Año 6, Nº XI
28-12-2018

IBEROAMÉRICA SOCIAL

Revista-red de estudios sociales

Racismo, endorracismo y xenofobia en Iberoamérica

ISBN: 2341-0485

RESPONSABLE EDITORIAL

Jose María Barroso Tristán - UFBA Salvador de Bahia - Universidad de Sevilla

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Benítez Trinidad - UFBA Salvador de Bahia - UPO Sevilla
Francisca Fernández Droguett - Universidad de Chile
Laura Sampietro - Universitá Alma Mater Studiorum Bologna
Jefferson Virgilio - Universidade de Lisboa

COLUMNISTAS

Astrid Yulieth Cuero Montenegro - Cesmeca-Unicach San Cristobal de las Casas

Ange Valderrama Cayuman - Universidad de Chile

Eliane Potiguara - Conselhera do Inbrapi e fundadora do GRUMIN

COMITÉ CIENTÍFICO

Marx Gómez Liendo
Francisca Fernández Droguett
Agata Bloch
Carlos Gómez Camacho
Raul Olmedo Neri
Pilar Barrientos
Virginia Jabardo
Marhylda Rivero Corona
Bosco Gonzalez
Claudia Flores Pérez
Guilherme Cruz
João Paulo do Amaral
Jefferson Virgílio
Rodrigo Ramírez Autrán
Elaine Tavares

LOGO: Fabiana Pedalino

OBRA PORTADA: Annie Gonzaga Pereira

EDITOR DE LA PORTADA: Enrique Toscano

MAQUETACIÓN: Laura Sampietro

WEB: Jose María Barroso Tristán

ORGANIZACIÓN EDITORA: Asociación Reconocer, Sevilla, España

www.iberoamericasocial.com

Índice

Carta de Presentación 6

Racismo, endorracismo y xenofobia en Iberoamérica
Francisca Fernández Droguett

Columnas

Racismo, migración y colonialismo interno: México frente a la implosión de las fronteras nacionales con el paso de la caravana migrante centroamericana 11
Astrid Yulieth Cuero Montenegro

Hacer silencio y escuchar 15
Ange Valderrama Cayuman

Situação das mulheres indigenas no Brasil 19
Eliane Potiguara

Dossier Principal

"Povo verdeiro, povo autêntico": vivendo entre os xavante de Parabubure, Mato Grosso, Brasil 23
Felipe de Oliveira Jacinto

Las heridas del racismo: efectos psicosociales de la discriminación racial en las personas afrodescendientes en América Latina 46
Esther Pineda G.

La normalidad racista del discurso público en México y el caso de Marichuy 65
Anna Marta Marini

Los "enemigos del desarrollo". Sobre los asesinatos de líderes sociales en Colombia 84
Carlos Eduardo Pérez Corredor

Cartografía colonial y racismo socio-ambiental: el caso de los pueblos Tagary y Taromenane en el Parque Nacional Yasuní en Ecuador 104
Sofia Cevallos Virar, Fabián Cevallos Vivar

A veia insurrecional dos Malungos 122
Régia Mabel da Silva Freitas

Da colonialidade e do conhecimento antropológico 138
Héctor Hugo Trinchero

Artículos de temática libre

¿Qué puede significar el agua?...¿A qué puede reducirse? 169
Vanessa González Hinojosa, Lilia Zizumbo Villareal, Emilio Gerardo Arriaga Álvarez, Verónica Martínez Miranda

Miscelánea

Las personas y la autonomía 191
Luca Gandola

Call for papers 195

RACISMO, ENDORRACISMO Y XENOFOBIA EN IBEROAMÉRICA

EL RACISMO Y LA COLONIALIDAD DEL SUJETO: REFLEXIONES DESDE EL SUR

De hecho, el racismo obedece a una lógica sin falle. Un país que vive saca su sustancia de la explotación de pueblos diferentes, inferioriza a esos pueblos. El racismo aplicado a estos pueblos es normal. El racismo no es, pues, una constante del espíritu humano. Es, nosotros lo hemos visto, una disposición inscrita en un sistema determinado.

(Franz Fanon, Racismo y cultura, 1956)

Según Aníbal Quijano (2000), con la conquista de América los colonizadores se llamaron a sí mismos blancos, aplicándose la noción de raza para diferenciarse de "otros", los indios y luego de los negros, categoría que además posibilitó la legitimación de las relaciones de dominación impuestas desde la supuesta superioridad de los europeos.

La raza constituye el primer criterio para clasificar y distribuir a las poblaciones del mundo, a través de la creación de identidades históricas, provocando a su vez una división racial del trabajo. En este marco, los pueblos colonizados se convirtieron en razas inferiores, y en mano de obra barata y/o esclava para producir mercancías para el mercado mundial. Las formas de dominación colonial se erigieron como patrón global de poder capitalista, lo que Quijano apodó como colonialidad del poder (1992).

Dentro la colonialidad, se impone un imaginario social (sustentado desde el eurocentrismo), en que se naturaliza la dominación y hegemonía blanca. Los sujetos oprimidos, los "otros", se verán desde la óptica de quienes le dominan, configurando una nueva colonialidad, la del sujeto, en que el racismo es una de sus variables.

El racismo responde a un tipo de construcción social anclada en procesos de colonización y de consolidación de los estados naciones, en que se impone un imaginario civilizatorio desde la racialización de los pueblos (Tijoux & Córdova, 2015).

Como término remite necesariamente a la idea de raza en tanto estructura ideológica que está

presente desde la conquista y colonización de América. Pero sobre todo se relaciona con el desarrollo de las ciencias naturales durante la Ilustración, en que se elaboraron diversos sistemas clasificatorios, o taxonomías del mundo natural, que incluían a diferentes razas humanas según características físicas y biológicas diferenciadas y asociadas a determinados atributos culturales (Hopnhayn & Bello, 2001).

> El colonialismo va a ser una fuente primordial para la constitución de las ideas sobre las diferencias raciales. La misma idea de la superioridad racial europea frente a la supuesta inferioridad y salvajismo de los nativos de América serán parte de los procesos históricos de construcción de imágenes culturales de conquistados y conquistadores (Said, 1993, p. 8).

En este devenir, el sujeto colonial europeo (hombre, blanco, propietario) se conformará en el referente de la humanidad al mismo tiempo que irá deshumanizando a quienes no integren esa categoría. Desde esta diferenciación racializada los indígenas serán vistos como entidades salvajes, un error de la naturaleza, la materialización del pecado (Hopenhayn & Bello, 2001).

El "otro" (indígenas y posteriormente esclavos negros) irrumpe como ser anormal, un monstruo, parte de una naturaleza exuberante e indómita. Es así que diversos indígenas fueron llevados a Europa para su exhibición pública. En la mayoría de los casos, serán asociados a seres deformes, expuestos en los circos de plazas y ferias, o para la entretención de las Cortes (Amodio, 1993).

Por otra parte el esclavo/negro no tiene otro escenario posible que el silencio. "Al no tener poder (enunciativo), no se tiene voz, no se es sujeto histórico, se está muerto" (Barrenechea, 2007, p. 4). Se convierte en una amenaza al relato unificador nacional blanco, exaltándose su peligrosidad en tanto negro-diablo, negro-hechicero, negro-animal, estigmatización que se mantiene, en que lo negro se le asigna una condición de negación, maldad, impureza, desvío. "La oveja negra de la familia", "el lado oscuro", "la magia negra", serán algunas de las expresiones que reflejan lo señalado.

