, en las últimas décadas con el peligro de transmisión de enfermedades como el SIDA o la hepatitis B o C, y teniendo en cuenta que las poblaciones marginadas de Brasil son propensas y vulnerables a este tipo de enfermedades por falta de recursos, información y educación. El gobierno de Brasil junto con los ayuntamientos de grandes ciudades y asociaciones surgidas al

137. Se le llama comidas trabajadas a alimentos preparados con fines ritualísticos para producir mal en una persona, ya sea físico o mental.

793

794

amparo de la ayuda y la campaña en contra del racismo y la discriminación de la población negra ha realizado cometidos estratégicos con objetivos claros y directos para expandir la educación de higiene y salud a las comunidades más marginadas.

La sangre, que como se ha dicho anteriormente, es lo que da principalmente la vida, el *axé*. Por lo que hay que considerar seriamente que el contacto con la sangre puede ser peligroso, puesto que se puede contagiar de enfermedades como el SIDA y la hepatitis. Además, como otro objetivo está el de la educación sexual, advirtiendo de enfermedades de transmisión sexual, incluyendo además de las que sean mencionado anteriormente, se encuentran: sífilis, gonorrea, herpes, clamidia, tricomoniasis, entre otras. Además, lógicamente se promueve el uso del condón (*camisinha*) para evitar además embarazos no deseados.

Para ello, se pensó en primer lugar que para llegar a las comunidades marginadas afrodescendientes, se debería comenzar en los *terreiros* o casas de santo, ya que son un espacio común y de reunión de la población afrodescendiente. Además, se tuvo en cuenta que primeramente se debía instruir al *babalorixá* o la *iyalorixá* de las comunidades, puesto que son los responsables tanto de la espiritualidad de los devotos como de la salud de los mismos. De hecho, los líderes religiosos tienen gran influencia sobre sus devotos y son respetados por su capacidad de mediación, no sólo espiritual, sino también, social y política. Por lo que era fundamental comenzar por los líderes religiosos para llegar a la población y a sí, lograr instruir para que estas comunidades supieran enfrentarse y prevenir las enfermedades transmisibles y contagiosas.





Asimismo, se organizan congresos y seminarios anuales donde se dan cita los líderes religiosos más representativos y ellos serán los encargados de difundir a los demás *terreiros*. Los *terreiros* tienen un papel fundamental en la sociedad brasileña porque como espacios de convivencia permiten la construcción de redes de sustentación colectiva que pueden producir cambios positivos en la relación con la calidad de vida.

Dentro del *terreiro* como espacio religioso se toma en consideración la salud como el equilibrio del cuerpo a través del fortalecimiento de la energía vital, el *axé*, además de proporcionar al individuo una integración subjetiva e inclusión social dentro y fuera de la comunidad. El *candomblé* o la religión afrobrasileña se transmite de forma oral, el conocimiento pasa del *babalorixá* o sacerdote a los iniciados, aunque actualmente existen libros escritos por los propios sacerdotes que son conscientes del peligro que acarrea utilizar un mismo instrumento cortante para un grupo de devotos, como se muestra en la siguiente cita:

"En mi terreiro, antes de la aparición del SIDA, adopté la costumbre de que cada iniciado tuviera su propia navaja o cuchillo, porque son instrumentos particulares de cada orí (cabeza); pues, así como son necesarios en la iniciación, también son necesarios en el ritual de difuntos Axéxe...., por lo que cada persona debe tener sus propios instrumentos, y hoy en día, además de cómo medida de higiene, sirve como precaución de contagio de enfermedades, incluyendo el SIDA." (T'Ògún, A., 2001:9)

REVISTA ATOTÔ.

Por todo ello, la Secretaria de Salud (Ministerio de Salud de Brasil) ha editado panfletos, trípticos y re-

vistas con el propósito de que llegue la información a toda la población, entre otros medios de comunicación y publicidad.¹³⁸ Concretamente, en este ensayo, se va a analizar la revista educativa Atotô distribuida en un *terreiro* popular y de prestigio en Recife como es el *terreiro* Obá Ogunté (Sitio del padre Adão) del *babalorixá* Manoel Nascimento (Papai). Este *terreiro* es considerado como la matriz de la religión afrobrasileña en el estado de Pernambuco. Papai además de líder religioso es un líder carismático que tiene influencia dentro de la política y la cultura afrobrasileña. Además de influir en el resto de terreiros en Recife. (Bartol, S., 2010:160)

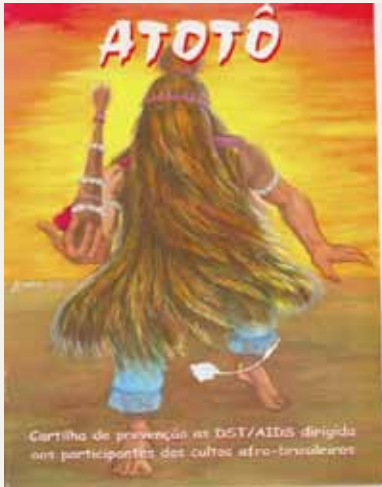
Papai colaboró y asesoró la edición de la revista "*Ato-tô. Cartilla de prevenção as DST/AIDS dirigida aos participantes dos cultos afro-brasileiros.*" Ésta es una revista formativa que en Brasil las denominan *cartilhas educativas*, que por otra parte es un método didáctico utilizado en la mayoría de países latinoamericanos para transmitir mensajes de índole educativos en forma de cartillas ilustradas de fácil comprensión para llegar a toda la población, específicamente comunidades marginadas. La cartilla Atotô está ilustrada en forma de comic, utilizando la mitología afrobrasileña dirigida a la población adolescente de afrodescendientes. Tuvo una tirada de 6000 ejemplares y fue editada en el año 2001.

795

796

138. Asimismo, la Secretaria de Salud en Recife ha implantado desde 2002, pruebas en los bebés para diagnosticar enfermedades congénitas como la Anemia Falciforme, que se da principalmente en la población afrodescendiente. La Anemia Falciforme es una enfermedad que pasa de padres a hijos y altera los glóbulos rojos.





Revista Atotô.

Así tenemos en la revista *Atotô*, cuyo contenido son los siguientes tres narraciones recogidas de la mitología afrobrasileña con el propósito de transmitir y concienciar sobre diversos mensajes instructivos sobre higiene y salud, ilustrados en forma de comic.

La historia de Nanã y Ogum: Esta leyenda mitológica describe el enfado de la orixá Nanã, la diosa de las aguas estancadas como son los lagos, los estanques y los pantanos; que al ser aguas sin movimiento se las denomina aguas de la vida y de la muerte. Nanã se enfadó con Ogum, el orixá poderoso de los metales, puesto que Nanã no reconocía la superioridad y ni aceptaba la prepotencia de Ogum. Este orixá se sentía el dios más poderoso del panteón, porque todas las herramientas, instrumentos y armas se hacían con metales, y él era el dueño y señor de este elemento. Nanã le increpó que había otros orixás con poderes más trascendentales y más importantes que el de él. Al escuchar esto, Ogum no pudo controlar su ira y amenazó a Nanã. Ésta se sintió ultrajada y decidió que nunca volvería a utilizar instrumentos de metal, desde entonces ella sacrificaba los animales con cuchillos de palo muy afilados.

797

798

El mensaje educativo al que se quiere llegar con este mito es el difundir que no se utilizó la misma navaja para más de una persona, que no se debe tocar la sangre de otra persona y es imprescindible desinfectar los instrumentos cortantes durante los rituales.

La historia del nacimiento de Obaluaiê: En esta leyenda, Nanã abandona a su hijo recién nacido Obaluaiê en una cesta en el río porque había nacido enfermo con llagas en todo el cuerpo, debido a la viruela que padecía. Yemanjá, la diosa de las aguas saladas, lo recogió cuando la cesta arrastrada por el cauce del río llegó al mar y fue ella quien lo curó y lo educó como si fuera su propio hijo. Yemanjá es la dueña de los mares y los océanos, se la denomina como la madre de todos los orixás y se la describí como una madre protectora y severa.



Naná abandona a su hijo.

El mensaje educativo en esta narración mítica se basa en la responsabilidad de la sexualidad del individuo, el uso del condón (*camisinha*) para evitar embarazos no deseados y la prevención de enfermedades sexualmente transmisibles.





Explicación posterior a la narración.

La historia del encuentro de Obaluaê con Iansã. Esta leyenda trata sobre la atracción que sintió la orixá Yansã (diosa del viento y de las tormentas) hacia Obaluaê (orixá relacionado con las enfermedades, concretamente a la viruela) que avergonzado de la viruela que padecía, no se dejaba ver y estaba cubierto con un traje de paja que le cubría por entero. Yansã sintió curio-

sidad de verle y provocó un torbellino de viento que le levantó el traje de paja (*mariwo*) y pudo ver el cuerpo de Obaluaê. Yansã no se fijó en las llagas que cubrían el cuerpo entero de este orixá, sino que vio en él un cuerpo y un interior hermosos.

El mensaje educativo al que se pretende llegar es la concienciación y la solidaridad con los enfermos y convencer a la comunidad para recurrir a los médicos profesionales para curar el cuerpo en caso de enfermedades graves, ya que los orixás ayudan con el sufrimiento del alma, pero no se puede descuidar la salud física.

Estas tres leyendas presentadas en la revista de forma ilustrada ayudan a comprender mediante la mitología afrobrasileña la capacidad de adaptarse a nuevas necesidades sociales y sanitarias. Papai ha repartido esta revista a toda su comunidad y al resto de comunidades de su entorno. Es su obligación como babalorixá apoyar

799

800

y explicar a sus iniciados, de la prevención de enfermedades e invitar a profesionales de salud al terreiro. El terreiro de Papai es una comunidad donde los miembros cuentan con su apoyo y orientación para todas las pautas en su vida cotidiana, como consejo y asesoramiento en asuntos personales, familiares, económicos y sociales. (Bartol, S., 2010:162)

CONSIDERACIONES FINALES.

La revista Atotô pertenece a un proyecto del gobierno de Brasil y del ayuntamiento de Recife que contempla las necesidades reales de la comunidad afrobrasileña, para ello eligieron el asesoramiento de Papai. Teniendo como objetivos fundamentales, prevenir enfermedades transmisibles y mantener una salud sexual sana y sin riesgos. Así, como orientar y delegar en los sacerdotes de los terreiros para que ellos procuren informar a la comunidad sobre el riesgo de enfermedades de transmisión sexual como el SIDA, hepatitis, entre otras. De esta forma, la salud de las comunidades está conectada a la salud pública por medio del sacerdote y asimismo, hay una red de intercambio de informaciones sobre salud entre los diversos terreiros. Sin embargo, las cartillas educativas siendo un instrumento didáctico popular, no es un método suficiente, ya que he comprobado que muchas de ellas no se leen o se amontonan con periódicos. Por ello, se hace hincapié en la capacidad de líder religioso para transmitir e informar sobre la salud en las comunidades afrobrasileñas.

Igualmente, es destacable el hecho de que en las últimas décadas la salud pública se haya preocupado por las comunidades marginadas de Brasil con un proyecto estratégico significativo, aunque realmente no es sufi-



ciente todavía para llegar a todas las comunidades tanto en el ámbito urbano como el rural. No obstante, el punto substancial aquí, es destacar el cambio que se produce en los rituales. Aunque la esencia y los símbolos sean los mismos, los sacerdotes o babalorixás se han adaptado a nuevas formas ya sea por higiene y por salud. Como hemos visto el caso de concienciar a los neófitos de utilizar cada uno su propio cuchillo o navaja, el hecho de ir al médico o la utilización del condón. Lo sagrado ha de evolucionar para adaptarse a lo profano, en este caso, a circunstancias que peligran la salud del individuo. Con lo que podemos decir que la normativa tradicional en el ritual no se mantiene, si se descubre que perjudica la salud. Incluso existe un cambio de mentalidad que comienza por los líderes religiosos que lo transmiten al resto de la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIDE, R. 2000. *O Candomblé de Bahía*. Editora Schwarcz Ltda. Companhia das Letras. São Paulo. Brasil.
- BARTOL SÁNCHEZ, S. (2010) *Pautas y Rituales de los Cultos Afrobrasileños de Recife*. Tesis Doctoral. Doctorado de Antropología Iberoamericana. Universidad de Salamanca.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. 1975. *Os Nagô e a Morte*. Editora Vozes Ltda.. Petrópolis. RJ. Brasil.
- GUDOLLE CACCIATORE, Olga. 1977. *Diccionario de Cultos Afro-Brasileiros*. Editora Forense Universitaria / SEEC – RJ. Brasil.
- T´ ÓGÚN, Altair. 2001. *Iniciação no Candomblé. Feitura de Ìyàwó, Ogán e Ekéjì*. Pallas Editora e Distribuidora Ltda.. Higienópolis. Rio de Janeiro. Brasil. (3ª Ed.)
- PRANDI, Reginaldo. 1996. *Herdeiras do Axé*. Hucitec. São Paulo, Brasil.

REVISTA:

- PERNAMBUCO. SECRETARIA ESTADUAL DE SAÚDE (s.d.) (2001) *Revista Atotô*.
Diretoria de Epidemiologia e Vigilância Sanitária /
Programa Estadual de DST/AIDS. Recife.

801

802



BLOQUE VI

→

TEMAS DE ANTROPOLOGÍA APLICADA EN EL ÁREA IBEROTROPICAL

V. EDUCACIÓN



LA REDUCCIÓN DE PREJUICIOS SOCIALES EN PERSONAS MAYORES UNIVERSITARIAS.

ISABEL LUIS RICO,
HUGO GONZÁLEZ GONZÁLEZ,
JOSÉ LUIS ÁLVAREZ DEL CASTILLO,
CARMEN PALMERO CÁMARA,
ALFREDO JIMÉNEZ EGUIZÁBAL.



Desde el enfoque de la cognición social se ha puesto de manifiesto el interés por el desarrollo de estrategias que posibiliten la reducción de la estereotipia y el prejuicio a través de la inducción de determinados constructos (Crisp y Hewstone, 2007; Devine, 1998; Hewstone, 2000; Paluck y Green, 2009; Stephan y Stephan, 2001). En este contexto de creciente relevancia, son numerosas las investigaciones psicosociales y sociológicas basadas en encuesta que muestran una relación de sentido positivo entre edad y prejuicio en población adulta, tanto en Norteamérica como en Europa (véase una revisión en Pettigrew, 2006). Asimismo se ha contrastado la estereotipia y el prejuicio en personas mayores con la evolución de estos fenómenos en personas jóvenes (Gonsalkorale, Sherman, & Klauer, 2009; Hoppel et al., 2000; Stewart, Hoppel, & Radvansky, 2009), mostrando la menor capacidad en las personas mayores para inhibir las asociaciones estereotipadas y el prejuicio. El presente artículo revisa y evalúa la intervención basada en la toma de perspectiva, de corte cognitivo-social, para estudiar y experimentar su utilidad en una muestra de personas mayores y explorar las posibles diferencias individuales vinculadas a la efectividad de la estrategia.

La relación entre edad y prejuicio, así como el análisis del control y la capacidad para inhibir las asociaciones estereotipadas y el prejuicio en personas mayores, mostrará evidencia sobre la necesidad de introducir modificaciones curriculares y organizativas en los programas de formación universitaria de personas mayores, dando cabida a programas psicoeducativos dirigidos a la reducción del sesgo, condición ineludible para el impulso de una educación a lo largo de toda la vida en el marco de una sociedad pluralista y democrática para todas las eda-

807

808

des. En todo caso, relacionar formación universitaria de personas mayores, envejecimiento activo y evaluación y control del prejuicio social nos ayudará a comprender lo que ha sucedido hasta hoy y, posiblemente, a proyectar nuevas dimensiones en el horizonte más inmediato de la política universitaria, alcanzando un estadio superior en la comprensión del problema de la formación universitaria de personas mayores.

LOS PROGRAMAS UNIVERSITARIOS PARA PERSONAS MAYORES.

En un mundo estructurado por la complejidad, las sociedades democráticas necesitan, tal vez más que en ninguna otra época anterior, educar a sus miembros como ciudadanos libres, capaces de participar en las deliberaciones y decisiones políticas. En este sentido y con toda pertinencia, las políticas educativas de los países más desarrollados han ido avanzando en el discurso y en la praxis de la educación a lo largo de toda la vida. Las universidades han liderado esta orientación y han implementado diferentes programas de formación universitaria de personas mayores, como mecanismo de renovación social y factor decisivo para lograr la necesaria participación de todos en los asuntos de la comunidad.

Una visión inmediata sobre qué es, qué encierra la expresión programas de formación universitaria de personas mayores, nos conduce a responder de una manera directa: programas educativos que las Universidades ofrecen a personas mayores de cincuenta y cinco años para proporcionarles los aprendizajes y competencias necesarias para acceder a la cultura como una fórmula de crecimiento personal, un espacio de intercambio generacional para vivir y convivir proactivamente en el





marco de las sociedades sujetas a las incertidumbres de la complejidad, a los retos de la globalización y a las expectativas del desarrollo sostenible, y una vía de participación solidaria en la sociedad, incrementando su calidad de vida y promoviendo el envejecimiento activo (Ballester, Orte, March & Oliver, 2005; Bru, 2002; Cabedo y Escuder, 2003; Colom y Orte 2001; March, 2004, Orte, Ballester y Touza, 2004; Orte, 2006; Palmero, 2008). Una apuesta altamente innovadora que en el marco de la Unión Europea se ha visto impulsada con la construcción del Espacio Europeo de Educación Superior que vincula de forma explícita la capacitación de la ciudadanía europea con la tesis del aprendizaje a lo largo de toda la vida, reforzando la dimensión cultural de las universidades (García Garrido, García Ruiz y Valle López, 2003; García Garrido y García Ruiz, 2005; Jiménez y Palmero, 2007; Jiménez Eguizábal, 2008; Orte y Gambús, 2004). La incorporación de personas mayores a las universidades con fines no profesionalizantes, sino éticos y cívicos, supone un giro social y cultural en la estructura universitaria y está dando origen a nuevas formas de entender y practicar la educación universitaria (Palmero y Jiménez, 2008). Las experiencias desarrolladas durante esta última década nos han proporcionado importantes significados vitales y culturales obtenidos en las interacciones de la universidad con el entorno vital de las personas mayores y arroja suficientes evidencias para afirmar el valor público de estos programas universitarios. Una de sus contribuciones más valiosas está referida a la 'socialización a lo largo de toda la vida' o a la necesidad que tenemos de formarnos todos permanentemente como seres sociales que interactúan en marcos normativos, formales e informales, de convivencia. Considerando

809

810

que la exclusión se halla entre los fenómenos que son susceptibles de atención formativa preferente y en esta categoría se encontrarían los estereotipos, los prejuicios y las conductas discriminatorias que las personas mayores sufren, pero de los que también son responsables, los programas de formación universitaria de personas mayores asumen un papel socializador en las fases más avanzadas de la vida, con el objeto de potenciar las conductas de inclusión, y no sólo por el impacto positivo que esto tiene sobre las personas y grupos estigmatizados, sino también por los beneficios que los propios mayores obtendrían en los ámbitos de la coordinación social y el bienestar psicológico.

En efecto, las personas mayores representan un colectivo que se ve afectado por los estereotipos y prejuicios intergrupales, como objeto (e.g., Cuddy, Norton, & Fiske, 2005; Nelson, 2008) y como agente de sesgo (e.g., Hoppel, Silver, & Lynch, 2000), llegando incluso a asumir ambos papeles simultáneamente (Palacios, Torres, & Mena, 2009). Son numerosas las investigaciones que muestran una relación de sentido positivo entre edad y prejuicio en población adulta, tanto en Norteamérica como en Europa (Pettigrew, 2006) y también se ha comparado la estereotipia y el prejuicio en personas mayores con la trayectoria de estos fenómenos en personas jóvenes (Gonsalkorale, Sherman, & Klauer, 2009; Hoppel et al., 2000; Stewart, Hoppel, & Radvansky, 2009), mostrando la menor capacidad en las personas mayores para inhibir las asociaciones estereotipadas y el prejuicio. Parece que, entre las capacidades que sufrirían algún deterioro en la etapa adulta avanzada, se encuentra la del control de la inhibición de la propia perspectiva (Bailey & Henry, 2008), comprendiéndose esta limi-





tación en el marco de la reducción generalizada de las funciones mentales ejecutivas que se ha detectado en las personas mayores, además de los fallos autorregulatorios de carácter social que, conjuntamente, inciden en que estas personas no desarrollen conductas percibidas como adaptativas en contextos interpersonales (Henry, Hippel, & Baynes, 2009).

Por consiguiente, la evidencia recogida hasta el momento refleja la imagen de una persona adulta mayor que manifiesta un nivel de estereotipia y prejuicio más elevado que el de la población general, erigiéndose, por tanto, en un cliente potencial de los programas psicoeducativos dirigidos a la reducción del sesgo. Estando las personas mayores abocadas a vivir en una sociedad cada vez más diversa, resulta recomendable que disfruten también de las oportunidades formativas para avanzar hacia representaciones y evaluaciones más justas sobre el resto de los ciudadanos y grupos con los que, en alguna medida, deben interactuar. En este sentido, parece justificado reconocer el potencial innovador y la fecundidad heurística para la investigación científico-social de interrelacionar el interés por erradicar estereotipos y prejuicios -a través de la evaluación de la efectividad de distintos tipos de actuaciones dirigidas a la reducción del sesgo intergrupal- con la dimensión pedagógica y efectos sociales que comporta la formación universitaria de personas mayores.

Control del prejuicio intergrupal.

La vía de reducción del prejuicio que mayor interés ha suscitado durante el último medio siglo ha sido la del contacto intergrupal (Allport, 1954; Pettigrew & Tropp, 2005, 2006), resultando también útil en la moderación de los estereotipos sobre las personas mayores (Her-

nández & González, 2008), si bien sigue existiendo la necesidad de explicar los procesos que dan cuenta de los principales efectos de este tipo de actuación (Pettigrew, 2008; Pettigrew & Tropp, 2008).

Junto al contacto, con la investigación de Devine (1989) se desarrolló una visión más pesimista sobre la posibilidad de rebajar la intensidad de estereotipos y prejuicios al establecer que en la fase de activación cognitiva, de carácter automático, no es posible sustraerse a la influencia de las creencias y evaluaciones sesgadas. Esta conclusión asume que las personas tenemos un escaso control sobre nuestros procesos cognitivos implícitos (Wheeler & Petty, 2001), que existen lazos automáticos entre la percepción y la conducta (Bargh, 2005; Dijksterhuis, Chartrand, & Aarts, 2007), y que el prejuicio y el racismo implícitos existen y tienen consecuencias sobre la conducta social (Quillian, 2006, 2008).

No obstante, la generalización de Devine (1989) se ha visto limitada en el mismo entorno de investigación de la psicología implícita, proporcionándose evidencia a favor del hecho de que la activación -y, por consiguiente, la aplicación- de una representación estereotipada o de una evaluación no es siempre automática (e.g., Blair, 2002; Dasgupta, 2004; Kunda & Spencer, 2003). Además, la estereotipia y el prejuicio automáticos pueden llegar a modificarse después de un entrenamiento o proceso formativo prolongado (Rudman, Ashmore, & Gary, 2001) o incluso con posterioridad a una intervención breve (Olson & Fazio, 2006; Payne & Stewart, 2007), y a esta conclusión se ha llegado también en muestras de adultos mayores (Radvansky, Lynchard, & Hippel, 2009). En el contexto de esta literatura cognitivo-social dirigida

811

812





a la autorregulación, se presenta la estrategia que va a ser analizada en esta investigación.

Perspectivas de estudio.

Entre las intervenciones evaluadas para la reducción de la estereotipia y el prejuicio a través de la inducción de determinados constructos se halla la toma de perspectiva, que se basa en el intento de aproximación cognitiva entre el yo (i.e., *self* o sí-mismo) y los miembros de grupos estereotipados, y entre el endogrupo y los exogrupos. La investigación cognitiva sobre esta estrategia corresponde, en su mayoría, a la última década (Aberson & Haag, 2007; Batson et al., 1997; Epley, Keysar, van Boven, & Gilovich, 2004a; Epley, Morewedge, & Keysar, 2004b; Galinsky, 2002; Galinsky & Ku, 2004; Galinsky, Ku, & Wang, 2005; Galinsky & Moskowitz, 2000; Galinsky, Wang, & Ku, 2008; Hillman & Martin, 2002; Vescio, Sechrist, & Paolucci, 2003; Weyant, 2007) y, entre los efectos evidenciados, se encuentra el de una evaluación más positiva de los miembros estereotipados y de los mismos grupos minoritarios, una menor expresión de contenido estereotípico y una hiperaccesibilidad menor de la representación estereotipada, actuando la accesibilidad del autoconcepto como factor mediador (Galinsky & Moskowitz, 2000; Galinsky et al., 2005, 2008).

Galinsky y sus colegas (2008) confirman que no sólo el *self* es aplicado al otro, sino que éste es incluido en el *self*, de tal forma que quienes toman la perspectiva de un miembro de un grupo estereotipado se autodescriben más en términos del estereotipo, e incluso desarrollan conductas estereotipadas. Mientras que los primeros estudios de Galinsky y su equipo (2005; Galinsky & Moskowitz, 2000) mostraban que el solapamiento entre la representación cognitiva del yo y la del otro conducía

813

814

a un decremento de la estereotipia y del prejuicio, los efectos de la última serie de nueve trabajos (Galinsky et al., 2008) están más relacionados con la coordinación social. Es decir, la toma de perspectiva potenciaría el mimetismo, y éste funcionaría como dispositivo heurístico para facilitar los lazos sociales.

En realidad, se produce un efecto irónico, ya que la estereotipia y el prejuicio decrecen como consecuencia de un acto egocéntrico: la activación del autoconcepto (Galinsky & Ku, 2004). El egocentrismo sería superado únicamente en un segundo estadio del proceso cognitivo de adopción de la perspectiva de otros individuos: en primer lugar, las personas intentarían adoptar la perspectiva ajena mediante una estrategia inicial de anclaje en su propia perspectiva, y sólo posteriormente actuaría un mecanismo de ajuste que serviría para explicar las diferencias entre ellas y los demás (Epley et al., 2004a, 2004b). De acuerdo con la existencia de un primer estadio egocéntrico, Galinsky y Ku (2004) mostraron la modulación ejercida por la autoestima crónica y temporal: la toma de perspectiva sería más eficaz entre quienes se caracterizan por una elevada autoestima. Se trata de un fenómeno paradójico, puesto que sugiere que la toma de perspectiva se alimenta de sesgos egocéntricos para mejorar las evaluaciones exgrupales.

En el ámbito del esclarecimiento de las variables mediacionales, destacaría asimismo el trabajo de Vescio y sus colegas (2003), quienes confirmaron la operatividad de otros dos mecanismos que median entre la toma de perspectiva y sus efectos: los sentimientos empáticos y las atribuciones. Particularmente, en su estudio, los participantes que adoptaron la perspectiva de un estudiante universitario afroamericano, que describía en un progra-





ma de radio las dificultades relacionadas con su pertenencia grupal, informaron sobre más empatía, atribuyeron más importancia a factores situacionales causales, y expresaron actitudes más favorables hacia los afroamericanos en general que aquellos participantes que habían sido asignados a una condición de foco objetivo. Tomando conjuntamente este estudio y los de Galinsky (Galinsky & Ku, 2004; Galinsky & Moskowitz, 2000; Galinsky et al., 2005, 2008), se concluiría que ya existen aproximaciones al conocimiento de algunas mediaciones y modulaciones que operan en la estrategia de toma de perspectiva, si bien éstas deben ser ampliadas con nuevas aportaciones que ayuden a comprender las mejores condiciones en las que la intervención resulta efectiva.

EL PRESENTE ESTUDIO. HIPÓTESIS.

En el presente estudio se vuelve a analizar la incidencia de la toma de perspectiva sobre la reducción de la estereotipia y el prejuicio, utilizando la clásica manipulación de Galinsky y Moskowitz (2000), pero esta vez se hace con población de adultos mayores –aunque no de una edad muy avanzada– y se exploran varias modulaciones, dada la importancia que las diferencias individuales tienen en la efectividad de las estrategias de reducción del prejuicio (Hodson, 2009). Concretamente, se recogieron datos sobre tres variables dependientes (la estereotipia implícita, el prejuicio implícito y el prejuicio explícito); sobre otras dos cuya capacidad reguladora entre la toma de perspectiva y el prejuicio ya ha sido establecida (empatía y atribución); y sobre diversas variables sociodemográficas (sexo, edad, posicionamiento político), de personalidad (extraversión, apertura a la experiencia, amabilidad), autoestima y valores (universalismo, bene-

815

816

volencia, tradición, conformidad, seguridad, poder, logro, hedonismo, estimulación y autodirección), cuya relación con el prejuicio o la estereotipia ha sido evidenciada en algún grado, pero no su intervención moduladora sobre los efectos de la toma de perspectiva. Asimismo, se registró el sexo del participante con la intención de comprobar que esta variable no modula la efectividad de la toma de perspectiva sobre el sesgo intergrupal, de la misma forma que no explica la variabilidad presente en los datos de prejuicio y estereotipia (Amodio & Devine, 2006; Blair, Ma, & Lenton, 2001; Castillo, 2005; Dasgupta & Greenwald, 2001; Wittenbrink, Judd, & Park, 2001).

En cuanto a los resultados más generales mostrados en la literatura sobre la relación entre el sesgo y las variables cuya modulación se va a comprobar, ya se ha mencionado la relación de sentido positivo entre edad y prejuicio en población adulta (Pettigrew, 2006); así como una asociación entre actitudes hacia la inmigración y posicionamiento político, de tal forma que cuanto más a la derecha se posiciona el encuestado, mayor oposición manifiesta a la inmigración y, en general, más intolerante se muestra hacia grupos sociales minoritarios (Roustán et al., 2005; Serrano & Hermida, 2001). Asimismo, la investigación ha arrojado una correlación negativa entre tres de los Cinco Grandes Factores de Personalidad (amabilidad, apertura a la experiencia y extraversión) y el prejuicio (Ekehammar & Akrami, 2003, 2007; Flynn, 2005; Sibley & Duckitt, 2008); una covariación positiva entre autoestima y sesgo intergrupal (Aberson, Healy, & Romero, 2000); y relaciones de sentido diverso entre los valores y el prejuicio según la dimensión axiológica medida. Por ejemplo, quienes puntúan alto en valores más individualistas se caracterizan en mayor medida por





niveles elevados de sesgo intergrupal (Feather & McKee, 2008): éste podría ser el caso de los valores de hedonismo, logro y poder.

Puesto que en los estudios de Galinsky y Ku (2004) ya se encontraron efectos moduladores de la autoestima explícita sobre el prejuicio, se decidió ahora explorar la posibilidad de extender dichos efectos a la autoestima implícita.

Por último, en cuanto a la empatía y la atribución, se espera, de acuerdo con la investigación mediacional de Vescio et al. (2003), que la toma de perspectiva sea más eficaz en los participantes más empáticos y en aquellos que atribuyen una mayor importancia a factores situacionales causales.

En resumen, se plantearon tres tipos de expectativas:

1. Como *hipótesis preliminar*, se anticipó el hallazgo de posiciones estereotipadas y favoritismo endogrupal en las medidas de estereotipia y prejuicio implícitos, mientras que, a causa de la deseabilidad social, se esperaba que el prejuicio explícito fuera de intensidad más moderada que el implícito.

2. En segundo lugar, la *hipótesis explicativa* predecía que la estrategia de toma de perspectiva rebajaría los niveles de estereotipia y prejuicio implícitos, pero no los de prejuicio explícito, que se mantendrían muy bajos en los dos grupos del diseño (experimental y control).

3. Por último, la *hipótesis moduladora* anticipó que la toma de perspectiva sería más efectiva en los participantes de menor edad, en los más alejados de posiciones políticas de derechas, en los más extrovertidos, abiertos a la experiencia y amables, en aquellos con elevada autoestima, en quienes se caracterizan por valores más colectivistas (universalismo, benevolencia) y de apertura

(auto-dirección, estimulación), en los más empáticos y en aquellos que atribuyen más las causas de las conductas positivas de miembros exgrupales a factores internos. No se asignó al sexo ningún tipo de capacidad reguladora.

MÉTODO.

DISEÑO Y PARTICIPANTES.

Se articuló un diseño experimental posttest con dos grupos –experimental y control–. La muestra estuvo constituida por 68 personas adultas mayores, con edades comprendidas entre 55 y 76 años, matriculadas en el Programa Universitario para Personas Mayores de la Universidad de Burgos, aunque finalmente se excluyeron los datos de diez participantes en el análisis debido a diferentes tipos de errores humanos en la ejecución de las pruebas. La muestra final estuvo integrada por 58 universitarios mayores con una edad media de 63.24 años ($DT = 4.46$) y repartidos por sexos de manera muy equilibrada (28 mujeres [48.3%] y 30 [51.7%] hombres). Ninguno de los participantes pertenecía al grupo minoritario hacia el que se iba a medir la estereotipia y el prejuicio (marroquíes).

TÉCNICAS DE MEDICIÓN.

Para obtener datos sobre los constructos mencionados se utilizaron instrumentos estandarizados con el objeto de medir la personalidad, los valores y el prejuicio explícito; pruebas ad hoc para mensurar la empatía, la atribución y las variables sociodemográficas (sexo, edad y posicionamiento político); y el Test de Asocia-

817

818





ción Implícita o IAT (Greenwald, Mcghee, & Schwartz, 1998; Greenwald, Poehlman, Uhlmann, & Banaji, 2009; Nosek, Greenwald, & Banaji, 2005, 2007), que posee una estructura estándar pero con un contenido que diseña el experimentador, para medir los tres constructos implícitos (estereotipia, prejuicio y autoestima). Todas las pruebas fueron trasladadas a un soporte informático para recoger los datos mediante ordenador. Con esta finalidad se empleó el software DirectRT (versión 2006.2) de Empirisoft.

Más específicamente, los participantes fueron cuestionados directamente por su sexo y edad, y también por su posicionamiento político en un único ítem con respuesta en forma de escala, representando 1 la parte más a la izquierda del espectro político, y 5 la parte más a la derecha.

Por su parte, los tres factores de personalidad fueron medidos con 36 de los 60 ítems de que consta el Neo-FFI, que es una versión de la forma S del NEO PI-R. El test completo se compone de 5 escalas (Neuroticismo, Extraversión, Apertura, Amabilidad y Responsabilidad) con 12 elementos cada una (Costa & McCrae, 2002).

El instrumento empleado para recoger los datos sobre valores se basó en la teoría de valores básicos humanos de Schwartz (1992), y se derivó del Portrait Values Questionnaire (PVQ) (Schwartz, Melech, Lehmann, Burgess, & Harris, 2001) con el fin de medir los 10 valores de dicha teoría. Concretamente, se utilizó una versión reducida de 13 ítems, derivada del PVQ de 40 ítems, empleada en España en estudios anteriores sobre valores (Basabe, 2006).

La empatía y la atribución también fueron medidas con escalas diseñadas ad hoc, si bien adoptaron un formato similar a las utilizadas por Vescio et al. (2003).

819

820

En el caso de la primera variable se preguntaba a los participantes en qué grado les inspiraba una emoción (comprensión, compasión, afecto, ternura, conmoción) la persona o personas marroquíes que aparecían en una serie de veinte imágenes que se presentaban en la pantalla. La prueba constó, por tanto, de veinte ítems –cuatro por cada emoción– y los participantes respondieron en una escala de siete puntos (1 = Ninguna; 7 = Extremadamente).

En relación con la atribución, se presentaba en la pantalla una narración breve sobre la historia de inmigración de un marroquí y los logros obtenidos y, a continuación, se pedía a los participantes que juzgaran la relevancia que diversos factores podrían haber tenido en el éxito de la persona inmigrante. En cinco ítems se señalaban factores internos (e.g., “Para hacer lo que ha hecho Hassan es importante tener una actitud abierta y optimista ante la vida”), y en otros cinco, factores externos (e.g., “Es probable que haya recibido ayudas públicas para poner su negocio, así como beneficios fiscales de los que no habría disfrutado en su país de origen”). La respuesta debía darse en una escala de siete puntos (1 = Extremadamente irrelevante; 7 = Extremadamente relevante).

Sobre la última variable potencialmente moduladora, la autoestima implícita, se recogieron datos con el IAT, que fue el mismo instrumento utilizado para medir dos de las tres variables dependientes: la estereotipia y el prejuicio implícitos. En lo que se refiere a la estructura del IAT, ésta constaba, en el caso de la medida de la estereotipia y el prejuicio, de categorías nacionales y atributos que se situaban en la parte superior de la pantalla, y fotografías o palabras (i.e., ejemplos de las categorías y atributos, respectivamente) que se mostraban en el





centro de la misma, y que los participantes debían hacer corresponder con alguna de las cuatro etiquetas (categorías y atributos) situadas en la parte superior izquierda de la pantalla (tecla "E") o superior derecha (tecla "I"). Así, en el IAT de estereotipia, la imagen de una cara de un miembro del grupo "marroquí"-o, por ejemplo, la palabra "tranquilo"- se presentaba en el centro de la pantalla, y el participante debía clasificarla, en uno de los bloques, como "Marroquí o Reposado" pulsando la tecla "E", o bien como "Español o Activo" pulsando la tecla "I". Es decir, se emplearon dos categorías nacionales (Marroquí y Español), y dos atributos estereotipados (Reposado y Activo), salientes en el contenido del estereotipo sobre los marroquíes y los españoles, respectivamente, según un estudio piloto previo, en el que también se seleccionaron las palabras que ejemplificaban los atributos. Para la medida del prejuicio, el test adoptó una estructura semejante, y sólo cambiaron los atributos, que esta vez eran evaluativos (Malo vs. Bueno). En el caso de la prueba de autoestima implícita, se utilizaron categorías de identidad ("Yo" y "Nosotros") y los mismos atributos evaluativos que en el IAT de prejuicio ("Bueno" y "Malo").

Las 30 fotografías empleadas como ejemplos de las categorías en los tests de estereotipia y prejuicio fueron seleccionadas previamente en un estudio piloto en función de su tipicidad. Por su parte, en el IAT de autoestima se seleccionaron cinco palabras para ejemplificar el "Yo" (mío, mi, yo, personal, individual) y cinco más para ejemplificar el "Nosotros" (nuestro, nos, nosotros, grupal, colectivo), de forma similar a como se ha hecho en otros estudios (e.g., Karpinski, 2004).

821

822

Por último, en los IATs de prejuicio y autoestima, los ejemplos textuales de los atributos evaluativos estuvieron integrados por diez términos agradables (vacaciones, bienestar, amistad, sonrisa, relajación, regalo, amor, fiesta, alegre, felicidad) y diez desagradables (agonía, muerte, enfermedad, vómito, malo, dolor, gusano, peste, desastre, basura), utilizados con anterioridad en otros estudios (e.g., Greenwald et al., 1998).

En total, fueron registradas las latencias correspondientes a 120 ítems –de los 180 de que constaba la prueba–, repartidos en siete bloques (bloques 3, 4, 6 y 7: 60 ítems compatibles o coherentes con el estereotipo, el prejuicio y la autoestima positiva, y 60 incompatibles), mientras que los 60 ítems restantes sólo exigían la clasificación de los estímulos en un par de categorías o de atributos (bloques 1, 2 y 5). Se contrabalanceó el orden en el que se presentaron las series congruente e incongruente con el estereotipo, el prejuicio y la autoestima, teniendo en cuenta que los bloques 1 y 5 acompañaban siempre a los bloques 3 y 4, y 6 y 7, respectivamente, en este contrabalanceo. Es decir, las reglas de clasificación en los bloques 1, 3 y 4 se contrabalancearon con las de los bloques 5, 6 y 7 entre participantes. Por último, el orden de los ítems fue aleatorizado dentro de cada bloque.

La tercera variable dependiente, el prejuicio explícito, fue evaluada con la Escala de Racismo Moderno de McConahay (1986; McConahay, Hardee, & Batts, 1981). Este instrumento mide el componente cognitivo de las actitudes raciales de una manera menos susceptible al sesgo de deseabilidad social que las escalas tradicionales (García, Navas, Cuadrado, & Molero, 2003).

Se comprobó la consistencia interna de todas las medidas cuyo contenido fue diseñado ad hoc. En este análisis





sis ha de considerarse que el método de las dos mitades resulta también habitual para el cálculo de la fiabilidad del IAT (Aberson & Haag, 2007; Olson & Fazio, 2003), por lo que, además del coeficiente alpha de Cronbach, se empleó este procedimiento para confirmar la consistencia del test. Todos los coeficientes fueron satisfactorios:

1. IAT Estereotipia: $\alpha = .97$; Coeficiente de Guttman de las dos mitades = .85

2. IAT Prejuicio: $\alpha = .96$; Coeficiente de Guttman de las dos mitades = .69

3. IAT Autoestima: $\alpha = .96$; Coeficiente de Guttman de las dos mitades = .81

4. Empatía: $\alpha = .95$

5. Atribución: $\alpha = .85$

Equipamiento informático. Como ya se ha mencionado, el software utilizado fue DirectRT (versión 2006.2) de Empirisoft, mientras que los veinte ordenadores en los que se pasó la prueba disponían de un procesador Intel Dual Core E2140 a 1.60 Ghz y el sistema operativo Windows XP. Los monitores eran de 17" y se encontraban configurados a 1280x1024 pixels.

PROCEDIMIENTO.

Una vez realizada la distribución aleatoria entre las dos condiciones del diseño (experimental y control) y, dentro de éstas, entre las dos condiciones relacionadas con el orden de los bloques de los IATs (compatible-incompatible e incompatible-compatible), los participantes fueron citados de veinte en veinte (salvo el último grupo, que fue de ocho participantes) en un laboratorio de informática. Una vez presentada la tarea, se accedía a una pantalla en la que se introducía la manipulación y, posteriormente, se mostraba otra pantalla con una imagen

y una instrucción textual. En el caso del grupo de control se presentaba la imagen de la catedral de Burgos con el siguiente texto:

"Por favor, observa la imagen y describe el edificio que aparece en ella. Escribe con fluidez y no te detengas en pensar ni arreglar aquello que ya has escrito.

Tienes tres minutos para describir la imagen en la hoja de papel que tienes al lado del teclado. Te avisaremos a través de la pantalla cuando se haya acabado el tiempo".

Por su parte, la instrucción que se daba al grupo experimental, que acompañaba a la imagen de la cara de un marroquí, era la siguiente:

Por favor, ponte en la piel de la persona de la imagen e imagínate un día en la vida de esta persona. Intenta ver el mundo desde su prisma, desde su punto de vista. Intenta imaginarte cómo se puede sentir este inmigrante marroquí.

No hace falta que te lo pienses demasiado. No hay opiniones mejores ni peores; todas son igualmente válidas, útiles y necesarias. Escribe con fluidez y no te detengas en pensar ni arreglar aquello que ya has escrito.

Tienes tres minutos para ponerte en la piel de esta persona y escribir su historia en la hoja de papel que tienes al lado del teclado. Te avisaremos a través de la pantalla cuando se haya acabado el tiempo.

Cuando los participantes ya habían leído las instrucciones, pulsaban la barra espaciadora y se les pedía que comenzaran a escribir durante un tiempo máximo de tres minutos. Una vez transcurrido este lapso, aparecía una pantalla parpadeante en la que se les informaba de que había finalizado su tiempo. Diez segundos después comenzaba la presentación de la serie de pantallas de ins-

823

824





trucciones correspondientes a la primera prueba (IAT de estereotipia). La evidencia actual sugiere que los efectos de orden en que se pasa el IAT y las medidas de autoinforme son mínimos o inexistentes (Nosek et al., 2007), por lo que se decidió que los participantes completaran en primer lugar los IATs por requerir éstos mayor atención y tratarse de pruebas de una longitud considerable. En definitiva, el orden en el que se cumplimentaron los instrumentos fue el siguiente: 1) IAT de estereotipia; 2) IAT de prejuicio; 3) IAT de autoestima; 4) datos sociodemográficos: sexo, edad, posicionamiento político; 5) Neo-FFI: Extraversión, Apertura a la Experiencia y Amabilidad; 6) Cuestionario de Valores de Schwartz; 7) Es-

825

826

ANÁLISIS DE DATOS.

Se recodificaron las puntuaciones en los ítems de sentido inverso de las tres escalas del NEO-FFI (Extraversión, Apertura a la Experiencia y Amabilidad) y de la Escala de Racismo Moderno, para así proceder al cálculo de las puntuaciones medias individuales en estas pruebas. Posteriormente, se extrajo la media individual en la prueba de empatía y en cada uno de los diez valores del Cuestionario de Valores de Schwartz. Asimismo, se calculó la puntuación en atribución, para lo que se promediaron los ítems con enunciados de atribución externa por una parte, y los ítems con enunciados de atribución interna por otra. A continuación, se calculó la atribución diferencial restando la media de atribución interna de la media de atribución externa. Luego una puntuación

positiva en esta variable indicaba la inclinación del participante por atribuir los logros de la persona inmigrante a causas externas, mientras que la valencia negativa reflejaba la preferencia por la atribución a causas internas. La puntuación en posicionamiento político se derivó directamente de la señalada por cada participante por tratarse de un único ítem.

En lo que se refiere a los IATs, en primer lugar se eliminaron 64 latencias superiores a 10000 milisegundos, que representaban tan sólo el 0,31% del total (el número total de latencias fue de 20880 a razón de 120 tiempos en cada uno de los 3 IATs que se pasaron a los 58 participantes de la muestra final). Por otra parte, en uno de los 58 participantes se observó un porcentaje superior al 10% de latencias inferiores a 300 ms. en los tres IATs, por lo que se invalidaron los datos recogidos en las tres pruebas, si bien se mantuvieron las puntuaciones de esta persona en las medidas explícitas con el fin de ser incluidas en los análisis de prejuicio explícito. Posteriormente, se siguió el algoritmo propuesto por Greenwald, Nosek y Banaji (2003) para el cómputo de puntuaciones individuales (D) en los IATs, obteniendo puntuaciones típicas cuyos valores positivos indicaban la presencia del estereotipo o del prejuicio implícito sobre los marroquíes, o bien autoestima positiva.

RESULTADOS

Niveles de estereotipia y prejuicio (Hipótesis preliminar)

Los sesgos implícitos fueron comprobados utilizando tests t de un grupo (dos colas) sobre las puntuaciones estandarizadas D . Pues bien, las puntuaciones en estereotipia implícita difirieron claramente de 0 ($M = .16$, DT





= .51), $t(56) = 2.30, p = .025$, alcanzando el tamaño del efecto una magnitud medio-alta, $r = .29$ (equivalente a una d de Cohen = 0.61). Las puntuaciones D de prejuicio fueron asimismo significativamente mayores que 0, ($M = .43, DT = .37$), $t(56) = 8.84, p < .001$, correspondiendo a un tamaño del efecto muy grande, $r = .76$ ($d = 2.36$). Luego en el total de la muestra aparece una mayor preferencia por las asociaciones "español-activo" y "marroquí-reposado" que por las inversas, y lo mismo sucede con las asociaciones "español-bueno" y "marroquí-malo" con respecto a "español-malo" y "marroquí-bueno".

No obstante, la considerable distancia en el tamaño de los dos efectos condujo al planteamiento de la posibilidad de una diferencia significativa entre el nivel de estereotipia y el de prejuicio, lo que pudo confirmarse, $t(56) = -4.51, p < .001$, con un elevado tamaño del efecto, $r = .52$ ($d = 1.20$). Por otra parte, los niveles de estereotipia y de prejuicio implícitos se demostraron dependientes, tal como se confirmó con la prueba de correlación entre las distribuciones D de ambas variables, $r = .50, p < .001$.

En cuanto a la tercera variable dependiente del estudio, la media de prejuicio explícito ($M = 3.83, DT = .97$) estaría indicando un ligero acuerdo con los enunciados que sostienen actitudes racistas (la escala empleada fue de 7 puntos: 1 = Nada de acuerdo; 7 = Totalmente de acuerdo; siendo 4 la media teórica). Es decir, la valencia de las medidas explícitas e implícitas sería coherente, si bien el tamaño del efecto de las últimas es elevado mientras que la evaluación prejuiciada explícita sería más moderada. A pesar del hallazgo de prejuicio en ambas medidas, no se demostró asociación entre las pun-

tuaciones D del IAT de prejuicio y las puntuaciones de Racismo Moderno, $r = .10, p = .451$.

LA TOMA DE PERSPECTIVA EN LA REDUCCIÓN DE NIVELES (HIPÓTESIS EXPLORATORIA)

La siguiente hipótesis del estudio anticipaba que la toma de perspectiva rebajaría los niveles de estereotipia y prejuicio implícitos, pero no los de prejuicio explícito. Pues bien, a diferencia de lo esperado, la toma de perspectiva no distanció al grupo experimental del de control, y no lo hizo ni en el nivel de estereotipia implícita, $t(55) = -.61, p = .54$, ni en el de prejuicio implícito, $t(55) = .19, p = .85$. Tal como se esperaba, la toma de perspectiva tampoco explicó ninguna variación en el nivel de prejuicio explícito, $t(56) = -.64, p = .52$.

CONDICIONES MODULADORAS (HIPÓTESIS MODULADORA)

La tabla 1 presenta los resultados de los efectos debidos a la interacción en los 57 ANOVAs de dos factores intergrupo computados para verificar la capacidad de 19 variables para modular la efectividad de la toma de perspectiva sobre la estereotipia y el prejuicio implícitos y sobre el prejuicio explícito. Junto al sexo, las demás variables, medidas en una escala de intervalo, fueron dicotomizadas para incluirlas como independientes en los ANOVAs.