La esclavitud da origen al negro como categoría social racializada de subordinación, dentro de un sistema mundo capitalista que posibilita el régimen de la esclavitud como hecho social total, desde la relación clase/raza. Lo blanco se convirtió en símbolo de belleza, riqueza y poder y lo negro de miseria, a través de su mercantilización.

> El color de la piel, la estructura del rostro, la textura de los cabellos, los elementos más significantes del cuerpo humano, se transmutaron en mensajeros sociales que permitían decir, basándose únicamente en la apariencia física del individuo, a qué clase pertenecía (Depestre, 1985, p. 69).

Considerando lo relatado, el racismo se inscribe en prácticas discursivas estructurales y a su vez cotidianas, que se articulan en torno a estigmas de la alteridad, configurando una comunidad racializada. A quienes se les asignan estos estereotipos se les atribuye una identidad colectiva pero al mismo tiempo se les niega el derecho a autodefinirse (Wallerstein & Balibar, 1991).

Como construcción histórica, responde a un ficción racial (Trujillo & Tijoux, 2016), una identidad

imaginada de un "nosotros" blanco, europeo, criollo, que configura y niega a unos "otros", el indígena, el afrodescendiente, y el actual migrante, a partir de prácticas cotidianas de racialización y persecución de cuerpos estigmatizados por el color de piel.

El imaginario de negación del "otro" se transfiere hoy en día al otro-extranjero que migra desde países con alta presencia indígena o afro (Hopenhayn & Bello, 2001), entrelazándose racismo, xenofobia y discriminación étnico-racial. En esta transferencia el color de piel se convierte en un indicador de peligrosidad e ilegalidad, siendo el nuevo enemigo de los estados naciones.

El racismo y la xenofobia se nos presentan como dos marcos de (in)comprensión de la otredad que se sostienen por deshumanización, pero en esta relación ¿quiénes son realmente los despojados de su humanidad? Sería conveniente recordar las sabias palabras de Aime Césaire. "El colonizador que, para irse haciendo a la idea, se habitúa a ver en el otro a la bestia y a tratarlo como bestia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia" (Césaire, 1996, p. 63).

Referencias

Amodio, E. (1993). *Formas de Alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América.* Editorial Abya Yala: Quito, Ecuador.

Barrenechea, P. (2007). *La figuración del negro en la literatura colonial chilena. María Antonia Palacios, esclava y músico: la traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena*. (Tesis doctoral en Literatura Latinoamericana). Universidad de Concepción: Concepción, Chile.

Césaire, A. (1996). Discurso sobre el colonialismo. López, L (coord.). *Literatura francófona: II.* América. (58-66). México: FCE.

Depestre, R. (1985). *Las aventuras del negrismo en América Latina. Depestre, R. (coord.). Buenos días y adiós a la negritud.* (19-34). La Habana: Casa de las Américas.

Hopenhayn, M. & Bello, A. (2001). *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe.* Santiago: CEPAL – ECLAC.

Said, E. (1993). *Cultura e imperialismo.* Barcelona: Anagrama.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena. 13*(29), pp. 11-20.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. Lander, E. (comp.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* (201-246). Buenos Aires: CLACSO.

Tijoux, M. E. & Córdova, M. G. (2015). Racismo en Chile: colonialismo, nacionalismo, capitalismo. *Polis Revista Latinoamericana. 14*(42), pp. 7-13.

Trujillo, I. & Tijoux, M. E. (2016). Racialización, ficción, animalización. Tijoux, M. E. (coordn). *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración.* (49-63). Santiago: Editorial Universitaria.

Wallerstein, I. & Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase.* Madrid: IEPALA.

Francisca Fernández Droguett

Consejo Editorial Iberoamérica Social

COLUMNAS DE OPINIÓN

RACISMO, MIGRACIÓN Y COLONIALISMO INTERNO: MÉXICO FRENTE A LA IMPLOSIÓN DE LAS FRONTERAS NACIONALES CON EL PASO DE LA CARAVANA MIGRANTE CENTROAMERICANA

Astrid Yulieth Cuero Montenegro

Feminista antirracista afrocolombiana actualmente residente en México. Doctoranda del Posgrado en Estudios e Intervención Feminista del Cesmeca-Unicach. Colabora con la Librería La Reci en San Cristóbal de las Casas

astridcuero850@gmail.com

El 19 de octubre de 2018 los integrantes de la Caravana Migrante procedente de varios países de Centroamérica, principalmente de Honduras, rompieron literalmente el muro y la valla fronteriza que separa a Guatemala de México con el objetivo de llegar hasta la siguiente frontera con Estados Unidos e intentar pedir asilo en este país, dadas las profundas situaciones de precariedad económica, violencia y criminalización de las que vienen huyendo de sus lugares de origen. Este hecho simbólico y material de romper el muro fue especialmente emotivo para mí, ya que soy una migrante colombiana que llegó hace 6 años a realizar estudios de posgrado en México, -y aunque mis condiciones de existencia no son tan extremadamente precarias como las de quienes integran la Caravana Migrante-, sin duda por mi condición de mujer negra, de mujer racializada, me identifico mucho con la posibilidad de que las fronteras nacionales comiencen a implosionar y me identifico también con las situaciones de racismo que ellas y ellos están viviendo.

La presencia de la Caravana Migrante en México me ha movido de manera emocionalmente profunda en mi experiencia como migrante y como activista feminista antirracista, ya que me ha hecho sentí-pensar especialmente sobre tres dimensiones de este fenómeno migratorio que son poco nombradas

y profundizadas en los análisis que he leído y que circulan en México y que impiden solidarizarse con los migrantes centroamericanos. La primera dimensión tiene que ver con la relación intrínseca entre migración, colonialismo y racismo. La segunda dimensión refiere sobre el profundo colonialismo interno que se ha visibilizado con mayor ahínco en buena parte de la población mexicana. Y en tercer lugar se encuentra la dimensión de la desconexión entre los efectos del racismo anti-migrante y los efectos del racismo que se ejerce sobre otras poblaciones racializadas en México como la población indígena.

Respecto a la primera dimensión, ha sido profundamente doloroso e indignante para mí, encontrarme con tantos comentarios en redes sociales, en las calles, en el transporte público rechazando la presencia de la Caravana Migrante en México, tratando de manera despectiva a las familias y mujeres hondureñas, haciendo despliegue de un racismo que no había visto de manera tan generalizada y tan explícita durante el tiempo en el que llevo viviendo en México. Varios análisis sobre este rechazo y maltrato hacia las y los migrantes nombran esto como producto de la xenofobia y de la también llamada aporofobia, es decir, el miedo a la gente pobre. Sin embargo, considero que la reacción negativa sobre la presencia migrante en México no solo puede explicarse por un miedo o fobia hacia las y los extranjeros o hacia l@s migrantes pobres. No son todos los extranjeros ni todos los migrantes pobres los que generan malestar, son justo l@s migrantes racializad@s l@s que son vist@s con mayor desagrado. Buena parte de l@s migrantes hondureñ@s es gente negra, y en el caso de l@s guatemaltec@s, es gente indígena o de ascendencia indígena. En resumen es gente de piel oscura. Así que es innegable que los sentimientos de rechazo hacia quienes integran la Caravana Migrante tienen que ver de manera clara con una posición racista hacia ell@s.