Tabla 1

Efectos debidos a la interacción en los ANOVAs de dos factores intergrupo a los que se sometieron las tres variables dependientes del estudio (estereotipia implícita, prejuicio implícito y prejuicio explícito)

827

828



<i>Variables cuya interacción con la condición (toma de perspectiva vs. control) fue analizada</i>	<i>Estereotipia implícita</i>		<i>Prejuicio implícito</i>		<i>Prejuicio explícito</i>	
	<i>F (g.l.)</i>	<i>p (hp2)</i>	<i>F (g.l.)</i>	<i>p (hp2)</i>	<i>F (g.l.)</i>	<i>p (hp2)</i>
<i>Sexo</i>	1.478 (1,53)	.229	.191 (1,53)	.664	.000 (1,54)	.998
<i>Edad</i>	.431 (1,53)	.515	1.568 (1,53)	.216	.450 (1,54)	.505
<i>Posicionamiento político</i>	.544 (1,53)	.464	.551 (1,53)	.461	.177 (1,54)	.675
<i>Extraversión</i>	.198 (1,53)	.658	1.606 (1,53)	.211	1.231 (1,54)	.272
<i>Apertura a la experiencia</i>	.191 (1,53)	.664	1.435 (1,53)	.236	.078 (1,54)	.782
<i>Amabilidad</i>	.152 (1,53)	.698	.357 (1,53)	.553	3.438 (1,54)	.069 (hp2 = .060)
<i>Empatía</i>	.087 (1,52)	.769	.112 (1,52)	.739	1.039 (1,54)	.313
<i>Atribución</i>	.001 (1,52)	.974	.514 (1,52)	.477	6.374 (1,53)	.015 (hp2 = .107)
<i>Autoestima implícita</i>	.203 (1,53)	.654	.014 (1,53)	.905	.149 (1,53)	.701
<i>Autodirección</i>	.064 (1,53)	.801	.210 (1,53)	.649	6.270 (1,54)	.015 (hp2 = .104)
<i>Poder</i>	2.695 (1,53)	.107	1.703 (1,53)	.198	.085 (1,54)	.772
<i>Universalismo</i>	1.427 (1,53)	.238	.832 (1,53)	.366	14.574 (1,54)	.000 (hp2 = .213)
<i>Benevolencia</i>	2.728 (1,53)	.105	.662 (1,53)	.420	4.775 (1,54)	.033 (hp2 = .081)
<i>Logro</i>	.024 (1,53)	.877	1.637 (1,53)	.206	2.299 (1,54)	.135
<i>Seguridad</i>	3.024 (1,53)	.088 (hp2 = .054)	.022	.883	1.082 (1,54)	.303
<i>Estimulación</i>	2.450 (1,53)	.123	.029 (1,53)	.865	.156 (1,54)	.695
<i>Conformidad</i>	.969 (1,53)	.329	1.766 (1,53)	.190	6.745 (1,54)	.012 (hp2 = .111)
<i>Tradición</i>	1.509 (1,53)	.225	2.870 (1,53)	.096 (hp2 = .051)	.811 (1,54)	.372
<i>Hedonismo</i>	.197 (1,53)	.659	.631 (1,53)	.421	.270 (1,54)	.606

Nota. Correlaciones significativas: ■ p < .01, ■ p < .05, ■ p < .10 (significación tendencial). En los casos en que el efecto alcanza significación, se señala el tamaño del mismo a continuación de *p*, situando entre paréntesis el valor de eta parcial al cuadrado (h_p^2).



En relación con el sexo, y tal como se esperaba, no pudieron verificarse efectos debidos a la interacción en ninguno de los tres ANOVAs de dos factores intergrupo (hombre vs. mujer; grupo de toma de perspectiva vs. grupo de control). Lo mismo sucedió con la edad, a pesar de que la franja era amplia (los participantes tenían entre 55 y 76 años ($DT = 4.46$)). Tampoco se encontró ningún efecto en los ANOVAs en los que se introdujo el posicionamiento político como factor, y esto fue así también a pesar de la variabilidad existente (el 29.3% de los participantes se situaron a la izquierda del espectro político, el 43.1% en el centro, y el 27.5% en el centro, $DT = 1.10$).

En lo que se refiere a los factores de personalidad (extraversión, apertura y amabilidad), de los nueve ANOVAs de dos factores intergrupo, sólo en uno de ellos se encontró un efecto relevante, si bien la significación alcanzada fue meramente tendencial: se trata del efecto debido a la interacción entre la amabilidad y la toma de perspectiva sobre el prejuicio explícito, $F(1, 54) = 3.44$, $p = .069$, $h_p^2 = .060$. Las medias en racismo moderno sugieren que la toma de perspectiva puede ser efectiva en los participantes que puntúan alto en amabilidad ($M_{exper} = 3.27$; $M_{control} = 3.99$), pero no en aquellos que lo hacen por debajo de la mediana ($M_{exper} = 4.04$; $M_{control} = 3.82$). No obstante, el reducido tamaño del efecto no apoya ninguna afirmación concluyente, por lo que se trata de un resultado que debe ser validado en otros trabajos.

La dos variables estudiadas por Vescio et al. (2003) (empatía y atribución) fueron analizadas a continuación. Solamente la atribución demostró su potencial modula-

dor: el ANOVA de 2 (atribución alta vs. atribución baja) \square x 2 (grupo de toma de perspectiva vs. grupo de control), que tomó el prejuicio explícito como variable dependiente, arrojó el efecto debido a la interacción entre los dos factores, $F(1, 53) = 6.37$, $p = .015$, $h_p^2 = .107$. La toma de perspectiva tuvo una efectividad mayor en los participantes situados en el grupo de atribución alta o menos interna ($M_{exper} = 3.82$; $M_{control} = 4.70$) vs. el colectivo de atribución baja o más interna ($M_{exper} = 3.66$; $M_{control} = 3.43$). Es decir, la intervención funcionó en quienes explicaron en menor medida la conducta positiva del inmigrante en términos internos.

La autoestima implícita se sumó a las variables cuya capacidad moduladora entre la toma de perspectiva y el sesgo intergrupar no pudo demostrarse.

Si de las nueve variables anteriores, sólo una (la atribución) evidenció claramente su potencial modulador entre la intervención y la estereotipia y el prejuicio, las diez variables axiológicas fueron más efectivas en este sentido. Concretamente, según se observa en la tabla 1, seis de los diez valores introducidos en los ANOVAs manifestaron su capacidad moduladora, aunque dos de los efectos debidos a la interacción sólo demostraron una significación tendencial. Sin embargo, en el caso de la autodirección, $F(1, 54) = 6.27$, $p = .015$, $h_p^2 = .104$, el universalismo, $F(1, 54) = 14.57$, $p < .001$, $h_p^2 = .213$, la benevolencia, $F(1, 54) = 4.77$, $p = .033$, $h_p^2 = .081$, y la conformidad, $F(1, 54) = 6.74$, $p = .012$, $h_p^2 = .111$, se rechazó con claridad la hipótesis nula. A los cuatro efectos se les puede dar una interpretación conjunta, según muestran las figuras 1, 2, 3 y 4: la toma de perspectiva redujo el racismo moderno en el nivel alto de estos valores. Concretamente, la intervención fue efectiva en

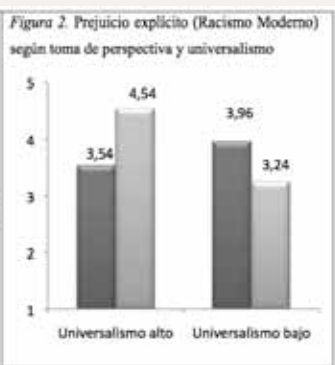
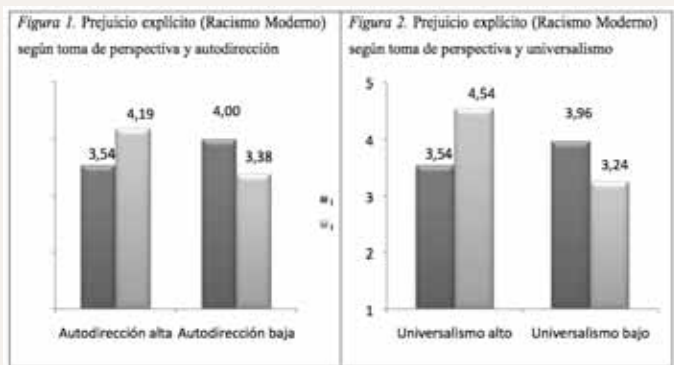
831

832



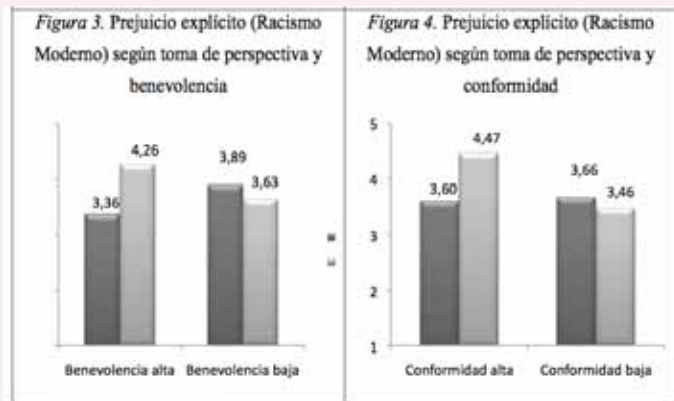


aquellos participantes que más valoraban la creatividad o la independencia (valor de autodirección) (figura 1), la justicia social y la igualdad (valor de universalismo) (figura 2), la honestidad, la responsabilidad y la ayuda a los demás (valor de benevolencia) (figura 3), y las normas establecidas (valor de conformidad) (figura 4). De



833

834



■ Grupo Experimental
□ Grupo Control

las dos primeras figuras (autodirección y universalismo) se deduciría, además, que quienes puntuaron más bajo en ambos valores incrementaron su prejuicio después de la intervención.

La diferencia entre el último valor (la conformidad) y los tres primeros es que aquel, a diferencia de éstos, se aparta del campo semántico relacionado negativamente con la estereotipia y el prejuicio (apertura y auto-trascendencia), correspondiendo a una dimensión de conservación: quienes más respetan las normas también pueden limitar sus actitudes racistas después de haber adoptado la perspectiva ajena.

Todas las variables que hasta ahora han demostrado su efectividad moduladora lo han hecho sobre el prejuicio explícito o racismo moderno. Los dos últimos efectos debidos a la interacción corresponden, sin embargo, a dos ANOVAs que no tomaron el prejuicio explícito como variable dependiente. No obstante, se trata de una significación meramente tendencial. El primero de ellos se debe a la interacción de la seguridad con la condición en uno de los análisis de la varianza de las puntuaciones de estereotipia implícita, $F(1, 53) = 3.02, p = .088, \eta_p^2 = .054$. El grupo beneficiado por la toma de perspectiva sería el de las personas que más buscan la seguridad y la estabilidad en la vida ($M_{exper} = -0.10; M_{control} = 0.27$) vs. el colectivo de seguridad baja ($M_{exper} = 0.22; M_{control} = 0.10$). La efectividad de la intervención sería tal que llegarían a quedar anuladas las creencias estereotipadas, e incluso se revertiría la valencia de las puntuaciones D (tiempos más largos en los bloques compatibles con el estereotipo). Por el contrario, la toma de perspectiva sería contraproducente en los participantes que puntúan por debajo de la mediana en seguridad.



→

El segundo efecto de significación tendencial se debe a la interacción de la tradición con la condición en el ANOVA de las puntuaciones de prejuicio implícito, $F(1, 53) = 2.87, p = .096, h_p^2 = .051$. La tradición, de la misma forma que la conformidad y la seguridad, es un valor de conservación, y el resultado principal es coherente con el de estos dos últimos valores: quienes puntuaron más alto fueron también quienes más redujeron el sesgo intergrupar ($M_{exper} = 0.21; M_{control} = 0.46$) vs. el grupo de tradición baja ($M_{exper} = 0.52; M_{control} = 0.40$). Además, tal como sucedía con la seguridad, la toma de perspectiva puede ser contraproducente en el caso de los participantes que menos respetan y aceptan las costumbres que vienen dadas por la cultura. Nuevamente, nos encontramos ante un efecto que debe ser observado con cautela, si bien es coherente con los resultados de los otros dos valores de la dimensión de conservación de la teoría de Schwartz, lo que confirmaría la tendencia.

La figura 5 resume los resultados de la hipótesis moduladora.



Figura 5. Moduladores de los efectos de la toma de perspectiva sobre el sesgo intergrupar

Nota. El signo + indica que los participantes que puntuaron por encima de la mediana fueron quienes redujeron el sesgo después de la intervención de toma de perspectiva.

DISCUSIÓN.

A través del análisis crítico y discusión de los resultados del experimento realizado y de las diversas argumentaciones que constituyen el cuerpo de este trabajo, además de justificar la singular relevancia que el estudio sobre la evaluación y control del prejuicio tiene en el ámbito de la política educativa para avanzar en la educación a lo largo de toda la vida, se abren nuevas vías para la comprensión de cuándo, cómo y en qué condiciones puede construirse eficientemente programas de reducción del sesgo con importantes repercusiones en la formación universitaria de las personas mayores, promoviendo de este modo su cambio estructural y su calidad institucional.

Los resultados sugieren que la toma de perspectiva, operacionalizada de la forma en que se hizo en este estudio, resultó ser una estrategia de una efectividad moderada, en términos generales, en la reducción de la estereotipia y el prejuicio. Fundamentalmente, esta clase de intervención se hallaría al servicio del control del prejuicio explícito en aquellas personas mayores más comprensivas y tolerantes (valor de universalismo), más preocupadas por el bienestar de los demás (valor de benevolencia), más creativas e independientes (valor de autodirección) y, tal vez, en quienes tienen una personalidad más sensible, altruista y empática (rasgo de amabilidad). Paradójicamente, la toma de perspectiva sería

835

836

↘



también un tipo de intervención útil en la lucha contra el racismo en aquellas personas en las que el sesgo atribucional es más pronunciado y en las que más respetan las normas sociales (valor de conformidad). Además del prejuicio explícito, el componente implícito del sesgo podría verse también reducido en quienes se adhieren a otros dos valores de conservación: la seguridad y la tradición. Por lo tanto, aunque no pudo evidenciarse un efecto positivo generalizado de la toma de perspectiva sobre los componentes medidos del sesgo intergrupal (estereotipia implícita, prejuicio implícito y prejuicio explícito), al menos se ha confirmado que determinados tipos de personas mayores se benefician del hecho de adoptar el punto de vista de un miembro exogrupal, especialmente en lo que se refiere al decremento de su racismo explícito.

A continuación se revisarán de una manera más analítica las conclusiones parciales del estudio y el debate suscitado en torno a ellas.

En primer lugar, el estudio verifica el resultado más básico de la investigación que emplea el IAT: la presencia implícita de estereotipos y prejuicios (e.g., Greenwald et al., 1998, 2003, 2009; Nosek et al., 2007; Schneider, 2004; Wittenbrink & Schwarz, 2007). Esta evidencia da cuenta de la enorme difusión, dentro de una cultura, de las representaciones estereotipadas y evaluaciones sesgadas sobre determinados grupos minoritarios –en este caso, sobre el grupo de marroquíes dentro de la cultura española, si bien este fenómeno es extensible a todo el continente europeo [Strabac & Listhaug, 2008]–, al tiempo que también sostiene la automaticidad con que operan estos procesos (Bargh, 1999; Dasgupta, 2004; Devine, 1989).

837

838

A pesar de la diferencia absoluta en la media de puntuaciones estandarizadas en ambos IATs, los niveles de estereotipia y de prejuicio implícitos no se demostraron independientes. Este resultado no estaría de acuerdo con la ausencia de correlación entre los dos componentes que ha sido hallada en otros estudios (e.g., Amodio & Devine, 2006), si bien es coherente con la asociación moderada que existe entre estereotipia y prejuicio a nivel explícito (Dovidio, Brigham, Johnston, & Gaertner, 1996; Fiske, 2000; Schneider, 2004; Schutz & Six, 1996). Por otra parte, a pesar de la relación encontrada en niveles implícitos, se podrían seguir apoyando las diferencias existentes entre ambos constructos porque dicha asociación no es intensa y, además, el tamaño de la diferencia estadística entre las medias en ambas variables es grande. De hecho, la estereotipia y el prejuicio se basan en sistemas diferentes (cognitivo y afectivo, respectivamente) y podrían predecir distintos tipos de conductas (Amodio & Devine, 2006).

La distancia entre las distribuciones se manifestó con mayor claridad en el caso de los datos del IAT de prejuicio y los de la Escala de Racismo Moderno al no poder demostrarse su covariación, apuntando hacia el hecho de que las medidas implícitas y explícitas del sesgo intergrupal miden constructos diferentes (Aberson & Haag, 2007; Blair, 2001; Devine, Plant, Amodio, Harmon-Jones, & Vance, 2002; Dovidio, Kawakami, & Gaertner, 2002; Kawakami, Phillips, Steele, & Dovidio, 2007; Quillian, 2006; Schneider, 2004; Wittenbrink et al., 2001). Además, las distribuciones difirieron en términos absolutos: mientras que a nivel implícito se demostró un grado significativo de prejuicio (el tamaño del efecto fue muy grande), a nivel explícito, las personas mayores no se





manifestaron con contundencia sobre sus posiciones racistas. Este último resultado no es sorprendente si se toma en cuenta que la Escala de Racismo Moderno, a pesar de todo, es un instrumento altamente contaminado por el motivo de presentación (Schneider, 2004), y que en estudios anteriores que emplearon esta escala ya se habían encontrado medias bajas de prejuicio hacia los magrebíes en muestras españolas (García et al., 2003; Navas, 1998). Aun así, la media de los participantes mayores en la Escala de McConahay tampoco fue baja, y esto estaría demostrando una menor capacidad de inhibición de las personas adultas mayores de nuestra muestra con respecto a la media poblacional (Bailey y Henry, 2008; Gonsalkorale et al., 2009; Hippel et al., 2000; Stewart et al., 2009). A pesar de que la evidencia reciente de la literatura de la neurociencia cognitiva ha demostrado que existen mecanismos de control que empiezan a operar muy pronto en el proceso de la respuesta sesgada, y que lo hacen de una manera automática sin que el participante tenga acceso consciente (Lieberman, 2007), la activación y codificación de indicios relacionados con la raza y el sexo se produce aún más pronto en el procesamiento automático de la información (Ito, Urland, Willadsen-Jensen, & Correll, 2006). Este hecho, unido a los fallos autorregulatorios de las personas mayores, darían como resultado su posicionamiento en niveles medios de la escala de respuesta de la prueba de prejuicio explícito, significativamente más elevados que los detectados en diversas muestras de jóvenes universitarios españoles en esta misma escala (Castillo et al., 2009).

El siguiente debate es aún más crucial en este estudio: el de la determinación de la efectividad de la toma

839

840

de perspectiva en la reducción del sesgo intergrupar. Se había estimado inicialmente que este tipo de estrategia podría ser eficaz en el control de la estereotipia y el prejuicio automático, tal como evidencia la investigación realizada hasta el momento (Aberson & Haag, 2007; Batson et al., 1997; Epley et al., 2004a, 2004b; Galinsky, 2002; Galinsky & Ku, 2004; Galinsky & Moskowitz, 2000; Galinsky et al., 2005, 2008; Hillman & Martin, 2002; Vescio et al., 2003; Weyant, 2007). Pues bien, los resultados del estudio no apoyan globalmente esta predicción, a pesar de haber utilizado una manipulación semejante a la de Adam Galinsky (Galinsky & Ku, 2004; Galinsky & Moskowitz, 2000). Inicialmente se diría, por consiguiente, que la intervención realizada no fue capaz de lograr el solapamiento entre el *self* y el otro, ni entre el endogrupo y el exogrupo, en el conjunto del grupo experimental (Galinsky et al., 2005, 2008). Aparentemente, por tanto, el autoconcepto, que aparece como mediador en el procesamiento cognitivo de la información en la situación de toma de perspectiva, no se habría activado de manera generalizada entre las personas mayores afectadas por la intervención, y, si se activó, no se produjo la transición al segundo estadio del modelo de Epley y sus colegas (2004a, 2004b), en el que actuaría un mecanismo de ajuste que serviría para explicar las diferencias entre los participantes y las personas percibidas. Alternativa o complementariamente a esta explicación, se argumentaría la que sostiene la persistencia de la auto-perspectiva como consecuencia del limitado control inhibitorio de los adultos mayores (Bailey & Henry, 2008).

Simultáneamente, nuestros resultados sugieren que hay que reemplazar la conclusión de la ineffectividad glo-





bal de la toma de perspectiva por una cierta efectividad parcial. Es decir, existen condiciones en las que esta estrategia resulta útil para combatir el sesgo intergrupal, resultando muy relevantes las diferencias individuales en este escenario (Hodson, 2009). Así, la intervención basada en la inducción del solapamiento yo-otro tendría efectos demostrables sobre la reducción del sesgo en algunos de los siguientes colectivos de mayores: los amables, los independientes, los universalistas, los benevolentes, los conformistas, los seguros, los partidarios de la tradición o los que se caracterizan por un error final de atribución elevado.

Entre las modulaciones demostradas, el marco teórico anticipaba las correspondientes a la amabilidad y los valores de apertura y auto-trascendencia. En relación con el rasgo de personalidad, se sabía que el mero hecho de estimular externamente la activación del constructo “amable” o “dispuesto a ayudar” (helpfulness) incrementa la probabilidad de llevar a efecto una conducta de ayuda (Macrae & Johnston, 1998), luego se espera que las personas caracterizadas por su amabilidad crónica presten su ayuda con una probabilidad mayor que las personas bajas en amabilidad. A su vez, se sabe que la estereotipia y el prejuicio correlacionan positivamente con conductas no altruistas de tipo discriminatorio (Dovidio et al., 1996; Fiske, 2000; Schutz & Six, 1996). De manera coherente con este marco, en el estudio realizado se llegó a atisbar un efecto debido a la interacción de la toma de perspectiva y la amabilidad sobre el prejuicio explícito. Se trata de un efecto tendencial, por lo que, como sucede con los valores de seguridad y tradición, habrá que confirmar su consistencia en la investigación futura. Por otra parte, en el caso de los valores de aper-

841

842

tura ya se conocía su relación negativa con la estereotipia y el prejuicio, aunque la evidencia no correspondía a población mayor, sino joven (Roustán et al., 2005). Nuestros resultados extienden esta covariación al segmento de adultos mayores.

Entre los hallazgos empíricos relacionados con la hipótesis moduladora, el más desconcertante ha sido el sentido en que la atribución moduló la efectividad de la toma de perspectiva sobre el prejuicio. Los resultados de Vescio et al. (2003) habían señalado la actividad atribucional como una mediación útil en la reducción del prejuicio después de una intervención de toma de perspectiva. En el caso de las personas mayores de nuestro estudio, sin embargo, el prejuicio se redujo cuando las atribuciones de logro de un miembro exogrupal fueron menos internas. Habrá que explorar si las diferencias relevantes entre el trabajo de Vescio y sus colegas y el nuestro podrían dar cuenta del distinto sentido de la modulación hallada en ambos estudios: el fenómeno sobre el que se realizan las atribuciones causales (dificultades vs. éxito), y el grado de severidad del sesgo atribucional (éste fue muy bajo en nuestra muestra).

En general, ha de destacarse el hecho de que son fundamentalmente los valores los que se configuran como un auténtico factor regulador de la efectividad de la toma de perspectiva (Schwartz, 1994). Ya era conocido que los valores de apertura al cambio y su eje antinómico –los de conservación– estaban relacionados con el sesgo intergrupal (Feather & McKee, 2008). Lo que ahora se evidencia de manera innovadora es que los valores de apertura, auto-trascendencia y conservación modulan la efectividad de la toma de perspectiva sobre el sesgo intergrupal en todas sus dimensiones (estereotipia





implícita, prejuicio explícito y prejuicio explícito), pero especialmente en la de prejuicio explícito.

Las conclusiones señaladas proporcionan una utilidad relevante a la investigación realizada, ya que a partir de ellas se pueden empezar a marcar pautas en el diseño de programas formativos dirigidos al control del sesgo intergrupal en participantes mayores y, de esta manera avanzar en la educación a lo largo de toda la vida y en el diseño curricular de la formación universitaria de personas mayores. Hallados científicamente los procesos de formación y reducción del sesgo, podemos usar su conocimiento para diseñar propuestas imaginativas plurales, que partiendo de la práctica educativa sean capaces de unificar en una totalidad compleja la diversidad de elementos que interviene en la formación universitaria de las personas mayores para conseguir el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales. Particularmente, se ha puesto de manifiesto que no todos los participantes son beneficiarios potenciales de la adopción de la perspectiva de miembros exgrupales, luego cualquier programa necesitará de un filtro selectivo que identifique a los beneficiarios potenciales y excluya a aquellas personas en quienes los efectos pueden ser contraproducentes. Este último es el caso de quienes puntúan bajo en autodirección, universalismo, seguridad y tradición. Es evidente, no obstante, que nuestros resultados deben ganar aún en consistencia antes de dar lugar a cualquier tipo de aplicación.

Es también posible que las limitaciones que en este estudio se han asignado a la efectividad de la toma de perspectiva no sean tan importantes, y que esta estrate-

843

844

gia sea más útil de lo que los datos han mostrado aquí. Tal vez se trate simplemente de imaginar manipulaciones más potentes. Es decir, será necesario evaluar la eficacia de otros escenarios manipulativos con el fin de identificar los rasgos de la estrategia que faciliten la expansión de sus efectos sobre la estereotipia y el prejuicio. Alternativamente, la escasa efectividad global podría ser explicada por la dificultad de transferir interculturalmente intervenciones, e incluso marcos teóricos que han sido gestados en contextos distintos al de aplicación. Al fin y al cabo, los entornos socio-culturales inciden en cómo se desarrollan los estereotipos y los prejuicios (Teichman & Bar-Tal, 2008), luego también pueden determinar cómo el sesgo puede ser erradicado o, al menos, cómo se hace factible su control (Pedersen, Walker, & Wise, 2005). Esta explicación se vería apoyada por los problemas de validez externa que se han encontrado en numerosas investigaciones dirigidas a la reducción del prejuicio (Paluck & Green, 2009). Habrá que seguir explorando también, por consiguiente, la transculturalidad de la toma de perspectiva como estrategia de reducción del prejuicio en entornos diversos.

Por último, resulta significativo constatar que la evidente presencia de elementos racionales e irracionales, así como las limitaciones reales ante el requerimiento de justificación de toda propuesta de reducción del prejuicio no son motivo de desesperación, sino que, por el contrario, nos impulsan a seguir investigando para aplicar nuevos criterios y ensayar soluciones críticas innovadoras y creativas para responder a la pregunta inicial sobre las posibilidades de la política educativa para implementar una educación a lo largo de toda la vida, que no pierde





su justificación, aunque no se pueda encontrar una fundamentación definitiva.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERSON, C. L., & HAAG, S. C. (2007). Contact, perspective taking, and anxiety as predictors of stereotype endorsement, explicit attitudes, and implicit attitudes. *Group Processes and Intergroup Relations*, 10, 179-201.
- ABERSON, C.L., HEALY, M., & ROMERO, V. (2000) Ingroup Bias and Self-Esteem: A Meta-Analysis. *Personality and Social Psychology Review*, 4, 157-173.
- ALLPORT, G. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley.
- AMODIO, D. M., & DEVINE, P. G. (2006). Stereotyping and evaluation of implicit race bias: Evidence for independent constructs and unique effects on behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91, 652-661.
- BAILEY, P. E., & HENRY, J. D. (2008). Growing less empathic with age: Disinhibition of the self-perspective. *The Journals of Gerontology: Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 63B, 219-226.
- BALLESTER, L.; ORTE, C., March, M.X. & OLIVER, J.L. (2005). The importance of socioeducational relationships in university programs for older adult students. *Educational Gerontology*, 3 (4), 253-261.
- BARGH, J. A. (1999). The cognitive monster: The case against the controllability of automatic stereotype effects. En S. CHAIKEN & Y. TROPE (Eds.), *Dual process theories in social psychology* (pp. 361-382). New York, NY: Guilford.
- BARGH, J. A. (2005). Bypassing the will: Towards demystifying the non-conscious control of social behavior. En R. R. HASSIN, J. S. ULEMAN & J. A. BARGH (Eds.), *The new unconscious* (pp. 37-60). New York: Oxford University Press.
- BASABE, N. (2006). *Versión española del NEO-FFI*. Manuscrito no publicado, Universidad del País Vasco.
- BATSON, C. D., POLYCARPOU, M. P., HARMON-JONES, E., IMHOFF, H. J., MITCHNER, E. C., BEDNAR, L. L., KLEIN, T. R., y HIGHBERGER, L. (1997). Empathy and attitudes: Can feeling for a member of a stigmatized group improve feelings toward the group? *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 105-118.
- BLAIR, I. V. (2001). Implicit stereotypes and prejudice. En G. MOSKOWITZ (Ed.), *Cognitive social psychology: The Princeton Symposium on the legacy and future of social cognition* (pp. 359-374). Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates.
- BLAIR, I. V. (2002). The malleability of automatic stereotypes and prejudice. *Personality and Social Psychology Review*, 6, 242-261.
- BLAIR, I. V., MA, J. E., & LENTON, A. P. (2001). Imagining stereotypes away: The moderation of implicit stereotypes through mental imagery. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 828-841.
- BRU, C. (Ed.) (2002). *Los modelos marco en programas universitarios para personas mayores*, Alicante: Universidad de Alicante, VI Encuentro Nacional de programas universitarios para mayores.
- CABEDO, S. y ESCUDER, P. (2003). *Programa universitario de formación para mayores*. Castellón: Servei de Comunicació i Publicacions de la Universitat Jaume I.
- CASTILLO, J. L. A. (2005). Las metas en la reducción del prejuicio automático: experimentando la discrepancia. *Psicothema*, 17, 71-75.
- CASTILLO, J. L. A., CASTRO, J. L. G., LANDA, S. U., EGUIZÁBAL, A. J., CÁMARA, M. C. P., & GONZÁLEZ, H. G. (2009). *Desarrollo de un modelo explicativo de la reducción de la estereotipia y el prejuicio automáticos basado en la inducción de metas, y su aplicación a la formación inicial de maestros*. Unpublished manuscript, Ministry of Science and Innovation.
- COLOM, A. J. y ORTE, C. (2001). *Gerontología educativa y social. Pedagogía social y personas mayores*. Islas Baleares: Universitat de les Illes Balears.

845

846





- COSTA, P.T., & MCCRAE, R.R. (2002). *Inventario de Personalidad Neo Revisado (NEO PI-R). Inventario Neo Reducido de Cinco Factores (NEO-FFI) (2ª edición)*. Madrid: TEA Ediciones.
- CRISP, R.J. y HEWSTONE, M. (2007). Multiple social categorization. *Advances in Experimental Social Psychology*, 39, 163-254.
- CUDDY, A. J. C., NORTON, M. I., & FISKE, S. T. (2005). This old stereotype: The pervasiveness and persistence of the elderly stereotype. *Journal of Social Issues*, 61, 267-285.
- DASGUPTA, N. (2004). Implicit ingroup favoritism, outgroup favoritism, and their behavioral manifestations. *Social Justice Research*, 17, 143-169.
- DASGUPTA, N., & GREENWALD, A. G. (2001). On the malleability of automatic attitudes: Combating automatic prejudice with images of admired and disliked individuals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 800-814.
- DEVINE, P. G. (1989). Stereotypes and prejudice: Their automatic and controlled components. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56, 5-18.
- DEVINE, P. G., PLANT, E. A., AMODIO, D. M., HARMON-JONES, E., & VAN-CE, S. L. (2002). The regulation of implicit and explicit sex bias: The role of motivation to respond without prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 835-848.
- DIJKSTERHUIS, A., CHARTRAND, T. L., & AARTS, H. (2007). Effects of priming and perception on social behavior and goal pursuit. En J. A. BARGH (Ed.), *Social Psychology and the unconscious. The automaticity of higher mental processes* (pp. 51-131). New York: Psychology Press.
- DOVIDIO, J. F., BRIGHAM, J. C., JOHNSTON, B. T., & GAERTNER, S. L. (1996). Stereotyping, prejudice, and discrimination: Another look. En C. N. MACRAE, C. STANGOR & M. HEWSTONE (Eds.), *Stereotypes and stereotyping* (pp. 276-319). New York: Guilford Press.
- DOVIDIO, J. F., KAWAKAMI, K., & GAERTNER, S. L. (2002). Implicit and explicit prejudice and interracial interactions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 62-68.
- EKEHAMMAR, B., & AKRAMI, N. (2003). The relation between personality and prejudice: A variable- and a person-centered approach. *European Journal of Personality*, 17, 449-464.
- EKEHAMMAR, B., & AKRAMI, N. (2007). Personality and Prejudice: From Big Five Personality Factors to Facets. *Journal of Personality* 75, 5, 899-925.
- EPLEY, N., KEYSAR, B., VAN BOVEN, L., & GILOVICH, T. (2004a). Perspective taking as egocentric anchoring and adjustment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 87, 327-339.
- EPLEY, N., MOREWEDGE, C. K., & KEYSAR, B. (2004b). Perspective taking in children and adults: Equivalent egocentrism but differential correction. *Journal of Experimental Social Psychology*, 40, 760-768.
- FEATHER, N. T., & MCKEE, I. R. (2008). Values and prejudice: Predictors of attitudes towards Australian Aborigines. *Australian Journal of Psychology*, 60, 80-90.
- FISKE, S. T. (2000). Stereotyping, prejudice, and discrimination at the seam between the centuries: Evolution, culture, mind, and brain. *European Journal of Social Psychology*, 30, 299-322.
- FLYNN, F. J. (2005). Having an open mind: The impact of openness to experience on interracial attitudes and impression formation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88, 816-826.
- GARCÍA GARRIDO, J.L. , GARCÍA RUIZ, M.J. Y VALLE LÓPEZ, J.M. (2003). *La formación de europeos*. Madrid. Academia Europea de Ciencias y Artes.
- GARCÍA GARRIDO, J.L. Y GARCÍA RUIS, M.J. (2005). *Temas candentes en la educación en el siglo XXI*. Madrid. Ediciones Académica.
- GALINSKY, A. D. (2002). Creating and reducing intergroup conflict: The role of perspective-taking in affecting outgroup evaluations. En N. M. A. Mannix, E. A. MANNIX & H. SONDAK (Eds.), *Toward pheno-*

847

848





- menology of groups and group membership* (Vol. 4, pp. 85-113). Greenwich, CT: JAI.
- GALINSKY, A. D., & KU, G. (2004). The effects of perspective-taking on Prejudice: The moderating role of self-evaluation. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, 594-604.
- GALINSKY, A. D., KU, G., & WANG, C. S. (2005). Perspective-taking and self-other overlap: Fostering social bonds and facilitating social coordination. *Group Processes and Intergroup Relations*, 8, 109-124.
- GALINSKY, A. D., & MOSKOWITZ, G. B. (2000). Perspective-taking: Decreasing stereotype expression, stereotype accessibility, and in-group favoritism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, 708-724.
- GALINSKY, A. D., WANG, C. S., & KU, G. (2008). Perspective-takers behave more stereotypically. *Journal of Personality and Social Psychology*, 95, 404-419.
- GARCÍA, M. C., NAVAS, M. S., CUADRADO, I., & MOLERO, F. (2003). Inmigración y prejuicio: actitudes de una muestra de adolescentes almerienses. *Acción Psicológica*, 2, 137-147.
- GONSALKORALE, K., SHERMAN, J. W., & KLAUER, K. C. (2009). Aging and prejudice: Diminished regulation of automatic race bias among older adults. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45, 410-414.
- GREENWALD, A. G., MCGHEE, D. E., & SCHWARTZ, J. L. K. (1998). Measuring individual differences in implicit cognition: The Implicit Association Test. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 1464-1480.
- GREENWALD, A. G., NOSEK, B. A., & BANAJI, M. R. (2003). Understanding and using the Implicit Association Test: I. An improved scoring algorithm. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 197-216.
- GREENWALD, A. G., POEHLMAN, T. A., UHLMANN, E. L., & BANAJI, M. R. (2009). Understanding and using the Implicit Association Test: III. Meta-analysis of predictive validity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 97, 17-41.
- HENRY, J. D., VON HIPPEL, W., & BAYNES, K. (2009). Social inappropriateness, executive control, and aging. *Psychology and Aging*, 24, 239-244.
- HERNÁNDEZ, C. R., & GONZÁLEZ, M. Z. (2008). Effects of intergenerational interaction on aging. *Educational Gerontology*, 34, 292-305.
- HEWSTONE, M. (2000). Contact and categorization: social psychological interventions to change intergroup relations. In *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*, ed. C., Stangor, (pp.394-418. New York: psychology Press.
- HILLMAN, J., & MARTIN, R. A. (2002). Lessons about gay and lesbians lives: A spaceship exercise. *Teaching of Psychology*, 29, 308-311.
- HIPPEL, W. VON, SILVER, L. A., & LYNCH, M. E. (2000). Stereotyping against your will: The role of inhibitory ability in stereotyping and prejudice among the elderly. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 26, 523-532.
- HODSON, G. (2009). The puzzling person-situation schism in prejudice research. *Journal of Research in Personality*, 43, 247-248.
- ITO, T. A., URLAND, G. R., WILLADSEN-JENSEN, E., & CORRELL, J. (2006). The social neuroscience of stereotype and prejudice: Using event-related brain potentials to study social perception. En J. T. CACIOPPO, P. S. VISSER & C. L. PICKETT (Eds.), *Social neuroscience. People thinking about thinking people* (pp. 189-208). Cambridge, MA: Instituto Tecnológico de Massachusetts.
- JIMÉNEZ, A. Y PALMERO, C. (2007). New approaches to university in Spain: academic change, creative dimensions and ethical commitment in the establishment of the European Higher Education Area. *Journal of Educational Administration and History*, Vol 39, 3, 227-237.
- JIMÉNEZ EGUIZÁBAL, A. (2008). *Repensar y construir el Espacio Europeo de Educación Superior. Políticas, tendencias, escenarios y procesos de innovación*, Madrid, Dykinson.

849

850





- KARPINSKI, A. (2004). Measuring self-esteem using the implicit Association Test: The role of the other. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, 22-34.
- KAWAKAMI, K., PHILLS, C. E., STEELE, J. R., & DOVIDIO, J. F. (2007). (Close) distance makes the heart grow fonder. Improving implicit racial attitudes and interracial interactions through approach behaviors. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92, 957-971.
- KUNDA, Z., & SPENCER, S. J. (2003). When do stereotypes come to mind and when do they color judgment? A goal-based theoretical framework for stereotype activation and application. *Psychological Bulletin*, 129, 522-544.
- Lieberman, M. D. (2007). Social cognitive neuroscience: A review of core processes. *Annual Review of Psychology*, 58, 259-289.
- MARCH, M.X. (2004). La Construcción del Espacio Europeo de Enseñanza Superior y su incidencia sobre los programas universitarios de mayores. In ORTE, C. Y GAMBÚS, M. (Eds.). Los programas universitarios para mayores en la construcción del Espacio Europeo de Enseñanza Superior (pp 13- 26). Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- MACRAE, C. N., & JOHNSTON, L. (1998). Help, I need somebody. Automatic action and inaction. *Social Cognition*, 16, 400-417.
- MCCONAHAY, J. B. (1986). Modern racism, ambivalence, and the Modern Racism Scale. En J. F. DOVIDIO & S. L. GAERTNER (Eds.), *Prejudice, discrimination, and racism* (pp. 91-125). Orlando, FL: Academic Press.
- MCCONAHAY, J. B., HARDEE, B. B., & BATTS, V. (1981). Has racism declined in America? It depends upon who is asking and what is asked. *Journal of Conflict Resolution*, 25, 563-579.
- NAVAS, M. S. (1998). Nuevos instrumentos de medida para el nuevo racismo. *Revista de Psicología Social*, 13, 233-239.
- NELSON, T. D. (2008). The Young science of prejudice against older adults: Established answers and open questions about ageism. En E. BORGIDA & S. FISKE (Ed.), *Beyond common sense: Psychological science in the courtroom* (pp. 45-61). Malden: Blackwell Publishing.
- NOSEK, B. A., GREENWALD, A. G., & BANAJI, M. R. (2005). Understanding and using the Implicit Association Test: II. Method variables and construct validity. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31, 166-180.
- NOSEK, B. A., GREENWALD, A. G., & BANAJI, M. R. (2007). The Implicit Association Test at age 7: A methodological and conceptual review. En J. A. BARGH (Ed.), *Social Psychology and the unconscious. The automaticity of higher mental processes* (pp. 265-292). New York: Psychology Press.
- OLSON, M. A., & FAZIO, R. H. (2003). Relations between implicit measures of prejudice: What are we measuring? *Psychological Science*, 14, 636-639.
- OLSON, M. A., & FAZIO, R. H. (2006). Reducing automatically activated racial prejudice through implicit evaluative conditioning. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32, 421-433.
- ORTE, C., BALLESTER, L. Y TOUZA, C. (2004). University programs for seniors in Spain: analysis and perspectives. *Educational Gerontology* 30, 315-328.
- ORTE, C. Y GAMBÚS, M. (Eds.) (2004). Los programas universitarios para mayores en la construcción del Espacio Europeo de Enseñanza Superior, Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- ORTE, C. (Coord) (2006). El aprendizaje a lo largo de toda la vida. Los programas universitarios de mayores, Universitat de les Illes Balears, Dykinson, Madrid
- PALACIOS, C. S., TORRES, M. V. T., & MENA, M. J. B. (2009). Negative aging stereotypes and their relation with psychosocial variables in the elderly population. *Archives of Gerontology and Geriatrics*, 48, 385-390.
- PALMERO, C. (2008). *Formación Universitaria de Personas Mayores y promoción de la autonomía personal. Políticas socioeducativas, metodologías e innovaciones*, Burgos, Universidad de Burgos.

851

852





- PALMERO, C. Y JIMÉNEZ, A. (2008). The quality of university programas for older people in Spain: Innovations, tendencies and ethics in the face of active ageing and the European Higher Education Area. *Educational Gerontology*, 44, 4, 328-354.
- PALUCK, E. L., & GREEN, D. P. (2009). Prejudice reduction: What works? A review and assessment of research and practice. *Annual Review of Psychology*, 60, 339-367.
- PAYNE, B. K., & STEWART, B. D. (2007). Automatic and controlled components of social cognition: A process dissociation approach. En J. A. BARGH (Ed.), *Social Psychology and the unconscious. The automaticity of higher mental processes* (pp. 293-315). New York: Psychology Press.
- PEDERSEN, A., WALKER, I, & WISE, M. (2005). "Talk does not cook rice": Beyond anti-racism rhetoric to strategies for social action. *American Psychologist*, 40, 20-30.
- PETTIGREW, T. F. (2006). A two-level approach to anti-immigrant prejudice and discrimination. En R. MAHALINGAM (Ed.), *Cultural psychology of immigrants* (pp. 95-112). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- PETTIGREW, T. F. (2008). Future directions for intergroup contact theory and research. *International Journal of Intercultural Relations*, 32, 187-199.
- PETTIGREW, T. F., & TROPP, L. R. (2005). Allport's Intergroup Contact Hypothesis: Its history and influence. En J. F. DOVIDIO, P. GLICK & L. A. RUDMAN (Eds.), *On the nature of prejudice: Fifty years after Allport* (pp. 36-53). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- PETTIGREW, T. F., & TROPP, L. R. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, 751-783.
- PETTIGREW, T. F., & TROPP, L. R. (2008). How does intergroup contact reduce prejudice? Meta-analytic tests of three mediators. *European Journal of Social Psychology*, 38, 922-934.
- QUILLIAN, L. (2006). New approaches to understanding racial prejudice and discrimination. *Annual Review of Sociology*, 32, 299-328.
- QUILLIAN, L. (2008). Does unconscious racism exist? *Social Psychology Quarterly*, 71, 6-11.
- RADVANSKY, G. A., LYNCHARD, N. A., & VON HIPPEL, W. (2009). Aging and stereotype suppression. *Aging, Neuropsychology, and Cognition*, 16, 22-32.
- ROUSTAN, J., ABELA, J. A., RODRÍGUEZ, L. C., ARNAU, D. C., BLASCO, A. L., & MORENO, L. N. (2005). *Informe Juventud en España 2004*. Madrid: Instituto de la Juventud.
- RUDMAN, L. A., ASHMORE, R. D., & GARY, M. L. (2001). "Unlearning" automatic biases: The malleability of implicit prejudice and stereotypes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 856-868.
- SCHNEIDER, D. J. (2004). *The psychology of stereotyping*. New York: The Guilford Press.
- SCHUTZ, H., & SIX, B. (1996). How strong is the relationship between prejudice and discrimination? A meta-analytic answer. *International Journal of Intercultural Relations*, 20, 441-462.
- SCHWARTZ, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries. In M. ZANNA (ed.), *Advances in experimental social psychology*, 25 (pp. 1-65). Nueva York: Academic Press.
- SCHWARTZ, S. H. (1994). Are there universal aspects in the content and structure of values? *Journal of Social Issues*, 50, 19-45.
- SCHWARTZ, S. H., MELECH, G., LEHMANN, A., BURGESS, S., & HARRIS, M. (2001). Extending the cross-cultural validity of the theory of basic human values with a different methods of measurement. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 519-542.
- SERRANO, M. M., & HERMIDA, O. V. (2001). *Informe Juventud en España 2000*. Madrid: Instituto de la Juventud.
- SIBLEY, C., & DUCKITT, J. (2008). Personality and prejudice: A meta-analysis and theoretical review. *Personality and Social Psychology Review*, 12, 248-279.

853

854





- STEPHAN, W.G., Y STEPHAN, C.W. (2001) *Improving Intergroup Relations*. Thousand Oaks, CA:Sage
- STEWART, B. D., VON HIPPEL, W., & RADVANSKY, G. A. (2009). Age, race, and implicit prejudice: Using process dissociation to separate the underlying components. *Psychological Science, 20*, 164-168.
- STRABAC, Z., & LISTHAUG, O. (2008). Anti-Muslim prejudice in Europe: A multilevel analysis of survey data from 30 countries. *Social Science Research, 37*, 268-286.
- TEICHMAN, Y., & BAR-TAL, D. (2008). Acquisition and development of a shared psychological intergroup repertoire in a context of an intractable conflict. In S. M. QUINTANA (Ed.), *Handbook of race, racism, and the developing child* (pp. 452-482). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- VESCIO, T. K., SECHRIST, G. B., & PAOLUCCI, M. P. (2003). Perspective taking and prejudice reduction: The mediational role of empathy arousal and situational attribution. *European Journal of Social Psychology, 33*, 455-472.
- WEYANT, J. M. (2007). Perspective Taking as a Means of Reducing Negative Stereotyping of Individuals Who Speak English as a Second Language. *Journal of Applied Social Psychology, 37*, 703-716.
- WHEELER, S. C., & PETTY, R. E. (2001). The effects of stereotype activation on behavior: A review of possible mechanisms. *Psychological Bulletin, 127*, 797-826.
- WITTENBRINK, B., JUDD, C. M., & PARK, B. (2001). Spontaneous prejudice in context: Variability in automatically activated attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology, 81*, 815-827.



**RELACIONES
INTRAFAMILIARES EN LA
ATENCIÓN A LAS PERSONAS
MAYORES. ANÁLISIS
COMPARATIVO DE DOS
REGIONES DE MÉXICO Y
ESPAÑA**

SAGRARIO ANAUT
GUILLERMO CARRASCO
JOSUÉ MÉNDEZ



La globalización del proceso de envejecimiento de las actuales sociedades no se está produciendo al margen de otros acontecimientos transformadores de las relaciones sociales y culturales. Sobre estos versarán las siguientes páginas. En concreto, se analizarán las variaciones en las relaciones intrafamiliares e intergeneracionales en torno a la protección y cuidado de los miembros más frágiles como consecuencia de su envejecimiento. Proceso que se ha convertido en un reto para quien lo experimenta, su familia y entorno social, así como para la sociedad.

Para poder profundizar, se ha optado por seleccionar dos comunidades de dos países: Tlaxcala (México) y Navarra (España). De cada una se han elegido dos municipios: Ixtacuixtla de Mariano Matamoros e Ixtenco en Tlaxcala y Aibar y Huarte en Navarra. El punto de partida han sido ciertos rasgos sociodemográficos, culturales y económicos básicos comunes, a partir de los cuales se ha explorado la situación actual de la atención intrafamiliar de las personas mayores. Se contaba con sendas investigaciones previas sustentadas sobre encuestas, entrevistas semiestructuradas y grupos de discusión a informantes claves como a personas mayores.

REFERENCIAS TEÓRICO-CONCEPTUALES.

En este trabajo, desde la perspectiva antropológica, discutimos los conceptos de la obligación filial, la jerarquía de sustitución y la herencia, relacionados con el grupo familiar de las personas mayores y las normas culturales de la sociedad. Nuestra cultura es "en gran medida parte de nosotros mismos, damos por supuesto, creyendo con frecuencia que es una característica normal inevitable e inherente a todas las sociedades" (L. Cordero, 2003). Por tal razón, retomamos que la cultura

859

860

se refiere a la existencia de normas, creencias y actitudes de acuerdo con las cuales actúan las personas en sus ambientes sociales con sus formaciones socioculturales específicas. Es por ello que argumentamos que la orientación de los valores culturales hace referencia a modelos de desarrollo reflejados en el sistema familiar y social compuesto por conocimientos, ideologías, creencias, normas y costumbres.

La perspectiva antropológica en este trabajo percibe a la familia desde la centralidad de las personas de edad. Es decir, el grupo familiar y la persona mayor pasan de un proyecto de vida viejo a otro nuevo instalados en la historia común compartida durante muchos años. Esta vinculación puede estar relacionada con el "vivir juntos", el socorro mutuo, el parentesco, la confianza, la transmisión de valores y los lazos efectivos (L. Cordero, 2003). Estos elementos constituyen la red familiar de sostén que las personas mayores guardan en su interior como una concepción en cierto modo "idealizada" respecto del funcionamiento de los lazos familiares. Sin embargo, hemos de aceptar que la familia es el grupo social por antonomasia, donde el mundo de las relaciones interpersonales se hace más patente. Hemos visto como esta situación de interrelación e intercomunicación sufre cambios a lo largo del proceso de envejecimiento, pero no por ello desaparecen.

El ser social se origina en la familia. Allí se aprende y se interactúa, iniciando los lazos afectivos que le permiten al individuo establecer redes familiares matizadas de valores y emociones como el amor, la solidaridad, el respeto, la atención y los cuidados, entre otros. Entre las personas mayores se manifiestan a través de conductas de obligación intergeneracionales por medio de las rela-





ciones entre los padres envejecidos hacia los hijos y viceversa. En las relaciones complejas intrageneracionales se hacen visibles cuando los sujetos envejecidos necesitan directamente de los hijos/as adultos e inclusive la red familiar (hermanos/as). Así, se forman redes familiares que permiten que los miembros jóvenes ayuden a las personas mayores con las necesidades de asistencia en diferentes aspectos: emocional, económico, asistencia en la salud y en la compañía. Las relaciones intergeneracionales resultantes van a permitir el apego entre los diferentes miembros de la familia, motivo por el cual los de mayor edad no estarán solos. El intercambio de servicios entre padres e hijos/as se entiende recíproco: los hijos/as se ven en la obligación de apoyar a sus progenitores y éstos a sus hijos/as y nietos/as, por ejemplo cuando ofrecen consejos, cuidan de los más pequeños y realizan tareas domésticas (M. L. Beaver, 1998).

Uno de los aspectos teóricos en las relaciones padres-hijos/as es la obligación filial, cuyo criterio se determina por una tradición mediante el acto natural de procreación, nacimiento, crianza y educación de los descendientes, que genera en lo social y cultural el status y los roles de padres-hijos/as e hijos/as-padres. Este compromiso, desde la perspectiva cultural, entiende, que los hijos/as velarán por sus padres durante su envejecimiento. Así la obligación filial no es más que un vínculo por derecho consanguíneo y por normas culturales por el cual los hijos/as están obligados a dar, hacer o ayudar a los padres durante su proceso de envejecimiento.

De esta forma, los hijos/as adultos contribuyen de manera significativa en la calidad de vida de los padres envejecidos. Por su parte, las personas mayores se enorgullecen de sus descendientes y disfrutan de las inte-

861

862

racciones con los nietos o bisnietos. La obligación filial se fundamenta, en suma, en la construcción social de este fenómeno sociofamiliar, tal y como lo argumenta L. Robles (2006).

La misma autora considera que la vía analítica denominada "jerarquía de sustitución", indica el orden en el que se establecen las responsabilidades de los cuidados directos. Primero, las atenciones o cuidados proceden de los cónyuges, seguidos por las hijas/os (nueras también), después otros parientes y, por último, por los cuidados de los amigos y vecinos (más extendidos en sociedades rurales).

Para la persona mayor este concepto de "jerarquía de sustitución" entra a actuar cuando pierde sus capacidades físicas para ejercer su autocuidado y son precisos nuevos actores dentro del proceso de cuidado. La herencia de los bienes paternos, considerada en la tradición cultural de las personas mayores, actúa como referente para promover la jerarquía de los cuidados de los padres al final de su vida. Por tal razón, los bienes son heredados, en algunas sociedades, por alguno de los hijos/as (menores, mayores o quien permanece en la casa). De esta forma, se asegura la supervivencia económica y la provisión de cuidados a través de la seguridad familiar y la madurez filial.

UN CONTEXTO COMPARADO: LA REALIDAD GEODEMOGRÁFICA.

Antes de centrar nuestra mirada en las relaciones intrafamiliares parece oportuno contextualizar las realidades geodemográficas como escenarios de las mismas. Esto supone no perder de vista que el envejecimiento, como etapa vital, está marcada culturalmente. Se le ad-



→

judican roles y posición en la vida “a partir de cierto momento y con características o circunstancias que van a depender de cada sociedad y momento histórico” (T. San Román, 1991).

Una primera cuestión es la edad en la que una sociedad establece el momento en que una persona pasa a ser persona mayor: 60 años en México y 65 años en España. La construcción social de la vejez aparece, de esta forma, mediatizada por una decisión política y jurídica con un fuerte transfondo económico.

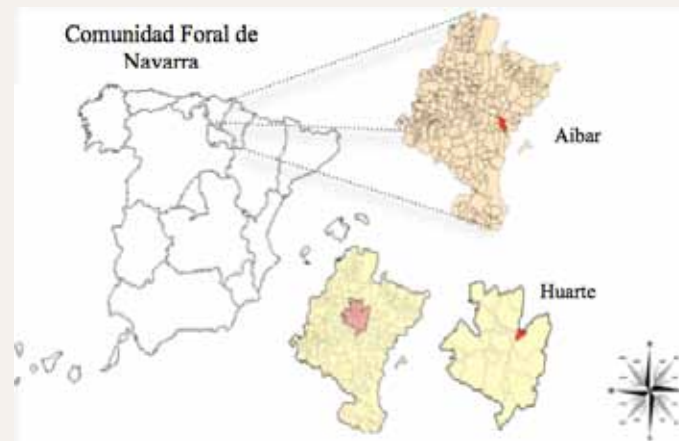


Mapa 1.- Contextualización geográfica del área de estudio mexicana (Tlaxcala)

Una segunda hace referencia a la ubicación geográfica. En los cuatro municipios seleccionados se detectan ciertos nexos demográficos y económicos que los aproximan. El Estado de Tlaxcala se encuentra ubicado geográficamente en la región centro-oriental de la República

863

864



Mapa 2.- Contextualización geográfica del área de estudio española (Aibar y Huarte)

Navarra es una Comunidad Autónoma uniprovincial (*mapa 2*), situada al norte de España siendo fronteriza con Francia. Su peso geodemográfico en el conjunto de España es poco significativo (1,4% de la población total en 2007). Por grupos de edad, las personas mayores de 65 años representaban el 17,45% del total, casi un punto por encima de la media de España.

Los municipios de referencia responden a los siguientes criterios: municipios con funciones terciarias y de

↘



“ciudad dormitorio” (Ixtacuixtla y Huarte) y municipios básicamente dedicados al sector primario (Ixtenco y Aibar), en los que su situación geográfica y sus actividades económicas han dado como resultado un población con una estructura demográfica específica. Así, el municipio de Ixtacuixtla de Mariano Matamoros cuenta con una población de 32.574 habitantes, de los cuales el 48% son hombres y el 52% mujeres. Su índice de envejecimiento es del 8,87%, cifra un punto superior a la media del Estado. Al estar colindante con el Estado de Puebla y cerca de la capital tlaxcalteca se ha desarrollado como un “lugar dormitorio” con predominio terciario, al ocupar al 36,18% de la población activa.

Huarte comparte estos rasgos generales. Cuenta con 5.505 habitantes, en su mayoría nuevos residentes atraídos por ser “ciudad dormitorio” de la capital (Pamplona) y su terciarización económica. La población mayor de 65 años alcanza el 11,6%, seis puntos por debajo de la media navarra. Es decir, es un municipio adulto-joven, aunque al compararlo con Ixtacuixtla (más adulto-joven) habría que calificarlo de adulto (tabla1).

Por otra parte, el municipio de Ixtenco cuenta con 6.279 personas y una población mayor de 60 años del 13,28%, aunque la distribución por sexos es similar a la de Ixtacuixtla. El 45,83% de su población activa se dedica a actividades económicas primarias (agricultura, ganadería, caza, aprovechamiento forestal y pesca). Comparte con Aibar un mayor envejecimiento de su población y el predominio rural. Sin embargo, hemos de indicar que la población mayor de 65 años en Aibar (23,3%) supera notablemente a la de Ixtenco (9,9%), aunque comparativamente con su región estaríamos hablando de dos municipios envejecidos.

865

Tabla 1.- Población por grupos de edad de los municipios mexicanos y navarros

Tabla 1.- Población por grupos de edad de los municipios mexicanos y navarros							
	< 15 años	%	15 a 64 años	%	> 65 años	%	Total
Ixtacuixtla	10.401	32,1	19.929	61,5	2.088	6,4	32418
Ixtenco	1.766	28,2	3.877	61,9	618	9,9	6261
Estado Tlaxcala	347.643	32,9	650.375	61,5	58.669	5,6	1.056.687 ²³⁶
Huarte	1.040	18,9	3826	69,5	639	11,6	5505
Aibar	113	12,3	593	64,4	214	23,3	920
C.F. Navarra	91.195	14,7	422.477	68,1	106.705	17,2	620.377

Fuente: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Historia, 2005 (México). Instituto Navarro de Estadística, 2008.

La información desglosada nos sitúa en dos escenarios de referencia. Un escenario urbano, dinámico económicamente y en proceso de cambio social hacia nuevos modelos. El otro, un escenario rural o rurubano y con una sociedad que avanza hacia el envejecimiento de sus miembros. En tales escenarios, ¿cómo son las relaciones intrafamiliares si responden a dos modelos sociopolíticos distantes y distintos?

RELACIONES INTRAFAMILIARES: RESULTADOS.

La realidad social es cada vez más compleja, las interrelaciones sociales cambian y evolucionan más allá de la capacidad de las propias personas para adaptarse a las mismas. Las nuevas tipologías familiares, las dificultades para la conciliación de la vida familiar y laboral, la mayor esperanza de vida, no unida necesariamente a





unos niveles mínimos de bienestar, las posibilidades de acceso y disfrute a los espacios de ocio y tiempo libre, entre otros, apuntan hacia nuevas formas de relaciones intrafamiliares.

El actual envejecimiento de la población en Navarra es el resultado del proceso iniciado en los años setenta del Novecientos. Este proceso en México es más reciente y fruto del efecto no previsto de la incorporación de políticas de población en favor de una buena planeación social y el adelanto en la medicina moderna. Es decir, nos hallamos ante dos trayectorias diferentes que desarrollan formas de envejecer heterogéneas.

Las relaciones intrafamiliares las hemos definido por la tipología de familia, el estado civil, el número de descendientes y la modalidad de convivencia familiar. Al centrarnos en las personas mayores, se ha constatado que factores socioculturales como las relaciones en el ámbito familiar son definitivos a la hora de afrontar la vejez. Como afirma A. Ruezga (2002), "la vejez no existe en un vacío, sino que se produce en un contexto histórico y socio-cultural determinado".

En cuanto a la tipología de familia predomina la modalidad nuclear de pocos miembros en los dos municipios navarros, lo que facilita la extensión de hogares compuestos por dos miembros de la misma generación (50,5% en Huarte y 38% en Aibar) y por un solo miembro (32% en Huarte y 13% en Aibar). Mientras las primeras están compuestas por cónyuges, hermanos o viudo/a con su hermano/a, las segundas son el resultado de estados de viudedad y de soltería (más extendida entre los varones). El contexto sociocultural de ambos municipios marca las diferencias en los porcentajes. En el municipio de Huarte algo más del 82% de las personas

867

868

mayores no comparten su vivienda con otros miembros de otra generación, en tanto que en Aibar las tipologías de familia están más diversificadas, al convivir el 39% de las personas mayores con otros miembros, sobre todo hijos o hijas. Por sus características culturales, destaca la figura del "tío o tía" soltera que mantiene la casa y las tierras de la familia o ha ayudado a mantener el patrimonio junto al matrimonio de referencia. Igualmente, ha sido zona de mayor emigración femenina, por lo que un varón mayor (soltero o viudo) queda pronto integrado en otra unidad familiar. Estas razones culturales explican que en Aibar el 87% de las familias con personas mayores sean pluripersonales.

En los municipios de México, la tendencia más generalizada es la familia extensa. Sin embargo, se han encontrado unidades domésticas nucleares, extensas (modificada y ampliada) y monoparentales, lo que habla de una heterogeneidad de formas de convivencia y de estados civiles (tabla 2). Algo más de la mitad de la muestra están casados (en pareja el 44%), y un 35,6% están en un estado de viudez.

Tabla 2. Estado civil de la muestra poblacional mexicana¹³⁹

	Ixtacuixtla	Ixtenco	Total
Casado/a (civil y religioso)	21,7%	29,5%	51,2%
Unión libre	3,6%	0,0%	3,6%
Viudo/a	18,1%	17,5%	35,6%

139. La muestra es de 166 personas mayores de 60 años, siendo el 27,7% hombres y el 73,7% mujeres.





Padre soltero	0,0%	0,6%	0,6%
Madre soltera	1,2%	2,4%	3,6%
Divorciado	2,4%	0,6%	3,0%
Soltero (a)	0,6%	1,8%	2,4%
Total	79	87	166
	47,6%	52,4%	100%

Fuente: Elaboración propia a partir de la Encuesta realizada.

En la composición de las familias mexicanas con personas mayores destacan aquellas compuestas por dos miembros de la misma generación: 41,8% en Ixtacuixtla y 46% en Ixtenco. Con un solo miembro pasan a ser de 26,6% en Ixtacuixtla y 21,8% en Ixtenco. Las cifras apuntan a diferencias culturales con las comunidades navarras. Sin embargo, podemos observar matices. Ixtenco puede calificarse de comunidad rural, pero sus porcentajes de unidades familiares con dos miembros de la misma generación son más parecidos a los de Huarte (urbano) que a los de Aibar (rural). Otra diferencia cultural entre localidades mexicanas y navarras se detecta entre las "casados/as" por cuanto el 7,2% de las personas mayores mexicanas no convive con su cónyuge, sino solo/a.

Como resultado, la principal forma de convivencia de las personas mayores es con su cónyuge (44%), seguida de las unidades monoparentales (24,1%), vivir con un hijo/a casada (16,3%) o con el "xocoyote"¹⁴⁰ (5,4%). Esta última modalidad resulta de interés, ya que en una sociedad virilocal, supone que el hijo menor es el re-

140. Término en lengua náhuatl usado por las familias indígenas del altiplano central mexicano.

869

870

sidente, heredero de la casa paterna y encargado del cuidado de los padres durante la ancianidad.

Otra modalidad de convivencia en los dos municipios mexicanos es la denominada "Otros". La residencia con otros familiares o parientes se explica por la soltería, viudez, no tener hijos, emigración de hijos/as o bien por una mala relación intergeneracional, aunque el menor peso recae sobre la soltería. Por lo tanto, esta decisión adquiere un carácter de obligatoriedad mayor que en Aibar o Huarte por las carencias de los servicios sociosanitarios y las limitaciones en el acceso a una pensión por jubilación.

Al igual que en Navarra, en México la familia es la que se encarga de los cuidados de sus personas mayores. La obligación filial es la que define a la familia como la responsable de los cuidados y atenciones a las personas dependientes. Socialmente está interiorizado que los descendiente han de cuidar de sus padres, aunque en los municipios navarros se detecta un debilitamiento en favor de una delegación de funciones en instancias públicas y privadas. Concretando, en Ixtenco como en Aibar no se cuestiona quién debe hacerse cargo de las personas mayores de la familia. Tan solo hemos encontrado síntomas de estar más diluida en Huarte. En este municipio, las personas mayores afirman que la familia es la primera instancia en la atención de sus miembros, siendo subsidiaria la administración, pero reconocen una clara disminución de la capacidad para la atención directa en las generaciones más jóvenes.

El cuidado directo se halla en estrecha relación al estado de salud de la persona mayor. Los datos referidos a los municipios de Tlaxcala indican que un 26% de estas personas necesitan ayuda para realizar actividades de la





vida diaria. Estas cifras son similares a las de Huarte. En Aibar casi el 50% de las personas mayores de 65 años presentan fragilidad y/o dependencia, aunque desciende hasta el 34% cuando se especifica la necesidad de ayuda. Este dato es consecuencia del sobrevejecimiento de la población de Aibar. En cifras, el 12,6% del total de su población tenía de 76 a 85 años en 2006.

En este punto y al margen de la modalidad convivencial, en los cuatro municipios estudiados se ha detectado que la práctica totalidad de las personas mayores esperan que sean sus hijos/as quienes se responsabilicen de su supervisión o de su atención cuando afloren carencias no resueltas por ellas mismas (falta de ingresos, problemas de autoalimentación, enfermedades graves, etc.). Estas expectativas están asociadas, en algunos municipios, a prácticas ligadas a la herencia de la vivienda.

Pero las expectativas están, en especial, unidas a la responsabilidad moral ligada a la obligatoriedad filial. Una obligatoriedad tradicionalmente asumida con normalidad por las mujeres. La presión social y moral ha normalizado el rol de mujer cuidadora, aceptado y asumido por ser "su responsabilidad", no haber otra opción que "resignarse ante la falta de colaboración", o sencillamente por "no quedar otro remedio".

El temor a la situación de abandono no sólo justifica los esfuerzos de las cuidadoras, sino también un sentimiento interiorizado en las personas mayores. El sentimiento de abandono se ha constatado, sobre todo en Huarte, ante la incertidumbre de no saber quién les cuidará en caso de necesitarlo. Las personas mayores no dudan en defender la opción de los hijo/as como figura central en la atención (en torno al 40%). El sentimiento de inseguridad retroalimenta al de abandono y soledad,

871

872

porque no siempre se tiene certeza de que la alternativa a un miembro de la familia sea la permanencia en el domicilio con cuidados formales/profesionales complementarios. El ingreso en una residencia, en particular si está alejada del entorno social y familiar, se entiende como la manifestación palpable de abandono y de frustración ante la ruptura con el modelo de familia protectora y dispensadora de recursos, servicios, afectividad y acompañamiento.

La cuestión que se suscita entonces es cómo se materializa esa obligación. En los municipios tlaxcaltecas, el 63% manifiesta que no recibe ayuda de nadie, el 15% cuenta con ayuda de su cónyuge, el 9% de algún hijo o hija, un 4% tiene ayuda de la nuera, y un 5% de un nieto/a. En Aibar, el 100% de las personas con algún grado de dependencia biopsicosocial recibe atención a sus necesidades, siendo en un 95% responsabilidad del ámbito intrafamiliar. Esa cifra pasa al 97% si se toma al conjunto de personas mayores y se incluye a figuras de supervisión de las redes informales o de profesionales.

Algo similar sucede en Ixtenco. La figura de supervisión es fácilmente reconocible por el tamaño del municipio y la fortaleza de las redes sociales comunitarias. No es extraño encontrar ejemplos de relaciones intergeneracionales como abuela cuidadora-nieto cuidado, o nietos/as supervisor-abuela cuidada. En Ixtacuixtla, por el contrario, se ha observado que el cónyuge es la principal figura cuidadora, aunque está más extendida entre las mujeres. Sin embargo, habrá que diferenciar esta atención y supervisión necesaria e imprescindible, con la forma de solventar los gastos económicos.

Hay que tener en cuenta que en el contexto rural mexicano las actividades "nunca terminan", o se prolon-





ga después de los 60 años (63% de la población encuestada). En Aibar también se prolongan las actividades previas a los 65 años, sobre todo las tareas del campo, aunque a partir de los 75 años se reduzcan de forma notable. No ocurre lo mismo en los municipios industriales o terciarios (Huarte e Ixtacuixtla). Esto no impide que la opción de trabajar en el campo, llegados a los 60/65 años, siga presente entre los hombres por el entorno rururbano que se mantiene (tabla 3). Ixtenco introduce una particularidad. El 42,5% de mujeres mayores realiza tareas vinculadas al campo. Este porcentaje asciende hasta un 63%, frente al 37% de los hombres, si tomamos la actividad de trabajo y la desagregamos por sexo.

873

874

Tabla 3. Entornos de trabajo de la muestra poblacional mexicana

Localidad	Actividades	Hombres	Mujeres	Total
Ixtacuixtla	Campo o ejido	69,6%	3,2%	31,5%
	Oficios domésticos	0%	58,1%	33,3%
	Otros	30,4	38,7	35,20
	Total	23	31	54
		100%	100%	100%
Ixtenco	Campo o ejido	83,3%	42,5%	51,9%
	Oficios domésticos	8,3%	22,5%	19,2%
	Otros	8,3%	35%	28,8%
	Total	12	40	52
		100%	100%	100%
Fuente: Elaboración propia a partir de la encuesta realizada.				

La prolongación de la actividad laboral más allá de la edad de jubilación se entiende, desde la apuesta por un envejecimiento activo, como un medio para alcanzar un envejecimiento con éxito si se adaptan tales actividades a la capacidad e intereses de las personas mayores. Ahora bien, esta perspectiva no parece aplicable en contextos de alta vulnerabilidad al empobrecimiento económico y de desprotección social. En los municipios mexicanos los hijos/as se responsabilizan de la supervivencia económica de sus padres (51,8% de los hijos/as ayuda en alguna ocasión). Su distribución es bastante ecuánime según los datos disponibles: 13,9% el primer hijo/a, 10,8% el segundo, 10,2% el tercero y 10,8% el último hijo/a. Ahora bien, al desagregar este dato por municipio, se observan algunas diferencias. En Ixtacuixtla, la ayuda del primogénito es mayor (17,7%) que en Ixtenco (10,3%). Todo indica que las relaciones intrafamiliares son más fuertes en este último municipio.

En el 48% de los casos no se daba apoyo económico intrafamiliar, justificándolo las personas mayores por: “ellos tienen una familia a quién mantener”, “ellos no tienen responsabilidad sobre nosotros”. Detrás de tales justificaciones se ha detectado un cierto malestar, una carga de sentimientos al ver que sus vástagos no les pueden o no quieren ayudar. La vivencia de las relaciones intrafamiliares es muy distinta entre los padres que reciben ayudas económicas y/o afectivas, expresando su gratitud.

La mayoría de las personas mayores entrevistadas de los municipios mexicanos han trabajado gran parte de su vida el campo, por lo que carecen de la cobertura de la seguridad social. Esto supone no disponer de una pensión o jubilación ni de cobertura sanitaria pública,





aunque la mayoría acuda a servicios primarios como es el Centro de Salud (SESA) de su comunidad (tabla 4). No cabe duda que se desarrolla una cierta dependencia de la familia en materia de cuidados personales y de solvencia económica. Los primeros y el apoyo afectivo son brindados por las hijas, nueras y nietas/os, en tanto que el apoyo económico descansa más sobre los hijos. Dos roles de proveedores de atención bien definidos y claramente diferenciados por género.

Tabla 4. Asistencia sanitaria por municipio (Tlaxcala, México)¹⁴¹

	Ixtacuixtla		Ixtenco	
IMSS	6	8%	0	0%
ISSSTE	10	13%	5	6%
Médico particular	27	34%	7	8%
SESA	32	41%	72	83%
Medicina tradicional	2	3%	3	3%
Otros	2	3%	0	0%
Total	79	100%	87	100%

Fuente: Elaboración propia a partir del instrumento aplicado

Esta situación no se reproduce en los mismos términos en Navarra, donde la percepción de una pensión contributiva o no contributiva es universal. Este hecho reduce la aportación que realiza la familia a la mera subsistencia de las personas mayores y amortigua una relación de dependencia, sobre todo de las mujeres viudas, que provocaba, en ocasiones, relaciones conflictivas en torno a la herencia. Por tanto, la obligatoriedad filial en

141. IMSS: Instituto Mexicano del Seguro Social. ISSSTE: Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado.

las regiones estudiadas tiene una intensidad y alcance diferenciado como consecuencia de una desigual cobertura de servicios y prestaciones sociosanitarias de carácter públicas.

Ahora bien, tener algún hijo/a es considerado como un pilar de la atención de las personas en situación de vulnerabilidad, fragilidad o dependencia psicofísica y económica, sobre todo si existe proximidad física y contactos regulares. Sin embargo, tener descendientes no conlleva que éstos se hagan cargo de sus padres. En el caso de Ixtacuixtla, por ejemplo, viven en la comunidad un promedio de 4 hijos, mientras en Ixtenco se reduce este número a la mitad. Si desagregamos este dato por sexo, en el municipio de Ixtacuixtla los hijos varones tienden a permanecer allí mucho más que las mujeres (2 hombres por cada mujer), mientras que en el municipio de Ixtenco, son las mujeres quienes se quedan a vivir en la comunidad de sus padres.

En los municipios navarros, por su parte, el número medio de descendientes es menor, si bien el 72% de las personas mayores de Huarte tiene hijos/as, residiendo la mitad en el propio municipio y ascendiendo casi hasta el 70% si la referencia es cualquier localidad Navarra (lo que supone un desplazamiento máximo de una hora). En Aibar también la mayoría tiene hijos/as, pero viven muy pocos en la misma localidad, ya que por motivos de trabajo residen en otros municipios (en torno a media hora de distancia). Es aquí donde las redes sociales informales adquieren una relevancia mayor en materia de supervisión¹⁴². Esta tarea de supervisión se puede reali-

142. La trabajadora social de Aibar afirma: "Muchos hijos viven en Pamplona, y se supone que el fin de semana bajan a Aibar para apoyar a sus

875

876





zar viviendo en el mismo domicilio que la persona mayor o desde otra vivienda, lo que alude a una cierta proximidad física. Un buen ejemplo lo proporciona el municipio de Aibar, donde las personas mayores cuentan con una o varias figuras de seguimiento pertenecientes a la familia (hijo/a, nuera, sobrino/a, hermano/a o nieto/a) o a los servicios sociales municipales (tabla 5). Como en Ixtacuixtla, en este municipio navarro los hijos se han quedado en mayor proporción que las hijas, de ahí la importancia del seguimiento realizado por ellos y familia (esposas, hijos) en comparación a las hijas.

Tabla 5. Principales figuras de seguimiento de las personas mayores de Aibar, Navarra

Figura de Seguimiento	Porcentaje	Figura de Seguimiento	Porcentaje
Hija no conviviente	19,8	Hijo no conviviente	14
Hija conviviente	16,7	Hijo conviviente	24,4
Fuente: Elaboración propia a partir de las encuestas realizadas a las personas mayores de Aibar, 2006.			

No obstante, tanto en unos como en otros municipios y al margen de si las familias tenían o no hijos varones, en los cuatro municipios estudiados la responsabilidad filial continúa obligando a las mujeres a ser las principales proveedoras de cuidados. Es decir, la jerarquía de susti-

padres”, pero “existe una diferencia notable entre quienes tienen familia conviviendo con ellos y los que viven solos”.

tución señala que los cuidados recaen primeramente en el cónyuge, seguido de la hija, el hijo, la familia cercana y, por último, personas conocidas o amistades.

Por lo expuesto en las páginas anteriores, en los cuatro municipios las relaciones intrafamiliares no se producen siempre en un único escenario físico ni de manera permanente como consecuencia de la convivencia diaria. La salida de los descendientes de la vivienda familiar se produce de manera natural, sin conflictos reseñables en la mayoría de los casos, lo cual facilita unas relaciones que pasan a ser de supervisión primero y, más tarde, de atención descendiente-ascendiente. La obligatoriedad filial y la jerarquía de sustitución en los cuidados son prácticas extendidas y mantenidas como constructos socioculturales.

CUESTIONES FINALES: TEMAS DE DEBATE.

En un contexto de cambio social y de globalización cultural, las relaciones intrafamiliares en la atención a las personas mayores están, necesariamente, sometidas a debate. En las páginas anteriores se han analizado las de cuatro localidades con indicadores demográficos y económicos similares de México (Tlaxcala) y España (Navarra), partiendo de un sustrato cultural común resultante de una historia y unas creencias cristianas compartidas, pero reconociendo su diversidad y heterogeneidad.

Se ha constatado la modificación de pautas culturales y, con ellas, de creencias, de unas sociedades rurales a otras urbanas que se han dejado notar, en la contracción de las relaciones sociales y familiares y, en un creciente peso de las relaciones intergeneracionales sobre las intrageneracionales. En las localidades más rurales (Ixtenco y Aibar) todavía se mantienen pautas cultura-

877

878





les de fuerte arraigo. Pero la modernización en diferentes campos está propiciando una rápida transición hacia las pautas urbanas de atención intrafamiliar apuntadas (caso de Huarte).

Los flujos migratorios han introducido en este marco elementos de distorsión de amplio alcance, como las relaciones intergeneracionales del binomio abuela-nieto/a. Al margen del nivel de urbanización y terciarización de las localidades mexicanas, se ha detectado en ambas como la migración de los padres ha supuesto el establecimiento de una vinculación intergeneracional que se traduce en llamar "mamá" a la abuela y "papá" al abuelo.

La herencia de la casa y las tierras ha estado unida, tradicionalmente, a las obligaciones filiales de atención a las personas mayores (Aibar e Ixtenco). En un sistema patrivirilocal con preferencia al varón primogénito (en los cuatro municipios) por cuanto tenía "que mantener a la familia", o al menor/"xocoyote", las nueras han sido las encargadas del cuidado de las personas mayores.

Esta vinculación herencia-cuidado intrafamiliar se ha ido resquebrajando a medida que los "herederos deseables" emigraban como estrategia de supervivencia del núcleo familiar. Su ausencia prolongada o indefinida ha modificado estas prácticas hacia un reparto más equitativo entre todos los descendientes (Navarra) o hacia una nueva modalidad de vínculo en la que son las hijas quienes heredan la casa paterna a cambio de la supervisión y los cuidados. Estas variaciones muestran una modificación sustancial en el constructor social de las relaciones intrafamiliares por cuanto el rol tradicional de cuidadora se ve complementado por el de productora (de un servicio) con una compensación económica.

879

880

Las modificaciones que se están produciendo sobre las normas culturales de la obligatoriedad filial y la jerarquía de sustitución en los cuidados van dejándose notar, de forma desigual, en el grado de incidencia de una de las situaciones de riesgo de vulnerabilidad y marginación entre las personas mayores, la soledad. No hay duda que vivir solo no es lo mismo que vivir en soledad, que sentirse solo.

En los municipios tlaxcaltecas y navarros las personas mayores prefieren vivir la vejez en su propio hogar, aunque acepten una cierta movilidad hacia los domicilios de hijos/as u otros familiares cuando aparecen problemas de salud. Su preferencia parece estar unida al apego a un espacio privado, de intimidad personal, de un entorno espacial conocido y social de apoyo relacional constante. Se está haciendo más patente esta realidad entre las mujeres viudas, que son las que optan cada vez más por vivir solas. Ello no es contrario al mantenimiento de atenciones solidarias que se materializan en visitas frecuentes al hogar de la madre, llamadas telefónicas o cartas.

Vivir solo/a no lleva implícito ninguna problemática, no ocurre lo mismo con el sentimiento de soledad. Esta realidad, sobre todo en entornos urbanos industriales y de servicios, viene favorecida por diferentes factores como la retirada del ámbito laboral y, con ello, el debilitamiento e incluso desaparición de las relaciones sociales, de diversas formas de participación en la vida, junto al desarrollo del sentimiento de desvalorización y dependencia. Dependencia entendida desde parámetros psicosociales, es decir, la interdependencia que caracteriza toda la vida pierde la reciprocidad en el intercambio. La soledad supone, entonces, un empobrecimiento de la





calidad de las relaciones intrafamiliares y de las relaciones sociales.

Estas consideraciones llevan a dilucidar sobre los espacios en el interior del hogar de las personas mayores. Espacios propios y compartidos que merecen ser estudiados para entender sus significados en la experiencia personal de vivir la vejez, y su influencia en las relaciones intrafamiliares.

BIBLIOGRAFÍA

- ANAUT BRAVO, S. (2009). "Políticas sociales municipales contra el sobre-envejecimiento y la despoblación rural. La acción pública en Aibar (Navarra)", en LÓPEZ TRIGAL, L. et al., *Envejecimiento, despoblación y territorio*. Universidad de León. España.
- CARRASCO RIVAS, G. (Coord.) (2008). *La vejez activa (enfoque social de una experiencia en el clubes de la tercera edad en Tlaxcala)*. Altres Costa Amic. México.
- CORDERO, L., CABANILLAS, S. y LERCHUNDIS, G. (2003). *Trabajo social con adultos mayores*. Espacio Editorial, Buenos Aires.
- BEAVER, M. L., MILLER, D. A. (1998). *La práctica clínica del trabajo social con las personas adultas mayores*, Paidós. Buenos Aires.
- MÉNDEZ CANO, J. (2006). *Situación social y necesidades de las mujeres mayores de 70 años en el ámbito rural de Tlaxcala*. Universidad Autónoma de Tlaxcala. México. (sin publicar).
- ROBICHAUX, D. (1997). "Residence rules and ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica". *Ethnology*, 32 (2).
- ROBLES SILVA, L. et al. (2006). *Miradas sobre la vejez, un enfoque antropológico*. Plaza y Valdez Editores. México.
- RUEZGA BARBA, A. (2002). *Los servicios sociales para las personas mayores en Iberoamérica*, año 1, Nº 24, Vol. 1, UNAM. México.
- SAN ROMÁN, T. (1991). *La marginación como dominio conceptual. Comentarios sobre un proyecto en curso*. Taurus. Madrid.

BLOQUE VII

→

MESTIZAJES
CULTURALES EN EL
ÁREA IBEROTROPICAL



**AMÉRICA LATINA: DE LA
VISIÓN DE LOS VENCEDORES
A LA VISIÓN DE LOS VENCIDOS
EN EL SIGLO XXI**

JOSÉ A. ALONSO HERRERO



La antropóloga sueca Birgitta Leander invita a un sociólogo español, residente en América Latina desde hace cinco décadas, para que exprese su opinión sobre las minorías indígenas latinoamericanas en el amanecer del siglo XXI. Acepto gustosamente este desafío para cumplir con mi doble responsabilidad: primera, la de enjuiciar con sentido crítico la “empresa de las Indias”, pero desde una vertiente castellana y, segunda, la de evaluar la creciente conciencia indígena surgida hace varias décadas en América Latina.

¿Es oportuno realizar esta evaluación a los quinientos años largos de la gesta colombina?, ¿merece la pena aventurar opiniones críticas en el momento de la crisis global del capitalismo que hoy padecemos?, ¿qué ventajas puede acarrear para los indígenas latinoamericanos el que un paisano de Hernán Cortés y de Francisco Pizarro emita su opinión crítica sobre un desastre étnico que presenta escasos visos de solución en el corto plazo?. Mientras redacto estas líneas en Cholula (México), hoy día de la Virgen de Guadalupe, la televisión nacional nos permite atestiguar la presencia multitudinaria de los mexicanos en la Villa de Guadalupe. ¿Qué buscan estos peregrinos, entre los que se encuentran muchos indígenas llegados desde diversos estados de la República Mexicana?, ¿creen realmente que la Virgen les ayudará a encontrar empleos dignos, como lo anuncian con sus pancartas?, ¿saben acaso que la Virgen cambió de bando desde los tiempos de la colonia? Aquella imagen, ondeada por Hidalgo y Morelos en 1810 para promover la independencia de México, pasó enseguida a ser manipulada por la facción conservadora gracias a Iturbide y hoy continúa en manos antiliberales y obedientes a los dictados del Estado Vaticano.

887

888

El objetivo de estas reflexiones en momentos tan cruciales es colaborar con el vigoroso, al fin, movimiento indigenista que cruzando las vértebras andinas desde Chile hasta Colombia se desbordó a través de las naciones centroamericanas e hizo explosión en 1994 en tierras chiapanecas con el levantamiento zapatista. Nuestra tesis es que la plena emancipación de los indígenas de América Latina no puede esperarse de las seculares élites dominadoras, asentadas en ambas orillas del Atlántico. Menos aún provendrá de las élites norteamericanas, cuyo imperialismo monroista se ve hoy agudizado por el fundamentalismo sureño estadounidense. Hoy mismo Hillary Clinton amenazó a aquellas naciones latinoamericanas que osen oponerse a los ‘democráticos’ designios del imperio yanqui. Las esperanzas emancipadoras del indigenismo latinoamericano tampoco contarán con el apoyo de las élites políticas y religiosas nativas. Ambas élites portan el virus de la dependencia desde hace siglos y la ideología neoliberal, hoy dominante, no trae aromas de libertad, ni de dignidad nacional.

La perspectiva castellana y la emancipación indígena.

Mi primer punto de referencia será el congreso “Los Castellanos y Leoneses en la empresa de las Indias” que conmemoró e investigó las aportaciones de Castilla y León al mundo indiano con motivo de los 500 años del descubrimiento de América por Cristóbal Colón (Lorenzo, 1993: 5). En este congreso presentaron sus ponencias 31 especialistas en el tema americanista. Gracias a ellos aprendimos los castellanos hoy día el ingente aporte de personajes castellanos en la empresa descubridora. Nombres tan destacados como Bernal Díaz, Ponce de León, Pánfilo de Narváez, Pedrarias, López de Gómara y Bernardino de Sahagún, entre muchos menos reco-





nocidos, son todos hijos de las tierras castellanas y leonesas. Menos conocido es otro zamorano “quien tuvo a su cargo lo que podría denominarse la gerencia de las empresas de descubrimientos y exploraciones” (Cuesta, 1993: 137). Se trata del obispo Juan Rodríguez de Fonseca, pues “desde 1493 hasta 1522 no hubo nadie tan poderoso respecto a las Indias”. Al factor eclesiástico, decisivo en la conquista y control de las tierras latinoamericanas, habría que añadir “el ordenamiento jurídico de los descubrimientos y exploraciones desde la normativa sancionada en Castilla-León (ibídem, 148). Destacan las leyes promulgadas en Burgos, Valladolid, Toro, Zamora, Segovia y Tordesillas, junto con la labor desarrollada en Salamanca.

En definitiva, se nos dice en la introducción de este volumen, “nunca se llegará a valorar como se merece la enorme labor educativa y evangelizadora de los religiosos de Castilla y León en América”. Desde otra perspectiva, sin embargo, los castellanos residentes en América Latina desde hace décadas pensamos que es una tarea impostergable la de analizar la herencia total de la colonia y de la fase poscolonial al comienzo del siglo XXI desde dos ángulos diferentes: el castellano y el indigenista. La pregunta central, por tanto, es cuál fue el aporte decisivo de Castilla a la ‘empresa americana’. En síntesis, creemos que el fracaso colonizador de España a lo largo de trescientos años, que culminó con la debacle del año 1898, hunde sus raíces en una derrota histórica cuyo escenario fueron las tierras castellanas¹⁴³.

143. No es posible sintetizar, sólo aludir, a la rica bibliografía que ha suscitado el tema de España y de los españoles. Américo Castro (1985) trató el asunto con reconocida autoridad. Para dilucidar el tema él piensa que

889

890

La comprensión plena de este levantamiento castellano requiere tener en cuenta la comparación realizada por Américo Castro (1985: 264) entre los imperios español e inglés. Recuérdese, dice, que a fines del siglo XVIII las colonias francesas eran insignificantes. Por otra parte, “los monarcas ingleses nunca pensaron en organizar sus colonias como una prolongación de la lengua, de la creencia religiosa y de la administración de la metrópoli”. Por el contrario, “el imperio español hizo de las Indias cosa suya y por eso arraigó su lengua y su creencia entre los indios y los mestizos”. La comparación de Américo Castro nos lleva al meollo de la pregunta: ¿por qué Inglaterra y sus colonias están desde hace décadas en el centro de la economía-mundo capitalista, mientras que los países latinoamericanos navegan en la periferia capitalista y la metrópoli, España, padece todavía en el siglo XXI las consecuencias económicas y laborales de su condición semi-periférica¹⁴⁴.

La respuesta, según creemos, exige retomar la perspectiva de Braudel y Wallerstein¹⁴⁵. El mundo, según explica Braudel (1986: 90), siempre ha estado dividido

“hemos de recorrer con mente despierta la vía que condujo a los castellanos desde su pequeño rincón del siglo X hasta las cimas del asombroso y trisecular imperio, sin parejo en la historia moderna” (ibídem, 264).

144. Es superfluo reconocer que al emplear estos tres conceptos –centro, periferia y semiperiferia – adoptamos el enfoque histórico de Braudel (1986: 88) y de Immanuel Wallerstein (1979).

145. Coincidimos en este punto con la opinión de Rodolfo Stavenhagen (2001: 73) quien afirma: “El patrón ‘centro- periferia’, tan acertadamente descrito y analizado en el enfoque del ‘sistema mundo’, creó las condiciones para autorreproducirse en un buen número de sociedades coloniales y poscoloniales”.





en zonas económicas centralizadas. El centro de estas zonas no ha permanecido estático durante el último milenio. En el continente europeo, el centro de gravedad se desplazó a partir de 1492 de sur a norte, a Amberes y después a Amsterdam y no –subraya Braudel– a los centros del imperio hispánico o portugués: Sevilla y Lisboa. ¿Qué ocurrió con el imperio recién inaugurado por los reyes de Castilla?, ¿por qué el centro que durante el siglo XV favoreció a Venecia se traslada a Amberes y hacia 1550 da otro salto gigantesco y se sitúa en Génova?¹⁴⁶, ¿por qué no se instaló en Madrid?.

La respuesta a tan acuciante pregunta exigiría sopesar muchos factores: económicos, sociales, culturales, religiosos. Pero hay un momento en la historia castellana que impulsó casi desde el comienzo la evolución del Imperio Español por el rumbo equivocado de acuerdo con la lógica del incipiente sistema capitalista. Nos referimos a la trágica derrota sufrida por los comuneros castellanos en Villalar (Valladolid) el 23 de abril de 1521 (Pérez, 1999). Este historiador francés analiza detenidamente la pugna existente en Castilla entre los exportadores de lana cruda y los manufactureros textiles castellanos desde el siglo XV. Ya desde 1462 se había legislado que sólo un tercio de la producción de lana se dedicara a la industria nacional, localizada ante todo en ciudades castellanas. De acuerdo con la sana lógica capitalista (apli-

891

892

cada por Inglaterra, Francia, Alemania, Japón y hoy día por Corea del Sur, con sus variantes nacionales) hubiera sido necesaria una ley que obligara a los manufactureros castellanos a utilizar lana de buena calidad para los productos más selectos. Esta lana existía en abundancia en Castilla, puntualiza Pérez (ibídem: 34), y era la de los merinos muy apreciada en el extranjero. Pero por esto se destinaba casi exclusivamente a la exportación. ¿Por qué no se atendía a los fabricantes castellanos en primer lugar? Por los intereses que se hallaban en juego en torno a este producto que desde hacía mucho tiempo constituía la principal riqueza de Castilla, insiste Pérez. Diversos mercados europeos y, sobre todo, los Países Bajos eran los principales clientes de la lana castellana, tendencia que se fortaleció con la llegada al trono castellano en 1517 de Carlos V con su séquito de colaboradores flamencos. En España, no obstante, fueron los comerciantes de la castellana ciudad de Burgos los que desempeñaron un papel preponderante en el comercio de la lana con los mercados extranjeros.

La pugna entre las élites comerciantes y manufactureras castellanas nos permite comprender por qué en 1492 España, la supuesta conquistadora del Nuevo Mundo, era una dependencia económica de Europa (Stein, 1991: 7; Zea, 1990: 44). Los dos siglos siguientes bajo el dominio de los Habsburgo no hicieron más que profundizar la dependencia estructural del imperio español, tal como lo percibió Quevedo a mediados del siglo XVII. España y sus dominios se convirtieron en 1700 en objeto de los intereses británicos y franceses. La llegada al trono español de los Borbones en 1705 mejoró de alguna manera la decadente situación de la economía española. Pero los avances conseguidos durante el reinado de Car-

146. En el siglo XVII el escritor castellano Francisco de Quevedo (1999: 9) reconoció con gran clarividencia esta misma situación en la segunda estrofa de la letrilla "Poderoso Caballero es Don Dinero": "Nace en las Indias honrado, donde el mundo le acompaña, viene a morir en España y es en Génova enterrado, y pues quien le trae al lado es hermoso, aunque sea fiero, poderoso caballero es Don Dinero" (énfasis añadido).





los III, sobre todo gracias a la industria textil catalana, se vieron interrumpidos por la guerra de independencia (1808-1813) contra las huestes de Napoleón. Antes de la llegada al trono de Carlos III en 1759, sus antecesores borbones habían realizado pocos cambios en la metrópoli. Según los Stein (ibídem: 92), España seguía siendo en la segunda mitad del siglo XVIII una región “atrasada, periférica y dependiente de Europa”. Es cierto, como lo reconocen los Stein, que el reinado de Carlos III marca “el apogeo de tres siglos de colonialismo español en América”. Hubo crecimiento demográfico, desarrollo de la producción de azúcar, cacao y tabaco y un extraordinario incremento en la producción anual de las minas de plata mexicana. Para 1800, México producía el 66 por ciento de la producción mundial de plata y habían mejorado los procesos administrativos de la burocracia virreinal. Pero estas mejorías innegables no habían proporcionado recursos productivos internos.

Para contener los ataques de Inglaterra, que se había apoderado de La Habana y la Florida en 1762, España se alió con Francia. Pero, como atestiguan los Stein (ibídem: 99), “los franceses esperaban mantener a España subdesarrollada, pero contenta”. ¿Cómo lo consiguieron? Aplicando la invariable lógica capitalista: recibían a través de España la plata y las materias primas requeridas por la industria francesa y convirtieron a la Península Ibérica y a sus colonias en un importante mercado de sus productos manufacturados. Para ello contaron con la colaboración de los comerciantes oligopolistas de Cádiz que “preferían tratar con sus tradicionales abastecedores de manufacturas de Inglaterra, Francia y hasta de Silesia”. Los embarques de estos países eran más eficientes que los nacionales y las tasas de seguros más baratas.

893

894

Además, a falta de la ideología neoliberal hoy imperante, los comerciantes andaluces se apoyaron en la fisiocracia para racionalizar el papel tradicional de la península y sus colonias como productores de materias primas.

El dictamen definitivo, en nuestra opinión, sobre la equivocada estrategia aplicada por España tanto en la península como en sus colonias es el emitido en el siglo XIX por el economista alemán Friedrich List (1986: 93-99). Para fundamentar la estrategia de desarrollo industrial que a la postre convertiría a Alemania en una potencia manufacturera mundial en el siglo XX, List compara la actuación de España y Portugal con la seguida por las élites inglesas desde el siglo XIX. En resumen, mientras los ingleses se esforzaron por construir su bienestar nacional sobre una correcta interpretación de la lógica capitalista, “los españoles y los portugueses hicieron con sus descubrimientos una fortuna rápida. Pero fue tan sólo la riqueza del dilapidador que ha ganado la lotería” (ibídem: 93). En efecto, el descubrimiento de las minas de plata y oro en América Latina se convirtió para los españoles en el golpe de muerte para la industria nacional. En primer lugar, porque las élites políticas y económicas de España se dedicaron a comprar los productos manufacturados en Inglaterra, Francia y los Países Bajos con los tesoros extraídos en las minas mexicanas y sudamericanas. En segundo lugar, esas mismas élites hicieron caso omiso de las “leyes decretadas por los reyes de España –sobre todo los Borbones– contra la exportación de dinero y contra la importación de productos industriales exóticos” (ibídem: 94). Como insiste acertadamente List el espíritu de empresa y la capacidad industrial sólo echan raíces en un país donde existe la libertad religiosa





y política. Libertades, añadimos, de las que carecía España desde los tiempos de los Reyes Católicos¹⁴⁷.

Los indios en la versión actual castellana de la 'empresa americana'

El riguroso dictamen sobre los resultados producidos en España y América Latina por la 'empresa americana' nos invita a profundizar en la evaluación de tal empresa realizada hoy día por los castellanos. ¿Qué se piensa hoy en Castilla sobre tan espinoso problema?, ¿será suficiente con evaluar las innegables gestas y sacrificios de los misioneros que dieron su vida en el cumplimiento de sus altos ideales? Las aportaciones del mencionado congreso demuestran con objetiva serenidad el grado de entrega de los misioneros castellanos. Sería injusto dudar de la veracidad de tales testimonios. Pero, ¿es suficiente recordar estos testimonios para lograr una evaluación integral de la 'empresa americana?', ¿qué decir de aquellos indios que recibieron tan inesperado impacto?, ¿qué efectos sobrellevaron producidos por tamaña empresa? Antes de recordar su testimonio será oportuno revisar las contribuciones actuales de los participantes en el congreso. La mayoría de los autores exponen con lujo de detalles las hazañas de los misioneros castellanos en tierras americanas. No falta quien se atreve a formular "un balance de la conquista". Es el caso de Mario Hernández Sánchez-Barba (1993: 269- 275) en su artículo

895

896

"La mentalidad americanista del conquistador". En referencia a las primeras décadas de la conquista, el autor destaca el 'dualismo guerrero-campesino', herencia de la España medieval, de la gran masa de la población, de la que surgieron la mayoría de los primeros 'conquistadores' y también el 'populismo religioso' que aceptaba la fe católica (pretridentina) como parte del patrimonio social y que es promovido por el estamento eclesiástico.

Estos antecedentes no impiden, en opinión del autor, que tales conquistadores – civiles y religiosos, aclaramos – hayan conseguido "una integración en el espíritu y civilización cristiana de los habitantes indígenas del Nuevo Mundo a los que era necesario civilizar y evangelizar". El optimismo de Mario Hernández culmina con la opinión de que:

"Estos conquistadores se enfrentaron a las altas culturas militaristas indígenas para establecer una nueva civilización, basada en los principios fundamentales de la sociedad occidental, cuyos rasgos llevaron a América, produciendo la liberación de los yugos políticos, sociales y económicos propios de la sociedad oriental".

En aras de la objetividad histórica es necesario colocar afirmaciones tan inexactas y rimbombantes en un contexto más preciso. Entre otras razones para no provocar respuestas contundentes como la expresada por Heinz Dieterich Steffan, periodista mexicano, en El Universal (diario de México, 31-marzo-2001). En efecto, este autor nos recuerda que "los invasores europeos no abolieron los sacrificios humanos en los territorios conquistados, simplemente cambiaron sus referentes apologéticos y aumentaron la escala de inmolaciones a niveles desconocidos en las culturas autóctonas". Tales conquistadores no tuvieron ningún inconveniente en acudir a la matan-

147. Tragedia semejante ocurrió en Portugal, como explica List. En 1681 el conde de Ereceira proyectó un plan para instalar manufacturas de paños que abastecieron a Portugal y a sus colonias. Pero en 1703 el ministro inglés Methuen convenció al gobierno portugués para que cambiara su política: Portugal exportaría vinos y compraría paños ingleses. Las consecuencias fueron desastrosas para el desarrollo nacional.





za, la tortura y la esclavización indiscriminada de mujeres, niños y ancianos, como sucedió en Cholula – lugar donde escribo estas reflexiones –, donde quemaron viva a la población o en la matanza de la fiesta de Huitzilopochtli en la capital mexicana que describió Fray Bernardino de Sahagún de la siguiente manera: “Corría la sangre por el patio como el agua cuando llueve y todo el patio estaba sembrado de cabezas y brazos y tripas y cuerpos de hombres muertos; por todos los rincones buscaban los españoles a los que estaban vivos para matarlos”. Ante tales testimonios históricos, transmitidos además por frailes castellanos, resultan más que inverosímiles las referencias a ‘las altas culturas militaristas indígenas’.

¿Cómo matizar el ultranacionalismo craso de Mario Hernández Sánchez-Barba? Luciano Pereña nos ofrece en el mismo volumen una visión más elaborada de la participación castellana en la ‘empresa americana’. Pereña comienza su análisis mencionando un nuevo desafío: el progresismo católico, dice, está empeñado en disociar conquista y evangelización para contraponer Corona Española y Santa Sede, conquistadores y misioneros, religión y política. En nuestra opinión, mejor sería evitar las alusiones a las creencias teológicas, progresistas o no, y analizar directamente la actuación política y militar del Estado Español, asociado, subordinado y bendecido por la Santa Sede para llevar a cabo la ‘empresa americana’.

Pereña reconoce que ‘la escuela de Salamanca se ha hecho conciencia crítica’. Sus grandes teólogos dominicos denunciaron los fracasos de la primera conquista, afirma, aunque a renglón seguido contrarresta este juicio. La opinión trastabillante de Pereña reconoce, por una parte, que ‘la crueldad y ambición de no pocos conquistadores degeneró en represión y en desprecio casi

897

898

absoluto de los indios’ y que también ‘hubo prisa para bautizar a los indios con el fin de someterlos a la disciplina de la Iglesia y a las leyes del estado’. Más aún, Pereña cita el testimonio de 150 testigos quienes denunciaron la despoblación de indios durante la primera conquista de América. Testimonios que fueron identificados, aunque no siempre sancionados por la Corona (ni por la Santa Sede, añadimos). La primera despoblación se detuvo ‘cuando la Corona se hizo con el control de las Indias’. Por otra parte, Pereña se apresura a disculpar tal actuación devastadora al aceptar la interpretación histórico-teológica del jesuita medinense José de Acosta (O’Gorman, 1995).