De hecho, para el año 2017, el INEGI[2] informaba que la población estadounidense migrante sin documentos en México alcanzaba el 37.8%, y que sin embargo las autoridades migratorias mexicanas son más laxas con los estadounidenses ilegales[3]. Mientras que en el caso contrario, durante el gobierno de Donald Trump, han aumentado el número deportados mexicanos que son migrantes ilegales en Estados Unidos. La mayor parte de migrantes ilegales provenientes de Estados Unidos son personas blancas.

Probablemente la migración ilegal proveniente de Estados Unidos, pase desapercibida porque llegan a México de manera individual, -no en una caravana masiva-, y principalmente porque no

2 Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de México

3 Datos consultados en el periódico Excelsior https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/02/28/1149157

llegan en condiciones tan precarias como las de l@s migrantes centroamerican@s, y además porque no son personas racializadas, es decir, gozan del privilegio de la blanquitud. Por tanto, la presencia de migrantes ilegales gringos en México resulta menos chocante, la blanquitud les hace sentirse cómodos en este país. La blanquitud es lo no marcado, lo incuestionable. Y es precisamente esta situación a la que me refiero con la relación intrínseca entre migración, colonialismo y racismo. Los movimientos migratorios desde el sur global con importante presencia de población racializada y empobrecida, hacia los países del norte hegemónico son consecuencia de los procesos de despojo colonial, neocolonial e imperialista que los segundos han ejercido sobre los primeros. Los migrantes ilegales estadounidenses se siguen beneficiando del privilegio de venir de un país que se ha construido sobre el saqueo de los países del Abya Yala[4]. Mientras que l@s indocumentad@s centroamerican@s siguen cargando con el estigma del marcador racial ligado a la pobreza.

La carga de la racialización y el empobrecimiento sobre un cuerpo es justo lo que lo deslegitima cuando se atreve a cruzar las fronteras nacionales en condición de ilegalidad, pero incluso también en la condición de legalidad. Es esto lo que en realidad se esconde detrás de la molestia de una buena parte de la sociedad mexicana cuando se hizo viral un video en donde una mujer migrante hondureña en Tijuana, se queja de que la comida que les daban se limitaba a frijoles y tortillas. Y aunque sabemos que a mucha gente en México – principalmente de la clase media blanca-, o extranjeros del norte global probablemente este tipo de comida también les parezca de muy mala calidad, si lo hubieran dicho en público, seguramente no habrían sido tan señalados y estigmatizados de la misma forma como ha ocurrido con la mujer hondureña. Esto es una muestra de que a veces no nos importa tanto lo que se dice, sino quién o quienes lo dicen, qué corporalidades están habilitadas para emitir un juicio sobre el tipo o la calidad de una comida que se les ofrece. Definitivamente, si la queja sobre la comida proviene de una corporalidad racializada, esta será señalada desde una actitud paternalista racista como desagradecida. Pero si esa misma queja la emite una corporalidad blanca probablemente será considerada como muestra de su "buen" gusto con la comida, como un signo de distinción.

La molestia frente a las declaraciones de la mujer migrante hondureña por los frijoles y las tortillas que les ofrecieron, unida a la gran cantidad de comentarios de rechazo a la caravana migrante y las marchas en Ciudad de México y Tijuana rechazando la presencia migrante, son claras muestras de posiciones racistas y de colonialismo interno de una gran parte de la sociedad mexicana. El rechazo frente a la presencia migrante ilegal, racializada y empobrecida de Centroamérica se funda en la defensa de un imaginario de nación blanco-mestizo que es legado de los procesos de colonización europea y de colonialidad del poder que aún sigue vigente en México. Por esta vía se defiende una idea de ciudadanía que solo aplica para quienes hayan nacido en el marco de unas determinadas fronteras nacionales, ya para quienes además, se acerquen o encajen en los modelos de blanqueamiento y movilidad social que los alejan de las existencias negras e indígenas. L@s migrantes racializadz@s hondureñ@s se convierten entonces en la alteridad abyecta que no cabe dentro del imaginario del modelo de nación mestiza y que además, atenta contra el mismo.

4 Nombre dado al territorio americano que en lengua kuna fue dado por estos indígenas que habitan parte del territorio ahora conocido como Panamá y Colombia.

Estos procesos de colonialismo interno, también son evidentes en los comentarios que circulan en las redes sociales y en la vida cotidiana que tienden a oponer la situación de discriminación y pobreza de muchas poblaciones indígenas con la situación de los migrantes indocumentados centroamericanos. No son pocos los que reclaman que de la misma manera como se está apoyando a los migrantes, también deberían ayudar a "nuestros" indígenas. Para mi este tipo de comentarios son producto de una despolitización de la mirada del racismo como un fenómeno estructural que impide que la sociedad mexicana conecte los efectos del racismo sobre los migrantes con los efectos del racismo sobre l@s indígenas que habitan el país. Ambas son poblaciones racializadas y empobrecidas, ambas son poblaciones que requieren principalmente apoyo solidario más que la caridad de la gente, ambas son poblaciones que no han sido consideradas como ciudadan@s legítim@s y que por tanto quedan por fuera de las políticas públicas gubernamentales. Son poblaciones que requieren ser atendidas por el Estado como sujet@s autónom@s y no como personas rectivimizadas y vulnerabilizadas. Muchos de l@s indígenas que nacieron en territorio mexicano son migrantes en su propio país, ya que han tenido que salir de sus comunidades de origen para enfrentarse al racismo y al clasismo en las ciudades. Otros tantos han salido de México y buscando mejores oportunidades de vida han migrado hacia los Estados Unidos y una vez allí han sido tratados como criminales, tal y como ahora alguna parte de la sociedad mexicana está tratando a l@s migrantes hondureñ@s y centroamerican@s en general.

Es necesario señalar que este fenómeno del colonialismo interno y de las prácticas racistas frente a l@s migrantes no es exclusivo de México, es algo que se está viviendo cada día de manera más profunda en toda América Latina. Como colombiana negra conozco del racismo que hemos sufrido en Chile o en Argentina, pero también conozco de la xenofobia racista que en mi propio país de origen se ha ejercido sobre l@s venezolan@s que han tenido que salir en éxodo masivo en los últimos años. Pero a pesar de estos procesos de colonialismo interno y de posicionamientos racistas tan proliferados dentro de ciertos sectores de la sociedad mexicana, es necesario reconocer que mucha otra gente mexicana ha expresado y sigue expresando su solidaridad con la Caravana Migrante, que les ha apoyado desde sus amplias o limitadas posibilidades, que se está indignando frente a los ataques con gases lacrimógenos y toda la criminalización hacia l@s migrantes que ha estado ejecutando el gobierno estadounidense. Sin embargo, que haya mucha gente solidaria con la causa migrante no es suficiente, necesitamos ser más, necesitamos trabajar y fortalecer nuestra empatía política, necesitamos quebrar los colonialismos que hemos interiorizado, los racismos que nos dividen, necesitamos movernos desde nuestra propia experiencia hacia la experiencia de l@s migrantes ilegales racializad@s y empobrecid@s, necesitamos aliarnos desde el trabajo con la desestructuración de los privilegios que tenemos para mirarnos en carne viva, para ver en los otr@s a nosotr@s mism@s. Necesitamos implosionar de una vez por todas las fronteras nacionales, porque migrar no es un delito.