Según Acosta la intervención bélica hispana se justificaba porque era una lucha contra el demonio, causante de la idolatría indígena y maestro de toda infidelidad. La malicia demoníaca trata de impedir, afirma Acosta, que las gentes bárbaras reciban la luz sobrenatural del Evangelio, cuyos afortunados portadores serán los misioneros españoles. Tal interpretación permite comprender la afirmación de Pereña (1993: 399), según la cual ‘también los indios eran responsables de la crisis de la nueva evangelización’. ¿Cómo, se preguntará el sorprendido lector? Porque, según Pereña, ‘este fracaso se debía en parte a la rudeza y poca capacidad de muchos indios, a sus malas y atávicas costumbres religiosas y morales, a su constante inestabilidad y falta de lealtad, y a sus resabios paganos y deficiente formación en la fe’. Además, insiste Pereña, los soldados y malos clérigos españoles no cargan con toda la responsabilidad militar porque ‘otros soldados, ejecutores de masacres fueron los tlaxcaltecas y otros aliados de Cortés en la conquista de México’ (ibídem: 401).





Si en el siglo XXI todavía se formulan opiniones tan descaminadas en tierras salmantinas es porque en Castilla no se han preocupado en reflexionar con el debido ahínco sobre los diálogos de los sabios indígenas con los primeros frailes españoles (León-Portilla, 1991: 23-28). La lúcida respuesta de un sabio indígena a sus interlocutores españoles pone las cosas en su lugar. Con admirable claridad este personaje, quien reconoce no ser un sabio, suplica: "Déjennos ya perecer porque nuestros dioses han muerto...Dijisteis que no eran verdaderos... Por esta palabra estamos molestos...La doctrina de nuestros mayores era que éstos son los dioses por quien se vive... ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿la de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los tepanecas?...Es ya bastante que hayamos perdido...Haced con nosotros lo que queráis".

En efecto, durante trescientos años soldados y misioneros hicieron lo que quisieron, a pesar de las sabias Leyes de Indias promulgadas por los reyes de España.

El despertar de la conciencia indígena en América Latina.

A lo largo de quinientos años, sea durante la colonia o una vez alcanzada la independencia, la realidad es que la situación de los indígenas en América Latina no ha experimentado cambios radicales. Es cierto que en el primer siglo de la conquista hubo repetidos intentos para definir la legitimidad de la conquista en respuesta a las denuncias del teólogo castellano Francisco de Vitoria. En el Sínodo de Popayán (1558) y en el Segundo Concilio de Lima (Pereña, 1993: 408) se decretó incluso la restitución por los bienes injustamente arrebatados a los indios. Pero más allá de los bienes materiales expropiados a los indios, el sistema colonial español tuvo unas consecuencias en la población indígena que no podrían

899

900

subsanarse con las leyes más humanas expedidas por el Papa o el emperador español en turno.

Nunca los vencedores, por más cristianos que quieran ser, reconocerán a cabalidad la destrucción que han ocasionado. El mismo Pereña lo confirma una vez más al afirmar, por una parte, la crueldad e injusticias cometidas por los conquistadores, pues siempre concluye insistiendo en que gracias a la colaboración del rey de España y de la Santa Sede "se enseñó a los indios a humanizarse y a convivir políticamente".

Más allá de la justicia y hasta humanidad de las leyes expedidas en Europa, que en América Latina se aceptaban pero no se cumplían, lo que debe evaluarse es la nueva situación social y material en la que se confinó a los indígenas. Basta con acercarse a documentos como el Códice de Otlazpan (Leander, 1967) para poder captar el sometimiento integral que han padecido los indígenas latinoamericanos desde su derrota en el siglo XVI. Según la explicación desmenuzada por Leander se deduce que los habitantes de Otlazpan debían pagar un tributo cada ochenta días y este pago era en monedas de oro. En las líneas siguientes de la pictografía se indica que cada día debían pagar una guajolota, que es la hembra del pavo típico mexicano, además de dos cargas de leña. Una vez al año debían pagar la parte correspondiente de la cosecha de maíz. El impuesto de maíz no solo debía pagarse, sino que los 'tamemes' (cargadores) debían llevarlo a la ciudad de México, situada a ochenta kms. de distancia. Las mujeres indígenas debían ejecutar el trabajo de moler el maíz. Por el transporte del maíz no se debía pagar nada a los 'tamemes'. Más adelante, Leander explica que el maíz en cuestión no pertenecía a los 'macehuales' (indígenas), sino que era propiedad del gobernador. En este





caso, por tanto, el tributo no consistía en la entrega de un producto, sino en el trabajo gratuito que debían realizar los ‘tamemes’. En opinión de Leander al comentar la pictografía “este tributo es la cantidad que pagan la totalidad de los tributarios del pueblo a un solo funcionario”. Pero, además, puntualiza Leander, en este documento “no está incluido el tributo debido a la corona y a los encomenderos”.

Baste este comentario de un documento histórico para captar la nueva situación en que se vieron envueltos los indígenas latinoamericanos una vez que cayeron en las redes de dominación generadas por los conquistadores españoles. En definitiva, los indios se convirtieron en “tributarios” de tiempo completo. Unos trabajaron en el campo, otros en las minas, en múltiples lugares construyeron iglesias y hasta catedrales. Los pueblos indios de América Latina perdieron su autonomía y su existencia comenzó a girar de acuerdo a las exigencias provenientes de Europa en último término. En la concepción de economistas como List la incorporación de América Latina en el sistema capitalista mundial convirtió al continente iberoamericano en un proveedor nato de materia prima, en donde destaca la fuerza de trabajo, casi gratuita, compuesta por los indios y los negros importados de África.

La pregunta final, en los comienzos del siglo XXI, es cuánto tiempo más durará el sometimiento indígena en América Latina. La respuesta, desde nuestra perspectiva, no es hoy tan pesimista como lo hubiera sido hace solo medio siglo. A pesar del vigoroso movimiento indígena, que se extiende sobre todo en Sudamérica, hay que reconocer que la expansión de los países capitalistas centrales – en concreto, de los Estados Unidos – ha dado

901

902

lugar a la peculiar situación de violencia en que aun vivimos (Zea, 1990: 36). Compartimos el diagnóstico del filósofo mexicano, pero hoy observamos acontecimientos que habrían sido inconcebibles hace sólo unas décadas. La llegada al poder y la reciente reelección del indígena aymara Evo Morales en Bolivia son pasos firmes en la dirección correcta (Alonso: 2006). Esto no implica que todas las decisiones de Evo Morales sean las más adecuadas. Como cualquier gobernante es falible y está sujeto a innumerables presiones. Pero la llegada a la presidencia de un país como Bolivia, secularmente esquilmo por los países centrales, por parte de un indígena es un acontecimiento inédito.

Además, Evo Morales no sólo es un indígena, sino que enarbola la bandera del indigenismo. Aspecto que no distinguí, como es sabido, a Benito Juárez, el indio zapoteco cuyo aporte es fundamental en el proceso de formación de la República Mexicana. Tal vez ese sea el significado profundo de la presencia de Evo Morales en la cúspide del poder boliviano. Mérito reconocido hace pocas semanas por la mayoría del pueblo boliviano al reelegir a Evo Morales para un segundo turno presidencial en Bolivia. Desde su primera actuación como presidente Evo Morales contó con detractores por la derecha y por la izquierda. El estadounidense James Petras sostuvo desde el comienzo que Evo Morales era un político social liberal moderado (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=25141>). Por tanto, dijo entonces, promoverá diversas variantes del capitalismo y nombrará a líderes populares para puestos gubernamentales. Por otra parte, políticos y medios de comunicación asentados no siempre en el centro capitalista se han encargado de desfigurar la actuación, en nuestra opinión nacionalista





de Evo Morales, acusándolo de pertenecer al eje bolivariano Chávez – Castro.

Sin entrar en detalles que nos lleven a discutir las decisiones más o menos coyunturales que han jalonado la presidencia de Evo Morales, quisiéramos concluir con una reflexión final. Hace un lustro Evo Morales surgió en la escena internacional como un símbolo y una prometedora realidad del naciente indigenismo latinoamericano. Hasta el momento su aporte principal ha sido promover un proyecto de nación que se ajusta a las directrices propuestas por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Este programa ha generado proyectos en América Latina cuyo objetivo es “la construcción de la nación pluricultural, multiétnica y multilingüe, por medio de la elaboración y puesta en marcha de políticas públicas interculturales”. A diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad es un concepto que enfatiza las convergencias y la interacción real (Castillo, 1997). Según este autor, los rasgos propios de la interculturalidad son la igualdad de todos los seres humanos y de todas las culturas, la defensa de esa igualdad por medio de una actitud antirracista y antidiscriminatoria, la valoración positiva de la diversidad socio-cultural y el reconocimiento del Otro como interlocutor de uno¹⁴⁸. El aspecto decisivo es que la interculturalidad es un ingrediente necesario para la construcción actual del estado-nación, como una entidad autónoma e independiente. Evo Morales, en sus años como gobernante indígena, ha confirmado el presupuesto fundamental que deben tener en cuenta los indígenas latinoamericanos que luchan por su emancipa-

148. Hemos tratado más ampliamente este punto en (Alonso, 2006: 196ss.).

ción definitiva. La liberación e igualdad no vendrá de la mano de los países capitalistas centrales. Las situaciones estructuralmente desiguales y marginadoras no cambiarán como resultado de políticas y estrategias nacidas en el centro capitalista. Son los países dependientes los que deben pugnar por su autonomía económica, política y social. Líderes como Evo Morales abren un futuro prometededor para el continente latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Joseph de. (1995) Vida religiosa y civil de los indios. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1995 (segunda edición). Prólogo y selección de Edmundo O’Gorman.
- ALONSO, José Antonio. (2006) “De Eva a Evo a través de la Teología de la Liberación. La Política Vaticana ante la interculturalidad en Bolivia” en Ángel Espina (ed.), Conocimiento local, comunicación e interculturalidad. Salamanca. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León y Editorial Massangana.
- BRAUDEL Fernand, (1986) La dinámica del capitalismo. México, Fondo de Cultura Económica.
- CASTILLO QUINTANA, Rolando. (2005) Guía sobre la interculturalidad. Proyecto q’anil. Publicación financiada por el PNUD. Proyecto de Interculturalidad, Políticas Publicas y Desarrollo Humano Sostenible con fondos de Suecia, Dinamarca, Noruega, Holanda, El PNUD y el Gobierno de Guatemala. Se puede consultar en: www.Mcd.gob.gt/MICUDE/proyección_social/multi_interculturalidad/archivos_pluralismo/guía_interculturalidad.PDF
- CASTRO, Américo. (1985) Sobre el nombre y el quién de los españoles. Madrid, Taurus, 1985.
- CUESTA DOMINGO, Mariano. (1993) “Descubridores y exploradores castellano-leoneses en América”. En: LORENZO SANZ (coord.), *Opus citatum*, , pp. 133-149.

903

904





- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. (1993) "La mentalidad americana del conquistador". En: LORENZO SANZ (coord.), Opus citatum, pp. 269-275.
- LEANDER, Birgitta. (1967) Codiced de Otlazpan. México D.F. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. (1991) El reverso de la conquista. México D.F. Editorial Joaquín Mortiz, (primera edición en 1964).
- LIST, Friedrich. (1986) Sistema nacional de economía política. México, Fondo de Cultura Económica.
- LORENZO SANZ, Eufemio. (1993) (coord.) Los castellanos y leoneses en la empresa de las indias. Salamanca, Junta de Castilla y León.
- O'GORMAN, Edmundo. (1995) Vida religiosa y civil de los indios. Prólogo y selección de Miguel LEÓN-PORTILLA. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PEREÑA, Vicente Luciano. (1993) "La escuela de Salamanca y la configuración de América" en LORENZO SANZ (coord.), Opus citatum, pp. 397-411.
- PÉREZ, Joseph. (1999) La revolución de las comunidades de castilla (1520-1521). Madrid, Siglo XXI editores, séptima edición, (primera edición francesa en 1970).
- QUEVEDO, Francisco de. (1999) Obras escogidas. México, Conaculta y Océano editorial.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (2001) La cuestión étnica. México, El Colegio de México.
- STEIN, Stanley J. y Bárbara, H. (1991) La herencia colonial de América latina. Madrid. Siglo XXI, (primera edición inglesa en 1970).
- WALLERSTEIN, Immanuel. (1979) El moderno sistema mundial. Madrid, Siglo XXI.
- ZEA, Leopoldo. (1990) Discurso desde la marginación y la barbarie. México, Fondo de Cultura Económica.



**EL LEGADO INDIANO EN
LA MONTAÑA CENTRAL
Y ORIENTAL LEONESA**

MIGUEL ÁNGEL CIMADEVILLA SUERO



Durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX se produjeron en Europa intensas migraciones hacia América. En España, las principales regiones emigratorias fueron las costeras del norte: Galicia, Asturias, Cantabria y el País Vasco.

La provincia de León, dentro de este proceso, ocupa también un lugar destacado, ya que fue la provincia de interior con mayor índice migratorio, por encima incluso de otras de costa en determinados años (Francia Cabañero, A. de, 1988: 3).

En la montaña central y oriental de la provincia de León, donde se llevó a cabo la investigación, la emigración americana se dejó sentir profundamente en los pueblos de origen de los emigrantes. El objetivo del trabajo ha sido el de analizar en ellas, desde una perspectiva antropológica, diferentes aspectos de la emigración: causas, preparativos, circunstancias del viaje, adaptación en los lugares de llegada, relaciones con otros emigrantes y con las familias, etc. También se ha querido indagar en la labor benefactora que muchos de los emigrantes enriquecidos hicieron en sus pueblos de origen: iglesias, construcción y dotación de escuelas, lavaderos, traídas de agua, carreteras, etc.

La etnografía se sustenta en un trabajo de campo realizado de forma intermitente en la montaña central y oriental de la provincia de León, así como en Cuba y México, países en donde se formaron importantes colonias de emigrantes.

El enfoque de la investigación ha sido el cualitativo. Las técnicas empleadas han sido fundamentalmente dos: la observación y la entrevista en profundidad. También se ha llevado a cabo una revisión de la bibliografía existente, así como un estudio y análisis de periódicos

editados en León en las últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del XX.

UN POCO DE HISTORIA.

Aunque la emigración española a América se inició en el siglo XVI, habrá que esperar hasta la segunda mitad del siglo XIX para que las cifras de emigrantes sean realmente importantes. La política pobladora llevada a cabo por los Borbones en el siglo XVIII y la independencia de la mayor parte de las colonias americanas en el primer cuarto del siglo XIX fueron causas importantes de ello.

La eliminación de las trabas en España para emigrar en 1853 supuso el inicio de un proceso que será muy intenso en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del XX. Este periodo es denominado por Nicolás Sánchez-Albornoz (1988) como el de la emigración en masa. El proceso asimismo se vio estimulado por la política de atracción de emigrantes llevada a cabo por muchos países iberoamericanos.

Durante el período de entreguerras, la emigración transoceánica decayó. A la inseguridad creada por la Primera Guerra Mundial se unieron la crisis económica de 1929 y la Guerra Civil española. Ésta última ocasionó un importante exilio republicano hacia Europa y América.

Superada en España la difícil década de 1940, la emigración hacia América se reanudó con fuerza entre 1950 y 1960, aunque sin llegar a las cifras alcanzadas a principios del siglo XX.

A partir de 1960 y hasta 1973, los emigrantes españoles se dirigieron preferentemente hacia Europa. A partir de la década de 1980, sobre todo desde la entrada de España en la Comunidad Económica Europea (1986), hoy Unión Europea, nuestro país se va a convertir en

909

910





país receptor de inmigrantes. Asimismo desde entonces se han llevado a cabo numerosos retornos de jubilados españoles de América y de miembros de la segunda generación.

CAUSAS DE LA EMIGRACIÓN.

Las causas de tipo económico y social fueron, sin lugar a dudas, las más importantes. Todos los entrevistados me hablaron de un pasado de escasez y privaciones. En tales circunstancias, la emigración a América supuso para los habitantes de la montaña central y oriental leonesa una válvula de escape para salir de esa situación.

Aunque se han señalado las causas económicas y sociales como las más importantes, es preciso indicar que no existe una correspondencia directa entre tasas de emigración y niveles de pobreza. Los más pobres no necesariamente eran los que más emigraban. La pobreza, por el contrario, constituyó en muchos casos un freno a la emigración, ya que los pasajes eran caros y no todos podían pagarlos.

Un aspecto fundamental que incitó a muchos a emigrar a América fueron las llamadas que les hacían familiares o vecinos desde allí. Las "cadenas migratorias", como se vienen denominando, van a desempeñar un papel de gran importancia en todo el proceso, como se verá más adelante. Esto explica claramente la concentración de paisanos en un mismo lugar (La Habana, Cienfuegos, Veracruz, México D. F., Puebla, Buenos Aires,...).

En el trabajo de campo, por otra parte, pude comprobar que en muchos de los pueblos existió desde siempre una tradición migratoria. Muchos niños crecieron con la idea de partir hacia América junto a algún pariente. El éxito de algunos, no demasiados, sirvió sin duda de es-

911

912

tímulo para la salida de otros emigrantes. Aunque en la prensa de la época son frecuentes los comentarios negativos sobre la emigración, el deseo de riqueza y de promoción social era tan fuerte que no se solía hacer caso a esos comentarios.

Asimismo, es preciso tener en cuenta que algunos países americanos hicieron llamamientos a Europa pidiendo población. Estos países establecían sus Agencias de Colonización a través de las cuales se daba publicidad de los grandes beneficios que se podían obtener emigrando. Los cambios legislativos producidos en España desde 1853 facilitaron todo el proceso.

La posibilidad de librarse de ir a determinadas guerras (Cuba o Marruecos) o la de eludir el prolongado servicio militar son otras causas que se deben tomar en consideración. El servicio militar obligatorio fue introduciéndose paulatinamente a lo largo del siglo XIX y consolidándose poco a poco. Las propias leyes permitían la "redención" y la "sustitución" en el servicio militar. Durante muchos años, los jóvenes de las clases más pudientes podían librarse de hacer el servicio militar pagando una determinada cantidad de dinero o contratando un sustituto. Los de las clases bajas debían hacer el servicio militar o situarse fuera de la ley. A finales del siglo XIX y comienzos del XX debió ser relativamente frecuente que muchos jóvenes de las familias con pocos recursos se declarasen prófugos huyendo a América.

Por último, la represión franquista hizo también que algunas personas que habían participado en la Guerra Civil en el bando republicano tuvieran que exiliarse por motivos políticos al acabar la contienda.





PAÍSES DE DESTINO PREFERIDOS.

Los emigrantes de la zona de estudio se dirigieron mayoritariamente hacia países hispanoamericanos. No cabe duda de que el idioma, la religión y la cultura influyeron mucho en la decisión.

En el siglo XIX, la mayor parte de los emigrantes del área estudiada se dirigieron hacia Cuba. En este país se crearon importantes colonias en La Habana y en Cienfuegos.

En el siglo XX, los emigrantes se dirigieron principalmente a México, formando importantes colonias en México D.F. y en Puebla. Argentina también fue un país donde establecieron su residencia muchos emigrantes de la zona de estudio. En este país sudamericano se instalaron preferentemente en Buenos Aires. A Estados Unidos se dirigieron muchos emigrantes del Valle de Valdeón. No obstante, hay que señalar que se instalaron principalmente en la zona hispana de este país, es decir, en Texas y California. Otros países de destino fueron Brasil, Venezuela, Chile y Uruguay.

PERFIL DEL EMIGRANTE.

La inmensa mayoría de los emigrantes eran hombres solteros. Con mucha frecuencia marchaban muy jóvenes, casi niños. En el siglo XX la edad media fue un poco más elevada que en el siglo XIX. En el trabajo de campo encontré casos curiosos, como el de una mujer del Valle de la Reina que me contó que no llegó a conocer a su hermano mayor, por ser ella una de las más pequeñas de la familia, y muy poco a otro hermano que marchó a México con catorce años.

Según me relataron los informantes, fueron pocas las mujeres que decidieron embarcarse solas hacia América. La mayor parte de ellas solían hacerlo después de haber-

se asentado allí sus maridos. Hubo casos duros, como el de una mujer, madre soltera, que marchó desde un pueblo de Valdeburón con su hijo pequeño hacia México en busca de familiares. Ante la imposibilidad de iniciar allí una nueva vida, decidió volver a su pueblo de origen, donde transcurrió el resto de su vida.

LOS PREPARATIVOS, EL VIAJE Y LA LLEGADA.

La decisión de emigrar no se solía tomar de forma individual, ya que afectaba a toda la familia. El coste del viaje era grande, por lo que en muchas ocasiones eran los propios padres los que tenían que pagar el pasaje o, al menos, parte de él. Debió ser también bastante frecuente, según me comentaron, recurrir al dinero fiado. Los jóvenes emigrantes firmaban en ocasiones contratos con las compañías navieras. En algunos pueblos me hablaron también de que a veces eran los parientes o los convecinos, instalados ya en América, los que pagaban el viaje. En estos casos, solían ser adelantos que se debían devolver en América cuando ya estuvieran asentados.

Además del pasaje, el emigrante debía conseguir la documentación necesaria. Ésta consistía básicamente en la cédula de vecindad, el pasaporte, el permiso paterno (para los menores de edad) y el reconocimiento médico. Si se era mujer soltera se necesitaba la autorización de los padres. Las casadas debían aportar el permiso del cónyuge y las viudas el certificado de defunción del marido.

Según la prensa local de la época, hubo frecuentes abusos y timos por parte de "ganchos", personas que se comprometían a comprar el pasaje y a conseguir la documentación necesaria.

913

914





El emigrante necesitaba también preparar un pequeño equipaje (unas camisas, unos pantalones, ropa de muda, y poco más). Además tenía que reunir algo de dinero para el hospedaje hasta que saliera el barco, para el viaje y para los primeros días después de la llegada. También era frecuente llevar alguna carta de presentación.

La partida se hacía, en el mayor de los casos, desde los puertos de Asturias (Avilés y Gijón), Cantabria (Santander) y Galicia (La Coruña, El Ferrol y Vigo). La elección del puerto dependía de varios factores: la proximidad al pueblo de origen, el país de destino y la fecha de salida.

La mayoría viajaba con pasajes de tercera clase. El viaje, según me comentaron los propios emigrantes o sus familiares, fue para muchos un auténtico tormento. El alojamiento y la alimentación eran malos. Muchos pasaron buena parte del viaje mareados. En el siglo XIX el viaje a América duraba entre 30 y 40 días. En las primeras décadas del siglo XX, con la incorporación de la máquina de vapor, el viaje se realizaba en unos 25 días.

La llegada, como nos podemos imaginar, era casi siempre traumática. Todo, o casi todo, resultaba desconocido: el clima, la comida, la gente, la vida urbana,... Los familiares y los convecinos mitigaban en parte el cambio drástico de ambiente.

LAS VIDA EN LOS PAÍSES RECEPTORES.

OCUPACIONES.

La verdad es que hicieron de todo. Fue muy frecuente, según me comentaron, trabajar en comercios. El comienzo era duro. Solían empezar de aprendices o de

915

916

dependientes. Con el paso del tiempo, muchos montaron un comercio por su cuenta.

También fue muy frecuente trabajar en la pequeña hostelería (café, restaurantes, tostaderos de café,...), en la industria (en la montaña oriental de León muchos emigrantes consiguieron trabajo en las fábricas cerveceras del grupo "Modelo" de México o en sus distribuidoras). Algunos, no demasiados, realizaron trabajos agropecuarios (ranchos, explotaciones agrícolas, plantaciones de piña,...). Dentro de este sector hay que destacar a los emigrantes del Valle de Valdeón que se dirigieron como pastores a EE.UU. "Ganaban mucho -me comentó una informante-, pero era un trabajo muy sacrificado. Estaban mucho tiempo solos, sin ver a nadie. La comida, para una temporada, se la tiraban desde helicópteros y avionetas."

LAS RELACIONES CON LA FAMILIA Y CON OTROS EMIGRANTES.

Las relaciones con la familia se mantenían mediante cartas y fotografías. También sabían unos de otros a través de emigrantes del mismo pueblo o de otros cercanos que, cuando regresaban temporalmente a sus pueblos, llevaban el encargo de visitar a la familia del emigrante que había quedado en América.

De León se enviaban para América periódicos, revistas, fotografías y algún paquete con productos alimenticios. De América llegaban ropa, fotografías, dinero y joyas (generalmente medallas para las madres y relojes para los padres).

En América, los emigrantes solían relacionarse con otros emigrantes. El círculo más íntimo estaba formado por familiares y/o gentes del mismo pueblo, comarca o





provincia. Todos los entrevistados coinciden en afirmar que la familia y los convecinos funcionaban como mecanismos de protección. También jugaron un importantísimo papel en la integración social y en la inserción laboral de los emigrantes. Respecto a esto último hay que decir que la gran mayoría de los emigrantes embarcaban para América con un trabajo más o menos asegurado, buscado precisamente por ese pariente o ese convecino instalado en América.

El principal elemento de unión entre los emigrantes eran las fiestas que se organizaban. Además de la diversión que conllevaban, las fiestas servían de elementos de cohesión y de identificación con un mismo origen y con una misma cultura. Estas reuniones siguen actualmente congregando a emigrantes y a descendientes. En Rodiezmo de la Tercia me comentaron que hace unos pocos años hubo una reunión de emigrantes y descendientes de Rodiezmo en México D. F. en la sede de la Agrupación Leonesa de México a la que asistieron alrededor de 500 personas.

Las revistas y periódicos que se editaban en América, por otra parte, cumplían también unas funciones parecidas de cohesión e identificación.

ASOCIACIONES DE EMIGRANTES.

Al llegar a América, los emigrantes se integraban en diferentes centros o asociaciones. Las principales funciones de estas sociedades eran: el apoyo y la ayuda a la integración de los recién llegados, la instrucción, la asistencia sanitaria y la benéfica, así como el recreo y la expansión cultural. Estas sociedades servían de unión entre los emigrantes, a la vez que les permitían seguir manteniendo las tradiciones o la gastronomía de su tie-

rra de origen. Con relativa frecuencia, según me relataron varios informantes, se organizaban en ellas comidas de confraternización, fiestas, obras de teatro o veladas literarias. La financiación generalmente se hacía a través de las cuotas de los socios. También había donativos de los socios más pudientes o recaudaciones de dinero en diferentes fiestas.

En la Habana destaca la Colonia Leonesa (1915). Además de las actividades de recreo, esta asociación prestó una importante ayuda material a socios necesitados. Para la zona de estudio tiene también mucho interés por haber enviado una ayuda económica al pueblo de Maraña para reconstruir casas incendiadas.

En Cuba surgieron también sociedades integradas por emigrantes procedentes del mismo pueblo: Cofinal y Buiza (Hijos de Buiza).

En Argentina tuvo una gran importancia el Centro Región Leonesa de Buenos Aires. Fundado en 1916, fue aumentando progresivamente el número de socios hasta alcanzar en 1924 la cifra de 1.079 (Francia Caballero, A. M^a de, 1988: 19). En Buenos Aires se fundó también la Sociedad Montañeses de León (Blanco Rodríguez, J. A., 2008: 549).

En México también hubo importantes asociaciones, como la Agrupación Leonesa de México (1941). En ella y en la Beneficencia Española de México ejercieron cargos importantes algunos emigrantes de la zona de estudio. En México, emigrantes procedentes del pueblo de Cármenes van a formar el Club "La Bombilla". (Blanco Rodríguez, J. A., 2008: 549).

De reciente creación es la Agrupación Leonesa de Puebla (1988), a la que siguen perteneciendo muchos emigrantes de la zona de estudio. Los principales pro-

917

918





pósitos de esta asociación son: realizar obras de beneficencia y asistencia social, conservar las tradiciones de la tierra de origen y fomentar la devoción hacia la Virgen del Camino.

EL REGRESO TEMPORAL O DEFINITIVO.

Existe unanimidad entre los entrevistados en afirmar que la gran mayoría de los emigrantes salieron con la esperanza de volver a sus pueblos de origen. No cabe duda de que eso era para ellos el mayor aliciente que tenían para trabajar duramente y para ahorrar dinero. No obstante, la posibilidad de retornar al pueblo no sólo dependía del dinero. En muchas ocasiones, como me comentaron varios informantes, no se hacía porque no había en manos de quién dejar el negocio.

El matrimonio y la formación de una familia en América suponían en la mayor parte de los emigrantes un cambio de intereses. El fallecimiento de los padres les alejaba aún más de su familia de origen. Normalmente los emigrantes buscaban esposa entre las hijas de emigrantes españoles. Aunque algunos regresaron, la gran mayoría de los que formaron una familia en América optaron por quedarse allí.

Los que volvían, ya fuera temporal o definitivamente, debían en general manifestar externamente el éxito de su "aventura americana". En algunos casos, la ostentación llegaba a extremos exagerados. Era bastante frecuente que los indianos regresaran a sus pueblos de origen conduciendo coches de gran tamaño. En un pueblo de Tierra de la Reina me contaron que, cuando regresaba un determinado indiano, los niños del pueblo acudían a su casa para que él les tirara a dos manos caramelos y dinero.

919

920

Algunos emigrantes regresaban cada uno o dos años, sobre todo, mientras vivían los padres. Sin embargo, muchos emigrantes no regresaron nunca o lo hicieron en pocas ocasiones. Conversé precisamente con un hombre que emigró con 14 años a México y tardó en volver a su pueblo 64 años. El viaje de regreso lo hizo gracias al Programa Añoranza de la Diputación Provincial de León.

EL LEGADO INDIANO EN LA MONTAÑA CENTRAL Y ORIENTAL LEONESA.

LA ARQUITECTURA INDIANA.

El dinero conseguido en América se destinó en parte a mejorar las casas familiares o a construir otras nuevas. Era el reflejo o la manifestación externa del éxito obtenido.

La arquitectura indiana en la provincia de León no es comparable a la desarrollada en Asturias. Sin embargo, sí que existen casos de grandes casas que sobresalen de forma llamativa entre el caserío tradicional de los pueblos.

La arquitectura indiana suele destacar por sus balcones o por sus galerías acristaladas. También por sus verjas, su pequeño jardín o por el mobiliario del interior. Debido a la climatología, las palmeras, muy frecuentes en Asturias, se sustituyeron aquí en algunas casas por robles o tilos.

INFRAESTRUCTURAS Y EDIFICIOS.

Además de la construcción de nuevas viviendas, los emigrantes destinaron dinero a múltiples obras públicas





en sus lugares de origen. Cuando los pueblos necesitaban arreglar o construir un edificio público (iglesia, escuela, casa del concejo, lavadero,...) o realizar cualquier infraestructura (traída de aguas, suministro eléctrico, teléfono, cementerio,...) contactaban con los hijos del pueblo que habían emigrado para que colaborasen económicamente junto a sus convecinos. En algunos pueblos esas obras fueron íntegramente sufragadas por indios. Algunos ejemplos que hemos encontrado son: la Casa del Concejo de Llánaves, la Torre del Reloj en Los Espejos, el Casino de Cofiñal, el retablo de la iglesia de Cármenes o el Casino y la Bolera de Canseco (conocida como "El Malecón").

Quiero por último detenerme en unos indios concretos que amasaron grandes fortunas en América y que llevaron a cabo obras de gran envergadura en sus respectivos pueblos de origen.

El primero, siguiendo un orden cronológico, es Félix de Martino, natural de Soto de Sajambre. Félix emigró a México donde consiguió convertirse en un importante empresario textil de Puebla, participando también en negocios petrolíferos. A su boda asistió el presidente de México Porfirio Díaz. Félix de Martino pagó la construcción de la fábrica de la luz y el lavadero en su pueblo. También financió la actual carretera que comunica Oseja de Sajambre con Soto de Sajambre, y fue promotor para recabar fondos para construir el edificio del Ayuntamiento de Oseja de Sajambre. No obstante, su gran legado será la escuela de Soto de Sajambre, construida entre 1906 y 1907. Se trata de una auténtica maravilla. La escuela cuenta con pupitres de madera y un material didáctico formado por láminas sobre trípodes del mundo animal, vegetal y mineral, mapas físicos y políticos,

921

922

planisferios, diferentes proyectores de transparencias, telégrafo Morse, telescopio, etc. Este material didáctico fue importado de Estados Unidos o Francia. Sin duda, se trataba de un lujo que no existía en esos años en muchas escuelas o institutos españoles.

En Rodiezmo de la Tercia, Gabriel Bayón, Venancio Castañón y Julián Bayón, importantes empresarios textiles en México, además de costear íntegramente la fábrica de la luz, la casa rectoral, la traída del agua, la instalación eléctrica o algunas fuentes, pagaron la construcción de la iglesia del pueblo (1928). En Rodiezmo me comentaron que cuando regresaba alguno de ellos, "se decoraba la iglesia con las mejores galas y se lanzaban las campanas al vuelo". Todos los entrevistados coinciden en afirmar que hicieron "mucho bien por el pueblo". Me dijeron también que en Navidad siempre enviaban el "aguinaldo" para los más pobres del pueblo.

Otro montañés que emigró a América, concretamente a Argentina donde amasó una gran fortuna, fue Juan Gueño, natural de Crémenes. Entre otras obras, este empresario de éxito sufragó la construcción de una nueva iglesia (1949) de grandes proporciones en su pueblo natal.

Por último, quiero destacar a Pablo Díez Fernández, presidente del grupo cervecero "Modelo" de México. En Vegaquemada, su pueblo natal, costeó el cementerio, las escuelas, la traída de aguas, la canalización de riego y el camino al monte. Además, encargó al arquitecto Juan Torbado la construcción en su pueblo de una nueva iglesia (1954). Pablo Díez es también muy conocido en toda la provincia por haber sufragado la construcción cerca de la ciudad de León del Santuario de la Virgen del Camino (1961), patrona de la región leonesa. A los pies del Santuario hay una capilla de gran interés dedicada a





la Virgen de Guadalupe, patrona de México. Resulta sumamente interesante ver el intercambio de devociones llevado a cabo entre León y América.

Bajo la advocación de la Virgen del Camino se van a poner el Centro Castilla y León de Mar del Plata, así como la Agrupación Leonesa de México y la Agrupación Leonesa de Puebla. El Centro Región Leonesa de Mar de Plata y el de Buenos Aires construyeron una ermita consagrada precisamente a la Virgen del Camino en la ciudad argentina de Dolores (Blanco Rodríguez, J. A., 2008: 537). También la Agrupación Leonesa de Puebla, con el patrocinio del matrimonio formado por don Antonino Fernández y doña Cinia González, inició en el año 2002 en Puebla un templo bajo la advocación de la Virgen del Camino. Con él comenzó una obra de asistencia social denominada "Unidad Virgen del Camino" que, además del templo, pretende contar con un centro dedicado al Alzheimer, una residencia para ancianos y talleres para discapacitados.

Los pueblos de origen, como agradecimiento a los donantes, pondrán sus nombres a calles o plazas. También colocarán placas, monolitos o bustos, o les nombrarán hijos adoptivos.

Conclusiones.

La investigación que se ha llevado a cabo permite extraer varias conclusiones. La primera de ellas es que la emigración a América representó en la montaña oriental y central de la provincia de León un fenómeno social y económico de gran importancia.

Otra conclusión es que a lo largo de los siglos se fueron tejiendo entre América y la zona de estudio fuertes vínculos (afectivos, familiares, económicos, culturales,...) que perduran aún en la actualidad.

Por último, señalar que en toda la zona de estudio existe un importante legado indiano, en general en buen estado de conservación, que es necesario valorar y conservar. Este legado puede ser activado a través de rutas de turismo cultural. Estas rutas, junto a otras por el medio natural, pueden contribuir a dinamizar económicamente estas zonas de montaña que sufren desde hace unas décadas una fuerte regresión demográfica y económica.

BIBLIOGRAFÍA

923

924

- BLANCO RODRÍGUEZ, J. A. (1993). "Leoneses en la Habana en el siglo XX: la colonia leonesa de Cuba", en Estudios humanísticos. Geografía, historia y arte. León: Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, nº 15, pp. 25-54.
- BLANCO RODRÍGUEZ, J. A. (2005). Castellanos y leoneses en Cuba: el sueño de tantos. Ámbito Ediciones.
- BLANCO RODRÍGUEZ, J. A. (2008). "Asociaciones castellanas y leonesas en América", en Blanco Rodríguez, J. A. (Edit.). El asociacionismo en la emigración española a América. Salamanca: UNED-Zamora.
- FRANCIA CABALLERO, A. M^a. de (1988). "De León a Iberoamérica: 1880-1930", en Tierras de León. León: Institución Fray Bernardino de Sahagún. - T.XXVIII, n. 73, pp. 1-28
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, N. (1998). Españoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930. Madrid: Alianza.
- VIVES AZANCOT, P. A.; VEGA, P. y OYAMBURU, J. (Coord.) (1992). Historia General de la emigración española a Iberoamérica. 2 vol. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.



→



1.- Jóvenes emigrantes procedentes de la zona de estudio en México.

925



926

2.- Las relaciones con la familia se mantenían mediante cartas y fotografías.



3.- Casa india de Portilla de la Reina (León).

→



4.- Casa del Concejo, lavadero y abrevadero en Llanaves (León)



5.- Torre del Reloj en Los Espejos (León).

927



928

6.- Iglesia de Rodiezmo de la Tercia (León).



7.- Iglesia de Vegaquemada (León).

→



8.- Santuario de la Virgen del Camino (León).

929

930



10.- Capilla de la Virgen de Guadalupe en el Santuario de la Virgen del Camino (León).



9.- Imagen de la Virgen del Camino (León).



11.- Calle Gabriel Bayón en Rodiezmo (León).

→



931

12.- Plaza de México en Los Espejos (León).



13.- Busto de D. Pablo Díez en Vegaquemada (León).



VII.III

**HOMBRE DE FRONTERA,
DERECHO DE FRONTERA:
ESPAÑA E INDIAS**

EMILIANO GONZÁLEZ DÍEZ



En la configuración de los reinos hispánicos, acontecido, allá en pleno medievalismo, la formulación provisional de los espacios fronterizos como ámbitos territoriales de poder y jurisdicción, siempre móviles y discontinuos, fijados en referencias genéricas geográficas (ríos, montañas, valles), del todo punto provisionales y en continuo desplazamiento hacia delante¹⁴⁹; un espacio sin cerrar donde cobra sentido y carta de naturaleza la relación general política de súbdito¹⁵⁰.

Pero el hecho fronterizo¹⁵¹, va más allá de la dimensión propiamente política para impregnar de tal forma el carácter de estar y pertenecer en la frontera que hablamos con gran normalidad de villas de fronteras agrupadas en torno a un bloque de singularidades políticas, económicas y sociales, de sociedades de frontera, de

935

936

149. Expresión afortunada del prof. MARAVALL, J. A., *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid 1981, pp. 273-274.

150. Adelantemos que los anglosajones cuentan con dos vocablos que encierran contenidos más precisos: de un lado *border* con la idea de frontera continua que delimita un territorio con precisión; de otro *frontier* que evoca un ámbito espacial discontinuo, intermitente e impreciso, a modo de franja territorial, zona de transición o de paso sin cerrar, abierta a la colonización; es decir, la oposición entre frontera-línea y frontera-zona según señaló el profesor Blumann.

151. Recordamos en especial el artículo de GAUTIER-DALCHÉ, J., "Islam et Chretienité en Espagne du XII siècle. Contribution a l'étude de la notion de frontière", en *Hesperis*, 47 (1959) 183-217. En general en la historiografía medieval contamos con abundantes artículos y monografías tanto en número como en profundidad cuyo panorama puede consultarse en las obras de BISHKO, Ch. J., *Studies in medieval Spanish frontier society*, London 1980 y BARTLET, R. y MACKAY, A. (edit), *Medieval frontier societies*, Oxford 1992.

política de frontera¹⁵² y como no, de un tipo humano especial, el fronterero, dotado de unas peculiaridades volitivas y sensitivas, de un cúmulo de factores ideológicos y mentales¹⁵³ que envuelven toda su vida y le son reconocidos en un especial estatuto jurídico-social formalizado en un derecho especial que identificaremos como el derecho de frontera¹⁵⁴.

Nos estamos refiriendo por tanto a la conformación de una realidad in fieri que en el caso particular de los reinos de Castilla y León tuvo lugar de forma contundente y decisiva desde el siglo XI hasta el siglo XV donde el poder político movilizó todos los escasos recursos materiales y humanos disponibles en la gran tarea de recuperar un territorio ocupado ilegítimamente por la fuerza¹⁵⁵ y a asegurar su control, una vez que el invasor musulmán había sido desalojado, organizando el espacio mediante asentamientos en comunidades aldeanas, centros de población formados por villas y ciudades, y colonizándolo humanamente con contingentes de hombres y mujeres cristianas

152. LACARRA DE MIGUEL, J. M^a., "Les villes frontières dans l'Espagne des XI et XII siècles", en *Le Moyen Âge*, 69 (1963) 205-222.

153. Ramón Menéndez Pidal semejaba al Cid como prototipo de hombre de frontera. Vid. MITRE FERNÁNDEZ, E., "Reflexiones sobre la noción de frontera tras la conquista de Toledo (1085). Fronteras reales y fronteras mentales", en *Cuadernos de Historia de España*, 69 (1987) 197-215.

154. GONZÁLEZ DIEZ, E., "Sepúlveda y el derecho de frontera", en *Los fueros de Sepúlveda*, Madrid 2005, pp. 107-150.

155. MOXÓ, S. de, *Repoblación y sociedad en la España de la Edad Media, desde al frontera hasta el Imperio*, Madrid 1979; MACKAY, A., *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio. 1000-1500*, Madrid 1981.





llegados del norte que abandonaron su lugar de origen para afrontar un destino tan inseguro como arriesgado¹⁵⁶.

Es un fenómeno, que aun siendo general en toda la Europa feudal, pensemos en las grandes prédicas en ese tránsito hacia ultramar de las Cruzadas donde los europeos expandieron sus fronteras occidentales al otro lado del Mediterráneo justificado en la guerra justa¹⁵⁷, sin duda, aquí en aquella España compuesta de reinos y condados, se vivió con una gran intensidad la ideología restauradora del triunfo de la Cruz frente a la tierra hollada por el Islam¹⁵⁸.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puso en marcha una vasta y difícil operación de recuperación territorial donde los hitos geográficos se convierten en referentes de dominio siquiera tan provisionales como insuficientes. El objetivo no fue otro que controlar sucesivamente de arriba a abajo las principales arterias hidrográficas que atraviesan la península con sus correspondientes cuencas y levantar pueblos que devolvieran la vida al silencio. Y todo arranca desde la plataforma de tres elementos inexorablemente implicados en la difícil tarea: el espacio, la sociedad y la organización, cuyas sinergias acti-

937

938

van y comunican los respectivos efectos hasta tal punto que las bases físicas: meseta-montaña, páramo-valle, cobran relevancia por los actos de comunidad que los distintos colectivos determinan a la hora de organizar ese espacio bajo sus módulos culturales.

Primero, se ocupa el Duero con toda su red de afluentes. Todo se hace con urgencia desplazando gentes para llenar ese discontinuo allende la Sierra. hasta alcanzar la inmemorial Toledo, entronque ideológico y político de la recordada monarquía hispanogoda. Más tarde, y superado el Tajo, se organizan grandes expediciones para situar el estandarte de la Cruz en el Guadiana con toda la planicie de la Mancha a la vista, y por fin todo el feraz valle del Betis, teatro de leyendas árabes que permite el salto definitivo hacia el mar común¹⁵⁹.

Según relato anterior las condiciones físicas y humanas son las claves de comprensión de los modelos de organización del espacio en una época tan ajetreada donde asistimos a una intensificación de los movimientos migratorios, a una complejidad de destinos y a una pluralidad de grupos con sus propuestas colonizadoras marcadas por el afán de superación y de ganar la tierra perdida¹⁶⁰.

156. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelona 1985, especialmente la *Introducción*, pp. 32-39; MARTÍNEZ DIEZ, G., *Las Comunidades de Villa y Tierra de la Extremadura castellana*, Madrid 1983, pp. 17-33 y VILLAR GARCÍA, L. M., *La Extremadura castellano-leonesa: guerreros, clérigos y campesinos (711-1252)*, Salamanca 1986, pp. 92-250.

157. LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona 1969; MITRE FERNÁNDEZ, E., "La Cristiandad medieval y la formulación de las fronteras", en *Fronteras y fronterizos en la historia*, Salamanca 1997, pp. 9-62.

158. *Crónica General de España*, ed. MENÉNDEZ PIDAL, R., Madrid 1977, p. 328.

159. Estas repoblaciones de la nueva monarquía hispana marcaron la rotura de tierras incultas y la redistribución de la población sobre el solar y determinaron la expresión de un grupo humano especialmente convenido de su rol para hacer de la guerra una actividad ordinaria. Vid. POWERS, J. M., *A society organized for war. The Iberian municipal militias in the Central Middle Ages 1000-1248*, Berkeley 1998; AA. VV., *Las sociedades de frontera en la España medieval*, II Seminario de Historia medieval, Zaragoza 1993.

160. MARTÍNEZ DIEZ, G., *Las Comunidades de Villa y Tierra de la Extremadura castellana*, pp. 17-22.





En esta compleja operación política, humana y cultural las fuentes cronísticas y documentales refieren de continuo la expresión arcaica latinizada de "in extremis"¹⁶¹, desde los confines del reinos de León y de Castilla, con un sentido de vanguardia y frontera, evocadora de área separadora del poder musulmán, de la franja situada al final, zona de vanguardia de una tierra abierta susceptible de ganarse al musulmán y por ende transformarse en raya y límite.¹⁶² Los ejemplos que se pueden aducir son muchos y reiterados.¹⁶³

161. El término Extremadura se ha hecho derivar de un artificioso cultismo de fines del siglo XII que deriva en la latinización vulgar de *Extremadura*, abstracto derivado de extremo asociándolo a los extremos del Duero. Hoy en día se puede rechazar sin ambages tal equivalencia etimológica popularizada por el toledano mitrado Rodrigo Jiménez de Rada y después reiterada literariamente por un proceso de acarreo como tiene ocasión de demostrar los trabajos que a continuación se detallan. Vid. MARTÍNEZ DIEZ, G., *Extremadura: origen del nombre y formación de las dos provincias*, en Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura, nº 2 (1983) 61-119; del mismo y en separata, *Origen del nombre de Extremadura*, Badajoz 1985.

162. La idea de frontera entre Cristiandad tiene un sentido más escatológico y espiritual que territorial. Para la ideología cristiana medieval el mundo además de imperfecto, por quebranto del orden original establecido por Dios, estaba dividido y era deber del soberano cristiano reunificarlo y restaurarlo en la unidad de la fe verdadera. Vid. MITRE FERNÁNDEZ, E., "La Cristiandad medieval y las formulaciones fronterizas", en *Fronteras y fronterizos en la historia*, pp. 22-25. Resulta muy interesante el estudio de la imagen y alcance de la alteridad forjada respecto a los musulmanes en el Medioevo; vid. SENAC, Ph., *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident Medieval face a l'Islam*, Paris 1983 y BARKAI, R., *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid 1984.

163. Esta idea de confín y lugar apartado se expresa en la *Chronica*

939

940

Si inicialmente el término adquiere contornos semánticos imprecisos y difusos, a medida que se va proyectando hacia el sur pierde esa vaguedad y se sustantiva para definir la zona que está en frente de otro, al que habita enfrente in terra sarracenorum. En efecto, con los aportes de nuevas expresiones vulgares como "extremitas" o el abstracto "Extremadura", empleado mayoritariamente y casi en exclusiva en los diplomas de la época, se populariza su uso con el sentido de tierras de frontera, vanguardia, lugares avanzados, zona de límites y enfrentamientos en continuo movimiento vinculado a la dinámica de los hechos políticos que emula el ideal de recuperar el territorio perdido.¹⁶⁴ Y así se va generalizando su empleo institucional igualmente en los estados territoriales de Aragón.

La guerra había generado en las primeras líneas de choque una frontera armada que con prontitud se había fijado en el Duero y con menos rapidez en el Ebro, pero no se iba a detener su inexorable destino. Los reinos cristianos se veían en la necesidad de establecer, organizar y defender una frontera que en el Medioevo cobran sentido político las fronteras naturales marcadas por las

Adephonsi Imperatoris cuando designa a los lugares repoblados por Ordoño I "in finibus Legionensis regni". También el Anónimo de Sahagún emplea la locución de frontera con un sentido más adjetivo cuando Alfonso VI otorga a Enrique de Borgoña "a Coimbra e a la provincia de Portugal que son fronteras de moros". Vid. al respecto MITRE FERNÁNDEZ, E., "Reflexiones sobre la noción de frontera tras la conquista de Toledo (1085): fronteras reales y fronteras mentales", en *Cuadernos de Historia de España*, 79-80 (1988) 195-215

164. VILLAR GARCÍA, L. M., *La Extremadura castellano-leonesa: guerros, clérigos y campesinos (711-1252)*, pp. 22-39.





barreras de una cordillera, los ríos con sus cuencas u otros tipos de accidentes geográficos como elementos políticos separadores, sin minusvalorar el valor referencial y el uso estratégico que desarrollan en el curso de los acontecimientos. En nuestro caso la sierra por antonomasia, se convertirá no sólo en un punto de división en el paisaje sino en una zona de contacto con redes de relación y comunicación.

La Extremadura por tanto no es una frontera geométrica trazada a modo de una línea más o menos exacta y definida materializada en una barrera continua fortificada ni una demarcación precisa, sino una franja territorial donde la imposición de la autoridad política de ambos lados resulta tan inestable como vacilante. Este extenso espacio, donde las comunidades cristianas y musulmanas mantienen contactos y enfrentamientos, se generaliza a mediados del siglo XII como un área jurídica e institucional distinta de Castilla y Toledo con solidez institucional¹⁶⁵. En consecuencia, estamos asistiendo a la construcción de una noción de frontera móvil, fluida, dinámica e itinerante que se desplaza al compás que marca la realidad política de los reinos cristianos, muy volcada a los hechos de armas frente al sarraceno, pero no olvidemos que en el trasunto de los desencuentros

941

942

existen también componentes ideológicos y mentales que forjan el sentido lexicológico de extremo¹⁶⁶.

Y en este proceso constructivo de la Extremadura castellana, Sepúlveda se erige por sus condiciones estratégicas y por su importancia militar en cabeza del territorio ganado, lo que la asegura jurídicamente como lugar de fuero un derecho especial de frontera al que deben remitirse los demás concejos de frontera. Se trata de un emplazamiento transcendente y muy valioso, de un lugar fuerte encaramado sobre una fosa longitudinal que servía no sólo de resguardo para los ganados comarcanos sino nada más ni nada menos de baluarte de resistencia de la sierra de Guadarrama¹⁶⁷.

La condición de travesía y encrucijada de caminos es un hecho interiorizado por sus pobladores que se familiarizan con el peligro, la inseguridad, el sacrificio, la osadía, la renuncia, la exposición a la eventualidad; todos y cada uno de estos rasgos dibujan un tipo de comportamiento no común: el de convivir con la tensión y la aventura bélica, y convergen en la maduración de sus gentes y de la comunidad hasta configurar un ethos colectivo. Si a esto añadimos que la guerra se ha convertido en el *modus operandi* habitual de las gentes que viven en la frontera entenderemos la política regia de

165. GAUTIER-DALCHÉ, J., "Islam et Chretienité en Espagne du XII siècle. Contribution a l' étude de la notion de frontière", en *Hesperis*, 47 (1959)

196. Los islamitas emplearon el término *tagr* para designar esas áreas fronterizas imprecisas, a modo de tierra de nadie, donde no se siente la presión inmediata y directa de la autoridad política por lo que facilita a las comunidades humanas estantes en la frontera a buscar alianzas y relaciones con el otro, siquiera provisionales o temporales de no agresión o simplemente de acordar tiempos de no intervención.

166. LACARRA Y DE MIGUEL, J. M., "Acerca de la atracción de pobladores en las ciudades fronterizas de la España cristiana (s. XI-XII)", en *La España Medieval*. II. Estudios en memoria del prof. D. Salvador de Moxó, I, Madrid 1982, pp. 485-498.

167. REYES TÉLLEZ, F., y MENÉNDEZ ROBLES, M. L., *Sistemas defensivos altomedievales en las comarcas del Duratón-Riaza (siglos VIII-X)*, en II Congreso de Arqueología Medieval Española, III, Madrid 1987, pp. 631-639.





estimular la presencia y continuidad humana con ventaja y galardón, que van a inspirar el origen de ese derecho especial y diferente del que regía para el común de las gentes que moran con gran tranquilidad en las tierras de retaguardia¹⁶⁸.

A resultas de todo ello el poder político, consciente del esfuerzo y de la exposición de su propia vida,¹⁶⁹ otorga un régimen jurídico privilegiado, diferente, que prefigura la caracterización de lo que podemos denominar derecho de frontera y que responde en sus principios inspiradores a la atención prioritaria de compensar las dificultades de sus habitantes y de futuros allegados con prescripciones individuales ventajosas y atractivas como la inmunidad penal por los actos ilícitos cometidos con anterioridad al asentamiento, las garantías ofrecidas para la apropiación individualizada de tierras y heredades, la equiparación judicial con el status social de la infanzonía, la protección jurídica de un mes a los bienes relictos dispuestos en su lugar de origen, y además reconoce a la comunidad vecinal de una embrionaria autonomía judicial después de exonerarles o minorarles la cuantía de un conjunto de prestaciones, impuestos, censos y rentas a cambio de sus obligaciones militares¹⁷⁰.

168. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., *La caballería popular en la frontera*, en II Estudios de frontera. Actividad y vida en la frontera, Jaén 1998, pp. 333-348.

169. CONTAMINE, Ph., *La guerra en la Edad Media*, Barcelona 1984, pp. 70-74.

170. GIBERT Y SÁNCHEZ DE LA VEGA, R., "los fueros de Sepúlveda. Estudio histórico-jurídico", en *Los fueros de Sepúlveda*, ed. Emilio Sáez, Segovia 1953, pp. 359-361. Sobre la configuración territorial del pri-

943

944

Ese derecho extremadurano gira en torno a la prestación de servicios militares a la Corona y se configura como un modelo jurídico-foral establecido por la comunidad y mantenido en la tradición oral que luego adquirirá fijeza escrituraria con el propósito de enjugar las dificultades y condiciones de vida de los primeros fronteros que seguían conservando la esperanza de prosperar en la frontera.

Así las cosas y sobre la base de este continuo devenir, la frontera va a modelar un tipo de sociedad humana que en poco se parece a la sociedad de retaguardia, tan tranquila, segura, ordenada y asimilada a la vida concejil como inadvertida al sobresalto no calculado hasta el punto que esa franja distintiva define una zona de marginalización y riesgo al tiempo que supone un espacio de iniciativa y de libertad.¹⁷¹ Estos hombres fronteros, pioneros, portadores de un espíritu distinto, como les llamó Sánchez Albornoz, o mejor paradigma de plusultridad¹⁷², asumen la ventura, la osadía, el sacrificio y el peligro como una forma del vivir cotidiano. Un hombre que condensa más que otro la obligación de súbdito y

mitivo espacio territorial militar de la villa sepulvedana vid. SÁEZ, C., "Sepúlveda en la segunda mitad del siglo XV", en *Anuario de Estudios Medievales*, 9 (1974) 286 y MARTÍNEZ LLORENTE, F. J., Régimen jurídico de la Extremadura castellana. *Las Comunidades de Villa y Tierra (s. X-XIV)*, Salamanca 1990, p. 217.

171. No hablamos de frontera como vía de aculturación formal, como zona de transición e intercambios que bien pudiera ser considerada.

172. ¿Acaso ese espíritu medieval no fue traspasado o mejor trasplantado en el espíritu del nuevo hispano a su llegada a los territorios del Amazonas o de los Andes?. Vid. MITRE FERNÁNDEZ, E., "La Cristiandad medieval y la formulación de las fronteras", p. 14.





que se conduce ordinariamente conforme a las leyes de supervivencia y autoprotección, y que, retomando la intensa distinción hegeliana trazada en su Fenomenología del Espíritu, se realiza en el riesgo. No importa el trance, la eventualidad, ese compromiso al conflicto constituye sus señas de identidad y conforma su ser existencial. Vivir en alerta y vigilia constante frente al infortunio.

La última expresión tiende a sintetizar la naturaleza y fines de esos audaces y decididos repobladores de límites que se sitúan en zonas de circulación y paso, que viven y desean mejorar en la frontera, que defienden por sí y para sí su derecho como declara tanto el fuero latino como el romanceado.

Sabemos de la larga tradición de la Castilla de frontera, de esa área expuesta al peligro de inminentes enfrentamientos armados y el papel desempeñado por los centros de convivencia en los que se forja entre sus gentes unos distintos comportamientos, convicciones y actitudes derivados del riesgo de habitar en la frontera. Aún las Partidas alfonsinas, a mitad del siglo XIII, recogen la imagen legal de la defensa por el esfuerzo en los confines de los reinos: "La frontera de España es de natura caliente, e las cosas que naçen en ella son más gruesas e de más fuerte complisión que las de la tierra vieja" (Partida II, 22,7).

Más los cambios políticos, económicos así como las barreras mentales que separan a los hombres en la percepción del hecho fronterizo no se hicieron esperar en el Occidente europeo. Diplomacia, guerra y la consolidación de las Monarquías autoritarias en el escenario del bajo Medioevo como un aparato de poder regio afianzado por los doctrinarios ideológicos-jurídicos y una jurisdicción territorializada son los indicadores que facilitan la

945

946

fijación de una noción de frontera secularizada, material, militar y política pendiente de los inevitables ajustes.

Sin embargo, ahora la formulación de la frontera toma cuerpo político de soberanía y aparece en los diplomas reales y en la crónicas no sólo cuando señala el último reducto del reino nazarí de confesión islámica,¹⁷³ sino abre su repertorio respecto a los otros reinos cristianos peninsulares frente a los cuales se delimitan y refuerzan los lugares fronteros mediante líneas divisorias fijadas en convenios o acuerdos al tiempo que la terminología gubernativa emplea expresiones institucionales alusivas a oficiales públicos como los adelantados de la frontera, hombres fronteros o frontaleros, o se refieren a ciudades, villas, lugares o plazas de frontera que sin ser definitivas si hablan de un sentimiento de frontera que cohesionan. Es el paso definitivo a la consolidación del Estado renacentista de la Modernidad que es el responsable de perfilar la noción moderna de frontera con un sentido actual de límite del dominio soberano y que en España logra su relativa estabilización¹⁷⁴.

Cuando hablamos de las "fronteras modernas" siempre se acude al expediente de oponer geografía e historia, es decir, realidades físicas marcadas en el terreno frente a los hechos militares de conquista e intervención¹⁷⁵. Así se nos recuerda reiteradamente el famoso

173. GARCÍA VALDECASAS, A., "La singularidad de la frontera granadina según la historiografía castellana", en *La Coronita*, 16, núm. 2 (1987-1988) 101-118.

174. MITRE FERNÁNDEZ, E., "La Cristiandad medieval y la formulación de las fronteras", en *Fronteras y fronterizos en la historia*, pp. 42-44.

175. Pensemos que el primer tratado geográfico español data de 1543 cuyo autor fue Pedro de Medina.





Tratado de los Pirineos de 1659 que supone la mutilación territorial del Rosellón y Cerdeña, pero no son más que el pretexto plástico de la cesión de poder al que se siente fuerte y con más apoyos externos, fuera del argumento sonrojante de si el baluarte pirenaico es la barrera natural marcada por la Providencia entre Francia y España. Sin embargo, este arreglo político no logró desvirtuar el sentimiento colectivo de su pertenencia a España y Cataluña y su experiencia subjetiva de la percepción de su realidad con su vecino, como ha quedado demostrado, y su condición objetiva de frontera como históricamente siempre se habían sentido.

Este es un buen ejemplo de lo que algún autor ha calificado de elasticidad de la significación de la frontera sobre las variables objetivas territorio-lengua-historia, y el peso más decisivo, desde nuestro punto de vista, ha sido las fronteras culturales a la hora de la conformación de las identidades nacionales¹⁷⁶.

Si trasladamos esta perspectiva al Nuevo Mundo nos presentamos en un nuevo escenario donde ya se vuelcan las ideas estatistas ligadas a la noción de territorio soberano abierto, expansivo, sin demarcar ni delimitar, en constante expansión, modelado al compás del descubrimiento, ocupación y colonización de las tierras cuya legitimación de ocupar y colonizar residía en la carencia de personalidad jurídica de la población indígena ante los europeos puesta en regla por las bulas alejandrinas¹⁷⁷.

176. GARCÍA CÁRCEL, R., "Las fronteras mentales y culturales, Los problemas de identidad de la España Moderna", en *Fronteras y fronteras en la historia*, pp. 69-70.

177. GARCÍA-GALLO, A., "Los sistemas de colonización de Canarias y

947

948

Ello no dificultó la permanencia de una característica arrastrada desde el Medioevo cual fue la agresividad y violencia que inundan el espíritu del hombre fronterero y que en el caso americano se exaspera ante la dificultad de una geografía tan desconocida como desbordante y unos pueblos indígenas que consideran suyo ese territorio y que están dispuestos a defenderlo mediante una denodada resistencia¹⁷⁸.

Después de "saltar", es decir desembarcar por sorpresa, se organizan expediciones que se internan en lo más recóndito de las islas y Tierra Firme para cautivar a los indígenas, repartirlos y apoderarse de sus bienes. Comienza esta dura y cruel operación de guerras y conquistas que los principales cronistas indios narran con toda la crudeza y realismo describiendo tanto la heroicidad, el sufrimiento, la destrucción, la enfermedad y la muerte como la codicia y ambición de los arraigados

América en los siglos XV y XVI", en *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de Derecho Indiano*, Madrid 1987, pp. 17-38.

178. No estamos reflejando el significado clásico de frontera de TURNER referido a la historia de la América anglosajona como algo distinto al concepto europeo. Según este autor, el desarrollo social americano estuvo en permanente formación al socaire de los acontecimientos de la frontera. Vid. TURNER, F. J., *La frontera en la historia americana*, Madrid 1960, pp. 22-25. En nuestra percepción, cuando nos referimos a las tierras indianas deseamos poner más el punto de vista en los ítems antropológicos, en la conexión cultural, en la idea del intercambio y de la conexión de hombres y mujeres que participan en un mismo hábitat geográfico, más allá de la raya o línea de separación política. Vid. BURNS, R. I., "The Significance of the Frontier in the Middle Ages", en *Medieval frontier societies*, Oxford 1992, p. 315.





exploradores y de los colonos ante una naturaleza superior en cada una de las empresas de descubrimiento y ocupación del país y el correspondiente sometimiento de sus legítimos habitantes.

No es ésta ocasión de reincidir en lo ya conocido del derecho de cualquier hombre, cualesquiera fuera su religión o cultura, a formar una comunidad política y al autogobierno formulado en 1538 por Francisco de Vitoria ni recordar la división del Orbe establecida en la donación pontificia y en la bula *Inter Coetera II*, rectificadas luego en las deliberaciones de Tordesillas de 1494 donde se dibujaba una raya imaginaria de demarcación de las zonas de jurisdicción castellana y portuguesa con los derechos exclusivos de navegación y de adquisición de las tierras en el Océano¹⁷⁹. Pero sí señalar que la gran mortandad que las enfermedades produjeron a los inmigrantes españoles y el enfriamiento del sueño de las riquezas ante una realidad tan dura obligarán a la Corona a fomentar el paso de pobladores a Indias ofreciéndoles privilegios y ventajas.

De nuevo el afán de mejor suerte y el estímulo de aventura sirven de señuelo a esos pobladores españoles, la mayor parte campesinos y soldados sin fortuna que una vez pasan a América para mejorar su situación allí se afincan ocupando tierras de labor y solares para construir casas, encomendando indios para trabajar a su

179. Fue confirmado por la bula pontificia de *Ea que pro bono pacis* de 1506. Vid. GARCÍA-GALLO, A., "Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias. Los sistemas de colonización de Canarias y América en los siglos XV y XVI", en *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de Derecho Indiano*, pp. 313-659.

949

950

servicio, disfrutando de oficios públicos en las ciudades o conformándose con la simple recompensa de apropiarse del botín de guerra.¹⁸⁰

Establecer las fronteras en Indias, además de la complejidad geográfica y humana, conllevaba la comunión de dos aspectos: uno religioso y otro político-gubernativo. Por el primero, y en virtud de ese espíritu aún medievalizante que anima a descubrir bajo la Cruz, se pone en práctica elementos rituales y litúrgicos administrados por el capitán de la expedición ante el espacio del que se quiere tomar posesión en nombre de la Corona con un ceremonial tasado cargado de una fuerte simbología y una gran variedad de significantes, de fórmulas verbales que perfeccionaban y legitimaban la voluntad de adquirir el dominio. Luego, el oficial exhibía los símbolos políticos de jurisdicción tomando oficialmente posesión de soberanía ante los testigos presentes que figuran en el acta oficial levantada por un escribano regio quedando oficialmente desde ese mismo momento todos sus miembros sujetos a la autoridad y obediencia de la soberana Monarquía dentro de esa frontera ampliada¹⁸¹.

En virtud del derecho arrogado por la suprema autoridad del dominio y sometimiento de los indios, los reyes organizan la constitución política de las dos "repúblicas de Indias", la de los indios y la de los españoles, en grandes circunscripciones denominadas en las fuentes como

180. Sólo con el descubrimiento de México y luego de Perú con sus envidiadas riquezas auríferas y el estímulo del botín se fomentó el flujo migratorio de España al Nuevo Mundo.

181. GÓMEZ HERNÁNDEZ, A. y GIL MARTÍN, F. J., "Frontera, religiosidad y Estado", en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, III. Fronteras*, Salamanca 2001, pp. 52-53.





reinos o provincias¹⁸², que según el esquema indicado por el cosmógrafo y oficial del Consejo de Indias Juan López de Velasco en su Geografía y descripción universal de las Indias de 1570 se organizan en cuatro escalones de gobierno ordenados de mayor a menor: virreinos, inicialmente dos en los siglos XVI-XVII, Nueva España y Perú, y cuatro en el XVIII, éstos en Audiencias que a su vez se subdividen en Gobernaciones y por último el nivel territorial de los Corregimientos o Alcaldías mayores cuya delimitación en general estará abierta a una política acomodada y sin concretar dada la enorme complejidad integrando en la manera más prudente los antiguos y elementales cacicazgos y sin renunciar a criterios de extensión, funcionalidad y medios de control gubernativo¹⁸³.

Jurídicamente ese "Estado de las Indias", como le denomina el código de Juan de Ovando, o "Monarquía Indiana", como la llama en 1613 Juan de Torquemada, constituye una entidad política con personalidad independiente y estará organizado sobre el esquema y cuadro organizativos castellano pero mediatizado, como no podía ser de otra manera, por la enorme distancia y lejanía de las tierras a organizar. La diversificación y heterogeneidad de los territorios insulares y de Tierra Firme, la complejidad de las peculiaridades y circunstancias indígenas, la escasez de medios provistos por la Corona para

182. Nunca los textos hablan de *colonias* para referirse a las Indias. En el siglo XVIII se emplea la expresión *dominios*. Vid. GARCÍA-GALLO. A., "Los principios rectores de la organización territorial de las Indias en el siglo XVI", en *Estudios de Historia del Derecho Indiano*, Madrid 1972, pp. 661-693.

183. GARCÍA-GALLO. A., "La constitución política de las Indias españolas", en *Estudios de Historia del Derecho Indiano*, pp. 489-514.

la gestión y control, y también la interpretación muy laxa y pragmática de la ley determinan la fijación de nuevas fronteras¹⁸⁴.

En general, reinó una gran imprecisión dada la inmensidad y la escasa accesibilidad al nuevo continente descubierto. Recordemos a estos efectos que la cartografía anterior, pensemos en los mapas de Andrea Bianco, Cresques, la carta de Toscanelli o la esfera de Martín Behaim recogían ya una toponimia irreal como si de algún presentimiento se tratara y se reflejan en los atlas posteriores de Ortelio y de Wyttliet. Más los conocimientos de la navegación y la concepción del mundo eran lo que eran y seguían ofreciendo muchas dosis de fantasía¹⁸⁵.

Todo ello caracterizó este cuadro del gobierno territorial que encierra una falta de unidad y uniformidad cuya concreción territorial de límites respondió en su caso a necesidades distintas y dependieron considerablemente de los avances en el descubrimiento y población de nuevas tierras. Sin duda, el horizonte geográfico determinó la ampliación de límites y reestructuración interna de esas áreas territoriales que se fueron ajustando de forma ininterrumpida a lo largo de los siglos XVII y XVIII a factores físicos: cumbres de los montes, divisiones de aguas o

951

952

184. GARCÍA-GALLO, A., "Territorio" y "término" en el ámbito local castellano e indiano", en *Los orígenes españoles de las instituciones americana. Estudios de Derecho Indiano*, pp. 1025-1044.

185. LORENZO SANZ, E., "Antecedentes históricos medievales del tránsito de Tordesillas", en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, III. Fronteras*, pp. 119-120.





curso de los ríos, prescindiendo de otras consideraciones dominicales privadas¹⁸⁶.

Afirmado el pujante Estado centralista y regalista como forma política hegemónica en el reformismo ilustrado, el elemento de territorialidad no varía en importancia sino más bien refuerza su sustantividad como uno de los elementos definitorios e indiscutibles del mismo ya que la soberanía se materializa dentro del espacio territorial circundado por las fronteras. Fuera de otra consideración de reforma y modernización administrativa, observamos un intento de revitalización de la frontera en el Nuevo Mundo con programas seriados de expediciones de límites con el propósito de ocupar los espacios recónditos y marginales todavía por cartografiar, especialmente las selvas y montañas de los grandes ríos del Orinoco (1750-67) y del Amazonas en 1782 que evidencian a finales del XVIII cómo el control sobre el total del espacio y el mercado colonial eran incompletos e insuficientes, especialmente en los llanos húmedos y cenagosos¹⁸⁷.

953

954

Ciencia y técnica se alían como garantía de ubicar permanente a españoles en la frontera de difícil tránsito y sobre todo para evitar no sólo potenciales sublevaciones indígenas sino la intromisión de otras potencias europeas en los dominios españoles. Así a la frontera tropical da la bienvenida a una nutrida embajada de pilotos, ingenieros y marinos, cartógrafos, botánicos y naturalistas que se instalan con motivos políticos y científicos en los confines¹⁸⁸.

Mientras, los conflictos de límites por la expansión fronteriza en el Nuevo Mundo estaban vigentes entre las dos grandes potencias coloniales de España y Portugal. El reproche español se centraba en las avanzadas e ilegales posesiones lusas en la precaria frontera del Trópico que acosaban a la resistencia misional. Frente al pasado, esta interminable disputa territorial fronteriza que mantenía la duda de límites obvió el empleo de la fuerza y se canalizó hacia las negociaciones diplomáticas utilizando argumentos científicos, poniendo a su disposición la geometría y la geografía explorando ríos y montes como linderos visibles e inalterables donde se fijarían los mojones o obeliscos de piedad, uniendo como dice el profesor. Lucena Giraldo, al mandato de la naturaleza el de la razón¹⁸⁹. Esta posición geográfica tendrá su reflejo en el Tratado de Madrid de 13 de enero de 1750 donde los plenipotenciarios ibéricos, después de tres años de ar-

186. La doctrina sobre este extremo ya la recoge Gregorio López en la glosa que realiza a *Partida*, III, 18, 2 tomando en consideración la naturaleza permanente de esos criterios; también en lo que refiere a límites entre términos y cambios de lugar de un provincia a otra en *Recopilación de Indias* V,1, 7-16. Por lo que respecta a los portulanos de la época vid. ZURRO, D.; RAMOS, D.; CRESPO, J. y LORENZO, E., *Castilla y León en América. Cartografía histórica*, Salamanca 1991.

187. SALA CATALÁ, J., "La ciencia en las expediciones de límites hispano portugueses. Una aproximación", en *Estudios (Nuevos y viejos) sobre la frontera*, Madrid 1991, pp. 277-290; también LUCENA GIRALDO, M., *Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas (1782)*, Madrid 1991; del mismo autor, *Laboratorio tropical. La expedición de límites al Orinoco (1750-1767)*, Caracas 1993.

188. LUCENA GIRALDO, M., "Ciencia para la frontera. Las expediciones de límites y la ocupación del espacio americano, 1751-1804" en *Fronteras y fronterizos en la historia*, p. 91.

189. LUCENA GIRALDO, M., "Ciencia para la frontera. Las expediciones de límites y la ocupación del espacio americano, 1751-1804" en *Fronteras y fronterizos en la historia*, p. 93.





duas negociaciones, concluyen el reparto de América del Sur y pone fin al contencioso de límites originado más de dos siglos y medio antes en el ya citado Tratado de Tor-desillas. Es interesante recordar que la voluntad concordada toma como base de la nueva frontera entre los dos Estados “el origen y curso de los ríos y los montes más notables”¹⁹⁰ y admite un principio de consumo internacional que arranca del derecho romano *uti possidetis*¹⁹¹ y que pacifica el estado de la cuestión señalando que cada parte nacional se posesiona de lo que ya dispone y posee históricamente, a excepción de las concesiones que pudieran ser convenidas entre ambos¹⁹².

Ahora se pone en marcha la fase de demarcación técnica de la delimitación ya formalizada en su art. 22 del Tratado por una comisión para ajustar con distinción

955

956

190. Se observa en el Tratado de límites entre Chile y Argentina de 1881 que estableció como criterio delimitador de Norte a Sur la cordillera de los Andes corriendo línea de frontera por las cumbres más elevadas que dividían las aguas, aunque se observó que no siempre la cumbre más alta coincide con la divisoria de las aguas.

191. La utilización de límites preexistentes, como antiguas divisiones administrativas de la época colonial, transformados ahora en límites del nuevo Estado, se aplicó con la emancipación de los Estados americanos en los años 1820-21 al igual que en África con los Estados ligados a los procesos descolonizadores y la independencia.

192. Entre otros aspectos se recoge la adjudicación de las islas fluviales al estado más próximo de la orilla en la estación seca, Portugal cede a España las Filipinas, mientras los lusos se quedan con el Amazonas y se acepta por ambos la irreversibilidad de las cesiones mutuas. Vid. CANTILLO, A. del, *Tratados, convenios y declaraciones de paz y de comercio que han hecho con las potencias extranjeras los monarcas españoles de la Casa de Borbón desde el año 1700 hasta el día*, Madrid 1843, 402-406.

y claridad los parajes “poniendo señales” y para facilitar esta tarea se organizan las grandes expediciones de límites con sus partidas de geógrafos, cartógrafos, dibujantes, médicos, tropas y auxiliares: Una al norte, encargada del trazado de la línea desde los montes de Guayana y confines de Suriman hasta la boca del río Jaurú; otra segunda al sur, desde ese último punto hasta Castillos Grandes (Uruguay) al frente del peruano Gaspar Munive de Espinosa Tello.¹⁹³ No sólo se explora el territorio y se estudia la hidrografía de la cuenca sino que se fundan poblaciones de españoles que tendrán en el futuro encaje administrativo.

La realidad se acabó imponiendo. Fuera de la tarea ordinaria de levantamiento de mapas y planos, reconocimiento de los ríos Ibicuy, Pepirí, San Antonio, Paraguay, Paraná e Iguazú, determinación de posiciones astronómicas, mediciones y ajuste de señales físicas de la frontera selvática, se detectan recelos entre ambas comisiones luso-españolas, resistencia armada de los indios guaraníes y un trasfondo de intereses mercantiles del comercio limeño contra el contrabando de Buenos Aires. A ello se añade la muerte del rey Fernando VI, la denuncia del Tratado de Madrid tras la declaración del Pardo de 12 de febrero de 1761 y el enfrentamiento en los límites en una guerra expansiva donde aún existían fronteras despobladas.

193. Más en detalle de la expedición del Marañón o Límites del Orinoco al frente de José de Iturriaga, que será Comandante General de Nuevas Poblaciones, y la del sur que partió de Cádiz el 16 de noviembre de 1751 pueden verse en LUCENA GIRADLO, M., “Ciencia para la frontera. Las expediciones de límites y la ocupación del espacio americano, 1751-1804” en *Fronteras y fronterizos en la historia*, pp. 95-99.





Después de desavenencias cruzadas con reproches y agravios entre los ministros de Estado marqués de Pomal y el español marqués de Grimaldi ya que se cuestionaba por parte española la legalidad lusa del dominio en el Amazonas y la práctica manipuladora de longitudes y latitudes manifestada en el Congreso de París del invierno de 1776.¹⁹⁴ Entonces se hablaba desde América como escenario de guerra. Algún virrey y gobernador como el de Río de la Plata, Pedro de Riela, defendían un ataque a fondo para conquistar todo el Brasil y desalojar a los portugueses de América. El cambio de interlocutores y la llegada al trono de Carlos III con voluntad de sumar relaciones dinásticas entre ambas Coronas cerraron el cese de hostilidades y devolvieron el conflicto a la negociación que concluyó con la firma del "Tratado preliminar de límites de las posesiones respectivas en América y Asia" o Tratado de San Ildefonso el 1 de octubre de 1777. Un acuerdo diplomático que debía ser de paz sincera y definitiva entre España y Portugal y lo que a nosotros nos interesa la puerta a la negociación y resolución del problema fronterizo luso-hispano en América aunque en 1802 se volvieron a plantear nuevos arreglos de límites.¹⁹⁵

Después de ratificar los precedentes y asignar a España la colonia de Sacramento, la isla de San Gabriel y

194. El Conde d Aranda, que había sido embajador en Lisboa, desconfiaba abiertamente de Francia porque temía que quisieran negociar las fronteras de la Guayana francesa a costa del territorio español; incluso en 1783, en plena crisis del Imperio español, propondría a Carlos III la división de las Indias en tres reinos: Perú, Méjico y Costa Firme al frente de los cuales se situaría un infante de la Casa Real española.

195. En los marcos y mojones limítrofes se añadía la leyenda "para futura memoria ... en virtud del Tratado Preliminar".

957

958

los siete pueblos conflictivos guaraníes¹⁹⁶, en su art. 4º reincidía en la línea divisoria acomodada a las cumbres montañosas y a los ríos procurando "salvar pertenencias y posesiones principales de ambas Coronas". Interesados en la ubicación convencional de la frontera americana (arts. 7º al 12º) se ratificaba la línea delimitadora del Tratado de Madrid con alguna corrección: "desde el mar, un poco más allá del Río de la Plata hasta por bajo de la confluencia de los ríos Guaporé y Mamoré desde donde se forma el de la Madera, que vierte en el Marañón" para continuar por el Este hasta donde concluyan los dominios de ambas Coronas ¹⁹⁷.

Cesiones mutuas, derechos de navegación, posesión de islas y otros acuerdos consagrados ya en el de Madrid de 1750 quedaron reforzados con el Tratado de Amistad, Garantía y Comercio de El Pardo de 1778. Sin embargo, no faltaron duras críticas a este Tratado Preliminar interpretado como una derrota de España al ceder casi todo sin obtener el objetivo prioritario que era el control del Amazonas.¹⁹⁸ Y además quedaba pendiente la con-

196. Para Portugal quedaba Río Grande de San Pedro y el Yacuí. En Asia, Portugal hacía dejación de sus derechos en las islas Marianas y Filipinas y en el continente africano renunciaba a Annobón y Fernando Poo a favor de España.

197. CANTILLO, A. del, *Tratados, convenios y declaraciones de paz y de comercio que han hecho con las potencias extranjeras los monarcas españoles de la Casa de Borbón desde el año 1700 hasta el día*, pp. 538-589.

198. Estoy recordando al conde Aranda apartado de la política por el conde Floridablanca al que acusó de debilidad y falta de vigor porque Portugal necesitaba una lección de prudencia. Según el art. 20 del Tratado la margen septentrional del Marañón, desde la entrada del Javará hasta la





trovertida cuestión de las zonas neutrales, parajes de conjunción y oscuridad, según la Instrucción a la Junta de Estado de 1787 del conde Floridablanca, imposibles de verificar y que consagraría la doctrina de la frontera móvil foco de continuas discordias e intrusiones de los portugueses.

Retomado el nuevo proceso de demarcación para una fijación práctica y con la mayor exactitud de límites del Tratado, se enviarían instrucciones a los virreyes de Perú, Santa Fe, Nueva Granada y Buenos Aires y al gobernador de Caracas señalando las tareas, zonas de trabajo e instrumentos científicos necesarios y se nombraron los comisarios. Sabemos que hasta 1781 no partieron de Lisboa los comisarios destinados a la expedición de la América meridional¹⁹⁹. Durarían los trabajos de los expedicionarios recorriendo arroyos, ríos y lagunas más de diez años y en 1792 aún no habían concluido. Es más, si la demarcación del área septentrional amazónica fue adelante, en la zona meridional nos encontramos con colapsos y contratiempos por escollos y discrepancias interpretativas sobre la naturaleza de los cursos fluviales y especialmente en lo que toca a la frontera brasileña sobre las controvertidas zonas neutrales despobladas.

La disolución definitiva de la Comisión tuvo lugar en 1804 tras concluir un extenso paréntesis paralizado. La

boca más occidental del Japurá, pasarían a España.

199. La dirección fue encomendada al capitán de navío José Varela y Ulloa que estuvo acompañado de los tenientes de navío Juan Francisco de Aguirre y Diego de Alvear y del capitán de fragata Félix de Azara. Vid. LUCENA GIRADLO, M., "Ciencia para la frontera. Las expediciones de límites y la ocupación del espacio americano, 1751-1804" en *Fronteras y fronterizos en la historia*, pp. 106-112.

959

960

frontera selvática americana había sido no sólo explorada sino que en pocos años estas zonas marginales de difícil subsistencia basadas en una población de frontera de economía frágil pasarán a organizarse en una red de poblaciones estables con un gran valor estratégico y se insertarán en el espacio territorial con su bagaje cultural tan rico y variado. Además se introdujo mejoras técnicas en los cultivos y en la ganadería, abriéndose la relación de contactos mediante vías de comunicación. Lo verdaderamente sobresaliente de esta sociedad de frontera descubierta sobre la base indígena fue el proceso de aculturación y mestizaje étnico de intercambio y respeto.

Con aquella innovación jurídica, que no era ninguna regla particular y algunos la estimaron como disimulo forzado para legalizar las usurpaciones territoriales, sin embargo, el derecho internacional público lo admitió como principio general y la aplicó en lo sucesivo por los tribunales internacionales para buscar la estabilidad de las fronteras de los Estados manteniendo su antiguo statu quo territorial y de paso el irrenunciable principio de permanencia del los Estados.²⁰⁰ Cuando se produzca la avalancha de emancipación de los Estados americanos en el primer tercio del siglo XIX y no existiendo reglas

200. Este principio de usar el derecho del poseedor se utilizó por el Tribunal Internacional de Justicia en 1992 en el conflicto de límites entre Honduras y El Salvador. En otros casos fue necesario acudir al laudo arbitral promovido por España por la Reina Regente María Cristina el 16 de marzo de 1891 para limar las diferencias de límites entre Colombia y Venezuela o el de Alfonso XIII el 23 de diciembre de 1906 entre Honduras y Nicaragua o el de 21 de octubre de 1944 entre Argentina y Chile sobre el trazado de línea entre el hito 62 y el monte Fitz Roy.





jurídicas absolutas al que en subordinarse los Estados emergentes en cuanto a la delimitación de sus fronteras, esta fórmula del derecho civil *uti possidetis* resultará muy operativa y eficaz frente al arbitrio de las partes a sabiendas que pudiera resultar no satisfactorio aludir a la referencia de la posesión real, continua, prolongada, tranquila y efectiva heredada al tiempo de la independencia por la falta de título jurídico legítimo originario²⁰¹.

Si la gestación del hecho fronterizo ha tenido lugar en el Medioevo su maduración estática y política ha cobrado realidad a lo largo de los dos últimos siglos después de la emancipación de los Estados americanos y de las trágicas consecuencias de las dos guerras mundiales y de la caída del muro de Berlín de 1989 donde se garantizaron la inviolabilidad de las fronteras.

Como hemos visto en todos los casos se emplea esta noción de frontera política o frontera línea o zona separadora o delimitadora de comunidades políticas dotadas de poder soberano y articuladas jurídicamente, sin que ello suponga desconocer toda una panoplia de contenidos semánticos que nos pueden facilitar hablar de fronteras físicas o naturales definidas por accidentes geográficos, fronteras históricas, las huellas de los conflictos entre pueblos y comunidades, fronteras económicas, fronteras religiosas, fronteras ideológicas, fronteras culturales, fronteras lingüísticas y hasta mentales, y así podríamos

961

962

seguir con un largo etcétera de oposición o división que la historiografía oportunamente ha subrayado²⁰².

Más allá de la superioridad del poder militar que impone arbitrariamente la delimitación material de la frontera o de las cicatrices de las guerras que se graban en las sinuosas líneas de fronteras a modo de venganza histórica, o de los intereses políticos coaligados de un conjunto de Estados bajo la cobertura de organismos internacionales están los que viven y sufren las fronteras y no los que las hacen; esa sociedad fronteriza que deriva en ser los agentes pasivos de desencuentros y confrontaciones que ellos ni han buscado ni han establecido ni han decidido, pero que han sabido interiorizar de tal suerte el hecho fronterizo que pertenece intrínsecamente a su ser vital del que no pueden despojarse y que subraya la relatividad del fenómeno de frontera. Pero esto sería cuestión de mayor reflexión y especialmente la referida a la conciencia colectiva identitaria de comunidad de frontera que merece un mayor número de páginas fuera de este artículo.

201. El caso de Brasil es paradigmático al no existir divisiones administrativas entre los países Estados vecinos emancipados y la República brasileña ni tampoco tratado válido, ya que el de San Ildefonso había vencido.

202. GUICHONNET, P. y RAFFESTIN, C., *Geographie des frontieres*, Paris 1974, pp. 52-63.





**MESTIÇAGEM FRENTE
À LEI 11.645/08**

TELMA GONÇALVES SANTOS



Em 2008, o presidente, Luis Inácio da Silva, sancionou a lei 11.645 com o objetivo de alargar a lei 10.639/03. Desta forma, para além da obrigatoriedade do ensino de História da África e cultura afro-brasileira, o estudo da cultura indígena, passou a ser temática obrigatória no ensino básico. Entretanto, a leitura da lei 11.645/0808 nos instigou a produzir este artigo, haja vista que a mesma trabalha com conceitos complexos tais como cultura e identidade, ainda que este último esteja posto implicitamente. Desta forma, o objetivo deste artigo constitui problematizar de que forma os futuros aplicadores da lei operacionalizam estes conceitos em seu cotidiano. Para tanto, tomaremos por base as entrevistas concedidas por alunos do ensino superior. Em apoio a este estudo buscamos primeiramente a lei 11.645/08, seguida das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) que, copiladas por conta da lei 10.639/03, permanecem como base de apoio para o entendimento da lei 11.645/08. Por fim, adentraremos na compreensão das entrevistas, tendo por foco os conceitos supracitados. Advertimos ser este um estudo qualitativo, aplicado a uma pequena amostra de alunos do Ensino Superior, perfazendo um total de sete entrevistas. Os entrevistados fazem parte da graduação da Universidade Federal da Bahia, mas especificamente do curso África: Colonialismo e Ciência, ministrado no segundo semestre de 2009 pelo professor Valdemir Zamparoni e Yussuf Adam.

Destinchando a lei a partir das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNS).

O anexo um, o qual traz a lei na íntegra, nos chama atenção para conceitos, a priori correntes em nosso vocabulário, e por isto mesmo, passíveis de problematização. Entretanto, uma análise mais acurada nos revela

965

966

uma série de possibilidades interpretativas de tal sorte que, não ousaremos esgotar-las neste ensaio. Apenas pincelá-las para que tenhamos a dimensão do problema proposto.

Sendo assim, a lei a qual tratamos neste artigo, se utiliza de termos tais: cultura afro-brasileira, cultura indígena e grupos étnicos, além de, implicitamente, como veremos a seguir, aplicar a ideia de identidade para dar sustentação ao conceito de cultura. No intuito de elucidar tais dúvidas, no que diz respeito ao objetivo concreto da lei, percebi que entender os conceitos supracitados, da forma com que estes foram pensados pelos elaboradores da lei, é condição sine qua non para o entendimento da mesma. Com este objetivo, busquei as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para as Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro Brasileira e Africana, aprovadas pelo conselho nacional de Educação, em 10 de março de 2004, que teriam, por meta, destrichar a lei 10.639/03, para incluir no ensino básico a cultura afro-brasileira e a História da África e que, persiste como ferramenta de apoio para a lei 11.645/08.

O conceito de identidade, implícito na lei 11.645/08, a partir das análises das DCNs, revela uma identidade afro-brasileira singular, baseada em um núcleo identitário duro, melhor visualizada no capítulo 1^o, donde faz referência ao "... estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes a história do Brasil." As partes em negrito buscam salientar o uso das palavras no singular para que possamos melhor visualizar o problema aqui proposto.





Ao longo das diretrizes curriculares esta identidade essencialista, pode ser mais bem vislumbrada, haja vista que, ao longo deste texto vemos, repetidas vezes, à idéia de uma identidade das populações afro-brasileiras, enquanto algo consolidado, a ser descoberto por aqueles que ainda não o fizeram, como observamos no trecho que se segue: "O parecer procura oferecer, uma resposta, entre outras, na área de educação, á demanda da população afro-descendente, no sentido de políticas de afirmações afirmativas, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura e identidade. (in Rocha, et, 2004. Pg.109). Segue-se a esta afirmativa a idéia de que se "...propõe a divulgação e produção de conhecimentos, a formação de posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial. O desencadeamento da lógica de transformação da sociedade, prevista na LDB, conecta conhecimento e difusão da cultura afro-brasileira e Africana no intuito de fazer com que os negros reconheçam-se enquanto afro-brasileiros e busquem enquadrar-se em uma identidade afro-brasileira.

Segundo a lei, a idéia de pertencimento dos indivíduos ao seus respectivos grupos étnicos ou seja a conformação do sujeito a uma identidade preestabelecida e a difusão destas culturas, no ambiente escolar, promoveria o respeito entre os indivíduos, minimizando posturas racista para a criação de um Estado democrático de fato e de direito. Tão forte é a idéia de pertença defendida pelas diretrizes, que esta chega a afirmar: "Precisa o Brasil, país multi-étnico e pluricultural, de organizações escolares em que todos se vejam incluídos, em que lhe seja garantido o direito de aprender e de ampliar conhecimentos, sem ser obrigados a negar a si mesmos,

967

968

ao grupo étnico/racial a que pertencem e a adotar costumes, idéias e comportamentos que lhe são adversos" (Rocha et., 2004 pg. 117). Juntamente com a idéia de pertencimento e "identidade dos afro-brasileiros", os redatores também se referem a "historia dos povos africanos" (Rocha et., 2004pg.118), evocando assim a multiculturalidade presente no continente africano. Contudo, em outros trechos, esta diversidade cultural se esfumaça em construções frasais tais como: "valorização da oralidade, da corporeidade, por exemplo, como a dança, marcas da cultura de raiz Africana..." (Rocha et., 2004, pg.119. Em outros passagens da LDB faz referência ao "... reconhecimento e igual valorização das raízes africanas da nação brasileira" (Rocha et., 2004pg.119). Percebe-se claramente, ao longo do texto, contradições que se tornam ainda mais profundas na medida em que a LDB não define conceitos em nenhum momento, simplesmente os utiliza como se estes fossem pontos isentos de problematizações. Ao final resta uma questão, de qual identidade afro-brasileira estamos aqui abordando, e esta se relaciona a um conjunto de raízes africanas ou a uma raiz africana em específica?

Em apoio à lei, em 2004 publicou-se uma compilação de textos donde estão presentes personalidades importantes no debate que impulsionaram a aprovação da lei tais como Ubiratan Castro de Araujo, Wilson Trajano Filho, Gabriel Chalita Miguel, Lucena, Martha Rosa Queiroz, entre outros.

Dentre estes se destaca o Prof. Dr. Ubiratan de Castro (2004), que alerta para "... a tentação , aliás, sempre proposta pelas elites brancas, de aceitar a idéia segundo a qual os negros brasileiros seriam um simples produto da sociedade escravista luso-tropical."





Este trecho faz parte da coletânea, supracitada, que reúne importantes artigos. Entre estes destaca-se o texto: "Conexão Atlântica: História, Memória e Identidades" do ilustre Prof. Dr. Ubiratan de Castro da Universidade Federal da Bahia. Neste artigo, o autor busca traçar a trajetória dos negros no processo de afirmação de suas demandas, dentro da sociedade brasileira, haja vista que os dilemas que marcaram a década de 30 e mais profundamente o pós-segunda guerra mundial se inseriam dentro de dois grandes paradigmas que buscavam, através de metanarrativas, encaixar as diversas demandas dos mais diversos povos do mundo em duas possibilidades distintas, a saber: o discurso comunista e seu antagônico, a democracia americana. Enquanto o discurso classista/Marxista de esquerda, desenvolvido, no Brasil, pelo professor Caio Prado Junior, relegava a segundo plano as questões "raciais", entendidas como substrato de um contexto marcado por uma dicotomia burguês-operária, por outro lado, a vertente de direita, notoriada pelo discurso de Gilberto Freyre é marcada pela idéia de conagraçamento das "raças", apoiando-se na negação do racismo enquanto realidade brasileira.

A solução encontrada pelos movimentos negros que buscam refugio "...para além da sua herança da sociedade escravagista da Bahia, é a tradição africana, tal como é guardada com cuidado pelas comunidades religiosas do Candomblé" (Castro, 2004 pg.57). Ubiratan de Castro complementa ainda no parágrafo que se segue, "Os menos crentes estão sempre em condição de afirmar que as características das religiões africanas, fundada sobre o culto dos ancestrais, tem necessidade de guardar dentro da memória coletiva toda a ambiência cultural originária, sem a qual os Orixás não teriam sentido.

969

970

Isso explica o fechamento destas comunidades dentro da preservação das tradições africanas de língua Yorubá e da recusa da nacionalização do Candomblé, ..." (Castro, 2004,pg. 57). Pois como afirma Castro (2004), em resposta ao cientificismo positivista racista importado de outros países e abraçado pela escola de medicina da Bahia, nas primeiras décadas do sec. XX, foi de grande importância o contato que se estabeleceu entre os Agou-das da Costa Ocidental Africana e intelectuais negros, destacando-se o Prof. Martiniano Bonfim. Desta forma, "A pureza Africana constituiu então o núcleo duro da resistência negra contra o colonialismo interno". (Castro, 2004, pg.55). Dando seguimento a sua lógica identitária essencialista o autor complementa "...vão buscar, aqueles mais comprometidos com o "...resgate de suas identidades" o núcleo duro de sua ancestralidade guardada nos terreiros de candomblé de matriz lingüística Yorubá". Percebemos então de forma clara a necessidade de homogeneizar diversidades culturais como caminho para que se possa consolidar uma identidade afro-brasileira.

Paradoxalmente, segundo afirma o Prof. Wilson Trajano Filho, professor de etnologia africana na universidade de Brasília, durante a colonização os antropólogos e demais estudiosos europeus tentaram construir uma imagem simplista da África e de suas organizações sociais, a partir do conceito de tribo, exaustivamente catalogadas, tendo por objetivo implícito, classificar estes povos de tal maneira que se pudesse consolidar as barreiras entre os civilizados (europeus) e os primitivos (africanos). Olhar este que se contrapõe com a visão homogeneizadora brasileira que por anos entendeu a África, a partir de uma dicotômica, que dividia este continente em dois





grandes grupos, a saber: Sudaneses “menos primitivos” e Bantu “mais primitivos”.

Segundo afirma o autor, a idéia européia de classificar os povos africanos em tribos ágrafas e portanto sem história, durante o período colonial resultou na obscuridade do conhecimento das multiplicidades de reinos existentes e da confluência de relações comerciais que conseqüentemente provocaram trocas de conhecimento no continente Africano. Esta estratégia de entendimento do continente Africano tinha, por fim ultimo, justificar o racismo cientificista, minimizando o grau de desenvolvimento alcançado por estas sociedades. O autor chama atenção para a necessidade de desconstruir a idéia de uma sociedade africana estática, pois não se pode mais entender o continente Africano através da negativa da dinâmica de relações entre os diversos povos africanos. É preciso desconstruir as fronteiras fictícias construídas e impostas pelos europeus. Estas fronteiras que se quer por vezes resgatar da historia dos povos africanos, na atualidade, são, a meu ver, convenientes para aqueles que buscam forjar uma base sólida na qual se poderia construir uma identidade afro-brasileira, baseada, quiça, em uma cultura yorubá. Concordo com Trajano quando este ressalta que “Devemos, portanto, abandonar o modo de pensar que nos leva a extrair tipologias políticas, econômicas, religiosas e culturais e valorizar o sincretismo social que existia na África, antes da chegada dos portugueses”. (Filho, T., 2004, pg. 21/22.). E é deste entendimento que nasce a idéia de “Yorubá, mandinga e uolof como se estas fossem entidades objetivas e autônomas, cada uma portadora de uma essência própria” (Filho, T., 2004, pg.21).

971

972

Em consonância como Trajano, o Prof. Lorand Matory da universidade de Harvard nos revela que a própria idéia de uma nação queto ou nagô, de origem lingüística Yorubá são fruto de reconstruções que se dão no século XIX. Este autor propõe fazer o caminho reverso o que nos leva a nos depararmos com uma desconstrução da idéia de uma “cultura pura” yorubá. Segundo o autor, as nações queto e nagô que vertem de uma raiz lingüística yorubá ganham proeminência no século XIX, chegando inclusive a ofuscar outras nações de matriz lingüística bantu. O objetivo de Matory, passa a ser desvendar o porquê de tamanha projeção da cultura yorubá, que ele denomina de “nação transatlântica”. Nas palavras do autor, “...estou interessado não apenas no processo através do qual um coisa chamada cultura yorubá passa a ser reificada e reproduzida, mas em como esta cultura passa a ser privilegiada em detrimento de outras reivindicações de pertencimento étnico e de prestígio no Atlântico Negro” (Matory, 1998, pg. 268).

O autor explica que o uso do termo yorubá para identificar diversos grupos étnicos tais como oyo, egba, egba-do ijebu, e ekiti no século XIX é no mínimo anacrônico e só pode ser entendido a partir da análise de em um processo que envolve reingressados a África e o impacto do próprio sistema colonial que se efetiva na costa ocidental da África, mas especificamente. Ou seja, a invenção de uma identidade Yorubá, a qual se apega, como afirma Ubiratan de Castro, “os mais comprometidos” é uma construção recente e que em nada destoa dos movimentos de formação de uma identidade nacional no início da formação dos estados nacionais europeus.

Observemos então que este processo de construção identitária se da no perímetro transatlântico negro, em





um verdadeiro fluxo e refluxo de idéias. Por fim nos resta salientar a construção de uma língua padrão em 1880, a partir da transcrição da Bíblia, em uma escrita donde ex cativos de origem Oyo, Egba, ijesa e outros pudessem compreender. A escrita yorubá consolidará a identidade que desde meados do século XIX já se forjava. O núcleo duro, resguardado nos terreiros de Candomblé, de matriz Yoruba, ao qual se refere Ubiratan de Casto è, em verdade, fruto de um projeto recente de nossa história que se apropria de diversas outras identidades para legitimar-se em seu discurso de pureza identitária.

ANALISE DAS ENTREVISTAS.

Nesta secção do texto, buscaremos tratar especificamente do entendimento, por parte dos entrevistados, dos conceitos ao qual a lei 11.645/08 se refere explicita ou implicitamente, a saber: cultura afro-brasileira, cultura indígena e identidade. Por questões metodológicas utilizaremos o quadro disposto no anexo dois com informações significativas dos entrevistados. Neste quadro informações tais como a forma de ingresso na universidade (aluno cotista²⁰³ ou não), assim como o ano de

203. Sistema de cotas. Universidade Federal da Bahia que estabelece: O sistema de cotas considera seis categorias de inscrição dos candidatos no Vestibular e as respectivas porcentagens de vagas reservadas, tanto na primeira como na segunda fase: Categoria A (36,55%): *candidatos de escola pública que se declararam pretos ou pardos*. Categoria B (6,45%): *candidatos de escola pública de qualquer etnia ou cor*. Categoria D (2%): *candidatos de escola pública que se declararam índio-descendentes*. Categoria E (55%): *todos os candidatos, qualquer que seja a procedência escolar e a etnia ou cor*.

admissão²⁰⁴, o grupo étnico/racial ao qual os mesmos pertencem contribuirão, sobremaneira, no entendimento das entrevistas semi-dirigidas.

Entendemos que as construções destas categorias de análise: cultura e identidade, são operacionalizadas na prática a partir de um longo processo de aquisição de informações que extrapolam os muros das escolas de ensino básico e superior. Desta forma, buscamos no cotidiano, assim como na educação formal, que os mesmos receberam, elementos dos quais pudéssemos extrair o

973

974

204. Conforme nos esclareceu a Coordenadora e professora do departamento de História da UFBA, a grade de disciplinas passaram por algumas reformas sendo as duas mais recentes a de 2000 e a de 2009. Até o ano de 2000 o currículo do curso de História se dividia em Disciplinas do Currículo Mínimo, Disciplinas complementares optativas, Disciplinas complementares obrigatórias e disciplinas eletivas. As disciplinas História da África e Estudos Tupis aparecem como optativas não obrigatórias. Segundo a documentação fornecida pela UFBA, em 2004, História da África já aparece como disciplina complementar obrigatória. E as disciplinas: Tópico especial de História: História Indígena, História Indígena e do Indigenismo, assim como Geografia Regional Africana aparecem como disciplinas de natureza optativa. Em 2009. 1, como afirma a coordenadora do departamento, prof. Cássia, atendendo as exigências do MEC, o curso passa a ser dividido em disciplinas obrigatórias (OB), perfazendo um total de 2108, Atividades Complementares (AC) com 200 horas, Estágio Supervisionado (ES) com 408 horas e optativas (OP) com 391 horas, como podemos ver no slide a seguir. Neste novo currículo, ao qual estão obrigados apenas os que adentraram na UFBA a partir de 2009.1, a História da África se desmembra em duas, a saber: História da África I e História da África II, com carga horária de 68 horas cada. Disciplinas que tenham como objetivo central a discussão dos povos indígenas no Brasil só se encontram disponíveis entre as optativas como pode ser vista no slide que se segue.





entendimento no que se refere aos conceitos problematizados neste artigo.