Seguiremos luchando y resistiendo, fuerza y todo mi apoyo para la Caravana Migrante.

HACER SILENCIO Y ESCUCHAR

Ange Valderrama Cayuman

Periodista del Kolectivo mapuche feminista rangiñtulewfü

angevalderramacayuman@gmail.com

"Porque no debemos decir pueblo decimos pueblo"
Maribel Mora Curria

Chile se convulsiona nuevamente, porque hace pocos días fue asesinado un joven mapuche. Tenía 24 años. Murió por una bala que recibió en la nuca en medio de un encuentro con Carabineros. Dejó viuda a su pareja, y huérfanos a su hija de cuatro años y a otro hijo que viene en camino. Quedó a medias la construcción de su vivienda en territorios que habían sido recuperados. La muerte de Camilo Catrillanca en el sector de Temucuicui, en la comuna de Ercilla, centro del territorio histórico mapuche o Wallmapu (que se extiende hacia el sur de los actuales estados de Chile y Argentina), vuelve a interpelar a la sociedad chilena sobre la violencia que el estado ejerce sobre los pueblos que habitan el territorio.

También en estos días se cumple un año del asesinato de otro joven mapuche, Rafael Nahuel, quien fue asesinado en el lado argentino de Wallmapu, también por agentes del estado de ese país. La lista de asesinados, de mártires, se alarga. La respuesta de los poderes del estado no se hizo esperar, el Ministro del Interior rápidamente hizo eco de las informaciones que la policía entregaba: Catrillanca habría estado implicado en un asalto y tenía antecedentes penales. A las pocas horas, tuvieron que desmentir estas informaciones que la prensa oficial daba por ciertas, pues Camilo no tenía antecedentes de ningún tipo y solo manejaba un tractor, acompañado por un adolescente, entre los rurales caminos de su comunidad.

Cabe señalar que antes de que las autoridades admitieran que sus informaciones eran falsas, la familia de Catrillanca ya señalaba la verdad de lo ocurrido: Camilo era un nuevo weichafe (guerrero), muerto en manos de la policía chilena.

Una vez ocurridos los hechos en los que fue asesinado, las vocerías mapuche manifestaron su desconfianza, dando cuenta de una larga historia de mentiras y montajes asociada a muertes mapuche en similares características durante la posdictadura. Recordemos a Alex Lemún, quien en 2002 fue asesinado por un carabinero en el contexto de una recuperación territorial (el policía esgrimió como argumento a su favor la legítima defensa, lo que posteriormente fue desestimado por la justicia); a Matías Catrileo, asesinado (en otra recuperación territorial) en 2008 sin que mediaran los enfrentamientos y fuegos cruzados que se informaron en un principio; y a Jaime Mendoza Collío, quien en 2009 fuera muerto por disparo en la espalda y no en las circunstancias de legítima defensa que argumentó inicialmente la policía.

Resulta paradójico que, después de que se hiciera público que el joven mapuche nada tuvo que ver con enfrentamientos ni delitos, la prensa del poder insistiera en preguntar a la familia y a los diferentes voceros sobre el uso de la violencia por parte del pueblo mapuche para resolver sus "demandas". Como si la violencia fuese algo que se ejerciera del lado de los pueblos. Se insistía así en la idea de que existe un "conflicto mapuche", lo que daría pie para militarizar la Araucanía (que no Wallmapu) e instalar entre comunidades del GOPE, grupo de operaciones especiales de carabineros, a otro subgrupo de efectivos capacitados para enfrentar guerrillas en Colombia, el llamado Comando Jungla.

Mucho tiene que responder el estado chileno por las violencias coloniales ejercidas contra el pueblo mapuche desde hace un siglo y medio, cuando entra militarmente a Wallmapu, pero también debe reconocer que los procesos de violencias coloniales se mantienen hasta la actualidad.

Un ejemplo de cómo funcionan los brazos del colonialismo pudo verse hoy, cuando se votaba en

el Congreso la apertura de una comisión investigadora sobre el actuar de carabineros y sobre las responsabilidades políticas de ese actuar en el marco del asesinato de Camilo Catrillanca. La comisión no se abrirá finalmente, pues no hubo quórum para votar la iniciativa. Si bien existe la posibilidad de una nueva votación, no podemos dejar de señalar que muchos parlamentarios de la "izquierda" chilena fueron quienes no asistieron a la sesión del congreso.

¿Es acaso la derecha quien debe responder solamente por el trato a los pueblos originarios? Debe hacerlo, claro, pues perpetúa la militarización e insiste en colocar la discusión sobre el pueblo mapuche desde el ángulo económico, neoliberal, categorizando a los pueblos originarios como "pobres", faltos de desarrollo, y proponiendo en consecuencia políticas multiculturales que, por un lado, reconocen folklóricamente aspectos culturales del pueblo mapuche y, por otro, profundizan la violencia extractivista sobre un territorio que fuera rico en bienes comunes y que ha sido despojado por la colonización. Pero más allá del gobierno y de la ideología política de turno, es el estado quien debe reconocer el racismo estructural, propio del colonialismo, que impera en nuestra sociedad y fuertemente en Wallmapu, bajo los intereses elitarios del gran capital.

Voces para un diálogo posible

Luego del asesinato de Camilo Catrillanca, su abuelo, Juan Catrillanca, lonko (autoridad tradicional mapuche) de la Comunidad de Temucuicui, habló a la prensa y recordó la historia reciente de las organizaciones mapuche: los Centros Culturales Mapuche, la organización Ad Mapu, el Consejo de Todas las Tierras, la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) y la Alianza Territorial Mapuche, todas ellas con largo recorrido, desde hace décadas buscando un tipo de diálogo con los gobiernos de turno. El lonko destacó que la principal demanda siempre ha sido, por sobre las diferencias, la devolución del territorio.

Esos mismos días, en una conversación en la televisión, el historiador mapuche Claudio Alvarado Lincopi, historizando el proceso del movimiento mapuche, afirmó: "La democracia, quien la está pensando hoy día en Chile, es el pueblo mapuche. Está repensando la forma de la democracia. Esta democracia únicamente de voto, ¿quién la está complejizando, pensando, reflexionando, ampliando y mirando al futuro también? Es justamente el movimiento mapuche. Yo creo que el movimiento mapuche es un movimiento muy democratizador y no se ha observado esto".

Hace pocas noches, en una discusión en un programa político de la televisión abierta, la doctora en lingüística y académica mapuche Elisa Loncon generó un silencio entre los presentes al denunciar y exigir que se dejara de decir que en La Araucanía había terrorismo, y afirmó que el pueblo y el movimiento mapuche no tienen un ejército ni llevan adelante prácticas concertadas para infligir miedo en la población.