Desta forma percebemos que durante o ensino básico os alunos tiveram pouca ou quase nenhuma informação no que diz respeito ao continente Africano, e quando estes tópicos eram trazidos para sala de aula, se dava de forma distorcida. O exemplo mais citado se deu no caso do Egito Antigo e a forma com que esta civilização era compreendida pelos livros didáticos e passada pelos professores como uma civilização com as costas voltadas para a África subsaariana e voltada para o Mar Mediterrâneo. Este é um fator significativo, na medida que reforça estereótipos construídos ao longo do século XIX, perpetuados pela mídia ao longo do século XX, através de reportagens pouco elucidativas no que se refere à diversidade cultural e histórica do continente e fortemente enfatizadoras das mazelas do mesmo. Desta forma, a ausência ou visões distorcidas deste continente no ensino básico, aliadas às informações sensacionalistas trazidas pela mídia possibilitaram a construção de um continente homogêneo, simplista, desprovido de história.

Sendo assim, se não foi possível construir, durante o ensino básico, uma ideia coerente no que diz respeito ao universo africano, buscamos saber de que forma a universidade possibilitava suprir estas carências. De modo geral os entrevistados nos informaram que os estudos no que diz respeito aos africanos são marcadamente concentrados na linha de pesquisa de escravidão. Desta forma, a resposta da grande maioria aponta para um descompasso da lei e das mudanças na universidade. Um dos entrevistados pontua que as disciplinas ainda estão “engavetadas”, presas por um currículo tradicional, marcadamente eurocêntrico. Ainda que, haja entre

975

976

os entrevistados os que apontem para uma leve tentativa, de alguns professores, de buscarem pontes com novas temáticas, a exemplo das propostas pela lei.

Provida destas informações, fomos buscar nos entrevistados o cerne da questão, ou seja, de que forma estes trabalhavam com os conceitos de identidade e cultura na vida prática.

À primeira entrevistada, quando perguntada sobre a crença na existência de uma identidade afro-brasileira, respondeu que sim, que acreditava, mas quando a pergunta se estendia ao território nacional, a entrevistada respondeu que a cultura brasileira é diversa. E em cada região matrizes europeias e africanas se evidenciam com mais ou menos força. Quanto ao conceito de raça ou denominação que se aproxime das diferenças fenotípicas, a entrevistada considerou-se parda, misturada, não questionando o conceito de raça, por mim, imposta na pergunta. Por outro lado, quando perguntada se ela já havia pensado de que forma trabalharia com a lei, colocou que buscava as questões sociais como a identidade brasileira e suas matrizes que há compõem como a africana e indígena. Concluiu-se então que os conceitos de identidade e cultura estão em processo de construção pela mesma. As respostas ambíguas são demonstrativas de que estas questões não foram bem trabalhadas no meio social em que a mesma está inserida, onde incluem o ensino formal.

Esta instabilidade conceitual é uma constante nas entrevistas, com exceção para a entrevistada ativista de movimentos sociais de mulheres negras e mulheres negras lésbicas. Como que em um discurso bem montado, se define enquanto negra, homossexual, tendo adentrado na UFBA pelo sistema de Cotas. Escolheu a disciplina





pela oportunidade de estudar o tema, diferenciando-se da maioria dos entrevistados que a escolheram, mais bem, pela empatia com o professor do que pelo conteúdo em si. Paradoxalmente, aponta falhas na disciplina a partir de construções frasais tais como: "a fundamentação do processo do racismo aconteceu como processo de choque entre as comunidades, as civilizações europeias e africanas fundamentaram essa diferença que agente vive hoje".

Contraditoriamente, a despeito do seu interesse pela matéria, a crítica das falhas do curso vão ao encontro justamente do que o professor objetivou construir em todas as suas aulas: a construção do conceito de raça e conseqüentemente o fenômeno do racismo ao longo da História da humanidade. Desta forma, o discurso da entrevistada se esvazia, pois, tão pronto que estava para ser exposto, a mesma parece não conseguir adequá-lo as novas experiências, ou, quiçá, às percebe de forma distorcida, para que os seu discurso caiba nas mais diversas situações..

Vitima de discriminação racial, esta mesma entrevistada encara a cultura afro-brasileira como uma substituição ao termo cultura negra, que para ela, remonta, antes de tudo, a uma prática política, que busca através de determinados elementos legitimar demandas outras, tais como a luta contra o racismo. Mas que, segundo suas próprias palavras, o grande ponto de união dos negros se constitui na discriminação que estes indivíduos sofrem quando se dá o entendimento do ato de discriminação. Pois como coloca a entrevistada, aos negros e negras advindos de famílias com fenótipos distintos, levam um tempo para definir-se enquanto negro. Ou seja,

977

978

em última análise esta categoria identitária é, antes de tudo, uma construção política.

Quando perguntada sobre a raça a qual pertence, esta foi enfática; Sou negra, mas ao longo da entrevista pontua que uma identidade baseada no conceito de raça é reducionista pois, os elementos culturais que a compõem podem variar de lugar para lugar. Sendo assim, segundo a entrevistada, mais prudente seria utilizar o termo identidade no plural.

Esta colocação suscitou um questionamento, não seria identidade, segundo sua própria visão uma construção política que se lança mão de elementos para legitimar-se? Pois a entrevistada afirma que: "...o que de fato nos une, enquanto negros é a luta contra práticas racistas". Estariam agora os elementos culturais tomando força na construção e determinação identitária? Proponho deixarmos sobre suspense a resposta a estes questionamentos e seguirmos com as análises.

O terceiro entrevistado, estudante de história, escolheu esta disciplina pela falta de opção para preencher suas manhas de sexta-feira e pela empatia com professor Zamparoni.

Quando questionado sobre seu pertencimento a alguma raça informa que não se sente pertencente a nenhuma raça, se considera misturado e demonstra insatisfação com relação aos termos etnia e raça. Dos sete entrevistados foi o único a negar a existência de racismo no Brasil, que para ele, constitui-se uma realidade normal que algumas pessoas que tenham determinados fenótipos sejam olhadas com desconfiança devido ao passado histórico brasileiro. Mas quando questionado se o preconceito advém de um fator puramente econômico, este nos revela que não, como observamos neste trecho





de sua entrevista: "...Então eu acho que não è meramente econômica, è racial também. Mas no sentido de oportunidades, de emprego, eu acho que esta questão racial ta caindo bastante, è mais uma situação econômica". Apesar de não aceitar a utilização do termo raça, faz uso deste em suas respostas e se mostra contraditório no que diz respeito a existência ou não de racismo no Brasil. Contradição tão notória que, o mesmo, se da conta ao longo da entrevista e coloca "... As opiniões, como eu falei, no inicio, elas podem mudar, ate eu senti um pouco de contradição no que eu falei, que em certo momento eu disse que não há bem preconceito, mas em outro momento eu mostrei que existe uma certa diferenciação no tratamento das pessoas que difere a depender de certos caracteres. Eu acho que é uma disciplina que ainda não acabou e eu vou continuar pensando sobre ela, ate para me definir. Eu acho que eu devo me definir sobre esses aspectos, eu acho muito importante e vai influenciar muito em minha vida."

O entrevistado conclui negando a existência de uma identidade afro-brasileira e põe em cheque ate mesmo a existência de uma identidade brasileira. Pois este percebe a identidade como algo "... plástico, è mole, è fluido". Desta forma assinala que falar em identidade afro-brasileira teria um caráter político e militante.

O IV entrevistado também discorda do termo raça, para este existe apenas a raça humana, da qual ele faz parte. Mas aceita a utilização do termo etnia. Define-se como epidermicamente negro, mas multiétnico interiormente. Sua motivação pelo curso deveu-se a linha de pesquisa da qual faz parte no curso de Letras, que trata da literatura africana. A exemplo do nosso entrevistado anterior discorda do termo raça, mas o utiliza para falar

979

980

de como sua mãe branca lhe preparou para enfrentar as "questões raciais" que pudessem ocorrer. Quando perguntado se já foi vítima de preconceito este surpreende com uma resposta dúbia, que não se recordava, mas que a figura de um negro empurrando um negócio de moer cana nos livros didáticos lhe traziam certo desconforto. Pensa então nos questionamentos suscitados pela psicopatologia do negro e psicopatologia do branco no que se referi ao lugar que você está e que muitas vezes lhe colocam e conclui "... Se não fui pelos outros, fui por mim mesmo".

Com relação ao conceito de cultura afro-brasileira, este coloca que acredita em sua existência desde quando percebida como um processo de criação e recriação da mesma, pelos atores, nela envolvidos. Para além disso, ele pontua a sua percepção da identidade enquanto fenômeno em trânsito, onde as pessoas possam "saltar" de identidade em identidade, estendendo isso para o conceito de identidade afro-brasileira que também estaria em transitio.

O V entrevistado não se sente confortável com a utilização de nenhuma categoria tal como raça, etnia, cor povo etc. E quando pergunto de que forma este poderia definir-se, informa que não saberia. Mas insisto na pergunta e este responde pertencer a raça humana. Apon-ta ser a sociedade brasileira um composto de diversas raízes, daí a justificativa da sua impossibilidade de definição. Contudo, quando questionado sobre a existência de racismo no Brasil e se este já havia sido vítima, o entrevistado esclarece que apesar de acreditar ser o termo raça um termo inadequado, afirma ser esta uma construção social que ainda persiste. Sendo assim, o entrevistado percebe a existência de racismo que, segundo





afirma, o grau de escurecimento da pele impactaria em um maior ou menor o preconceito. Quando questionado sobre a sua crença em uma identidade afro-brasileira este se põe totalmente avesso, avesso inclusive ao próprio termo de identidade que, para ele, limita as possibilidades dos indivíduos.

Nosso ultimo entrevistado, concluiu sua graduação em 1996 e desde então atua como professor de História do ensino Básico. Vitima de racismo velado, segundo ele, se identifica como mestiço ainda que ao longo da entrevista tenha demonstrado maior afinidade com os negros, devido a estar inserido sócio-economicante entre os mesmos. Mas ao final se define enquanto negro.

CONCLUSÃO.

Entendo que a lei 11.645/08 abre possibilidades de modificabilidade do status quo da sociedade brasileira na medida em que, obriga a inclusão do negro e do indígena enquanto agentes ativos e participantes da construção da sociedade brasileira. Concomitantemente, revela a esta população, da qual fazem parte os que se auto-intitulam negro ou indígena, assim como todos os outros indivíduos oriundos das mais diversas matrizes culturais, um passado africano e indígena que não se inicia no século XVI, quando africanos foram trazidos na condição de escravos e assim permaneceram até 1888. Do mesmo modo podemos inferir sobre a urgência de uma reestruturação histórica da América pré-colombiana e dos seus habitantes nativos, subjugados no principio da colonização a condição de escravos, sendo os mesmos, posteriormente, exterminados ao longo dos séculos não apenas no âmbito físico mas também cosmológico.

981

982

Desta forma, os livros didáticos, as universidades e as secretarias de educação estaduais e municipais estão pressionadas a contribuir para a reformulação de um currículo, marcadamente eurocêntrico, pois “novos” continentes (África e a América pré-colombiana) precisam ser revelados, com todas as suas multiplicidades culturais, religiosas, políticas e sociais. Inegavelmente, esta reestruturação do currículo do ensino básico contribuirá para a minimização de posturas racistas, haja vista estarmos certos de que tais praticas oriundas da desinformação. Contudo, a mudança só poderá ser efetivada a partir da clareza dos conceitos e objetivos da lei, ainda que, este caminho nos leve a desconstruções e desconfortos. Pois acredito ser esta a única forma para que, ao final, posturas equivocadas sejam questionadas e, aclarada a lei, em seu objetivos primeiros, a mesma possa ser melhor aplicada.

Em outras palavras, a lei desmistifica a existência de uma sociedade a “la freyriana”, donde o congnaçamento das raças foi e permanece sendo inegavelmente uma farsa e a existência de praticas racistas, uma realidade a qual não se pode fugir. A lei é de fato uma vitória dos movimentos negros na medida em que expõe uma realidade racista, cruel e avassaladora, à qual as populações negras e indígenas foram historicamente submetidas. Ignorada pelos poderes públicos e porque não dizer, por grande parte da população, auto intitulada “socialmente branca”, o racismo persiste de forma velada, por vezes aberta em nossa sociedade. Desta forma, a lei traz a tona velhos debates no que concerne o racismo, mas também suscita questionamentos no que diz respeito aos conceitos com os quais trabalha, mas especificamente a idéia de identidade, cultura afro-brasileira e cultura indígena





que, inexoravelmente, nos remete ao título desta apresentação – Mestiçagem frente à lei 11.645/08.

Acredito que este trabalho demonstrou o qual confuso e problemático são os conceitos estabelecidos na lei, de modo implícito ou explícito, sendo ainda mais agravados pelo fato de seus redatores não terem se atentado para o fato da complexidade que cada um destes termos carrega em seu bojo.

A extensa bibliografia que se segue, base de apoio para esta pesquisa, conforma bem a ideia de sujeitos em contínuo processo de construção identitária, sendo a cultura pensada enquanto elementos dispostos para que os mesmo lancem mão quando necessário, no embate político, ou mesmo na definição mutante dos mesmos. Desta forma, a visão essencialista da lei e das diretrizes curriculares vão de encontro com a posição destes entrevistados, futuros aplicadores da lei. Este descompasso, entre a mentalidade vigente, e a postura dos redatores da lei e das diretrizes, que em última instância refletem a postura de alguns ativistas do movimento negro contribui apenas para a precariedade da operacionalização da lei no ensino básico.

BIBLIOGRAFIA

- ARAUJO, Ubiratan Castro de. (2004). In: ROCHA, Maria Jose; PANTOJA, Selma. (Orgs.). Rompendo Silêncios: Historia da Africa nos currículos da Educação Basica. Brasília: Dp Comunicações LTDA,
- BAUMAN, Zygmunt & VECCHI, Benedetto. (2005) "Identidade". In: Identity (Conversations with Benedetto Vecchi). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora Ltda.
- BRUBAKER, Roger & COOPER, Frederick. (2000) Beyond "Identity". Theory and Society. 29; 1-47. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

983

984

- FILHO, Wilson Trajano. (2004). "História da África – Para quê?" In: ROCHA, Maria Jose; PANTOJA, Selma. (Orgs.). Rompendo Silêncios: Historia da África nos currículos da Educação Básica. Brasília: Dp Comunicações LTDA,
- MATORY, J. Lorand. (1998). "Yorubás: As Rotas e As Raízes da Nação transatlântica, 1830-1950". In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano4, n.9, p.263-292,
- SOUZA, Marina de Mello e. (2004). "Em busca das conexões." In: ROCHA, Maria Jose; PANTOJA, Selma. (Orgs.) Rompendo Silêncios: Historia da África nos currículos da Educação Básica. Brasília: Dp Comunicações LTDA
- ZAMPARONI, V. (2004). "A África, os africanos e a identidade brasileira." In: ROCHA, Maria Jose; PANTOJA, Selma. (Orgs.). Rompendo Silêncios: Historia da África nos currículos da Educação Básica. Brasília: Dp Comunicações LTDA,

ANEXO 1

- A lei. 11.645/08. 26-A da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:
- "Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.
- § 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.
- § 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o





currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

ANEXO 2.

Perfil dos candidatos:

Entrevistado	Curso	Ano de Admissão	Sexo	Idade	Ensino Básico	Cidade de Origem	Forma de ingresso na UFBA	Participação em movimentos sociais
I	Ciências Sociais	2005	F	24	Privada	Interior		
II	Ciências Sociais	2007	F	20	Publica	Interior	Cotas	Ativista / Mulheres negras e mulheres negras lésbicas
III	Historia	2007	M	22	Privada	Salvador		
IV	Letras	2006	M	24	Privada / publica	Interior	Cotas	
V	Historia	2007	M	24	Particular	Salvador		
VI	Historia	2007	M	23	Publica	Salvador	Cotas	
VII	Historia	1999/rein- gressado em 2006	M	37	Publica	Salvador		





Perfil Racial dos Candidatos

	I	II	III	IV	V	VI	VII
Raça	Parda	Negra	Não se considera pertencente a nenhuma raça, mas etnicamente se distingue como mestiço	Não pertence a nenhuma raça. Ao mesmo tempo defende a existência de uma única raça humana/ Se considera multi-etnico e epidermicamente negro	Raça humana	Não pertence a nenhuma raça/ se designa da cor parda	Considera-se negro, mas não descarta a influência de suas matrizes branca e indígena. Discorda do termo raça/etnia. Prefere o termo povo.





VII.V

EL LARGO FINAL DEL MESTIZAJE CUBANO

ÁNGEL CERRATO ÁLVAREZ



La "raza" que se implantó tras la Conquista fue la castellana. A los tradicionales habitantes indios traídos de todas las tierras a lo largo de la Conquista y de la Colonización, y de negros, también traídos para la venta en la plaza de esclavos que fue La Habana para el pingüe negocio de la trata, la segunda parte del siglo XIX se añadió el conglomerado de hindúes, chinos y gallegos, traídos también como negocio de la esclavitud. En los años 80 del siglo XIX aumentó la llegada de hispanos de sangre pura debido a la política de emigración masiva que emprendió el gobierno de la Metrópoli para contrarrestar los aires de independencia que soplaban ya recios.

La sangre castellana de la Conquista se mezcló con muchos de los indios y negros, y el producto racial se cruzó y so volvió a cruzar entre sí. Fueron llamados inmediatamente mulatos. La sangre castellana que tenía por timbre de gloria no haberse mezclado se auto tituló criolla. Los criollos fueron siempre un estamento de los bien situados. Existían también criollos populares, pero escasos.

En la segunda parte del siglo XIX se vivía del cultivo del tabaco, del azúcar y de los cereales elementales como el maíz y el trigo. La posesión de la tierra estaba en manos de pocos latifundistas. El latifundio recibía el nombre de estancia. El trabajo de las estancias ocupaba a una gran parte de la población y se desarrollaba, se mire como se mire, en régimen de pura esclavización. El dueño de la estancia era, pues, el dueño de la vida de sus gentes.[1]

Había una población diseminada por las ciudades que vivía de pequeños oficios, del servicio doméstico, del servicio a conventos, clerecía y catedral, que no eran pocos. Había otra población que vivía del trabajo en el puerto y de la pesca de bajura. Y había una población

991

992

flotante no pequeña que arribaba en los barcos que tenían a Cuba como escala de ida y vuelta del comercio con Las Antillas, con la Península, con Europa o ya con Estados Unidos.

Bien entrada la segunda parte del siglo XIX se abolió oficialmente la esclavitud.

Aunque la orden quedó en papel mojado, sirvió para que muchos trabajadores del campo escaparan y muchos de los trabajadores de servicios domésticos se liberaran. Muchos de ellos acabaron en puro bandolerismo debido al riesgo de ser reintegrados a sus posiciones tradicionales de esclavización. A estos grupos habrá que añadir los fugados de las cárceles, los fugados de las plazas de ventas y los fugados de los almacenamientos hacinados de los puertos en las descargas de gallegos, chinos e hindúes.

PODER POLÍTICO Y GOBIERNO DE CUBA.

Desde 1810 al 1837 hubo representantes cubanos en las Cortes de la Metrópoli. La representación fue eliminada por la conservadora Constitución del 1844. De todas formas, la representación nunca afectó al pueblo y a la variedad de razas, sangres y culturas. Del 1844 al 1878, el gobierno estuvo en manos de un Capitán General. El Capitán General tenía las siguientes competencias: era el Gobernador civil, militar y político. Ejercía un férreo control de las aduanas, del orden público y de la justicia. El nombramiento de esta autoridad se realizaba en la península. Las credenciales fundamentales las presentaban los altos mandos militares, los dueños de las estancias del azúcar y del tabaco, los banqueros, los comerciantes del negocio del azúcar, de la madera, del tráfico de esclavos y de la harina peninsular. La alta clerecía ejercía una





fuerte presión sobre el currículum de los futuros Capitanes Generales. El poder del gobierno se entrelazaba en la sangre de las familias de alto abolengo militar, económico, social y religioso. El pueblo no existía.

Del año 1868 al año 1878 se desarrolló la Primera Guerra de la Independencia Cubana. Fue una dura lucha, como lo son las luchas de los pueblos que tienen claro lo que quieren. Fue una guerra en el más puro estilo colonial: el sistema preferido fue el de tierra quemada y reubicación de poblaciones, estrategia practicada por Prim y reeditada por Weyler. La guerra fue una lucha central por la defensa de los intereses económicos de las familias políticas, económicas, sociales y religiosas de la Península y de la Isla. La guerra se provocó por los sectores más conscientes isleños acerca de la incompetencia y de la corrupción del Poder. La guerra la cerró Martínez Campos con la Paz de Zanjón (1878). Pero la guerra dejó la situación en tablas. Algo de lo que por allí se coció puede rastrearse en las Memorias de Ramón y Cajal. Es una guerra olvidada y tirada el cesto de los papeles. Sobre aquella paz, José Martí, dejó escrito: "sobre cimientos de cadáveres recientes y de ruinas humeantes, no se levantan edificios de paz y de concordia. No la invoquen los que la hollaron". ("Escrito sobre la I República")

A raíz de la guerra se permitió una representación política de 24 congresistas y 16 senadores en Madrid con la condición excluyente de que tenían que ser de la corriente de los anexionistas, -de los que se hablará a continuación- es decir, una farsa. A estas gentes, el oír hablar de autonomía ya les sacaba de sus casillas. Se creó una división territorial y política por provincias. Se crearon los municipios y se permitieron los dos primeros partidos políticos, porque el tercero, el de los in-

993

994

dependentistas fue barrido, huyeron a Estados Unidos a preparar el asalto. Las elecciones fueron totalmente censitarias. Se abolió la esclavitud -sobre el papel-, y se emprendió una fuerte emigración desde la península a partir de los años 1880, que intentaba contrarrestar los aires de independencia.

A lo largo de estos años se fraguaron tres corrientes políticas e ideológicas: La anexionista, esto es, los que querían que Cuba se convirtiera en una provincia más de la Península. Estaban representados por lo más granado de la sangre pura castellana, por los mejor vistos en Madrid, y por los grandes negociantes como el Marqués de Comillas -dueño de una naviera de transportes de productos españoles y de acarreo de emigrantes a Cuba-. Otro ejemplar de los anexionistas era Zulueta, "el príncipe de los esclavistas", suegro del nefasto manipulador de elecciones, el Ministro Romero Robledo. Los anexionistas eran los únicos que podían presentar candidatos al Congreso y al Senado de la Metrópoli.

La segunda corriente fueron los autonomistas, es decir, los que deseaban un gobierno nativo sin desligarse de la Metrópoli. La clientela estaba entre los criollos ricos, los altos campesinos, los altos ejecutivos de la justicia y de la burocracia. Estuvieron bien vistos por políticos como Sagasta, Maura, Abárzuza o militares como Polavieja. Pedían un autogobierno en Sanidad, Obras Públicas y Educación. Su problema fue el terror a una Cuba negra. Sólo pensar en que pudieran compartir un día el poder con gentes de color, les ponía de los nervios. No estaban dispuestos a tolerar que los "morenos" fueran los que tomaran las riendas del futuro de la Isla.

La tercera corriente fue la de los independentistas. La clientela era francamente variada. La base general





se componía de criollos humildes, esclavos reducidos, y esclavos fugados dados al bandolerismo. Gentes del campo al servicio de las estancias. Gentes de las ciudades huídas del campo. A estos hay que añadir la colonia de españoles burócratas medios, y muchos humildes y medianos hombres de negocios, oficios y trabajos libres, tenderos, artesanos, comerciantes, mercaderes y fabricantes asfixiados por el control aduanero que protegía la venta de los productos catalanes y santanderinos de la península y la venta del azúcar a Estados Unidos. Estaban también asfixiados por una burocracia corrupta e incompetente.

Tampoco tenían representación política ninguna. Los independentistas contaron con muchos de los exiliados de la I Guerra de Cuba. De entre ellos destacaron cuatro personajes que serán el futuro de la II Guerra de la Independencia Cubana, los hermanos Antonio y José Maceo, Máximo Gómez y José Martí.

Los hermanos Maceo y Máximo Gómez eran "morenos"; los cuatro estaban bragados en la lucha militar, social y política y José Martí añadía la lucha ideológica. Se encontraban exiliados en Florida. Tenían un programa: la independencia, la barrida de la corrupción e ineptitud del gobierno central y del proceso de las reformas, igualdad racial, justicia social y la creación de un ejército del pueblo, el que se llamará el ejército mambí. Los mambises provenían de los estratos sociales "morenos", y humildes. Conocían muy bien el terreno, el clima, el bosque y las bajas gentes del campo y de la ciudad; eran diestros en el manejo del machete ante el que enmudecían los fusiles mauser, el último grito del equipamiento del ejército español; eran gentes sufridas, nada se les ponía por delante y estaban acostumbrados a las enfermedades,

995

996

a la alimentación y a las inclemencias del hábitat. Con centro en Florida conspiraban en Cuba a la luz del día.

LA LUCHA POR LA INDEPENDENCIA (1895 -1898)

El 24 de Febrero del año 1895 se lanzó el grito de Baire, el grito de Independencia. Calleja, el Capitán General y Gobernador de Cuba, tildó el grito de "obra de bandoleros", y creyó que sus 14.000 hombres barrerían la situación. Sagasta, el presidente del Gobierno de Madrid, decidió enviar 8.500 hombres, preparó otros 1.500 más y dimitió de la presidencia del Gobierno.

Subió Cánovas al poder, dimitió a Calleja, el Capitán General, envió a Martínez Campos, el héroe de la I Guerra de Independencia, y se arropó en la fuerte campaña de la prensa reaccionaria a favor de sofocar a los rebeldes. Martínez Campos, el conspirador de Sagunto, el pacificador de la Tercera Guerra carlista y de la Guerra primera de Cuba, salió de Madrid y zarpó en Cádiz. Recorrió el camino entre vítores de "héroe", "caudillo", "salvador" y gritos parecidos.

Pero el ejército español "era un ejército anticuado, clasista, corporativo y de pobres". El hecho más lacerante era el que un alto porcentaje de la base militar la formaban los hijos de los pobres pagados por las familias ricas para librar de la mili a sus retoños. ¡Ese fue el caso de mi abuelo!! Los gallegos cantaban entonces: imos indo, imos indo pra o servicio do rey, os ricos quedan na casa, eu como son probe, eiréi. El mozo que iba a la mili, también rumiaba para sí: miña nai dos traballiños, cántos traballos che din, agora que son mociño, lévanme servir ó rey- (¡sin comentarios!)

Entre febrero, marzo y primera quincena de abril del año 1895 desembarcan en Cuba los cuatro líderes de la





revolución independentista. A su lado se agrupó el ejército del pueblo, el ejército mambí. "El ejército insurrecto puso en práctica la guerra de guerrillas que realizaba constantss marchas y contramarchas, preparaba emboscadas, buscaba la sorpresa y la ventaja del terreno para agotar al enemigo en una lucha permanente en la que ningún combate ni enfrentamiento resultaba decisivo" (Gómez Navia, R.N.).

El foco de operaciones fue el Oriente de la Isla desde el que se propagó la lucha al centro y al Occidente basados en el apoyo de la población rural. Santiago de Cuba fue el punto número uno. Las tierras del occidente de la Isla quedaron bajo claro control oficial.

Entre el 1895 y 1896 se produjeron dos encuentros militares decisivos, el de Máximo Gómez contra Ximénez de Sandoval, el coronel español en Dos Ríos. En Dos Ríos cayó Martí (21 de mayo del 95). El 12 de Julio también del 95 se enfrentaron Maceo y Martínez Campos en Manzanillo. Maceo pudo escapar pero perdió la vida el general español Santocildes. Martínez Campos escribió a Cánovas "Los pocos españoles que hay en la isla sólo se atreven a proclamarse tales en las ciudades. El resto de los habitantes odian a España. Cuando se pasa por los bohíos del campo no se ven hombres, y las mujeres, aterradas dicen que sus maridos e hijos están en el monte". En septiembre del 95 los sublevados se sintieron ya fuertes y aprobaron la primera constitución cubana, y en octubre del mismo año, la iniciativa estaba claramente del lado de los rebeldes, el ejército mambí. En diciembre del 95 Maceo derrotó a Martínez Campos. La derrota sembró la alarma en La Habana. Martínez Campos se sentía impotente y pidió ser relevado. Cánovas escuchó

997

998

al General y le removió del puesto. Los vítores de despedida se convirtieron en tormentas de insultos a la vuelta.

En el mes de febrero del 96 llegó Weyler como Capitán General y General en Jefe del ejército oficial. Llegó, además, con nuevos refuerzos. El ejército español contó hasta el final con los siguientes cuerpos y número de personas:

	UNIDADES OFICIALES TROPA TOTAL	
	Infantería	4.773 130.146 134.919
	Caballería	484 7.268 7.752
	Artillería	225 5.0835.308
	Ingenieros	155 4.750 4.905
	Varios cuerpos	1.272 8.088 9.321
	Guerrillas	1.272 29.309 30.581
	Voluntarios	4.595 82.033 86.628
	Total general	12.737 266.667 279.414

Weyler presentó un plan estrictamente militar: excavar dos grandes fosas de norte a Sur de la Isla para aislarla en tres zonas de operaciones. Las trincheras se llamaron trochas. El segundo punto del programa fue el aislamiento, el traslado y la reconcentración de poblaciones, el tercero fue que la guerra debe alimentar a la guerra, y el cuarto, que había que empezar por las tierras del Oriente de la Isla.

Por tierras del oriente, la iniciativa de los rebeldes corría a cargo de Calixto García. Por tierras del occidente, de claro dominio oficial, Maceo y Gómez, con la ayuda del campesinado y el conocimiento de las tierras, del bosque y del clima, se escurren y no aceptaban una batalla campal. Ambos líderes desarrollaban campañas sistémicas de diversificación para atraer la atención de





Weyler para que dejase de acosar las tierras del oriente. Calixto García logró conectar con Máximo Gómez.

Pero entre los días 4 y 5 de diciembre del 96, Maceo cayó herido de muerte en Punta Brava. La parte occidental de la Isla parecía sometida. Weyler dirigió las operaciones contra la conexión de Calixto García y de M. Gómez en tierras orientales. Pero una pobre preparación, un pobre abastecimiento, con el desconocimiento del terreno, de las gentes, del clima y del bosque, las muertes numerosas por enfermedades, la lejanía del poder oficial ofuscado en un patriotismo que otros pagaban, y la postura de la oficialidad política de la Isla que vivía de lado la guerra y la violencia, metida en fiestas, comidas, recepciones y bailes oficiales en pleno fregado de la sublevación, bajaban la moral de aquellos hombres, hijos humildes del pueblo, que para nada sentían como suya la lucha contra otros hombres.

Así estaban las cosas al comienzo del año 1897. Pero a lo largo de este año ocurrieron dos hechos claves: las hipócritas campañas sistemáticas de la prensa norteamericana contra el estilo de Weyler, y el asesinato de Cánovas, (8-VIII-97) Las campañas de prensa estuvieron dirigidas a desprestigiar los métodos militares como inhumanos e intoxicar al público para la intervención militar norteamericana intervención que se produciría meses después. El asesinato de Cánovas provocó el nombramiento del general Azcárraga como Presidente de Gobierno, que fue sustituido poco después por el sempiterno, anciano y senil Sagasta. Sagasta destituyó a Weyler (4 -X- 97) y nombró al General Blanco que a su vez había sido destituido el año anterior al frente de la guerra de Filipinas. En el acto oficial de relevo de mandos, Sagasta aún hacía a los cuatro vientos un canto de

999

1000

patrioterismo proclamando que estaba dispuesto a derramar hasta la última gota de sangre de los españoles y a gastar hasta la última peseta contra los rebeldes de Cuba. (¡Ni D. Quijote anduvo tan desquiciado!)

Los sublevados aprovecharon el baile de conspiraciones palaciegas y de quítate tu que me pongo yo del Gobierno de Madrid para lanzar dos ofensivas decisivas: Calixto García arrasó a los 300 hombres de la guarnición española de las Tunas, (14 -VIII-97); esta victoria fue un gran banderín de enganche para los sublevados, y recorrió los cuatro puntos cardinales de la Isla. La segunda fue el arrasamiento de Guisa el 25 -XI- 97, un poblado leal a la Metrópoli y ejecutado también por Calixto García. Al día siguiente, Sagasta reconocía la autonomía de Cuba. Pero los líderes cubanos de piel oscura que tanto pavor causaban al poder oficial de Madrid y de Cuba, por lo que luchaban era por la independencia, no por el paternalismo colonialista del pasado.

La prensa USA de intoxicación sistemática vio coronados sus esfuerzos. A principios del 98 se concentró en Tampa, Florida, el V Cuerpo de Ejército que habrá de desembarcar en Cuba al mando del General Shafter. Éstas eran las fuerzas:

UNIDADES OFICIALES TROPA TOTAL

1ª División	272	4.924	5.196
2ª División	242	5.145	5.387
División de Caballería	136	2.591	2.737
Brigada Indep.	47	1.038	1.085
Brigada Duffield	119	2.424	2.543
Artillería	14	431	445
Cuartel General	38	805	843





Totales 878 17.358 18.236

Y ésta era la composición de la Escuadra:

CLASE NOMBRE TONELAJE

Acorazado Indiana 10.288

Acorazado Oregón 10.288

Acorazado Iowa 11.410

Acorazado Texas 6.315

Crucero Acorazado Brooklyn 9.215

El plan maquiavélico del poder USA envió como "adelantado" en defensa de los ciudadanos norteamericanos, al tristemente célebre Mayne. El 15 de Febrero del 98, el Mayne fue volado y sus 266 tripulantes perecieron bajo las aguas. La explosión se oyó por todos los alrededores. La alta sociedad, preocupada en fiestas y bailes de alto copete, comenzó a tomar conciencia de lo que podría acontecer, pero no tanto[1] La voladura del Mayne se acompañó de todo un proceso de insinuaciones y presiones que acabó con la ruptura de relaciones diplomáticas y la declaración de guerra el 25 de abril del 98.

La declaración de guerra elevó al máximo el grado de excitación patrioteramente alimentada y atizada por lo más granado de la prensa nacional reaccionaria, que si alguna virtud posee no es, precisamente, la del sentido común o un mínimo grado de objetividad o de visión de futuro.

El presidente del Gobierno mandó zarpar al Almirante Cervera con la escuadra que se encontraba en Cabo Verde. Cervera y Villamil, capitán de navío de la escuadrilla de torpederos, vieron el encuentro futuro como el desastre número uno de la escuadra y lo tacharon de "hundimiento seguro, estéril e inútil". Así se lo hicieron

1001

1002

saber al Gobierno. Esta era la composición de la flamante Escuadra, que por nombres pomposos no quedaba.

CLASE NOMBRE TONELAJE

Crucero Acorazado Teresa 7.000

Crucero Acorazado Oquendo 7.000

Crucero Acorazado Vizcaya 7.000

Crucero Acorazado Colón 7.000

Caza Torpedero Furor 450

Caza Torpedero Plutón 450

La escuadra norteamericana se alimentaba de derivados de petróleo. La escuadra española marchaba con leña, a excepción del acorazado del Almirante Cervera, que tiraba con carbón, combustible que se acabó en plena refriega (R. Carr) El objetivo era llegar a Santiago de Cuba. Atracaron el 25 de mayo. Tres semanas después, el 14 de Junio, la flota USA zarpó de Tampa (Florida) y el 20 de Junio bloqueó Santiago de Cuba. La escuadra española quedó bloqueada en un perfecto cuello de botella. Era una perfecta encerrona. No sólo fallaban la inferioridad técnica, armamentística y de equipamiento, fallaba la más elemental estrategia militar.

El mismo 20 de Junio, el alto jefe militar del 5º ejército entró en tratos con Calixto García, el jefe del ejército mambí. Ambas partes acordaron atacar en tenaza Santiago de Cuba. El encuentro más destructor con las tropas oficiales ocurrió en Caney. Estaban mandadas por el General Vara del Rey con un batallón de 1000 hombres. Sólo se salvaron 60. Vara del Rey cayó de muerte y fue encontrado entre escombros de soldados. Se le rindieron honores militares. Era el 1 de Julio del 98.





Mientras se combatía en Caney, el otro foco de lucha se centró en Las Lomas de la Caldera y el las Cimas de S. Juan, próximas a Santiago de C., y situados frente a frente. Las tropas americanas pudieron tomar contacto gracias a las operaciones de barrida del ejército mambí. Santiago de Cuba fue cercada por un duro cordón de trincheras.

Las tropas españolas rondaban los 10.000 hombres, comandadas por los generales Linares, Toral y el coronel Escario. El ejército mambí cegó los pozos de agua. El mando norteamericano pidió la rendición militar. -¡Música celestial! ¡¡Santiago y cierra España!!-.

El 2 de Julio del 98, desde sus posiciones de despacho, el Capitán General de Cuba y General en Jefe, ordenó a Cervera que sortease la escuadra americana y saliera de la ratonera de la bahía de Santiago. Cervera cumple órdenes, izó las bandera de combate y... ¡uno por uno, toda la escuadra fue destruida!. A Cervera también se le rindieron honores militares.

El mando americano de tierra pidió al General Toral que se rindiese, ¡¡ini caso!! Santiago de Cuba, sus defensas y sus defensores, fueron barridos a cañonazos. Eran los días 10 y 11 de Julio del 98. La parte oriental de la Isla, la que había llevado la primera línea de liberación popular, quedaba "libre". El gobierno central olió la derrota definitiva y entró en tratos con el enemigo.

En la parte occidental de la Isla, con La Habana a la cabeza, se contaba aún con 200.000 hombres de "refresco". Blanco, capitán general y general en jefe, telegrafió al ministerio de guerra de la Metrópoli que dimitiría de sus funciones militares si se aceptaba la paz. Tanta era la obcecación de despacho, que el Jefe del Estado Mayor de la guerra de Cuba, el general Pando, diría un

1003

1004

años después que "debía de haberse continuado la guerra para imponer las condiciones de paz, porque el pueblo y el ejército que impuso un dos mayo (1808), jamás había dejado de existir". No cabe duda que las cabezas de ciertos militares son estructuralmente cuadrículadas, de piñón fijo y marcan el paso en una sola dirección. El 1 de Enero del 1899 la bandera española fue arriada.

Las glorias militares que protegieron los intereses de banqueros, terratenientes, traficantes de esclavos y nombres de familias de alta posición social, política y clerical costó la vida de 55.000 españoles, sólo españoles, hijos del pueblo, muchos de ellos pagados por los ricos de ciudades, villas y pueblos de los campos. La población cubana salió de Málaga y entró en Malagón hasta tal punto que décadas después tuvo que emprender otra guerra de liberación,

PÉRDIDAS DEL EJÉRCITO ESPAÑOL 1895 -1898

CAUSAS GENERALES OFICIALES TROPA

En guerra 1 60 1314

Por heridas 1 81 704

Fiebre amarilla - 313 13.000

Otras enfermedades - 127 40.000

En travesía - - 60

Total 2 581 55.078

BIBLIOGRAFÍA

CARR, R. (1970) España, 1808 -1839. Espllugues de Llobregat. Barcelona. Ariel.

CÉSPEDES DEL CASTILLO, G. (1979) América Hispánica 1492 -1898. Barcelona. Editorial Labor. T VI. Excelente obra, quizá la mejor, sobre el proceso de presencia española.





- CHILAN BALAN DE ZUMAYEL. (1986) Madrid. Historia 16. Crónicas de América. 20. Edición de Miguel Rivas. Canto desgarrado de la presencia española vista por los nativos.
- DARWIN, C. (2009). Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo. Madrid. Espasa.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A (1973). Las clases privilegiadas de la España del antiguo Régimen. Madrid. Ediciones Istmo.
- FONTANA, J. (2007) La época del liberalismo. Historia de España. Madrid. Crítica Marcial Pons. Vol. 6. Excelente obra. Clara, científica y amena. Inmediatamente después apareció una segunda edición.
- GAGE, T. Viajes por la nueva España y Guatemala. Madrid. Historia 16. Crónicas de América. 30. Edición de Dionisia Tejera. Autor poco conocido, imprescindible para la visión de un anglosajón que fue el primero a quien se le permitió pisar oficialmente aquellas tierras.
- GÓMEZ NAVIA, R. N. (2008). Periodista cubano actual, que a lo largo del verano del 2008 me prestó datos valiosos sobre el "Proceso de la II Guerra de la Independencia, 1895 -1898", no publicados aún por él, figuran en su posesión y fueron prestados para este trabajo.
- GUAMAN POMA DE AYALA. F.(1985). Nueva Crónica y Buen Gobierno. Madrid. Historia 16. Crónicas de América. 28, tres tomos. Célebre cronista, más conocido por sus ilustraciones. La historia de "Crónica..." fue un claro ejemplo de desidia de nuestra cultura oficial. Edición de J. Murray. -J. Rolena y Jorge L. Urioste.
- Historia Universal Planeta. (1991) T. 10. Capit. VIII- Barcelona. Planeta.
- Historia Universal UNESCO /PLANETA SUDAMERICANA. (1963- 1977)) Barcelona. Unesco. Editorial Sudamericana, y Planeta T. 7 -8- 9. Estos tres densos tomos ofrecen una de las más concentradas visiones de la política, la economía, la colonización, el pensamiento y la ciencia... del siglo XIX.
- LAS CASAS. F. B. (1985) Brevisima relación de la destrucción de las Indias. Madrid. Sarpe.
- LÓPEZ DE GÓMARA. F. (1985) Historia General de las Indias. T. I -II. Ediciones. Barcelona. Orbis. Biblioteca de Historia.
- OCAÑA, D. A través de la América del Sur. (1987). Madrid. Historia 16. Crónicas de América. 34. Edición de Arturo Álvarez. Relato apasionante que se adelanta a los viajeros del S. XVIII y XIX completado con un gran número de ilustraciones.
- RODRÍGUEZ GAEDO. M^a. J. DOPICO, F. Crecimiento agrario y crecimiento económico en Galicia en el S. XIX. (1987) La Coruña. Edición do Castro. Se denuncia el problema de la trata de gallegos en la 2ª parte del siglo XIX.
- SACO. J. A. Historia de la esclavitud. (1974) Madrid. Biblioteca Júcar.
- SANTISTEBAN. A. Anécdotas de Cuba, 1492 -1958. (1999). Cuba. Editorial Arte y Literatura. Hilarante y sarcástica crónica de arriba, del medio y de abajo.
- TUÑÓN DE LARA. M. Historia del s. XIX. (1977) T. 1 -2. Barcelona. Editorial Laia.
- VILLARES, R. MORENO LUZÓN, J. Restauración y Dictadura. (2009) Historia de España.Vol. 7. Barcelona. Crítica, Marcial Pons.

1005

1006





VII.VI

DE FOMES E MÁCULAS

ZULEIDE DUARTE



A luta pela sobrevivência entre as comunidades negras na África passa, irremediavelmente, pelos brancos lençóis do colonizador. O acesso aos bens fundamentais como alimentação, vestuário e educação circunscreve-se, para a grande maioria dos ditos indígenas, ou locais, ao âmbito privado da intimidade do patrão branco, não raro proprietário das terras e das pessoas.

Esse trânsito, pelas tortuosas vias de uma identidade estrçalhada, gerou um elemento que, experimentando o despertencimento, atraiu para si o duplo crivo da discriminação: vergonha para a comunidade negra, que o não aceita por representar a maculação da pureza racial, rejeitada entre os brancos, porque fruto de uniões ilegítimas e desiguais. Assim é vista a figura do mulato, fruto da união do colonizador branco com uma negra ou, mais raramente, de uma branca com um negro.

A formação das sociedades coloniais, atenta a uma hierarquia social rígida, impôs barreiras raciais e disseminou preconceitos, impedindo o deslocamento da relação sexual para o âmbito da relação social, sem, entretanto, lograr sufocar a cupidez de uns e a submissão de outros, gerando situações de ilegitimidade e bastardia.

Filhos da Malinche, evocando a figura tão conhecida na América Latina, o mulato, como o assimilado, tornou-se cidadão de segunda categoria, entre o indígena e o dito civilizado, sem um lugar de pertença próprio, em meio às intrincadas organizações raciais, cuja mistura representa.

Violadas ou conduzidas pelos pais ao leito do branco, mulheres africanas venderam as primícias do seu corpo jovem a homens que, por representarem o poder e a possibilidade de sobrevivência, usavam-nas como escravas de cama e mesa. A necessidade econômica crucial,

1009

1010

a impotência face à violência colonial e, por irônico que possa parecer, a crença ingênua de ombrear-se aos brancos pelos favores sexuais e pelas benesses materiais advindas dessa imolação da identidade, empurraram não só moças solteiras, com os pais para sustentar, como mulheres casadas que dividiam a cama com o marido e o patrão, gerando filhos ora negros, ora mulatos, criando a discriminação no seio da própria família. Filhos mulatos representavam, equivocadamente, uma porta para o mundo branqueado, de necessidades materiais cada vez maiores, aprendidas com o processo de ocidentalização implantado por colonizadores.

Nessa vitrine de novos bens de consumo, o apelo se fazia mais fortemente à mulher, estimulando o desejo por vestes bonitas e modernas, adornos e produtos de embelezamento usados pela branca, para além dos refinamentos gastronômicos, que, no caso da África lusófona, era representado pelo azeite, pelo bacalhau e pelo açúcar. Um mundo de facilidades e glamour afigurava-se interdito aos indígenas e, por proibido, mais valorizado. Assim, a mácula na identidade justificar-se-ia pelo acesso a um novo e prazenteiro mundo, paraíso dos brancos.

Na linha dessas reflexões, escolhemos a escritora moçambicana Paulina Chiziane que, privilegiando o universo feminino africano, discute o papel da mulher nas várias instâncias de uma sociedade que, se por um lado vive a poligamia (tema amplamente desenvolvido em *Niketche: uma história de poligamia* (1999), também vive/viveu a fome que não se sacia com os magros recursos da cultura tradicional e se aguça com os apelos de um "ocidente-maravilha", encenado pelo português em terras d'África.





Em *O alegre canto da perdiz* (2008) encontramos uma casta de mulheres cujo apetite pelas iguarias do colonizador, pelas roupas do branco e pelo homem da branca, é o único e eficaz caminho para o branqueamento dos filhos mestiços, passaporte para uma cidadania inferiorizada, que requer a negação dos valores identitários essenciais e o consequente abastardamento do papel da mulher/mãe/amante, rendida à necessidade de sobreviver. É sobre essa voracidade autodestrutiva da mulher que tratamos.

Abordar o papel da mulher na cultura africana é tema que não comportam muitas estantes, tal é a diversidade e o particularismo da figura feminina em cada uma das muitas Áfricas da África. Entretanto, uma máscara de dupla face cabe em quaisquer dessas mulheres: santa x prostituta. Entre escravas, feiticeiras, rainhas, virgens mutiladas, mães extremosas e sábias velhas, transmissoras do conhecimento, circulam preconceitos, frustrações, sonhos esquecidos, identidades fragmentadas.

Discutir a sexualidade em sociedades tão plurais é mergulhar em oceano onde deságuam continuamente muitos rios de amargura, dor e alguma alegria. É de mulheres que recusam a forma de vida que se lhes destina, desejosas de outros mundos, sonhadoras de impossíveis que trata o romance *O alegre canto da perdiz* (2008), da autora moçambicana Paulina Chiziane.

Filiada à tradição griótica, a autora entremeia o texto de histórias que a tradição legou, quando o mundo era dominado pelas mulheres. O romance está recheado dessas narrativas que sempre iniciam com *Era uma vez* ou, como em bom texto africano, *Karingana ua Karingana*, como lemos:

1011

1012

“A história se repete... Lendas do tempo em que Deus era uma mulher e governava o mundo. Era uma vez.....
.....Todos ficaram a saber que afinal a deusa era uma mulher banal e o divino residia no seu manto de diamantes. Descobriram ainda que era feita de fragilidade e tinha a humildade de uma criança. Os homens sitiaram-na. Roubaram-lhe o manto e derrubaram-na. Tomaram o seu lugar no comando do mundo, condenando todas as mulheres à miséria e à servidão. Esta é a origem do conflito entre o homem e a mulher. É por isso que todas as mulheres do mundo saem à rua e produzem uma barulheira universal para recuperar o manto perdido.” (OACP, pp 220/221).

O texto acima é um dos muitos contos sobre um mundo sem o jugo masculino. A contundência com que os conflitos entre homens e mulheres são relatados apresenta um homem bruto, interesseiro e autoritário, mas sedutor e irresistível. Há também a história da luta pela libertação das mulheres quando todos os homens foram mortos, inclusive os recém-nascidos. Não como castigo divino que punia o primogênito varão, mas todos os meninos, a fim de proteger um mundo feminino de sua sedução e cativeiro. Contudo, uma criança roubou a coragem às mulheres e fê-las cúmplices, enganando a rainha. Morta a soberana, proclamou-se rei o homem, cujo primeiro ato foi a formação de um harém.

O homem, bicho indestrutível, ambicioso (OACP, p. 260) escravizou a mulher e instituiu o patriarcado, mantendo, com violência e palavras, as mulheres fiéis num reino de lágrimas e de sofrimento (OACP p. 271). A resposta ao amor oferecido pelas mulheres foi traição, perda da liberdade e sofrimento. O texto de Chiziane dialoga, neste ponto, com a poetisa brasileira Maria de Lourdes





Hortas que no livro *Recado de Eva* (1994) escreveu o verso: mulher inventaste o amor e isto é imperdoável.

O início da narrativa de OACP é apoteótico: uma mulher nua assusta a cidade ao passear às margens do rio Licungo. O alvoroço no local e as represálias acordam os mitos que assustam a comunidade e deixam aflorar invectivas geradas pelo ancestral preconceito. Mulheres contra uma mulher nua, indefesa, louca: ... algumas mulheres protegem os olhos da imoralidade. Da infâmia... as profanas rogam pragas em grossos palavrões. As puritanas benzem-se e colocam as palmas das mãos sobre o rosto como um leque (OACP p. 14).

Esta mulher sem identidade deflagra a narrativa de uma casta de mulheres cujo corpo serviu de moeda de troca na luta pela sobrevivência. Ela é Maria das Dores, nome atribuído por Delfina, mãe negra que não hesitou em trocá-la ainda adolescente por feitiçarias realizadas por Simba²⁰⁵, um de seus amantes. Mãe Delfina queria luxo. Cremes, roupas de renda, azeitonas, bacalhau. Vida de branca, senhora, sinhá. Desprovida de escrúpulos, não hesitou em oferecer a virgindade da filha Das Dores em troca de um sonho antigo: um prostíbulo com raparigas virgens.