Tal silencio es de vital importancia para la sociedad chilena y sus gobernantes. Hoy le hablamos

a aquellos que miran el conflicto desde un lugar de comodidad y lejanía, también a quienes se posicionan desde un lugar de apoyo y buenas intenciones, a quienes son parte de un orden colonial donde un estado y su sociedad niegan la existencia de otros pueblos, de las comunidades negras, de los y las migrantes, de las clases que sostienen la riqueza de pocos. A todos ellos, les proponemos hacer silencio y escuchar. En base a años de resistencia y lucha política, ofrecemos diálogo político y la claridad de una demanda por devolución de territorios, por autonomía y autodeterminación. Como señala la werken Ingrid Conejeros: “Estamos en una irreversible lucha, porque es por vivir, no es por otra cosa”. Fey müten.

SITUAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS NO BRASIL

Eliane Potiguara

Conselhera do Inbrapi e fundaora do GRUMIN

elianepotiguara@gmail.com

"Parafraseando o título da escritora Ester Píncola em "Mulheres que correm com os lobos", queremos invocar o olhar sábio das mulheres indígenas na construção do mundo mágico, místico e mítico no cotidiano dessas mulheres. Esse olhar, contar e viver faz parte da sabedoria natural e ancestral feminina. A mulher indígena retrata essa realidade através da oralidade no seu dia a dia, dialogando com os seus.

Essa forma de existir denota a riqueza de um mundo de estereótipos e de costumes e tradições indígenas que fortalecem o papel da mulher comunitária. O olhar de mãe, professora, esposa, militante, anciãs, viúvas e jovens meninas faz com que essa oralidade tenha um diferencial: o diálogo permeado do amor universal, da compreensão, dos ensinamentos, da espiritualidade, das palavras e das próprias ações culturais do cotidiano. A mulher indígena é um canal desses conceitos."

Eliane Potiguara

Estávamos tod@s lá em 1988, no Congresso Nacional, pintadas como se fôssemos para a guerra. Passávamos pelos corredores, e vozes ecoavam e palmas batiam estridentes. Várias formas de bocas, dentes e sorrisos dirigiam-se a nós. Mulheres indígenas! Estávamos felizes porque construíamos a Constituinte de 1988, no Brasil. Nossos olhares ao futuro eram esperançosos para que nossos filhos e netos kaiapós, guaranis, Tikunas, Potiguaras, Terenas, Krenaks, Pataxós, e de muitas

outras nações indígenas pudessem ter seus direitos humanos assegurados naquela Constituição tão bem redigida e uma das mais avançadas do mundo! Éramos estrelas naquele momento! Não acreditávamos que o neoliberalismo reforçaria a pobreza e a exclusão social, acentuando cada vez mais as desigualdades sociais, fortalecendo a descriminação racial, étnica e de gênero. Não acreditávamos naquele momento que os interesses antiindígenas, cada vez mais se fortaleceriam contra nossos direitos e que hoje o substitutivo do Estatuto do Índio estaria engavetado no Senado Federal. Enquanto isso as mulheres indígenas Yanomami ainda são objetos sexuais dos militares em Roraima, ou mão-de-obra escrava em Mato-Grosso ou no Nordeste brasileiro. Chega-se à crítica conclusão que não existem estudos, cifras, estatísticas que documentem as maneiras de como as mulheres indígenas estão sendo ameaçadas, violadas em seus direitos humanos e de que maneira elas possam estar se extinguindo a partir da mortalidade materna, da mortalidade por violências físicas, por conflitos culturais, por migração de suas terras indígenas e por conflitos políticos que ameaçam suas vidas, suas famílias e o direito ao território indígena e sua cosmovisão. Suicídios, invasões de terras, estupros, doenças e diversos outros males sociais que atingem aos povos indígenas passaram a ocupar espaços na grande imprensa, registrando o estado de abandono em que se encontram as pessoas indígenas, primeiras nações do Brasil. E as mulheres são as mais sacrificadas.

A violência, a intolerância e o racismo aos direitos indígenas, se arrastam por muitos e muitos anos e séculos. Essa é a base da discriminação. A esmagadora maioria de famílias indígenas violentadas que continua em aldeias indígenas ou que forma parte das famílias desaldeadas ou desestruturadas permanece oprimida, por pressão política, social e econômica ou por desconhecer os seus direitos humanos. Esse tipo de violência e racismo, a migração dos povos indígenas de suas áreas tradicionais, merece um estudo e essa situação está invizibilizada no país, assim com a situação das mulheres indígenas no Brasil, que sofrem abuso, assédio, violência sexual, violência territorial e ambiental e que se tornam objeto de tráfico nas mãos de avarentos e degradados nacionais e internacionais. Os conflitos entre povos e poder no mundo inteiro tem causado, migrações, "desplazamientos" (povos obrigados a deslocar-se e a fugir por algum motivo, sejam guerras locais ou guerras internacionais, conflitos de raça, etnia). Muitas consciências já se levantaram contra essa situação e principalmente contra as conseqüências destes deslocamentos de povos de seu habitat natural, constituindo-se no chamado racismo ambiental. Por isso o fenômeno Povos Ressurgidos, lideranças ou famílias indígenas que ressurgem nas cidades ou vilarejos,que se erguem pela consciência de quem são elas na história dos Povos Indígenas do Brasil. Muitos organismos das Nações Unidas têm tratado deste ponto com considerável atenção, mas ainda está aquém. E as mulheres e as crianças são as mais atingidas neste caso. Sobre as mulheres indígenas, a violação aos seus direitos humanos as tem conduzido às mãos de homens corruptos que as seduzem por um prato de comida, por programas, promessas eventuais que confundem o universo feminino, pois tais mulheres têm origem numa cosmovisão, valores, tradições totalmente diferentes do mundo urbano, envolvente e masculino. A maioria vai ser empregada doméstica como mão -de obra- quase escrava, como o depoimento da índia Deolinda Prado dado ao Grumin há quase 30 anos atrás, o que motivou a criação do primeiro núcleo de apoio a empregadas indígenas em Manaus. As mulheres indígenas também vão trabalhar como

operárias mal remuneradas ou trabalhar nas grandes plantações dos latifundiários, num sistema de cativeiros, trocando seu trabalho por latas de sardinha e nunca conseguindo pagar sua dívida com o contratante. Ou vão morar com homens sem caráter que as transformam em objeto de cama e mesa e submetidas às agressões físicas e parirem dezenas de filhos para viverem miseravelmente nas casas de palafitas na Amazônia, dentro e fora do Brasil ou sobreviverem em favelas contaminadas, moral, social, política e fisicamente. Muitas vezes, trabalham somente pelo prato miserável de comida ou por um pouco de farinha de mandioca. É o que acontece com centenas de mulheres indígenas que se dirigem a Manaus, a Belém, a Boa vista, a Recife, à Brasília, a S. Paulo, ao Rio de Janeiro, e demais Estados do Brasil, para tornarem-se, iludidamente, essas insinuantes mulheres da mídia e tornando-se prostitutas. Outra forma de tráfego de mulheres indígenas é constatar a presença delas nos prostíbulos, nas zonas de baixo meretrício onde vendem seus corpos por migalhas, contraindo o vírus do HIV, outras doenças ou criando futuras crianças sem futuro, famintas ou enfermas. Os instrumentos jurídicos internacionais resultantes das Cumbres, das Conferências Internacionais organizadas pelas Nações Unidas estão aí para serem aplicados pelos governos. As demandas dos Povos indígenas como a inclusão da denominação "Povos Indígenas" nos documentos oficiais, a solicitação da ratificação do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho(OIT), a solicitação de espaços de participação, cotas e inclusão da questão indígena nos Conselhos, nos Ministérios, a demarcação e homologação das terras indígenas, a reivindicação de um Estatuto do Índio que parta da realidade atual dos Povos Indígenas e outras demandas, são exigências que os NÓS - POVOS INDÍGENAS- temos feito em todos os Fóruns nacionais e internacionais, principalmente no Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas das Nações Unidas que trabalhou décadas a DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS INDÍGENAS, processo finalizado e dando entrada ao Fórum Permanente para povos Indígenas, um espaço internacionla de grande importância.

E sobre a questão de GÊNERO, a luta tem sido dobrada pelo preconceito, desconhecimento, desinteresse dos envolvidos tornando a situação das mulheres indígenas no Brasil cada vez mais invisibilizada e excluída.

Enfim a destruição do meio ambiente atinge visceralmente a vida das mulheres e suas famílias.

Finalizando lembramos uma frase do relator da ONU em vista ao Brasil em 2008 que diz: "Uma campanha nacional de educação sobre as questões indígenas e o respeito pela diversidade, guiada pelo Governo em parceria com os povos e organizações indígenas e com o apoio da imprensa, provavelmente ajudaria a estabelecer pontes de compreensão mútua."

Referências

Potiguara E. (2008). Livro Metade Cara Metade Máscara, Globlal Editora.

Relatótio da Onu sobre povos indígenas /2008 http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=8719&LangID=S#sthash.nRnVg7iZ.dpuf

DOSSIER TEMÁTICO

Racismo, endorracismo y xenofobia en Iberoamérica

“POVO VERDADEIRO, POVO AUTÊNTICO”: VIVENDO ENTRE OS XAVANTES DE PARABUBURE, MATO GROSSO, BRASIL

Felipe de Oliveira Jacinto

Especialista em Antropologia e História dos Povos Indígenas (UFMS); Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável (PPGAA/ UFPA)

fojacinto@gmail.com

Recibido: 18/05/2018

Aceptado: 10/08/2018

Resumen: Este artigo apresenta um relato de experiência de cunho etnográfico sobre a vivência junto ao povo indígena Xavante da Aldeia Daritidzé, Terra Indígena Parabubure, Mato Grosso, Brasil. O objetivo principal foi relatar o cotidiano das relações abrangendo aspectos como sociabilidades, alimentação e cultura, saúde, educação e a relação com a sociedade não-indígena do entorno. Observação participante, entrevistas e análises de documentos foram os principais métodos utilizados, apoiados por registros fotográficos e de cunho pessoal. O texto se propõe a apresentar a realidade cotidiana vivenciada pela comunidade, sob a perspectiva do pesquisador, problematizando aspectos cruciais para a melhor compreensão da realidade local e das dinâmicas entre as sociedades indígena e não-indígena no Brasil.

Palavras claves: etnografia, sociabilidades, cultura tradicional, povos indígenas.

Abstract: The present article is a report of an ethnographic experience regarding a time spent together with the indigenous people Xavante from the Daritidzé Village at the Parabubure Indigenous Land, located in Mato Grosso, Brazil, during the year 2015. The main goal was to report the nature of their relationships covering aspects such as sociability, food and culture, health, education and

the relationship with the non-indigenous society around that area. The major methods used were observation, interviews and document reviews, supported by personal and photographic records. The text intends to present the daily life of the community under the research perspective, problematizing crucial aspects for a better understanding of local reality and the dynamics between indigenous and non-indigenous societies in Brazil.

Keywords: Ethnography, sociabilities, traditional culture, indigenous peoples.

Introduçâo

Conhecidos pela relação cosmológica com os sonhos e atuando como guardiões da localidade da Serra do Roncador, no estado do Mato Grosso, o povo Xavante apresenta uma história bastante recente de contato definitivo. Foi somente por volta do ano de 1943, após um longo histórico de deslocamentos e fugas do contato com a sociedade não-indígena, que os primeiros grupos Xavante foram definitivamente contatados e ‘pacificados’, ao passo que outros grupos, espalhados pelo leste do Mato Grosso sofreram, gradativamente nas décadas seguintes as consequências do cercamento que as frentes de desenvolvimento agropastoris dos rincões do Brasil impunham (Carvalho, 2010). Convivendo desde então numa indissociável relação com a sociedade não-indígena, passaram a se adaptar às novas conformações necessárias nessa dinâmica, o que Darcy Ribeiro (1970) trata por transfiguração étnica.

Buscou-se através desta pesquisa produzir um material que documentasse a experiência compartilhada entre distintas visões e sabedorias em meio ao cerrado mato-grossense, utilizando de uma linguagem científica acessível, num estilo informal, narrativo, ilustrado por figuras de linguagem, citações, exemplos e descrições (Lüdke & André, 1986) que enriquecem o corpo do texto. Segundo Geertz (1989, p. 24) “compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade”, onde se pretende dialogar com as pessoas, compreendendo e interpretando as distintas formas de apreensão e percepção do ambiente e da vida que se desenvolve nele.

Numa mescla do que foi a minha experiência ao longo de um ano inteiro entre esse magnífico povo do Brasil Central e o que pude apreender acerca dessa realidade conjunta, esta pesquisa compõe-se de um estudo de caso qualitativo com abordagem etnográfica no contexto específico de uma comunidade Xavante localizada na Terra Indígena (TI) Parabubure, Mato Grosso, Brasil. Este trabalho é oriundo de registros pessoais de minha vida cotidiana e busca, através de um relato de cunho etnográfico, caracterizar as experiências vivenciadas demonstrando a riqueza de experiências, evidenciando e discutindo os pontos chave acerca do contexto local, levantados ao longo do tempo de convívio.

Os Xavante e a terra indígena parabubure

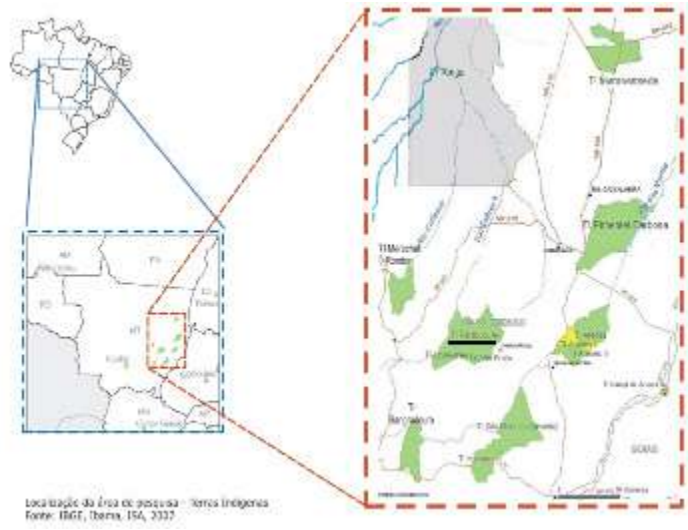
Os Xavante se autodenominam A'uwê Uptabi, que em sua língua materna significa povo verdadeiro ou povo autêntico. De acordo com Lopes da Silva (1986), os A'uwê Uptabi juntamente com os Xerente do Tocantins formam o grupo Acuen, pertencente à família linguística Jê, do tronco Macro-jê, e são conhecidos como Jê Centrais. Sua população é composta de 17.419 indivíduos (SIASI/SESAI/MS, 2013) localizados majoritariamente no estado do Mato Grosso, região Centro-Oeste do Brasil e foi somente em meados do século dezesseis que passaram a ser nomeados como 'Xavante' por exploradores do Brasil Central.