A ironia do nome é flagrante. Maria é exemplo de mulher virtuosa, sem pecado, respeitando a fé cristã que seu pai assimilado adotou. Toda uma simbologia do culto marial trazido para a África pelos portugueses encerra o nome Maria. A significação do antropônimo Maria das Dores na vida daquela menina, fez avô protestar, lembrando a amargura sugerida: Dolorosa é nossa vida. Doloroso é o caminho dos negros. Doloroso é o destino que

1013

1014

desenhas para esta criança (OACP,156). Surda, Delfina conservou o nome escolhido, pois, para ela, Maria das Dores recebeu o nome de atriz de fotonovela. Além disso, alegou, com a escravização e conversão dos negros, todas as mulheres receberam o nome de Maria, mas os negros continuaram escravos. Essa discussão trouxe à cena memória das levas de invasores que estiveram em África desde os árabes aos comunistas, suscitando golpes e revoluções, mas os negros permaneceram escravos. A preferência pelo nome cristão anuncia-se ainda no processo de assimilação de José dos Montes (marido de Delfina), no qual o "indígena" foi obrigado a abdicar de sua identidade, como vemos nesta passagem:

"Quem não se ajoelha perante o poder do império não poderá ascender ao estatuto de cidadão. Se não conhece as palavras da nova fala jamais se poderá afirmar. Vamos, jura por tudo que não dirás mais uma palavra nessa língua bárbara. Jura, renuncia, mata tudo, para nasceres outra vez. Mata a tua língua, a tua tribo, a tua crença. Vamos, queima os teus amuletos, os velhos altares e os velhos espíritos pagãos. José faz o juramento perante um oficial de justiça, que mais se parece com um juramento de bandeira. Com pouca cerimônia, diante de um oficial meio embriagado." (OACP,117).

Os mecanismos de invisibilização identitária, impostos por colonizadores e invasores, promoveram o afrouxamento dos laços raciais, familiares e, principalmente, das tradições míticas. Maria das Dores não teve ritual africano de nomeação. A avó Serafina, assustada com o "peso" do nome, fez oferendas pela neta, à revelia da arrogante e mercantilista Delfina.

A mulher, nessa sociedade, é, ao mesmo tempo, vítima e beneficiária da sedução exercida pelos modelos

205. Leão, em swahili.





ocidentais ou “brancos” de consumo, como, aliás, aconteceu em muitos grupos sociais, bem pontuado por Peter N. Stearns no seu *Histórias das relações de gênero* (2007).

“As reações africanas aos modelos de gênero ocidentais, variaram. Alguns abraçaram novas oportunidades no cristianismo e em novas formas de educação. Outros, é evidente, sentiram-se atraídos pelos padrões de consumo. A maior parte das mudanças, no entanto, pouco ou nada compensou as perdas evidentes... Por outro lado algumas africanas começaram a exigir reformas a partir dos novos papéis domésticos ao estilo ocidental.” (2007: 157).

Mudanças mais significativas são reivindicadas na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos adotada em 1981 por uma parcela da OUA (Organização da Unidade Africana) que, invocando uma das conferências internacionais de 1979 e a Carta das Nações, exige o fim da discriminação contra as mulheres e a proteção dos seus direitos, revisando costumes tradicionais incompatíveis com os direitos humanos. Dentre esses costumes, citamos e reprovamos a clitorectomia, infibulação ou excisão, ainda largamente praticado no nordeste africano (sul do Egito e atual Quênia, dentre outros lugares). Essa prática bárbara consiste em cortar e costurar os lábios e o clitóris para impedir o prazer sexual e talvez garantir a fidelidade feminina. Nessa mesma cultura, estranhamente, a poligamia é acolhida até como obra assistencialista, como diz abaixo o já citado Stearns,

“...Assim, a poligamia foi apoiada como expressão da cultura tradicional africana e proteção para as mulheres em situações em que não houvesse homens suficientes

1015

1016

por ali. O grande líder nacionalista africano (pasmem)²⁰⁶ Jomo Kenyatta, também defendia a circuncisão feminina (“uma simples mutilação corporal”), não porque restringisse a sexualidade feminina, mas porque era parte integrante da solidariedade familiar e tribal essencial para as instituições com “enormes implicações educacionais, sociais, morais e religiosas”. (STEARNS, 2007:158).

O alongado da citação acima justifica-se pelo que de espantoso e chocante contém. Um homem tido como nacionalista, defensor das minorias, herói do povo oprimido estende sua tarefa redentora à barbárie dos costumes e, cego, primitivo e incivil aconselha a manutenção de atrocidades praticadas contra a mulher. Se argumentarmos aqui que seu pensamento é masculino e as práticas não se aplicam ao gênero a que pertence, incorreremos em grande injustiça porque há imensos registros de mães que voltaram para sua tribo de origem a fim de que suas filhas virgens fossem submetidas às circuncisões que o mundo reprova.

Os protestos mundiais contra essa prática ainda não foram suficientes para bani-la das sociedades africanas que, com mais crueldade, é praticada no Quênia, na Somália e na Etiópia, como afirmamos acima. Ali, a virgindade é muito valorizada tornando-se a circuncisão obrigação moral e social, considerando-se a sua recusa motivo de marginalização para as famílias e a pecha de “impuras” para as moças.

Esta valorização às avessas da sexualidade leva as personagens Serafina e Delfina, sua filha, ao uso do corpo como fonte de renda: não deixa de ser mutilação, o sexo profissional. São personagens que sofrem a neces-

206. Grifo nosso.





cidade de uma vida menos dura. Dominada pela ânsia de garantir a sobrevivência, Delfina foi, antes, vítima de sua mãe Serafina, comerciante da sua virgindade, que mercadejava os benefícios sexuais da jovem, recebendo em troca azeite, açúcar, bacalhau, vinho, alfaias e algumas moedas. Feita desse material, misto de necessidade, inconformismo e ganância, fermentou em Delfina o desejo por ombrear-se às brancas, humilhar os negros, seus irmãos de cor, escravizá-los literalmente e ter sempre mais. Queria posição de branca. Luxo ocidental, escravização do homem branco também. Mais queria: amor. Por ele submeteu-se, por algum tempo, a um só homem. Amou e destruiu José dos Montes que se tornou assimilado, sipaio, traidor do seu povo, assassino do seu benfeitor Moyo. À custa da degradação do marido, aquela negra, dona do mais belo e desejado corpo, pacífica e anula os efeitos desse mesmo amor através do casamento. Quer ser aceita na sociedade, quer casamento de donzela, mas, deseja casar porque assim o amor acaba. Quando o amor terminar cada um seguirá a sua estrada. Citamos:

“O casamento é o único recurso disponível para acabar com o tormento. O amor é um prato de sopa que se come quente. Arrefecido não presta. Por isso deve ser consumido logo, antes que arrefeça... Quando o amor é demasiado ardente é preciso casar. Destruir as lanças do Cupido. O amor é uma rosa que dura apenas um ciclo....” (OACP,p.88).

As palavras de Delfina contrariam o conceito de casamento que é, nas palavras de Aldo Natale Terrin

“... visto como um contrato legal que sanciona o amor entre duas pessoas. Fora de toda idealização, o matrimônio é visto antes como um fato pragmático e uma aliança ritualmente sancionada entre dois grupos

1017

1018

de linhagem, os quais procuram sobretudo manter ou incrementar interesses de ordem biológica, social e econômica.” (TERRIN, 2004:181).

Esta concepção do matrimônio torna-se incompreensível para autoridades cristãs para quem o casamento é um sacramento e, deste modo, indissolúvel, em princípio, e monogâmico. Ora, em algumas regiões da África se o homem não pode manter a mulher ela pode buscar outro marido que o faça. Em compensação, em outras culturas, entretanto, o homem pode ter tantas mulheres quantas possa sustentar. E mais: se um casamento não frutificar é esperado que o homem tome outra mulher para com ela gerar filhos. Isto remete ao episódio bíblico de Abraão que tomou Agar, escrava de sua mulher velha e estéril Sara, e com ela teve Ismael, para garantir a sua descendência. A sequência da história é por demais conhecida e não cabem mais registros neste texto. Por estas e outras singularidades, o Sínodo dos bispos africanos realizado em 1980 concluiu pela dificuldade de “cristianizar certas facetas do casamento africano.”

Das visões africana e cristã do casamento, Delfina faz a síntese a seu favor. Para ser aceita socialmente casou com negro. Recebeu o sacramento como se donzela fosse, mesmo sendo a temida ameaça aos casamentos, principalmente dos brancos a quem destinava especialmente seus favores, já que a via conhecida para promoção econômica e social era o leite do branco e a concepção de filhos mestiços.

A libidinagem atribuída às negras era temida pelas mulheres brancas e isto explica a presença de empregados domésticos nas casas de colonizadores. Entre o risco da sedução pelos homens e a perda de filhos e marido





nos braços das negras, as brancas escolhiam os primeiros, respeitosos e tímidos na maioria das vezes.

Sentido o desgaste do casamento com um indígena sem meios para suprir as necessidades da família, Delfina lança-se à reconquista do branco Soares, antigo amante que disputou a sua posse na luta com o rival, então pretendente. Revoltada, a mulher acusa o marido de falhar no seu papel de provedor. A narrativa é crua:

“O casamento dá os primeiros sinais de uso. Em cada manhã que nasce a doçura se apaga. Por causa do dinheiro que falta. Do açúcar que não basta. Do conforto que não há. A Madalena não se conforma com o cinto de castidade, reage. Ameaça rompê-lo para regressar à liberdade do cais. A paixão de ontem começa a transformar-se em saudade. A voz de Delfina começa a expressar saudades do tempo antigo quando José apresenta, no final de cada mês, cinco quilos de farinha azeda, dez cocos e uma moeda de dez escudos, seu salário de contratado.” (OACP, p. 112).

A linguagem usada diz bem das reais necessidades da mulher e da família, vivendo carências de ordem material, incompatíveis com os gostos cultivados na frequentação da cama do homem branco. A calejada Delfina não se iludiu, a priori, com a duração do casamento com um indígena. Ela intuía que aquela relação teria vida curta, pois já não podia dispensar o conforto e as facilidades que a viciosa prática de vender o corpo lhe proporcionava.

Perdiz alegre, mas perdida e infeliz, Delfina sufocava em leitos vários o desgosto que lhe causava a condição de indígena, a pele negra, sensual, desejável, desfrutável. Corpo que lhe permitia alimentar-se a si e aos seus. Iguarias materiais que lhe confortavam o estômago e a vaidade, mas não calavam o desconforto de

1019

1020

ser ameaça para os lares, fonte de luxúria, do prazer efêmero que ensandecia momentaneamente, invisibilizando sua consciência de mulher negra e pulverizando sua identidade. Ela representava um sexo em disponibilidade: para quem pagasse, para quem lhe desse vida melhor. A dureza das palavras da personagem sintetiza uma vida de negação e mácula:

“Por culpa de minha mãe que me fez preta e me educou a aceitar a tirania como destino de pobres e a olhar com desprezo a minha própria raça. Por culpa do Simba, meu amante e teu marido, que me alimentou de feitiços e fantasias destrutivas. Por culpa da natureza que me deu beleza sobre todas as mulheres. Por culpa do José, pobre e preto, que me alimentava de farinha e peixe seco, enquanto eu, Delfina, queria bacalhau e azeitonas. A culpa é do Soares que me elevou aos céus e me largou no ar. A culpa foi minha. Por ter desejado ser o que jamais poderei ser. A culpa é do mundo que me ensinou a odiar.” (OACP, 44).

O retorno do português Soares ao leito de Delfina foi realizado à custa da feitiçaria comandada por Simba, um de seus amantes. O escândalo com o nascimento da mulata Jacinta abre os olhos do marido de Delfina que, vaidosa pelo acesso ao mundo branqueado aberto por Justina, passa a discriminar os outros filhos, negros, de pai “inferior”. A filha mestiça é toda cuidados e privilégios. A negação da identidade por Delfina leva Soares a concluir que ela não o amava enquanto pessoa, mas por tudo o que representava, como vemos no diálogo abaixo:

“- Delfina, meu anjo, o que te leva a recusar a tua própria existência? Amei-te por seres negra e não por seres a imitação de uma branca. Esposa branca tive eu. (...) Amo em ti a cor da terra, a cor da fertilidade.”





“- Deixa-me usar as minhas armaduras, meu amor. Não me perturbes. Preciso de atrair todos os brilhos do firmamento sobre o meu corpo. Das raças desenharam-se já os caminhos do futuro. Os que vestem a cor da lua suplantam à nascença os espinhos da vida.” (OACP, p. 229).

Enredado nos encantos de Delfina, o português deixou partir a esposa branca, passiva e apática face às investidas da amante negra. Essas imagens levam-no a enxergar a inutilidade e o vazio do seu papel na vida daquela mulher ambiciosa, que desprezava seus iguais e via nele, branco, uma possibilidade de ascensão social. Os grandes debates entre eles, à mesa das refeições, despertaram em Soares o sentimento de incompetência para gerir aquela mulher que para ele representava a Zambézia inteira (OACP, p.234).

Maria das Dores é o objeto hipotecado por Delfina no macabro contrato que fez com Simba. Pela virgindade da criança o feiticeiro se dispôs, uma vez mais, a ajudar Delfina. A imolação da filha é descrita com uma crueza de arrepiar:

“Morre tudo naquele instante. A infância. A inocência. Apagam-se todas as estrelas em sinal de luto. O acto é violento, frio, com todos os requintes de um martírio. Maria das Dores estava a ser violada. Extraviada. Roubada. Uma menina submetida à sádica obsessão daqueles que a deviam amar.” (OACP, p. 256).

É assim que, arrancada ao carinho da irmã Jacinta, flor branqueada que nunca a renegou, Maria das Dores passou a viver um regime de escravatura com as outras mulheres de Simba, que a hostilizavam, pois percebiam naquela menina a celebração do amor grotesco e incondicional do devorador e brutal feiticeiro. Desonrada, presa, infeliz, cheia de dores, Maria aportou desnudada às mar-

1021

1022

gens do Licungo, deflagrando a narrativa de mais dores que amores, onde mães e filhos se amam e se odeiam em simultâneo, pelo arbítrio que a necessidade provoca, de dispor dos corpos como propriedades privadas.

De surpresa em surpresa, os acontecimentos se precipitam para um final harmonioso e inesperado onde, num autêntico deus-x-machina, os personagens se reencontram e realizam uma catarse coletiva. Delfina resgata, enfim, a perdida Maria das Dores; José dos Montes, seu único amor, Delfina. Entre os que amou e magoou, a mulher se redime, assumindo definitivamente o papel de mãe que embala sonhos e esperanças:

“... Um dia virá em que o mundo inteiro se prostrará para pedir perdão aos negros pela escravatura. Nem imagina ainda o dia em que os homens do mundo inteiro se ajoelharão pedindo perdão a todas as mulheres pela opressão, pela exclusão e pela violência que sobre elas exercem desde o princípio do mundo.” (OACP, p. 265).

No texto literário, a redenção da pecadora, encontro e resgate de afetos perdidos. O canto, encanto da perdida ave, de volta ao ninho, alerta para a situação de mulheres livres do colonizador, submissas ainda pela pobreza, pela desigualdade, pela colonização da mente, pela fome que desafina a voz.

Gurué, gurué!

BIBLIOGRAFIA

- CHIZIANE, Paulina. (2008) O alegre canto da perdiz. Lisboa: Caminho.
- STEARNS, Peter N. (2007) História das relações de gênero. Trad. Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto.
- TERRIN, Aldo Natale. (2004) Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus,





VII.VII

**PESCADORES DA PRAIA DE
MIRA: UM ESTUDO DE CASO
SOBRE A ARTE XÁVEGA**

MARIA DA CONCEIÇÃO SALAZAR CANO



A pesca representa uma das mais antigas formas de subsistência praticada pelo homem. Além de consistir numa das principais actividades económicas das regiões litorâneas, insulares, fluviais e lacustres; manifesta práticas culturais e simbólicas evidenciadas nas distintas técnicas desenvolvidas em conformidade com cada contexto sócio ambiental através da interacção das populações habitantes dessas zonas com o universo halieútico²⁰⁷. A referida faina caracteriza-se como uma actividade económica baseada nos conhecimentos transmitidos no decorrer das sucessivas gerações e adquiridos pela observação, prática e convívio com sujeitos mais velhos e experientes, de forma a apresentar aspectos socioeconómicos e culturais. Assim, é possível compreender o comportamento das espécies capturadas, a época de sua reprodução e a concentração dos cardumes, bem como a influência dos fenómenos naturais, como por exemplo, a variação dos ventos, das condições marítimas e dos ciclos lunares que indicam conjunturas favoráveis ou desfavoráveis à pesca e as situações de perigo no mar. Por meio desta interacção, os indivíduos aprendem “normas, valores e crenças que constituem os padrões da sua cultura” (Giddens, 2004: 29). Portanto, os pescadores ingressam nesta actividade, geralmente, influenciados pelos antepassados, adquirem e empregam estes conhecimentos, e obtêm na pesca sua principal fonte de subsistência.

Segundo Diegues (2004) a diversidade económica que sustentava tais populações costumava integrar-se à sustentabilidade da natureza, porém, com o decorrer

207. Refere-se aos diversos recursos aquáticos nos quais desenvolvem-se a pesca e as relações sociais.

1025

1026

dos tempos e o crescimento da produção mercantil, os pescadores das práticas ditas tradicionais tornaram-se dependentes dos bens industriais; de modo a provocar transformações nas técnicas de produção, nos hábitos e valores, na relação com o ambiente e na utilização dos espaços e recursos naturais. De acordo com Furtado e Nascimento (2002: 26) as mudanças ocorridas no contexto económico, político e cultural reflectem na dinâmica social interna das comunidades piscatórias e evidenciam-se na “escassez dos meios de subsistência, no abandono de técnicas tradicionais, na desorganização do espaço de moradia, na deterioração das condições básicas de vida, saúde e educação, na migração campo cidade e no papel da mulher”. Conforme Torres (2004) a modernização da actividade pesqueira nos diversos contextos implicou em mudanças socioeconómicas consideráveis de maneira a estabelecer novas redes sociais e alterar as formas tradicionais de organização. Amorim (2003: 365), por sua vez, sustenta que as intensas modificações evidenciadas nos instrumentos e na realização da pesca local²⁰⁸ em Portugal permitiram uma maior “dependência das complexas variáveis do sistema urbano-industrial e da economia de mercado”; entretanto, não acarretaram em profundas alterações no estilo de vida e trabalho dos pescadores, uma vez que as estratégias de subsistência permaneceram as mesmas: ocupação marítima e diversidade económica. A autora complementa que, actualmente há uma procura dos pescadores mais

208. Pescas locais: são praticadas tanto individualmente quanto pelo colectivo nas localidades onde residem os pescadores e, geralmente, apresentam um carácter familiar (Nunes, 2005: 22).





jovens pelas pescas costeiras²⁰⁹, de maneira que as artes mais tradicionais²¹⁰ tendem a ser desempenhadas pelos mais velhos (idem, ibidem).

Neste sentido o presente estudo apresenta uma análise etnográfica acerca dos pescadores da arte xávega na Praia de Mira, localizada na região central do litoral português, onde esta prática de pesca reporta-se ao ano de 1790 e, devido à sua intensa realização, abundância de cardumes e fornecimento de pescado para as regiões vizinhas, recebeu o posto de principal concelho piscatório do distrito de Coimbra (Brito, 1960). Actualmente, a Praia de Mira consiste numa das zonas onde a manifestação da arte xávega é mais acentuada em função do elevado número de companhas²¹¹ em actividade se comparado com as demais praias do litoral português.

Arte xávega: mudanças sociais numa cultura piscatória

A prática da arte xávega no litoral português reporta-se ao século XVIII e em função do seu carácter histórico

209. Pesca costeira: "é praticada pela frota de traineiras e outras embarcações oriundas dos postos nacionais", podendo exigir que os pescadores permaneçam a bordo por alguns dias (Nunes, 2005: 22).

210. A expressão "tradicional" é usada neste contexto em oposição às artes em expansão como, por exemplo, o cerco e o arrasto motorizado (Amorim, 2003: 365).

211. A definição de companha envolve todo pessoal ocupado, juntamente com os equipamentos, redes, tractores, carroças, barco e demais apetrechos utilizados na faina. Conforme Oliveira (cit em Nunes, 2005: 227) consiste em "um sistema social de funções bem diferenciadas a despeito da sua simplicidade, cuja hierarquização se mede pela importância das responsabilidades dos seus componentes e reflecte nos respectivos salários".

1027

1028

e da forma como é desenvolvida, pode ser considerada uma actividade tradicional. Realiza-se sazonalmente entre os meses de Abril e Setembro ou Outubro, variando conforme a safra²¹² de cada ano e as condições marítimas; utiliza uma rede²¹³ envolvente e emprega a técnica de arrasto para capturar os peixes. Classificada no grupo das pescas locais, possui regulamentação específica outorgada pela Portaria nº 488/96, de 13 de Setembro, do Ministério da Agricultura, do Desenvolvimento Rural e das Pescas. Esta Portaria estabelece os limites nas dimensões das redes (máximas e mínimas), nas áreas de operação, período de actuação e interrupção nos lanços, bem como na quantidade e o uso das máquinas permitidas no processo de alagem²¹⁴; e ainda, emite autorização, licenciamento e renovação das licenças de pesca ou o cancelamento das mesmas.

Assim, a arte xávega consiste numa "rede envolvente de alar para a praia", a qual é lançada ao mar por uma embarcação, que deixa em terra um cabo de alagem (ponta de corda) antes de partir, realiza um percurso semi-circular no qual vai lançando a rede na água e retorna à praia com o segundo cabo (a outra ponta da corda), para puxar a rede para terra pode utilizar a força mecânica, animal ou humana (Moreira, 1987: 434; Portaria, 1996: art. 2º). Dessa forma, o processo de tracção

212. Consiste no período do ano em que se realiza a pesca.

213. As redes são compostas por um saco central prolongado por duas mangas laterais que diminuem de altura conforme aproximam-se das extremidades; estas, denominadas calões, são amarradas aos cabos de tracção ou alagem.

214. Processo de tracção do barco, das cordas e da rede.





inicia-se no instante em que o segundo cabo chega em terra e deve ser simultâneo em ambos os lados de maneira a conduzir os peixes que se encontram na área envolvida através das mangas laterais para o saco central, e assim aprisioná-los (Souto, 2007).

Apesar das referências à xávega como redes de arrasto ou de arrastar, expressões utilizadas tanto por autores consagrados quanto por pescadores, Nunes (1999: 272) argumenta que a mesma não possui nenhuma relação com os “arrastos modernos praticados pelas grandes embarcações (arrastões) da pesca industrial, que rapam o peixe dos fundos”, pois a captura do pescado depende da interceptação do curso dos cardumes, portanto não há necessidade de arrastar a rede nos fundos. De acordo com Sr. Basílio Cardoso, pescador da Praia de Mira, a pesca de arrasto é bem mais impactante porque “fica horas a arrastar tudo o que tem no fundo do mar e empurra pra dentro do navio; a xávega não, traz só o que pega quando é lançada ao mar e depois pode arrastar caranguejo e conchas”.

Até princípios do século XX, como as redes apresentavam tamanhos menores, calculados entre 200 e 300 metros, fazia-se a alagem a braços (Brito, 1960; Galhano, 1965), os homens as puxavam por meio do uso dos cintos de cabedal, onde amarravam as pontas da rede. Posteriormente, introduziram as juntas de bois, permitindo o aumento do comprimento das mesmas e um lanço mais distante da margem da praia²¹⁵. Dessa forma, para a execução de todas as tarefas pertinen-

215. Actualmente as redes medem cerca de 500 metros de uma extremidade à outra, e o lanço é realizado a aproximadamente 1700 metros da margem da praia.

1029

1030

tes necessitava-se de um contingente de trabalhadores mais significativo. Já a partir da década de 80 a tracção passa a ser realizada por tractores, e ainda, neste período introduziram o motor nas embarcações de maneira a reduzir consideravelmente o número de integrantes de uma companhia de arte xávega.

Ressalta-se ainda que durante os séculos XVIII e XIX, as companhias organizavam-se em cooperativas simples sob a liderança do arrais; os meios de produção pertenciam a um senhorio, o qual “avançava o capital necessário às despesas de funcionamento, ou aos próprios pescadores, quando, nos termos de um contrato, conseguiam pagar o montante investido e os respectivos juros” (Amorim, 1998 cit em Nunes, 2005: 135). A remuneração obedecia ao “tradicional sistema de partes”, o qual se baseava na divisão do pescado e dos lucros das vendas, primeiro se amortizava “o capital investido nos barcos e aparelhos de pesca”, o restante dividia-se entre os integrantes da companhia de acordo com as “especializações e responsabilidades” (Moreira, 1987: 241). Devido a aleatoriedade dos recursos marítimos e em função do contingente a trabalhar nas companhias de xávega ser elevado, de modo que, pelo sistema de partes o resultado do pescado capturado deveria ser dividido entre todos, a remuneração não era suficiente para sustentar uma família, então as mulheres dos pescadores que também auxiliavam nas actividades relacionadas à xávega, abandonaram a actividade piscatória e passaram a se dedicar à agricultura como forma de complementar a renda da família e assim contornar a aleatoriedade inerente à pesca.

Na actualidade, a maioria das companhias pertencem a um dono – o patrão no linguajar dos pescadores, o





qual possui a propriedade do barco, dos tractores e de todos os equipamentos necessários para realização da faina; o sistema de pagamento ainda obedece ao mesmo princípio da divisão das partes, a tripulação foi reduzida de 42 homens que remavam nos barcos, para 4 ou 5 que atendem às necessidades dentro do barco, incluindo o arrais e o motorista que comanda o motor e as manobras em mar. Em terra necessitava-se, em média, de 35 pessoas para a realização das tarefas, hoje todos os integrantes se distribuem entre as obrigações terrestres, com excepção do conserto das redes realizado por apenas 2 homens, pois são raros os que dominam esta técnica. Dessa forma, todos desempenham as diversas actividades e ajudam-se conforme a necessidade; assim, evidenciam uma posição bem definida no cumprimento das distintas tarefas e não possuem uma única função específica.

Então, o total de 70 a 80 indivíduos que formavam uma companhia foram reduzidos a cerca de 15 a 20, entretanto deve-se ressaltar àquelas menores formadas por aproximadamente 10; deste modo, vê-se companhias menos populosas do que àquelas que laboravam até a década de 80. Souto (2007: 126) argumenta que esta redução “não é, apenas, o resultado da mecanização das tarefas, nem a consequência da falta de pessoal mas é devido aos poucos ganhos desta arte, o que leva os pescadores a procurar pescas mais remuneradoras”. Portanto, confirma-se a necessidade de fontes complementares de renda devido as baixas remunerações adquiridas com a xávega.

Dessa maneira, a xávega desenvolveu-se em toda costa de Portugal e, apesar de ter sofrido diversas transformações em sua estrutura ao longo dos anos com uma

1031

1032

trajectória histórica marcada por momentos de expansão e decadência, ainda persiste nos dias de hoje um número significativo de companhias a lançar suas artes, localizadas, principalmente no litoral central português. No período de expansão, os rendimentos alcançados impulsionaram o estabelecimento de novas comunidades piscatórias e o desenvolvimento de indústrias de conserva e salga, que promoveu a valorização do pescado, maior estabilidade dos preços, diversificação e ampliação das áreas comerciais (Moreira, 1987).

Conquanto, autores como Oliveira e Galhano (1964), Moreira (1987), Brogger (1992) afirmam o estado de progressiva decadência no qual a xávega se encontra e atribuem tal situação à incapacidade de competir com as traineiras e arrastões. Todavia, percebe-se em determinadas localidades um número considerável de companhias em plena actividade, e em algumas praias tal número até mesmo aumentou²¹⁶. Quanto ao número total de companhias a laborar no litoral central português, Nunes (2005: 15) aponta 42 companhias de arte xávega em 1995 entre as praias de Espinho e Vieira de Leiria, com estimativa de 750 indivíduos entre homens e mulheres “cuja ocupação exclusiva ou parcial, é a pesca”.

Adaptações, mudanças e tradição: uma análise contextual

“Qualquer sociedade moderna é sempre capaz de enfrentar todos os novos problemas que se geram continuamente no seu interior. Conquanto a propensão para gerar mudanças e, em certa medida, para as absorver se inscreva na estrutura institucional dos sistemas so-

216. Para maior aprofundamento consultar os estudos de Nunes (2005) e Souto (2007).





ciais modernos, a capacidade para se ocupar dessas mudanças varia de facto muito nessas sociedades (Eisens-tadt, 1991: 163)”.
1033

Destarte, no caso da arte xávega, observa-se diversas transformações nas últimas décadas, tanto no processo de realização desta quanto em sua organização socio-cultural. Nunes (2005: 307), apresenta a prática desta arte enquanto “resultado de um processo de adaptação haliêutica às condições do litoral”, o qual envolve tanto questões técnicas vinculadas às condições sociais quanto de carácter social condicionada às especificidades locais. Os aspectos mais evidentes referem-se aos sistemas de tracção, às dimensões das redes e embarcações, à redução no número total de pescadores a trabalhar numa companhia, à introdução dos tractores e do motor nas embarcações que permitiram a eliminação de um número significativo de integrantes, bem como de determinadas funções de maneira a alterar a organização e a dinâmica do trabalho.

Todavia, conforme Moreira (1987: 382-383) o impacto produzido inicialmente pela inserção dos motores “não foi dramático”, pois não alterou a tecnologia básica de pesca utilizada, a qual continuou a depender da mão-de-obra humana e não modificou as dimensões e pesos adoptados tanto nos barcos quanto nas redes. Assim, o autor conclui: “foram aproveitados como um complemento às capacidades usuais. A mera adição de um motor (...) não parece ter constituído, em geral, uma ameaça ao sistema económico e à ordem sócio-cultural estabelecidos” (idem: 383). No entanto, se por um lado a introdução dos motores facilitou a execução das tarefas e reduziu o esforço humano, por outro, aumentou os

custos com o combustível, o qual consome boa parte dos rendimentos (Souto, 2007).

Além dos aspectos de ordem técnica, organizacional e regimentar, Nunes (2005) destaca as dificuldades enfrentadas perante o crescimento desordenado da actividade turística, a implantação de pólos industriais, o aumento da pressão demográfica e do processo de urbanização nas áreas litorâneas, o qual promove uma considerável degradação das zonas costeiras por meio de variados crimes ambientais. E complementa: “hoje ouve-se dizer um pouco em toda a costa que a arte xávega está condenada ao desaparecimento. Há mesmo quem diga que a decadência desta forma de pesca é uma espécie de contraponto ao ritmo de crescimento da indústria turística e da cada vez mais intensa ocupação do litoral que esta acarreta (idem: 308)”.
1034

Vale ressaltar que devido à elevada demanda turística, há uma considerável redução das áreas de pesca com xávega durante o período de Verão (Junho, Julho e Agosto), quando as companhias devem desocupar parte da areia das praias para o uso dos banhistas, e ainda, em praias concessionadas está proibida a realização de lanços entre às 10:30 e às 18:30 aos sábados, domingos e feriados na época balnear (Portaria, 1996: art. 5º). Desse modo, há certa mudança na dinâmica dos pescadores e na realização da própria arte durante o veraneio devido a presença intensa dos turistas.

Por outro lado, o turismo tem representado uma alternativa económica neste período, quando muitos pescadores costumam alugar suas casas a fim de obter uma renda extra, conforme afirma Nunes (2005: 308) “em certas praias, o veraneio proporcionou às populações piscatórias boas oportunidades de obtenção de rendi-





mentos sazonais mais seguros do que os do mar”. Dessa forma, pode-se argumentar que os rendimentos gerados pela actividade turística têm possibilitado melhores condições de vida às populações que habitam as áreas litorâneas. Quanto ao processo de urbanização, se por um lado fragmenta determinados critérios de tradição, por outro, permite a “formação de estratos sociais mais flexíveis e variados, com a irrupção da mobilidade social, através de canais económicos, ocupacionais e educacionais, e com o desenvolvimento de uma grande variedade de formas de organização social” (Eisenstadt, 1991: 160). Neste sentido, nota-se que a ampliação do mercado de trabalho tanto em função do processo de urbanização quanto do turismo possibilitaram uma melhoria na qualidade de vida através das oportunidades geradas, e ainda possibilita uma maior fixação das populações locais de origem e permite certa mobilidade social.

No dizer de Nunes (2003: 145), “o trabalho da pesca faz-se espectáculo (...) o exotismo das gentes e das actividades quotidianas, são parte integrante do cenário da beira-mar”, assim a xávega surge como um elemento de atracção turística, sendo mesmo utilizada nas campanhas publicitárias na divulgação das respectivas praias onde é praticada, nas palavras de Brogger (1992: 23) “o tradicionalismo da vida dos pescadores tornou-se objecto de grande atracção”. Dessa forma, percebe-se significativa atracção sobre o contexto piscatório de modo que os turistas, principalmente os estrangeiros, se encantam com a xávega e a actuação dos pescadores, cercam os tractores e redes, querem registar o acontecimento e seus pormenores em suas câmeras fotográficas e filmadoras modernas, voltam no dia seguinte para observar a saída e chegada do barco, as crianças entusiasmam-se com

1035

1036

a quantidade de peixes; uns pescadores se incomodam com a presença dos banhistas, dizem que atrapalham o trabalho deles, outros declaram gostar dessa agitação. É uma arte muito interessante que manifesta a cultura local, desperta a atenção e encanta os olhos atentos do observador, mas muito sacrificada àqueles que trabalham nela. Neste sentido, enfatiza-se o elevado risco inerente à esta profissão, conforme Nunes (1999: 287) a “ausência de segurança face ao devir torna-se particularmente dramática na vida das gentes do mar (...) onde o número de acidentes mortais é francamente superior ao dos outros sectores produtivos”. Torres (2004) complementa que, muitas vezes, a vida dos pescadores e o contexto da pesca são retratados com romantismo de maneira a evidenciar uma vida tranquila e livre, devido ao desconhecimento acerca das dificuldades relacionadas a esta actividade.

Moreira (1987: 22) acentua as intensas transformações ocorridas nas comunidades piscatórias em função da actividade turística e da pressão urbana, todavia confirma “uma coesão cultural, em estilo próprio, resistindo, ainda que precária e contraditoriamente, à acção da sociedade englobante” apesar da heterogeneidade do espaço. Alves (1990: 13) assevera que “os métodos utilizados há muito perderam a sua eficácia, e apenas se justificam pela tradição, já que o valor económico global é pouco significativo”. Moreira (1987: 236, 433) acentua ainda o estado de decadência no qual se encontra esta arte a caminho do desaparecimento, e afirma: “as que laboram presentemente pouco ou nada têm a ver com as do passado”. Todavia, Sr. Manuel Maltês, pescador da Praia de Mira, explica que a xávega pode variar conforme a localidade e apresentar-se de forma





diferente, com alteração no tamanho ou desenho dos barcos, nos mecanismos de trabalho e demais aspectos, e argumenta: “é diferente, claro, somos pessoas diferentes... mas é arte xávega”; e garante que “hoje é mais fácil”. Assim, verifica-se entre os pescadores desta arte uma “orientação positiva face à mudança²¹⁷” na tradição, e geralmente, não apresentam “forte predisposição para princípios unificadores rígidos; deste modo, constroem uma maior tolerância relativamente à ambiguidade e à dissonância cognitiva” (Eisenstadt, 1991: 359).

Deve-se ressaltar que as mudanças incorporadas na arte xávega não representam o seu desaparecimento e sim consistem em adaptações pertinentes para a sua continuidade de acordo com o contexto em que está inserida. Esta capacidade de adaptação, segundo Eisenstadt (1991: 368), é proporcional ao “grau de autonomia das instituições sociais, culturais e políticas e das principais ordens simbólicas de uma sociedade”. Por outro lado, enfatiza-se certo empecilho na propagação da arte xávega em função das determinações estabelecidas pela Portaria que a regulamenta, e assim se inscreve: “Não são concedidas novas autorizações nem licenciamento inicial para o exercício da pesca com xávega” (Portaria, 1996: art. 10º, linha 1). Portanto, ressalta-se a permissão apenas para consertos dos barcos existentes e para transferências de alvará, no dizer de Souto (2007: 110), “esta portaria, ansiosamente esperada pelos pescadores, mais não é do que a morte anunciada da pesca com

1037

1038

arte xávega em Portugal”, uma vez que impede o “desenvolvimento da pesca”.

Diante das intensas mudanças ocorridas no contexto político, económico, social e tecnológico, muitas companhias encerraram suas actividades de forma a impulsionar os pescadores que trabalhavam nestas a buscar alternativas em demais mercados de trabalho, geralmente nas indústrias alimentícias de conserva ou empresas de construção civil. Nunes (2005: 135) acrescenta que, além das “transformações políticas da sociedade portuguesa”, essas mudanças se evidenciam ainda ao nível local através do “crescimento económico e demográfico, melhoria das vias de comunicação, mercados e, certamente, com as inovações técnicas no domínio da pesca”. No entanto, é possível observar a actuação de companhias no litoral português que resistem às dificuldades, principalmente económicas, e continuam com a reprodução desta prática socioeconómica e cultural com as adaptações cabíveis; conforme verifica-se no discurso dos pescadores entrevistados hoje já não há homens suficientes de modo a surgir a necessidade de se adaptarem às actuais circunstâncias.

Neste sentido, no dizer de Eisenstadt (1991:163) “a história das sociedades modernas encontra-se, evidentemente, repleta de casos de adaptação falhada ou de falta de adaptação de estruturas existentes a novos tipos de problemas”, e garante que se não houvesse as devidas adaptações a seu tempo, criar-se-iam bloqueios e erupções capazes de promover estagnação. Na xávega verifica-se nos diversos discursos que na época dos bois era mais bonito, contudo não deve-se confundir esse saudosismo com uma postura radical frente às mudanças correntes nos procedimentos da mesma, pois um posicionamento contrário às inovações tornaria “al-

217. Segundo Eisenstadt (1991: 368) esta orientação positiva face à mudança manifesta-se em conformidade com o grau de desenvolvimento das “inter-relações autónomas entre as diversas ordens simbólicas e quanto mais não ritualistas são os preceitos da tradição de uma dada sociedade”.





gumas partes da tradição antiga os únicos símbolos legítimos da ordem tradicional” (Eisenstadt, 1991: 286).

Dessa forma, pode-se afirmar que as mudanças implementadas na arte xávega, como por exemplo, a introdução dos tractores e dos motores nas embarcações, evidenciam o carácter de necessidade, seja por falta de homens suficientes para a realização das distintas tarefas ou pelo facto do equipamento utilizado até então ser obsoleto e extremamente “trabalhoso”, para utilizar o termo dos próprios pescadores; e desta maneira conseguiu-se superar as dificuldades, se adaptar às condições físicas, sociais e estruturais da modernidade e assim, dar continuidade ao desenvolvimento desta arte. De acordo com Cucho (1999: 22) “a cultura permite ao homem não só adaptar-se ao meio, mas também adaptar este a si próprio, às suas necessidades e aos projectos”. Neste ínterim, Eisenstadt (1991: 279, 282) ressalta que todas as sociedades são inerentes aos processos de mudança, os quais diferem “de âmbito, dimensão e significado” em cada uma de maneira a influenciar nos “padrões de vida e tradições culturais existentes”; por outro lado, possibilitam “novos horizontes sociais e culturais e perspectivas de participação em novas ordens institucionais e culturais”, contudo tais aspectos variam em distintos contextos de transformação. O autor complementa que os “diferentes aspectos estruturais da mudança têm, geralmente, relações próximas com os padrões de mudança e de reacção a ela na esfera das tradições, dos símbolos e costumes culturais, e dos modos de vida” (idem: 284).

De acordo com Moreira (1987: 35) as comunidades piscatórias “não estão cristalizadas. Pelo contrário, têm sido sujeitas a um processo de rápida e incessante mudança, quer tecnológica, quer social, económica,

1039

1040

enfim, cultural”. Todavia, nega-se que estas tenham alterado em profundidade o modo de vida e trabalho destes pescadores, pois mantiveram suas características fundamentais: a ocupação marítima e a multiplicidade económica (Moreira, 1987; Amorim, 2003). Dias (1984: 125), complementa que com o passar do tempo a cultura tende a evoluir e incorporar modificações em seu interior, todavia seu “carácter essencial” não é alterado em profundidade, pois “as transformações dão-se dentro de certas linhas de orientação peculiares a cada cultura”. Conforme Giddens (1995: 30) “a tradição não é totalmente estática, porque tem de ser reinventada por cada nova geração à medida que esta assume herança cultural daquelas que se precederam”, assim “em todas as culturas, as práticas sociais são rotineiramente alteradas, à luz de descobertas progressivas que as alimentam” (idem: 31). Neste contexto, deve-se considerar o ritmo acelerado da mudança social na modernidade e da “profundidade com que afecta as práticas sociais e os modos de comportamento preexistentes”, mudanças essas que não são “apenas locais, mas sim inevitavelmente universalizadoras” (Giddens, 1994: 14-15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, verifica-se que diversos factores contribuíram para as mudanças evidenciadas na pesca com a xávega, sobretudo no que se refere à “adaptação ao meio material” (Giddens, 2004: 47); ao mesmo tempo, os indivíduos que actuam nesta actividade socioeconómica também estão “constantemente a responder ao contexto de mudança” ao seu redor e ajustam-se a este (idem: 61). Tal constatação ratifica-se no próprio desenvolvimento desta arte ao longo de quase 300 anos





de existência, marcados pela adaptação às inovações tecnológicas que permitiram maior facilidade nos mecanismos de realização e promoveram a continuidade da mesma. Convém lembrar, que a xávega surgiu como uma derivação dos chinchorros a partir do aumento nas medidas deste. Nesta perspectiva, é importante salientar que, em função das mudanças viabilizadas, mantém-se esta manifestação no litoral central português de forma a evidenciar a tradição piscatória vivenciada no quotidiano de pescadores, os quais utilizaram-se de diversas estratégias adaptativas para continuar com a reprodução desta prática económica, social e cultural.

Souto (2007: 135), por sua vez, questiona: “conseguirá a arte xávega sobreviver?”. O autor argumenta que esta persiste ainda hoje devido a participação dos pescadores aposentados, e evidencia precariedades em determinados contextos sociais, onde se atesta a tecnologia ultrapassada, baixa escolaridade, falta de ocupação às mulheres, escassez de alternativas económicas, diminuição no tamanho das espécies, alterações climáticas que desregulam o calendário da actividade, a ocupação das áreas litorâneas, e principalmente a dificuldade no recrutamento em função dos baixos rendimentos gerados por esta arte de maneira a impulsionar os mais jovens a buscarem outras modalidades de pesca mais compensatórias ou migrarem para o estrangeiro a fim de alcançar melhores oportunidades de trabalho, ou procurarem serviços nas indústrias e na construção civil; assim “não se vislumbram grandes melhorias sem uma intervenção de fundo” voltada a essas comunidades (idem, ibidem). O autor conclui que perante as limitações inerentes a esta arte, num primeiro momento se observará sua con-

1041

1042

centração em duas zonas²¹⁸ de maneira a beneficiar os mercados locais; entretanto, seguirá seu abandono na medida em que os pescadores reformados deixarem de pescar e os mais jovens encontrarem outras fontes de renda, dessa forma “ficarão as xávegas para os turistas apreciarem, como já hoje na Nazaré, e nessa altura subsidiadas pelas autarquias locais” (Souto, 2007: 135).

Destarte, diante das informações obtidas por meio das bibliografias referentes à temática e a partir das observações realizadas no terreno, pode-se assegurar que a xávega continua a apresentar sua arte baseada nos procedimentos iniciais, ou seja, o processo de captura do pescado obedece ao mesmo princípio, no qual a rede é lançada ao mar com o uso de um barco que realiza um percurso semi-circular e é puxada para a terra por um sistema de tracção, a separação do pescado é efectuada manualmente, o conserto das redes emprega as mesmas técnicas, a remuneração mantém-se de acordo com o sistema à parte, assim como se verifica a permanência das múltiplas actividades económicas que complementam a renda e garantem a subsistência familiar.

Contudo, em função das inovações adscritas houve certa mudança na dinâmica da mesma, pois antes da introdução dos tractores o trabalho no processo da alagem era mais intenso e desgastante, demandava maior número de integrantes e mais força na realização das tarefas, seja na alagem realizada a braços, no lidar com os bois, ou ainda para remar nos barcos antes da inserção dos motores; bem como o transporte das cordas a serem depositadas nas embarcações e o trabalho de esticar a

218. O autor se refere à Praia de Mira e Esmoriz apontadas em seus estudos como as que apresentam maior número de companhias de arte xávega.





rede na areia para secar ao sol eram mais complicados, as redes com toda a sua dimensão e por estarem molhadas tornam-se extremamente pesadas. A introdução dos tractores, neste sentido, facilitou a realização de muitas funções e diminuiu o esforço empreendido nas mesmas, de maneira a necessitar de um número mais reduzido de integrantes. E ainda, neste contexto de mudança deve-se considerar as limitações impostas pela Portaria nº 488/96.

Dessa forma, vê-se que mesmo com todas as dificuldades já evidenciadas, a arte xávega continua a sua tradição e mostra em sua própria execução a sua história e os processos de transformação pelos quais enfrentou. Uns dizem que antes era mais bonito, outros que isto já está no fim, há aqueles que a consideram uma maravilha em comparação com os perigos enfrentados nas outras artes de pesca; porém, o mais importante é sua continuidade enquanto actividade socioeconómica e cultural na reprodução social dos pescadores.

1043

1044

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, M. (1990). Subsídios para a história de Mira: ensaio. Mira: Paróquia.
- AMORIM, I. (2003). "Técnicas de pesca na costa portuguesa: melhorar ou inventar? Um percurso de investigação". In: Cuadernos de Antropologia-Etnografia, 25, pp. 349-368.
- BRITO, R.S. (1960). Palheiros de Mira: formação e declínio de um aglomerado de pescadores. Lisboa: Instituto de Alta Cultura do Centro de Estudos Geográficos da Universidade Lisboa.
- BROGGER, J. (1992). Pescadores e pés-calçados. Livraria Susy: Nazaré.
- CANO, M.C.S. (2010). A dinâmica social dos pescadores da arte xávega na Praia de Mira. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social e Cultral). Coimbra: Universidade de Coimbra

- CUCHE, D. (1999). A noção de cultura nas ciências sociais. Lisboa: Fim de Século.
- DIAS, J. (1984). Antropologia cultural. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa.
- DIEGUES, A.C. (2004). Comunidades litorâneas e unidades de proteção ambiental: convivência e conflitos – o caso de Guaraqueçaba, Paraná. São Paulo: NUPAUB/USP.
- EISENSTADT, S.N. (1991). A dinâmica das civilizações. Lisboa: Cosmos.
- FURTADO, L.G.; NASCIMENTO, I.H. (2002). "Traços de uma comunidade pesqueira do litoral amazônico: relato sobre organização em comunidade haliêutica". In: Gente e ambiente: no mundo da pesca artesanal, pp.23-56. Belém: MPEG.
- GALHANO, F. (1965). Notas sobre a pesca da xávega em Mira. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.
- GIDDENS, A. (2004). Sociologia. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- GIDDENS, A. (1995). As consequências da modernidade. Oeiras: Celta.
- GIDDENS, A. (1994). Modernidade e identidade pessoal. Oeiras: Celta.
- MOREIRA, C.D. (1987). Populações marítimas em Portugal. Lisboa: ISCSP.
- NUNES, F.O. (2005). Hoje por mim, amanhã por ti: a arte xávega no litoral central português. (Dissertação de Doutoramento em Antropologia). Lisboa: ISCTE.
- NUNES, F.O. (2003). "O trabalho faz-se espectáculo: os banhos e as modalidades do olhar". Etnográfica, Vol. VII (1), pp. 131-157.
- NUNES, F.O. (1999). "O problema do aleatório: da coerção dos santos ao idioma da inveja". Etnográfica, Vol. III (2), pp.271-291.
- OLIVEIRA, E.V.; GALHANO, F. (1964). Palheiros do litoral central português. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- SOUTO, H. (2007). Comunidades de pesca artesanal na costa portuguesa na última década do século XX. Lisboa: Academia de Marinha.
- TORRES, V.L.S. (2004) Envelhecimento e pesca: redes sociais no estuário amazônico. Belém: CEJUP.





VII.VIII

EL INDIGENISMO EN MÉXICO COMO DEBATE CRÍTICO

JOSÉ LUIS ANTA FÉLEZ



I.

Al día de hoy el tema que trato de plantear tiene algo de “ya sabido” y la aparente novedad sólo puede deberse a que yo o el trabajo, o ambos, estamos un tanto desubicados. Hablar de indigenismo, hoy, sólo puede ser motivo de desconocimiento del lugar que las ciencias sociales, los grupos indígenas y las sociedades de América Latina han pasado en los últimos 40 años. No digo que pueda ser mi caso. Fuera como fuere, lo que yo trato de hacer en este trabajo no es tanto discutir el indigenismo y su posible, aparente o imaginada aplicación, si no más bien explorar un camino bien diferente, de cómo la aplicación del indigenismo lleva exactamente al lugar deseado y, segundo, como tendría que ser la nueva episteme que nos permita acercarnos, describir y representar esos indiscutibles logros del indigenismo aplicado. De alguna manera, lo que trato de hacer, en este sentido, es partir de una posición prototípica de las ciencias sociales con relación, cuando no de simbiosis, al indigenismo y llevarlo a un territorio un tanto más extremo: el de las formas de representación y vivencia de los discursos o, si quiere decir en forma clásica, pensar el indigenismo desde su posición mítica a su creación ritual, desde los despachos universitarios a las aldeas llenas de turistas, de las reivindicaciones por la visualización a la presencia en los presidencias nacionales, de las tácticas morales a los acuerdos económicos, de la mirada nacionales a los contrapuntos postcoloniales.

Obviamente este trabajo es, por decirlo de alguna manera, el punto de otros trabajos anteriores, una confluencia entre mi lectura atenta de Guillermo Bonfil Batalla, mi trabajo de campo en Atacama, Chile, y mi manifiesta descreencia y descreimiento en la antropología aplicada.

1047

1048

De la simbiosis de todo ello no puede salir nada más que un producto académico y transfronterizo, que ponga a prueba las clasificaciones simbólicas tal cual las hemos venido trabajando, a la vez que pone el acento en lugares que hemos visitado poco o que nos resultan incómodos, porque nos hacen que no seamos el simpático estudioso de los usos y costumbres de otros. Hoy sabemos que durante años hemos tratado a los indígenas de América Latina con un paternalismo exagerado, a la vez que no hemos sido nada críticos con ciertos presupuestos que de alguna manera nos parecían absolutamente inadmisibles, y que escondiéndonos en un malentendido respeto a la diversidad, una clara mistificación del concepto de cultura y ocultando gran parte de nuestras no-miradas hemos producido un material que seguramente corría el riesgo de ser convertido en parte de la verdad. En cierta medida esto es mucho de lo que a su manera denunciaba Bonfil y algunos de sus compañeros en el texto fundacional De eso que llaman antropología mexicana.

En este sentido, una de las cosas que más me podía entusiasmar del indigenismo, concretamente este que venía desde México, era que no sólo era muy combativo, sino que sospechaba que ciertos conceptos no eran válidos para mirar a los indios, el problema era que nunca se paso de la sospecha. Cuando se lee con un cierto grado de atención los textos de Bonfil uno llega a la conclusión que los indígenas eran una suerte de inmutabilidad en un mundo de permanentes cambios y, consecuentemente, tenían que ser atendidos por el simple hecho de que eran indígenas. La aplicación de su conocimiento revestía al mundo indígena de un regreso a algún punto, de donde el Estado, como principal fuerza, tenía que tomar una consideración en función de su voluntad, pasada, de





invisibilizar y rescatar y valorar, en el futuro: la practica indigenista era, más allá de su posible situación política que sin ser baladí era algo más situacional, era un acción que llevara de un pasado a un futuro a los indígenas a un nivel prácticamente nacional. La cuestión teórica más importante era, y sigue siendo para no pocos, la búsqueda de un medio de transporte valido en ese devenir pasado-futuro. Digamos que la cuestión básica del indigenismo combativo desde finales de los años 60 hasta los 90 era básicamente no cuestionarse tanto el camino, quiénes viajarían y cómo, sino simplemente encontrar la máquina con el que hacerlo. Y en este sentido era obvio que la antropología tenía una capacidad enorme de fundamentar un principio de diálogo con las fuerzas del Estado.

Antropología y Estado eran para el indigenismo sistemas válidos de entender una realidad y, consiguientemente, de crear verdades válidas, positivas y funcionales. Eran, además, elementos que mantenían capacidad para intervenir lo suficiente en la realidad como para que se produjera algún tipo de camino social significativo. Esto estaba en consonancia con unas ciencias sociales que desde los años 40 a nivel mundo no tenían problemas, ya que en este sentido nada se cuestionaban, de realizar intervenciones sociales sobre aquellos grupos por los que de alguna manera se sobreentendía que existía algún tipo de problema. Primero en México y Brasil y más tarde en lugares como Ecuador, Argentina, Guatemala y Chile la vocación del Estado y el de las miradas de las ciencias sociales, en general, y de la Antropología, en concreto, eran coincidentes, en la medida que se planteaban la intervención social de manera tan absolutamente legítima como acrítica. En el caso chileno,

1049

1050

no, que es, en última instancia, el que trato aquí y que es también el que más conozco, todo esto se da de una manera que aparenta un cierto grado de paradoja pero que a la larga es paradigmático de lo que aquí trato. Digamos que si en la mesa de la intervención social en México los antropólogos, el Estado y los indígenas de manera normal siempre han tenido un sitio (aunque no siempre al mismo nivel) en la chilena esto ha sido excepción y, consecuentemente, evitando la crítica de que el indigenismo mexicano siempre ha sido estatalista, los chilenos han planteado que el Estado intervenga directamente, sin preguntar ni el interés de los indígenas ni la opinión de los antropólogos. Claro que, por otro lado, los propios antropólogos no han dudado en la intervención social de las realidades que ellos estudiaban y el componente de aplicación ha sido una tentación permanente. A lo que tenemos que sumar que quitando una cierta parte de la sociedad mapuche, y de manera muy discursiva, los indígenas no son anteriores a la idea del Estado. Lo que complica el cómo, pero sobre todo el qué: ya no es sólo preguntar cómo se interviene sobre la realidad del indígena nacional, sino sobre todo qué es lo indígena sobre el que intervenir.

Pero todo esto no quiere decir que la intervención social del Estado fuera nueva, lo nuevo era que se hacía con una mirada indigenista conformadora de realidad, donde los antropólogos lejos de un papel crítico aplaudieron sin reservas la intervención social como si se tratara de un hecho natural. Es decir, el plegamiento a las posiciones del Estado se terminaron por esencializar, dando carta de naturaleza a elementos sociales que no siempre se habían dado (sean el hecho indígena o simplemente el plantear una idea de indigenismo socio-económico) o





que, en el mejor de los casos, no eran sino una colección de clichés sobre elementos que los propios indigenistas criticaban a manos llenas.

Para cualquiera que quiera entender los procesos del mundo indígena americano, la obra de Guillermo Bonfil Batalla es, simplemente, fundamental. Y no sólo porque pensó de una manera que le llevaba hacia una posición crítica y radical, sino porque sintetizó todo un mundo de estudios, a la vez que cerraba una enorme etapa en la historia de la antropología mexicana. De hecho, mientras que los antropólogos mexicanos, desde más o menos finales de los años setenta, ampliaban su agenda de investigación hacia las culturas populares, los procesos migratorios y las teorías postmodernas más al uso, un grupo de antropólogos aún se planteaba las cuestiones indígenas, en su sentido más clásico, como valedoras de una antropología nacional (algunas muestras de las posibles referencias dentro de esos nuevos planteamientos emergentes en la antropología mexicana, constituidos ya como componentes sólidos, serían, entre otros, García Canclini, 1989: 101. Brunner, 1995: 39-62. Vuskovic, 1990. O algunas compilaciones de distinto tono: VVAA, 1994, 1991). Bonfil, en este panorama, fue realmente el último antropólogo en pensar el mundo indígena como una unidad singular, pero también el primero que lo hacía desde una cultura de interconexiones históricas y sociales. La obra de Bonfil se mueve, así pues, en una serie de parámetros que hábilmente conjuga: el proyecto civilizatorio, la acción indígena, la palabra como vehículo, el proceso colonial y las posibilidades de la revolución social.

En este artículo nos planteamos esta misma línea. La historia de la antropología mexicana ha tenido una continuidad en sus planteamientos, de donde Bonfil no era

1051

1052

si acaso más que uno de sus eslabones. Lo interesante es que se puede decir que fue el último eslabón de una cierta antropología indigenista y, consecuentemente, aquel que debía ser el nexo con la antropología que tomaba el curso de otra historia. Este planteamiento impone observar dos fenómenos continuados: primero, la interconexión entre el Estado mexicano y antropología que allí se hace y, particularmente, las visiones al respecto del indio. Y, segundo, la pérdida de estos elementos, que tanta personalidad habían dado a la antropología mexicana, en virtud de la aparición, casi repentina, de la postmodernidad y los postulados post-coloniales. Esta última corriente había planteado una clara dicotomía entre una antropología de corte nacionalista y, otra, de claro matiz global, marcada por los postulados de las visiones anglosajonas (que obviamente leían a los franceses). En México el pliegue a estas maneras de hacer dividieron la antropología en dos, radicalizando las visiones nacionalistas, casi de etnoarqueología, y las de clara influencia postmoderna. En los albores de este nuevo contexto hemos de situar al último Bonfil, que sin duda es el más interesante de un grupo que ya era señero en los años 70, ya que el tenía una proyección institucional y una agenda de trabajos que lo emparentaba directamente con una visión nueva y radical. Pero a su vez, él retoma la cuestión étnica desde un punto de vista que le permitía rivalizar con sus maestros y amigos de aquella antropología anterior al varapalo postmoderno. Pero ya nada era igual y su obra quedó dentro de una línea histórica que ya tenía poco sentido y menos capacidad de sobrevivir. En este sentido es casi seguro que su prematura muerte no le permitió recrearse en el nuevo contexto propuesto por el MZL, y de una manera más lateral el





premio Nobel a Rigoberta Menchu, el desmenbramiento del PRI o la nueva situación del Tratado de Libre Comercio con EE.UU., lo que hacía que si bien parte de su obra era premonitoria, no estaba a la altura conceptual y, evidentemente pragmática, de los nuevos elementos que estos hechos planteaban tanto para México, tanto más para el proyecto global indígena que él tanto hizo por levantar.

Podríamos centrar la cuestión diciendo que el “problema” es encontrar a Bonfil dentro de las líneas argumentales del indigenismo. Pero la cosa es mucho más compleja, como se vea, simplemente porque si bien a Bonfil no se le puede sacar de ahí, tampoco es de justicia decir que su planteamiento es simplemente indigenista. Por decirlo a bote pronto, la cuestión cuando tratamos a Bonfil, una vez hemos entendido que es el último de una enorme cantidad de pensadores que plantearon al indio, no es la cuestión indigenista, sino más bien que esta dentro de un marco bien diferente, la crisis del pensamiento americanista. En este sentido este trabajo no puede ser más que una enorme mirada a este problema, a través de Bonfil, pero sin olvidar este hecho. Porque si bien se puede hacer de varias maneras, todas se vienen a sintetizar en dos: plantear, una vez más, un acercamiento al indigenismo, cosa que puede estar presente sin explicitarse de forma única, o repensar algunos problemas clásicos, los indios, desde una mirada menos nacionalista, que en última instancia es forzada dentro de los esquemas de la antropología social actual.

En efecto, el grueso de la obra de Bonfil (véase, sobre todo, 1987, 1991, 1995) se define de forma global en la antropología mexicana y, por extensión, en el “movimiento indigenista”. Consecuentemente, podemos decir

1053

1054

que ha sido clave por su clarividencia y consiguiente significado dentro de las miradas a los elementos sociales indígenas. Su obra contiene, sin embargo, varios textos “capitales” que hoy por hoy son auténticas piezas maestras, caso del artículo incluido en el polémico libro De eso que llaman antropología mexicana (Bonfil, 1970), o los no menos significativos sobre la categoría de indio, una de sus tesis más renovadoras y reconocidas. Aunque también es verdad que la obra de Bonfil hizo de él un antropólogo muy citado, pero muy poco leído (Ramírez; Nivón, 1993: 157-166). Y es que, sin duda, está será una de las constantes de todas las discusiones teóricas y ético-políticas en las que se vea envuelta la obra de Bonfil, en las cuales destacaran con mucho las profundísimas controversias con los grandes maestros indigenistas de la época. Esta se dio, sobre todo, con Aguirre Beltrán, que salía en parte perjudicado por los intentos de problematización teórica de Bonfil, que a la vez lo acusaría de un pretencioso empirismo abstracto que escapaba de sus planteamientos por vía de su poder institucional, acusaciones de las cuales el maestro Aguirre se defendería en muchas ocasiones (véase, por ejemplo: Aguirre Beltrán, 1991: 18).

La antropología social quizás tenga la ventaja, sobre otras disciplinas científico sociales, que sus investigaciones empíricas son siempre parte de una discusión en el marco académico. No hay datos objetivos por sí mismos, hay miradas y, consiguientemente, puntos de vista. En este sentido, Guillermo Bonfil, nunca fue ajeno a esta forma de ver las cosas. Su planteamiento estaba obviamente preñado de una crítica que le hizo, en cierta medida, abanderado de una antropología crítica que, como veremos, terminó a su vez por devorar también





a su obra más ambiciosa: México profundo. La antropología crítica (también conocida como la antropología universitaria, el grupo del 68, la tendencia ideológica, etnicismo, anarco-indiginismo o el populismo), o “etnopolulismo”, según la llama la antropóloga argentina Leonor Slavsky (1992: 122), puede entenderse como un planteamiento reflexivo de amplio calado, que deseaba ser el nuevo eje focal sobre el que centrar una discusión clásica: el indio. Este tema había tenido tres grandes miradas: el colonial, donde el indio era un elemento que había de conservarse en función del orden colonial hispano, impuesto desde la metrópoli. El republicano, donde el indio había de asimilarse al bien de la idea de nación. Y, por último, el indigenismo moderno (o el planteamiento clásico) donde el indio debía integrarse conservando ciertos elementos de su cultura material y su mirada cosmológica. Es a este último, como resulta obvio, con el que se contrapone esa mirada crítica. Y que sin duda era representado por Aguirre Beltrán, al igual que Bonfil fue el portavoz de ese nuevo grupo crítico. Aunque sería largo de abordar, y no es este el lugar ni nuestro interés, podemos decir que el indigenismo crítico plantea básicamente que el indio tiene, primero, que liberarse de una falsa conciencia de sí mismo que los diferentes ordenes coloniales le han impuesto. Segundo que tiene que tomar una capacidad de acción, para poder llegar a su auténtica “mexicanización”. Y, tercero, que esto le permitirá luchar con las contradicciones internas y propias del sistema nacional. Es evidente, que esta mirada crítica, de la que Bonfil, se hacía eco a principios de los años 70, era el germen de los elementos focales que habían de constituir su México profundo.

1055

1056

Aunque no habría que olvidar que visto desde una perspectiva más general, todo este panorama no sería fruto más que de los intentos brillantes, en este caso concreto por parte de la antropología mexicana, con panoramas y problemáticas muy particulares, por dirimir problemáticas teóricas que afectaban por igual al resto de la antropología de América Latina: la reformulación de la dinámica del cambio social, contextualizado en una permanente discusión al respecto del encuentro con el tan nombrado otro, cuya percepción era para la antropología mexicana no solo es una cuestión antropológica sino, también, política en el sentido más pleno. Claro que las críticas a los posicionamientos de Bonfil no sólo vendrán dados desde la antropología institucionalizada que él mismo criticaba, y de la que pronto pasaría a formar parte con algunos de sus compañeros de “revuelta”, como sería Arturo Warman (para una breve historia del relevo en la antropología mexicana y del apoyo del papel jugado por las propuestas de Ángel Palerm en la ascensión de Bonfil y Warman véase Viqueira, 1999: 181-192), sino que las recibirá también y seguramente desde un mejor conocimiento y vehemencia por parte de los más convencidos al respecto de la viabilidad de la corriente de investigación-acción, que aducirán a sus planteamientos un potencial tan retórico como distanciado de la realidad social del indio en México (Lagarde, 1974: 222). Es evidente que hasta momentos muy recientes de la antropología mexicana –seguramente hasta la aparición de Culturas híbridas, de García Canclini, donde se intenta entrelazar el México Profundo de Bonfil y la obra teórica de Bourdieu– la discusión teórica estaba preñada de una serie de elementos que la hacían compleja y di-





fácil fuera de ciertos marcos, y de donde la su aplicación era el punto donde habían de cristalizar todos ellos.

En general, la obra de Bonfil está marcada por ciertos elementos que recorren incesantemente toda su producción: en lo epistemológico, una apuesta por la renovación crítica del lenguaje antropológico de los indigenistas que le precedieron, así como un contacto directo y continuado por explicar (comprender), ayudar y politizar el propio mundo indígena. En lo teórico, su principal aporte fue la reedificación de los conceptos de "indio" –que, por extensión, incluye a las clases populares más desfavorecidas; todo lo cual es la matriz civilizatoria conocida como el "México profundo"– y el de "nación" (como un sistema de identidad político propio). Rompió, pues, el doctor Bonfil, primero, con el indigenismo clásico, el cual se preocupaba, ante todo, por la integración de los indígenas en el sistema de País-Estado, para hablar de liberación y nacionalización de la propia cultura india, y, segundo, se separaba radicalmente de las corrientes científicas y de laboratorio para hacer una antropología imaginativa, crítica y de constante diálogo, intentando devolver al indio su palabra, su historia y su vida (en este contexto de ruptura habría que hacer referencia a La Declaración de Barbados, I y II, que supuso una revisión importante del conocido como indigenismo clásico).

En efecto, lo que realmente hace interesante a Bonfil, y es el punto de donde ha de arrancar casi cualquier reflexión sobre la antropología social mexicana, es la búsqueda del equilibrio entre aplicación y desarrollo. Las pendulaciones a este respecto han sido tantas y de tan variado contenido que quizás la de Bonfil sea sólo una más. Es más, al plantear que la aplicación ha de buscarse en el interior del ejercicio nacional, lo que en última

1057

1058

instancia potencia el Estado benefactor, está negando las posibilidades de un México contemporáneo postmoderno. El indígena es desde esta visión solo una pieza más en las ideas de desarrollo que otros le plantean. Estos elementos no serían parte de una discusión baladí si no fueran porque, primero, los indígenas existen, y dos, el concepto de cultura popular de Bonfil niega toda posibilidad de que la cultura indígena sea parte de los elementos contemporáneos de la cultura popular y de masas. Pero el Indígena existe en el México actual en la medida que es también parte de la cultura de masas y no como un elemento híbrido o sincrético sino como una parte más de la dinámica mexicana. En este sentido, Bonfil fue creando un corpus teórico de ideas antropológicas y elementos políticos combativos que dan como resultado una negación de ciertas formas de mirar la realidad. En definitiva, el propio Bonfil estaba convencido que más allá del simple ejercicio ecológico, incluso educativo o económico del mundo indígena existía una suerte de genética cultural que llevaba a ciertas personas de un lugar a otro, resistiendo pasivamente a todo elemento exterior y donde la solución a los problemas se media solamente por la capacidad de mirar esa constante cultural.

II.

Las renovaciones y rupturas que Bonfil planteo desde bien pronto enfrentaron a Guillermo Bonfil con la corriente marxista, a la que se había sumado en sus años de preparación, y que imperaba en los años 60 y parte de los 70 (las críticas más radicales al trabajo de Bonfil nunca han dejado de aparecer, véase, por ejemplo, Díaz, 1987: 32-42. León; Pérez, 1993: 167-182). Su espíritu jacobino y su firme creencia en la bondad de la revolu-





ción mexicana le granjearon una fama de personaje crítico y polémico (véase Anta, 2000). Sin embargo, muchos de sus amigos eran marxistas y tuvo siempre para ellos un puesto destacado en sus lecturas y trabajos. Lo que queremos evidenciar es que, frente a su "obra mayor", su obra en conjunto y, sobre todo, los trabajos menos conocidos de él, sí tiene en ciertos momentos un acercamiento a un marxismo tardío y heterodoxo. Pero, ante todo, lo que confirma es que Bonfil es un antropólogo que utilizó la propia antropología e, incluso, todo aquello que le era conceptual y epistemológicamente válido (historia, arqueología, sociología, psicología, politología...) para realizar una crítica y una construcción de las "naciones Indias". Bonfil, en este sentido, es seguramente una figura clave de la antropología mexicana; quizás su problema es que su obra no tiene a priori la calidad y profundidad de la de otros indigenistas como Alfonso Villa Rojas, Gonzalo Aguirre Beltrán o Ángel Palerm, o, posiblemente, que no supo entender que algo le estaba ocurriendo a la antropología mexicana, que se hacía postmoderna y transnacional, frente a una simple antropología con lo indio (García Canclini, 1996: 6-7).

Ahondando en los choques, más o menos importantes pero siempre significativos, de Bonfil con las posiciones también marxistas de su momento en torno a la cuestión del indio, podemos darnos cuenta de que en buena parte lo que se esconde tras la discusión más habitual, la integración del indígena en un proyecto nacional, son diferentes percepciones de dicho proyecto nacional, y, sobre todo, de sus bondades para el "pueblo", también el indígena. Así, pues, uno de los grandes temas que enfrentarán a Bonfil con los indigenistas precedentes como Aguirre será la percepción negativa del primero de la in-

1059

1060

tegración cultural del indígena a través de los programas estatales, algo que según éste conducía inevitablemente a la extinción de la cultura indígena, razonamiento al cual respondería Aguirre con una perspectiva más dinámica e interactiva del cambio cultural, proponiendo que dicha integración era la única salvación para la cultura indígena (Aguirre, 1992: 15-84). Seguramente a un nivel epistémico el fundamento de esta discusión sobre dinámica y cambio social respondiera tan sólo a diferencias en la interpretación del concepto marxista de formación social, que sin duda sigue jugando un papel clave en los análisis de buena parte de la antropología mexicana, de forma que la diferencia principal entre los nuevos posicionamientos representados por Bonfil y los clásicos que le anteceden más cercanos al funcionalismo, sería, como bien señala Salazar (1988: 18) su atención a las purzas o impurezas, al estatismo o dinamismo de las formaciones culturales superpuestas, no obstante una aportación en esta línea ya fue señalada por Héctor Díaz Polanco (1978: 19-21). También habría que decir que aparte de todo esto será muy importante una cierta huida de la antropología hacia problemas y lecturas más integrales, globales, más cercanos a la antropología más internacional, donde la problemática del encuentro entre modernidad y las llamadas culturas tradicionales dará a la antropología mexicana la oportunidad de jugar un papel diferente.

Independientemente de la importancia que la obra de Bonfil pueda tener en México, además de que, en cierta medida, mucho de su pensamiento estaba encaminado sólo y exclusivamente a dar ciertas "soluciones" a su país, es evidente que Bonfil tenía una proyección en su obra que estaba por encima de las fronteras nacionales.





En este sentido, gran parte de sus conceptos son extrapolables a otras regiones de América Latina y su manera de ver las cosas ha influenciado a no pocos antropólogos y no menos grupos sociales indígenas emergentes. En este sentido, seguramente la clave para entender la obra de Bonfil sea la metáfora. Porque en la obra de Bonfil llegó un momento en que ésta se tornó en palabras con un significado radical y profundo, ciertamente complejo, que necesitaba de una valoración muy diferente a la que había tenido hasta ese momento. Así, su concepto de indio no era el que se tenía al uso, sino más bien una enorme metáfora de cómo los españoles, primero, y las repúblicas americanas, después, habían subyugado una parte importante del pensamiento de las gentes que habitaban América. El indio como la metáfora de la negación y la subyugación. Este es uno de los puntos relativamente novedosos de Bonfil, el hacer de ciertos elementos metáforas.

A diferencia de algunos de los antropólogos, que como él habían tenido una obra con cierta repercusión social, caso de Manuel Gamio y su *Forjando Patria*, o Alfonso Caso con su *Definición del indio y de lo indio*, o el no menos importante Gonzalo Aguirre Beltrán y su *Proceso de aculturación*, el caso de Bonfil tenía unas ciertas peculiaridades basadas en esta idea de que ciertos elementos sociales podían, y debían, ser tomados como una enorme metáfora (para una breve historia de la antropología social mexicana véase Portal; Ramírez, 1995). Es evidente que la antropología coetánea a Bonfil tenía claro que el mundo indígena había vivido bajo una pesada carga de desprecio, olvido y subyugación y no eran pocos los que lo mostraban, lo denunciaban y, de alguna manera, proponían algún tipo de alternativa. El

1061

1062

indigenismo no había hecho otra cosa que dedicarse a este proceso de recuperar al indio a un proyecto social más global. Pero la particularidad de Bonfil es que su mirada se proponía desde la profundidad y, además, lo mostraba como una metáfora. El indio era una enorme metáfora de qué había ocurrido en todos los campos de lo social. En última instancia, la negación de lo propio en función de los intereses de otros. El mundo indígena era para Guillermo Bonfil una metáfora, una vez más, de la sociedad mexicana en su conjunto.

Esta manera de ver las cosas, en forma de metáforas, le permitía al Doctor Bonfil conjugar múltiples planos que, de cualquier otra manera, parecían contradicciones. La educación, la idea de nación o, simplemente, los problemas económicos que vivían los indígenas eran sólo una proyección de los auténticos problemas de México en su conjunto. En este sentido, al plantear una antropología social que estaba unida directamente a los poderes del Estado éste se daba cuenta de que existía un alto grado de inutilidad. El antropólogo ya no era un interlocutor entre grupos diferentes, buena prueba de ello era la antropología estadounidense, que había tomado México como el trastero de donde sacar su contrapunto de exotismo, sino que el antropólogo tenía otra dimensión bien diferente: servir de valedor del poder, ejercitarse en el poder/saber, legitimando al poder y sus políticas de opresión e integración. El proyecto nacional había permitido a la antropología una existencia más o menos cómoda en la medida en que éste le daba la posibilidad de que ciertos grupos se integraran en sus estrechos marcos. Una integración nada gratuita, que exigía nada menos que tres cosas: la supresión de su historia, pasando a ser objetos pasivos de ésta, la suma de sus





intereses a los ejercicios económicos de la nación y la negación de sus creencias. A cambio: educación, sanidad e integración política.

El problema que detectó Bonfil es que, por un lado, el proyecto general de nacionalización estaba fracasando, o lo había hecho ya, y, por otro, que no había un sentido de futuro en todo ello. Y esto tenía una importancia capital, pues, en última instancia, a los grupos indígenas se les había robado su pasado, que o era negado o simplemente utilizado en beneficio de terceros. La historia tenía que ser rescatada de sus captores para devolvérsela, en forma de palabras, a sus auténticos dueños. Una vez más Bonfil hablaba metafóricamente, para él el problema no era sólo de los indios, era de toda una nación. Pero al hacer de la historia una batalla planteaba también el juego de la inutilidad de la ciencias sociales en general y de la antropología en particular. Rompía con los ghettos academicistas dando la palabra a aquellos que la construían pero no tenían derecho a utilizarla. Sin duda que este era un problema que, a su vez, era una metáfora de la realidad política del México más cotidiano. La antropología era una suerte de inutilidad que tenía que revolverse contra sí misma para volver a enfocar los problemas de aquellos que estudiaba y con los que tenía un compromiso social, político y personal.

Guillermo Bonfil planteaba más que contestaba, siempre estaba buscando un nuevo campo de batalla en el que resolver el problema de la inutilidad de la antropología. Pero de aquí nace otro serio problema: ¿cómo utilizar la antropología social como arma para resolver los problemas del mundo indígena y, por inclusión, de gran parte de los mexicanos?, ¿es, acaso, la antropología un método que ha subyugado la voz de aquellos

que estudia?, ¿es, consecuentemente, la antropología una ciencia aplicada o no es nada? Obviamente Bonfil separó en su obra su voz de aquellos que estudiaba y con los que reflexionaba para intentar llegar a ser sólo un interlocutor (Anta, 2001). Pero, entonces, ¿por qué Bonfil se convirtió en un vocero del mundo indígena? ¿Acaso el proyecto de Bonfil no es más que el de ser un francotirador contra las clases sociales que sustentan el poder político, económico y social? Y si es así, ¿de dónde parte su legitimidad?

III.

1063

1064

Pero la Obra de Guillermo Bonfil, en general, evidencia otras cosas que se sospechan cuando sólo se conoce su México profundo (Bonfil, 1987). Lo primero, su facilidad de pluma, elemento nada baladí cuando se observa la cantidad y calidad de los antropólogos indigenistas mexicanos, con obras de miles de páginas y cientos de buenas ideas, por lo que competir con ellos tenía muchas dificultades, cosa que obviamente Bonfil suplía con originalidad y buen hacer. En segundo lugar, las fuentes con las que trabaja no sólo son las provenientes del trabajo de campo, en el que se convirtió desde muy joven en un consumado conocedor, sino su disposición siempre favorable hacia el cine, el teatro, el relato, la música y la poesía. En este sentido, también hay que tener en cuenta que su visión de la realidad era reversible, lo que significa, por ejemplo, que no concebía el teatro si no era desde su enorme influencia de las representaciones rituales indígenas o, lo que es más característico de su pensamiento, que había que llevar el cine a las comunidades indígenas, como ejercicio de identificación y lucha. Es obvio, según esto, que para Bonfil las fuentes no





sólo tenían que explicar el mundo, tenían, además, que tener la capacidad de cambiarlo, de servir de elemento de lucha. Pero más allá de este aspecto, quizás novedoso en la antropología mexicana de los setenta, leer los pequeños trabajos de Bonfil aquí reunidos nos remiten a la contradicción que muchos antropólogos mantienen entre cultura occidental y cultura indígena, entre modernidad-globalización y tradición-identidad. Estas contradicciones, a veces evidentes y, en otros casos, disimuladas y asumidas, no son sino el reflejo distorsionado de la llamada "tristeza antropológica" (lo que los físicos conocen como el principio de incertidumbre de Heisenberg) y que se han de mantener como parte de una discusión no acabada y, por cierto, siempre necesaria.

Sin embargo, la principal contradicción de Bonfil se encuentra en otros lugares y tiene otros tintes mucho más comunes, nos referimos, como no podía ser de otra manera, a su relación con el mundo de las instituciones político-antropológicas. Guillermo Bonfil estuvo vinculado a varias importantes instituciones mexicanas (ENAH, INI, CIESAS, CONACULTA, Museo Nacional de Culturas Populares, Seminario de Estudios de la Cultura...) con las que mantuvo una relación amor-odio y que, consecuentemente, dio lugar a muchas de las coordinadas explicativas que aparecen en sus escritos: necesidades y dificultades, proyectos políticos y problemas coyunturales con el Estado. Es evidente, por encima de cualquier otra consideración, que para él "hacer cosas" exigía tener instituciones, ser co-responsable de su desarrollo, mantener una gran creatividad investigadora y estar atento a su "funcionalidad". Por todo ello, su apuesta era siempre mantenerse alerta y trabajar en la creación de instituciones que sirvieran de apoyo y mentalización

1065

1066

política del mundo indígena y "popular" contemporáneo. Es en esta parte donde su trabajo ha resistido peor el paso del tiempo, simplemente porque las instituciones tienen mala memoria y, las más de las veces, peor gusto. Aun así, ahí queda en su obra la apuesta utópica, su desaliento -racionalista- ante la democracia mexicana, su capacidad para aunar teatro, poesía e investigación, sus sugerentes ideas sobre lo que ha de ser la antropología aplicada y su enorme habilidad para hacer retratos humanos de amigos y conocidos, que no sólo son ejercicios de bien pensar, son documentos de capital importancia que nos informan de primera mano de la antropología que se ha hecho en América Latina en los últimos treinta años.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1991) Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica. México: FCE. (Orig.1967).
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1992) Obra polémica. México: FCE. (Orig.1972).
- ANTA FÉLEZ, José Luis. (2000)"Alrededor de Guillermo Bonfil Batalla. Hablando con Eduardo Nivón", en Gazeta de Antropología, 16: 19. Granada. <http://www.ugr.es/~pwlac>
- ANTA FÉLEZ, José Luis. (2001) "Integración, nación y revolución: el pensamiento de Guillermo Bonfil", ponencia en XXVI Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología. Zacatecas: Sociedad Mexicana de Antropología.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1970) "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en VVAA. De eso que llaman antropología mexicana: 39-65. México: Nuestro Tiempo.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1987) México profundo. México: Grijalbo.





BONFIL BATALLA, Guillermo. (1991) *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.

BONFIL BATALLA, Guillermo. (1995) *Obra escogida de Guillermo Bonfil*. México: INI. 4 Vols.

BONFIL BATALLA, Guillermo (Comp.) (1981) *Utopía y revolución*. México: Nueva Imagen.

BRUNNER, Jose Joaquín. (1995) "Las ciencias sociales y el tema de la cultura: notas para una agenda de investigación", en García Canclini, N. (Comp.). *Cultura y Pospolítica. El debate de la modernidad en América Latina*: 39-62. México: CONACULTA.

DÍAZ POLANCO, Héctor. (1978) "Indigenismo, populismo y marxismo" en *Nueva Antropología*, III, 9: 19-21.

DÍAZ POLANCO, Héctor. (1987) "Lo nacional y lo étnico en México: el misterio de los proyectos", en *Cuadernos Políticos*, 52: 32-42.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1989) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1996) "Las naciones, o lo que queda de ellas en la globalización", en *La Jornada Semanal*, 72: 6-7.

LEÓN, Jesús J.; PÉREZ, Sergio. (1993) "El imaginario México Profundo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2: 167-182.

PORTAL, María Ana; RAMÍREZ, Xóchitl. (1995) *Pensamiento antropológico en México: Un recorrido histórico*. México: UAM.

RAMÍREZ, Xóchitl; NIVÓN, Eduardo. (1993) "La indianidad como proyecto civilizatorio", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2: 157-166.

SALAZAR PERALTA, Ana María. (1988) *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*. México: UNAM.

SLAVSKY, Leonor. (1992) "Teoría antropológica y políticas indigenistas en América Latina", en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 14: 121-142. Buenos Aires.

VARGAS, María. (1994) *Educación e ideología: constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros tarascos 1964-1982*. México: CIESAS.

VIQUEIRA, Carmen. (1999) "Algunas experiencias sobre la enseñanza de la antropología social en México", en *Áreas*, 19: 181-192. VVAA

VIQUEIRA, Carmen. (1991) *Seminario La Posmodernidad*. México: UAM.

VIQUEIRA, Carmen. (1994) *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*. México: UAM

VUSKOVIC BRAVO, Pedro. (1990) *La crisis en América Latina. Un desafío continuo*. México: Siglo XXI.

1067

1068





**EL SUJETO BARROCO
COMO SINTESIS DEL
MESTIZAJE MEXICANO E
IBEROAMERICANO**

MARÍA GUADALUPE DÍAZ TEPEPA



Con base en estudios de la filosofía de la cultura hispanoamericana y aplicando la perspectiva de la hermenéutica analógica barroca, se sostiene que hay un ethos barroco que se ha constituido en la articulación de nuestro pasado indígena con la cultura hispana donde existen semejanzas con ambas raíces, pero predomina la diferencia, en la constitución de un nuevo sujeto: el sujeto barroco del siglo XVII y el sujeto neobarroco de la actualidad que es la síntesis de nuestra identidad mestiza.

LA MODERNIDAD BARROCA COMO MESTIZAJE CULTURAL.

Nuestros autores argumentan que el barroco es parte fundamental de la historia de México y de América Latina, ya que existe un vínculo innegable entre los pueblos indígenas y la cultura del renacimiento. No existe, desde la conquista, una sola cultura, la conquista no homogeneizó el mundo mesoamericano, por el contrario, siempre han existido varias culturas y, entre éstas, se puede señalar la que resultó de la interacción entre indígenas y españoles. Lo anterior significa que se puede pensar la herencia del pasado prehispánico como un proceso de mezcla simbólica con los elementos culturales occidentales. Tal proceso nos remite a algo diferente del mundo prehispánico. Se trata más bien de entender una cultura barroca como resultado de cuatro siglos de enfrentamientos y acoplamientos.

Es claro que el barroco no es considerado sólo un estilo artístico, los diversos autores que han abordado la cuestión coinciden en señalar que el barroco es sobre todo un comportamiento colectivo y cultural, es un ethos barroco que no sólo caracterizó a toda una época, sino que nos ha marcado identitariamente y que nos puede

1071

1072

ayudar a encontrar mejores horizontes en el planteamiento de una modernidad alternativa a la globalización y el neoliberalismo; una modernidad barroca con base a nuestro mestizaje cultural.

Beuchot (2007a) afirma que "la noción de mestizaje es más amplia que las del barroco, De hecho el mestizaje surgido del barroco es sólo una de sus concretizaciones, El mestizaje comenzó desde el momento en que interactuaron las dos razas y culturas. En el siglo XVI hubo un mestizaje humanista, como el que propició Don Vasco de Quiroga, tanto al formar pueblos de indios y de españoles, como en las artesanías, y diversos saberes que adaptaban a nuevas tierras".

El ethos barroco como comportamiento colectivo se manifiesta justamente en ese cruce entre la cultura indígena y la cultura española; cruce del que sale un tipo de filosofía colectiva que podría caracterizarse como típicamente nuestra. En éste sentido los citados filósofos iberoamericanos: Arriarán y Beuchot, así como Bolívar Echeverría, han sostenido la tesis de la modernidad barroca como mestizaje cultural. Más que optar entre las tradiciones locales o la universalidad, plantean un equilibrio analógico entre lo particular y lo universal.

Sostiene Arriarán que no se puede reducir el mestizaje a un proceso biológico o racial. En eso reside la mayor confusión. En la historia de México, el concepto de mestizaje se ha reducido a lo ladino, de hecho, actualmente algunas posturas neoindigenistas, y hasta cierto punto fundamentalistas, ven lo mestizo como algo negativo, como algo atentatorio a las culturas originarias, Este concepto peyorativo de lo ladino, entendido como mezcla biológica negativa, explica el rechazo generalizado al concepto de mestizaje. Nuestros autores, Arriarán





y Beuchot y otros destacados, como Gruzinski y Echeverría que intentan rescatarlo, dicen que es necesario revisar su significado a la luz de problemas actuales como el racismo y la falta de reconocimiento a la pluralidad cultural.

LO NEOBARROCO COMO CATEGORÍA ANALÓGICA E IDENTITARIA.

Para Arriarán, (1997, 2004; 2007^a; 2007b) lo “neobarroco” es una mezcla o mestizaje positivo de prácticas sociales, imágenes y símbolos de la modernidad capitalista y las tradiciones culturales americanas locales, que genera “otra posmodernidad” alternativa de la cultura dominante actual. El mestizaje neobarroco no busca la originalidad o generación de “nuevas” categorías, sino la asunción creativa de las que transitan desde otras culturas. Así, lo importante es lo que de la mezcla puede surgir.

A la pregunta de porqué utilizar una categoría correspondiente a otra cultura diferente para explicarnos una situación identitaria contemporánea. Arriarán responde que el problema no es nuevo, ya que se planteó varias veces el asunto de que habría que construir otras categorías, pero diversos filósofos como Jasé Gaos, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Luis Villoro, entre otros, llegaron a la conclusión de que no se pueden construir categorías de la nada.. Y si no queremos hacer filosofía especulativa imitando estérilmente las modas filosóficas, hay que situar necesariamente la reflexión filosófica en el contexto de la historia.

Por su parte Beuchot (2006; 2007a) considera que “el pensamiento analógico estuvo presente en los mismos orígenes de la nueva España, fue lo que permitió la comprensión de la diferencia y evito lo más que se pudo la total destrucción. Así, la analogía capacitó a Bartolomé

1073

1074

de las Casas para que pudiera ver un humanismo indígena y no tratara de reducirlo a un humanismo europeo, como hacía Ginés de Sepúlveda. La analogicidad fue lo que ayudó a Bernardino de Sahún a acercarse al menos un poco al legado cultural indígena, y constituirse como uno de los precursores de la antropología” y, tal parece que en el pensamiento analógico del nuevo mundo, se encuentra el origen iberoamericano de la noción del pluralismo cultural.

De igual manera, la postura de Arriarán sobre el neobarroco, no es relativista, ni univocista, es analógica porque si bien, resalta las diferencias culturales y el pluralismo, niega esa postura absolutista de querer imponer la cultura universal como ideal a alcanzar, en los hechos ambas posturas imposibilitan el diálogo intercultural. La postura de Arriarán, igual que la de Beuchot, se coloca en un relativismo moderado, precisamente por afirmar el valor de las diferencias culturales, pero manteniendo parámetros que permiten la comprensión o el discernimiento y que bien pueden ser los derechos universales.

Por su parte, lo que a Beuchot (1997) le ha interesado es la noción de mestizaje como analogía, o de lo mestizo como análogo, nos dice que “el mestizaje cultural observa una estructura analógica, es decir integra a muchos elementos y, sin embargo, no homogeneiza, sino que contrariamente, en ese cruce cultural predomina la diferencia, lo cual es una de las características de la analogía – parte de identidad y parte de diferencia, pero predomina la diferencia”.

“Si el mestizaje tiene una estructura analógica, si es analogizante, también el intercambio cultural o la interculturalidad puede beneficiarse de tal estructura analogizante, para lograr lo más que se pueda de integración,





de asimilación, pero guardando un predominio de la diferencia, de la divergencia (...) el modelo analogista hace al pluralismo cultural alcanzar lo más posible la diferencia, pero salvaguardando la semejanza, convergencia o integración”

“El barroco, como mestizaje cultural solamente cobra sentido a la luz de la analogicidad (...) El ethos barroco es una buena aportación al pensamiento analógico en el decurso de la historia, sobre todo en nuestra historia.”

Con base al reconocimiento y el valor del pluralismo cultural es que se ha recuperado el concepto de ethos barroco -y yo diría de un multiculturalismo local-, el concepto de ethos barroco ayuda a comprender la resistencia cultural. Tal como explica Bolívar Echeverría (1994), el ethos barroco significaba una situación estratégica donde las culturas no se destruían, sino que coexistían; los españoles permitieron la sobrevivencia de los símbolos culturales indígenas bajo sus propios símbolos, por ejemplo, la virgen de Guadalupe; ni los indígenas ni los españoles defendían sus propios valores, ya que surgió un sistema simbólico nuevo, es decir una tercera cultura, sincrética. A ésta nueva cultura se le puede caracterizar como barroca o mestiza.

Por su parte Guillermo Hurtado (2007) considera que Arriarán da un salto más al concepto de ethos barroco de Bolívar Echeverría que si bien tiene un enorme potencia explicativa, no llegaba al presente, se limitaba al siglo XVII. Arriarán distanciándose de Bolívar Echeverría y acercándose a la filosofía de Sánchez Vázquez y, en la búsqueda de una estrategia de resistencia al momento actual, en la condiciones de la globalización y el neoliberalismo. Hurtado considera que el concepto de neobarroco apunta a una transformación de vía, dar la espalda

1075

1076

a la monocultura y, con base en el valor del pluralismo cultural apuntar a una modernidad alternativa.

El mismo Hurtado (2007) en una interesante polémica con Beuchot y Arriarán ha mencionado que en “los años recientes hemos visto surgir un interés en el barroco. En su libro sobre Leibniz, Pilles Deleuze (1989) afirmó que el barroco puede tener un concepto operativo, más de un momento de instancia y que podemos hablar de neobarrocos. Omar Calábrese (1989) ha dicho que nuestros tiempos son, de hecho, neobarrocos y que el estudio de lo barroco puede darnos un modelo viable en la crisis de la posmodernidad. En una línea similar a estos autores, Bolívar Echeverría (1998) ha defendido la tesis de que el ethos barroco es un tipo de forma de vida dentro del capitalismo. Este ethos reconoce como inevitables todas las contradicciones de la modernidad capitalista, pero al mismo tiempo se resiste a aceptarlas. Según Bolívar Echeverría, el barroco fue otra modernidad, donde predominó lo colectivo frente al individualismo, donde propuso un proyecto civilizatorio.

Para el caso de América Latina, resulta vital tanto otra forma de pensar y plantear el problema de la modernidad como una salida liberadora. El neobarroco se puede conectar con la situación posmoderna que vivimos. Han acertado nuestros autores al señalar que no se trata de la posmodernidad Nihilista; se trata de otra posmodernidad como mezcla o mestizaje positivo entre las prácticas sociales, las imágenes y los símbolos de la modernidad capitalista y las tradiciones culturales locales, lo cual nos conecta con una realidad propia de México y de los países latinoamericanos: la sociedad multicultural.





NEOBARROCO Y MULTICULTURALISMO.

México, al igual que muchos países de América Latina es una sociedad multicultural. El problema en países como México es la imposición de una hegemonía cultural que coloca a las culturas indígenas en una situación de marginalidad cultural y social. La interacción entre sus tradiciones y la cultura occidental ha sido muy compleja, pero dichas tradiciones han pervivido durante más de 500 años y nos han enseñado que la postura asimilacionista, que promueve la monocultura, no es una solución. Es necesario abogar por un multiculturalismo pluralista, que reconozca que en nuestro mestizaje se ha dado una importante articulación entre lo propio y lo ajeno que ya es propio, porque se ha conformado un sujeto barroco donde hay semejanzas pero predominan las diferencias culturales, Por lo tanto nuestro multiculturalismo pluralista analógico requiere como base el respecto a la diversidad, un respeto basado en el reconocimiento del otro, ya que el otro en esta historia mestiza que nos compete es una parte esencial del Si mismo.

LAS CONTRIBUCIONES DEL NEOBARROCO PARA UN MULTICULTURALISMO PLURALISTA.

La postura multiculturalista de nuestros autores se opone a la dominación de la monocultura que, con base en la razón universal, impone la hegemonía de una cultura sobre otras. Se opone a las tendencias del liberalismo que no toma en cuenta los derechos colectivos y sólo destaca los derechos individuales que sólo justifican el igualitarismo en la democracia moderna en contra de la diversidad de las comunidades: "el liberalismo de la dignidad igualitaria parece suponer que hay unos princi-

pios universales que son ciegos a la diferencia" (Taylor: 1993:68).

Se opone a una política homogeneizadora de la cultura y la educación que sólo ha fragmentado a la sociedad y ha promovido la competencia. Apela por un estado que garantice el respeto a la diferencia, que sin pretender ser neutral, toma partido por una mayoría que intenta garantizar su sobrevivencia, conservando y apoyando sus lenguas y una educación situada culturalmente

Pone en duda una sola racionalidad universal y apela a la diversidad de la razón sin caer en relativismos extremos, sino más bien desde un relativismo moderado. Tal relativismo moderado está respaldado por un enfoque hermenéutico antipositivista que rompe con la ideología de la imparcialidad. Con base en Charles Taylor consideran que las interpretaciones que el actor humano hace de sí mismo y de los motivos de su acción están mediadas por valoraciones u horizontes de valor.

Está en contra de un pluralismo extremo, propio de los contractualistas y neocontractualistas, que fundamenta la reconstrucción liberal del orden social con base en los derechos individuales y consecuentemente la exacerbación del individualismo y la creciente hegemonía de la racionalidad instrumental.

Propone el reconocimiento de ciertas ideas de bien para la reformulación de la justicia y la idea de que nuestra existencia moral más elevada y completa es aquella que sólo podemos alcanzar como miembros de una comunidad (Taylor: 1993).

En resumen, dicho planteamiento multiculturalista plantea la posibilidad de una cultura que combine los derechos individuales con las metas colectivas, la igualdad y la diferencia, la articulación entre lo ontológico y

1077

1078





lo contingente entre el universalismo y el particularismo, siempre de manera proporcional, y con base en una hermenéutica analógica barroca.

Dicho multiculturalismo se relaciona con el mestizaje y el barroco si se parte de la necesidad de horizontes de valor para la vida ética, con base en una hermenéutica cultural que establece la posibilidad de coexistencia o de mestizaje entre diferentes culturas por una situación de analogía donde cada quien se reconozca en su propia identidad a partir de la contrastación y reconocimiento de otras culturas, y con la posibilidad de criticar y reconocer la propia desde la perspectiva de otra tradición.

Así el multiculturalismo abre la posibilidad de desarrollo, dentro de un marco democrático a una diversidad de identidades, valores y formas culturales. Es importante tomar en cuenta la advertencia de Taylor de que el reconocimiento de la identidad propia constituye la base para cualquier diálogo y desde luego, en la articulación del universalismo y el particularismo, de lo ontológico del ser humano y lo contingente de la construcción de nuestra identidad cultural y de la pluralidad de las culturas.

Consecuencias de dicho planteamiento multiculturalista para la educación.

El multiculturalismo pluralista analógico aboga por una pedagogía analógica, articuladora, que integre lo mejor de cada cultura, de manera proporcional, en su nueva forma mestiza.

En este sentido coincidimos con la posición de Luis Villoro (1996; 1999) y Enrique Dussel (1998), quienes sostienen que los pueblos indígenas son un modelo tipo de sociedad por la que deberíamos luchar. Más que retornar a la premodernidad, se trataría de una posición que intentaría rescatar costumbres y tradiciones indígenas

1079

1080

compatibles con la tradición moderna occidental. Pero esto no significa caer en el fundamentalismo indígena. Villoro, justamente, cuestiona que los posibles valores de las culturas indígenas no son válidos para sectores no indígenas del país. En este sentido toma en cuenta la diversidad de la población mestiza y urbana

También se trata de reconocer en la escuela otras formas y sentidos del conocimiento, desde un ethos barroco, donde el conocimiento artístico, mágico, religioso o mítico tengan un lugar proporcional, considerando que la razón es plural, se trata de una visión más holística del pensar, de desarrollar una razón acompañada con los otros.

El conocimiento analógico, plural suele acoplar los diversos saberes, en donde se articulan la modernidad y la tradición. Esto es especialmente importante para el caso de la educación comunitaria con poblaciones indígenas y rurales, que son portadoras de saberes ancestrales, saberes prácticos, que han sido la base de la resolución de problemas de supervivencia, y saberes simbólicos que dan sentido y orientación a la vida cotidiana. En tales casos, la escuela más que negar dichos saberes, considerándolos atrasados y supersticiosos, debería articularlos con los saberes disciplinarios para enriquecerlos y para que los estudiantes, además de saberlos aplicar, comprendan y den explicaciones de los mismos.

Se trata de crear un diálogo intercultural, a través de un diálogo de saberes, donde pueda existir comunicación entre la comunidad y la escuela, y donde la escuela pueda constituirse en un verdadero escenario multicultural, con base en una epistemología pluralista, analógica y barroca.





BIBLIOGRAFIA

- ARRIARÁN, S. y M. BEUCHOT. (1997) Filosofía, neobarroco y multiculturalismo, México, Editorial Itaca.
- ARRIARÁN, S. (2004) "Una alternativa socialista al ethos barroco de Bolívar Echeverría", en la revista Diánoia, núm. 53, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- ARRIARÁN, S. (2007a) Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad, México, Editorial Itaca.
- ARRIARÁN, S. (2009) Hermenéutica, multiculturalismo y educación. México, Colegio de estudios de posgrado de la ciudad de México.
- ARRIARÁN, S. (Coordinador) (2007b) La hermenéutica en América Latina. México, Editorial Itaca.
- ARRIARÁN, S. M. BEUCHOT. (1999), Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal. México, Universidad Pedagógica Nacional.
- ÁLVAREZ, A. (2008), "Analogía, neobarroco y educación pluricultural", en: DÍAZ TEPEPA, G. (Coord.) Hermenéutica, antropología y multiculturalismo en la educación. México, Universidad Pedagógica Nacional.
- BEUCHOT M. (2006), "La analogía en el barroco y la posmodernidad", en: ARRIARÁN S. y ELIZABETH H. (compiladores), Ensayos sobre Hermenéutica Analógica – Barroca, México, Editorial Torres.
- BEUCHOT M. (2007), "La hermenéutica analógica y el problema de la filosofía latinoamericana", en: ARRIARÁN S. (coordinador) La hermenéutica en América Latina. Analogía y neobarroco. México, Editorial Itaca.
- CALABRESE, O. (1994) La era neobarroca, Madrid, Cátedra.
- DÍAZ TEPEPA M.G. (2001), "Multiculturalismo y educación en México", en: ARRIARÁN S. Y E. HERNÁNDEZ, Hermenéutica analógica barroca y educación. México, Universidad Pedagógica Nacional.
- DUSSEL E, (1998) Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid, UAM / UNAM / Trotta.

1081

1082

- ECHEVERRÍA B. (comp.) (1994) Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco, México, UNAM, editorial Equilibrista.
- ECHEVERRÍA B. (1998) La modernidad de lo barroco. México, editorial Era.
- GRUZINSKI, S. (2000) El pensamiento mestizo, Barcelona, Paidós.
- TAYLOR CH. (1993) El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México, FCE.
- HURTADO G. (2007) "Mestizaje, analogía y posmodernidad", en: Revista Intersticios, México, año 12, Núm 27 (pp. 213 -228).
- VILLORO, L. (1999) Estado plural, pluralidad de culturas, Barcelona, Paidós.
- VILLORO, L. (1996) Igualdad y diferencia: un dilema político, en Olivé L. y L.

Nota:

1. Se ha decidido no incluir las cifras de sin edad del XII Censo de Población y Vivienda del INEGI.