Em situações distintas da história da colonização do interior do país, os Xavante foram detectados em áreas que hoje corresponderiam às fronteiras dos atuais estados do Maranhão e Tocantins, chegando às proximidades da fronteira com a Bahia e nas porções norte, central e a oeste do que hoje é Goiás (Ribeiro, 1970; Ravagnani, 1991). Eles somente ocupam o leste da província do Mato Grosso, onde hoje se encontram, em meados do século dezenove, quando ocorre a intensificação do contato com a sociedade nacional (Lopes da Silva, 2002; Carvalho, 2010).

Esses deslocamentos realizados pelo povo Xavante visavam fugir de situações conflitantes e condições impostas de apresamento, aldeamento (Carneiro da Cunha, 2002) ou pacificação (Lopes da Silva, 2002). Notoriamente mantiveram nessas incursões a predileção pelo bioma cerrado, o que evidencia serem os Xavante um povo "altamente especializado em garantir sua sobrevivência por meio da exploração dos recursos naturais próprios desse bioma" (Carvalho, 2010, p. 23).

Tradicionalmente nômades e praticantes de caça, coleta e agricultura, a partir da década de 40 com a intensificação do contato com a sociedade envolvente (Lopes da Silva, 2002), sofreram profundas alterações em seus modos de vida quando passaram, então, a viver confinados no que eram conhecidas como reservas indígenas. Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2011) atualmente é reconhecida a situação fundiária de 11 Terras Indígenas (TI) do povo Xavante: Pimentel Barbosa e Areões, Areões I e II e Chão Preto, na região do Baixo Rio das Mortes; Sangradouro-Volta Grande e São Marcos, região do Alto Rio das Mortes; Parabubure e Ubawawe, na região dos rios Kuluene e Couto Magalhães; Marechal Rondon, na região dos rios Paranatinga e Batovi; Marãiwatsede, na região do rio Araguaia. Há pelo menos outras três TI do povo Xavante, em processo de estudo, inseridas nas áreas dos municípios de Água Boa, Campinápolis e Nova Xavantina.

Figura 1. Mapa de localização geográfica das Terras Indígenas Xavante no estado de Mato Grosso, Brasil, com destaque para a TI Parabubure na linha preta



Fonte: GOMIDE, 2008.

Sobre a constituição da sociedade Xavante, De Souza e Da Cunha (2014, p. 4) afirmam que:

> A sociedade Xavante é constituída por metades patrilineares exogâmicas, ou seja, a criança ao nascer pertence ao clã do pai. Há três clãs: Poredza'ono, Öwawe e Topdató, e os membros de um mesmo clã não podem casar entre si. O grupo doméstico é composto por famílias extensas matrilocais. Ainda que a maioria das pessoas case com membros de sua própria aldeia, o casamento pode ser entre indivíduos de distintas aldeias e terras indígenas, ficando as famílias ligadas por alianças de matrimônio, o que mantém um constante fluxo de visitas. O grupo doméstico é composto por famílias extensas matrilocais. A residência, após o casamento, é matri ou uxorilocal, isto é, o marido passa a residir com os parentes da esposa. Deste modo, cada grupo doméstico é formado por várias mulheres ligadas por laços de parentesco de duas ou três gerações, seus cônjuges e filhos.

Segundo o autor Xavante Tsi'rui'a (2012, p. 20) a sociedade do povo A'uwê apresenta elevada taxa de crescimento populacional, "ocupando suas terras demarcadas, desde que foram homologadas nos anos 1970" o que faz com que os territórios, hoje, estejam se tornando pequenos.

Na língua materna Xavante *Parabubu* significa 'onde tem muita batata (cará grande)' e *Parabubure*, um tipo de 'batata redonda pequena' (Ferraz, 1992). Homologada em 1991, a TI Parabubure possui a extensão de 224.447 hectares, e constitui a TI Xavante mais populosa de todas, com uma população total de 8.578 indivíduos (IBGE, 2012). Estende-se pelas municipalidades de Campinápolis, Água Boa, Nova Xavantina e Santo Antônio do Leste (Carvalho, 2010), dos quais corta o primeiro praticamente ao meio e abrange pequenas áreas dos restantes. Está ligada a outras duas TI Xavante, Chão Preto e Ubawawe, mas não são consideradas como uma área contínua.

Figura 2. Vista panorâmica da TI Parabubure, uma ilha de vegetação em meio ao agronegócio, cortada pela principal estrada de acesso às aldeias

Fonte: Felipe Jacinto, arquivo pessoal, 2015.

Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa constitui-se de um relato de experiência de cunho etnográfico, que busca trazer com clareza e diversidade de detalhes a experiência vivida em campo. A pesquisa do tipo etnográfico possui como características essenciais o envolvimento em um trabalho de campo prolongado, onde o pesquisador é a principal ferramenta de coleta de dados e, para isso, se utiliza de um conjunto de técnicas tais como a observação participante, as entrevistas e a análise de documentos (Martucci, 2001).

A técnica da observação participante (Malinowsky, 1979; Becker, 1994) foi utilizada para que a obtenção dos dados e a percepção acerca da realidade cotidiana fosse melhor compreendida. Conforme proposto por Oliveira (2000), a experiência em campo seguiu os princípios do olhar, ouvir e escrever. A interação complexa que se estabelece entre o investigador e o sujeito investigado (DaMatta, 1987) exige atenção no *como* nos comportamos em campo e, quanto à observação atenta, ela não está restrita apenas ao que vemos, ela inclui todos os nossos sentidos (Richardson, 2015). Neste relato, foram utilizados dados primários obtidos através da experiência em campo e dados secundários, oriundos de consulta e revisão bibliográfica (Brumer et. al., 2008). Por questões éticas, priorizou-se o anonimato da grande maioria dos envolvidos nos relatos, bem como da escolha de imagens que não expusessem de modo invasivo o cotidiano da aldeia.

A vivência na aldeia Daritidzé

Antes de iniciar o relato acerca da minha vivência na Aldeia Daritidzé, penso que é de bom senso que contextualize os caminhos que percorri até chegar a viver entre os Xavante de Parabubure. Bacharel e licenciado em Ciências Biológicas e atuando nas áreas de etnobiologia e etnoconservação,

me envolvi com os povos indígenas ainda durante a graduação.

No ano de 2013 fui voluntário dos XII Jogos dos Povos Indígenas, em Cuiabá/MT, e pude ter contato direto com mais de três mil indígenas pertencentes a mais de 50 etnias do Brasil e da América Latina. Ali, pude conviver intimamente com muitos povos reunidos no evento, mantendo contato através das redes sociais com os mais jovens, de modo que estreitamos ainda mais os nossos laços.

Assim, no início do ano de 2014, fui convidado a visitar a aldeia Eteipó’re, na TI Parabubure, onde convivi aproximadamente uma semana com o povo Xavante auxiliando em atividades educacionais na aldeia. Retornei alguns meses depois a convite da direção da escola e tive dias de convívio intenso, longas conversas com lideranças e incursões espontâneas pelo cerrado na companhia de adultos e crianças que me apresentavam tudo com orgulho e pertencimento.

Foi nesta segunda visita que conheci um dos netos da matriarca da aldeia que, numa longa conversa acerca da vida de sua família, contou-me que haviam fundado recentemente uma nova aldeia, naquela mesma micro área, chamada aldeia Daritidzé e fazendo-me uma proposta inusitada: a de trabalhar como professor na escola da aldeia. E foi assim que, durante todo o ano de 2015, eu pude vivenciar a incrível existência dos Xavante de Parabubure auxiliando na educação escolar.

A aldeia Daritidzé

Criada entre os anos de 2012 e 2013, a aldeia Daritidzé é resultado do desmembramento de um grupo familiar oriundo da Aldeia Eteipó’re em busca de autonomia e harmonia no convívio e tem sua composição sócio espacial ocorrendo de maneira gradativa na medida em que novas famílias são formadas ou parentes decidem se mudar para o novo território ocupado.

Ali vivem aproximadamente sessenta pessoas, a maioria mulheres e crianças, que compõem a grande família do Cacique Cleto Tsimrimhou Pariõwa. Para minha surpresa e desafio, apenas quatro homens na aldeia eram bilíngües e conseguiam, de fato, estabelecer um diálogo duradouro. Foi com a ajuda deles, que também eram professores na escola, que empreendi a missão de contribuir pela educação escolar do povo Xavante. Eu me sentia muito honrado pelo convite de estar ali, numa missão nobre que é a de educar valorizando os saberes locais e a cultura tradicional.

Figura 3. Vista panorâmica parcial da Daritidzé no caminho de volta do rio, em meio ao campo de cerrado.

Fonte: Felipe Jacinto, arquivo pessoal, 2015.

A estrada que dá acesso à aldeia é pouco usada por veículos automotivos e, por isso, quase encoberta de vegetação e galhos. Sempre que retornava para lá, a partir do entroncamento, eu me sentia como que adentrando um local mágico e inexplorado, sem nenhum sinal de ocupação humana. Somente ao final de um caminho tortuoso entre matas, roças tradicionais, maciços de palmeiras e campos sujos de cerrado, é que finalmente surgia o pátio da aldeia, rodeado por seis habitações tradicionais recobertas por folhas de babaçu[2], coroando o campo de futebol, localizado bem no centro.

A vida entre os Xavante era simples, muitas vezes árida, repleta de elementos que mesclam a tradição com a tecnologia e diferente do que eu estava acostumado. Mesmo assim, me adaptei muitíssimo bem àquela realidade que se compunha de uma convivência familiar cotidiana. Havia uma admiração e um respeito mútuos que perpassavam as nossas realidades. Ali, viver o hoje era o que garantia, talvez, o amanhã de modo que aproveitar o momento presente foi uma das muitas lições vivendo com os A’uwê.

As estações do ano são muito bem definidas no cerrado com verão quente e chuvoso e inverso seco e repleto de fogo. O calor se faz presente o ano todo, com a diferença de que nos meses de inverno as madrugadas ficam levemente resfriadas por brisas que parecem pairar sobre o pátio da aldeia.

A vida cotidiana e as sociabilidades

Na aldeia fui muito bem acolhido e todos demonstravam muito cuidado para que eu me adaptasse adequadamente às condições muitas vezes rústicas do cerrado selvagem. Fui acolhido na habitação do filho mais velho do cacique e sua família composta da esposa, um garotinho falante de quatro anos e um bebê com menos de um ano de idade que mamava no peito. A casa, tradicionalmente composta de dois grandes cômodos cedeu espaço ao novo habitante *waradzu*[3] e foi bem ao lado da cozinha que

2 Designação comum às plantas do gênero *Orbignya*, da família das palmas.

3 Branco, na língua materna xavante. Usam para se referir aos não-indígenas, homens ou mulheres.

me instalei com mala e rede, pronto para a minha nova realidade, instigante e desafiadora.

Conforme foram sendo impactados pelo contato com a sociedade não-indígena, o modo de construção da habitação tradicional Xavante foi sofrendo alterações. Ao longo dos tempos, características típicas como os materiais, o formato e, consequentemente, a ocupação sócio espacial no interior da casa sofreram substituições e alterações que hoje são muito evidentes. Dificilmente se encontra uma habitação em formato circular, como eram antigamente, exceto nas aldeias maiores quando da realização de alguma festividade ou ritual onde a mesma seja necessária e atualmente as habitações possuem formato retangular, assemelhando-se a cabanas no estilo sertanejo. As matérias-primas são obtidas diretamente do cerrado, como bambu e madeiras resistentes para as estruturas principais e folhas de palmeiras, principalmente do babaçu, que, ordenadamente trançadas ou pregadas, compõem a cobertura do telhado e o revestimento duplo que forma as paredes. Para assegurar uma boa impermeabilidade ao telhado, o uso da lona plástica foi incorporado à construção sendo um elemento quase imperceptível numa estrutura em boas condições de conservação.

Carinhosamente chamada de *'ri're*[4] pelas mulheres e crianças, a atual habitação tradicional possui vida útil de 1 a 2 anos, período em que necessita da substituição dos revestimentos de folhas, que secam e se desfazem com facilidade, e também das madeiras estruturais que acabam sendo alvo de vorazes cupins presentes no cerrado. Elementos industrializados, além da lona plástica e dos pregos, vêm sendo testados na busca por mais conforto, segurança e durabilidade como é o caso das telhas de fibrocimento e portas com fechadura. O uso desses elementos evidencia o crescente contato com a sociedade não-indígena e a obtenção de renda por parte de membros da comunidade que foram inseridos no mercado de trabalho.

Embora eu tivesse sido muito bem recebido e considerado como um dos filhos do Cacique, as crianças pequenas, que nunca haviam visto um não-indígena de perto, e as mulheres eram tímidas e contidas. Esse gelo foi se quebrando aos poucos, e em pouco tempo as crianças se tornaram grandes companheiras de aventuras e brincadeiras pela mata ou no rio. Havia uma barreira linguística, mas isso não impedia que nos aproximássemos e nos conhecêssemos de maneira muito profunda. Com as mulheres eu tinha pouco contato fora do contexto das aulas ou sem que houvesse a intermediação de algum homem, o que é de praxe na sociedade Xavante.

Naquela comunidade, o Cacique possuía duas esposas[5], que eram irmãs, e muitos filhos com cada uma delas. Alguns de seus filhos e filhas mais velhos eram casados e também tinham seus filhos, que compunham um grande núcleo familiar, muito unido e coeso. O clima de união e cooperativismo naquela pequena aldeia Xavante era notório e diferente do que ocorria nas aldeias maiores e mais populosas. Eu já havia notado a fantástica rede de solidariedade existente entre os Xavante, quando

4 'ri, significa casa na língua materna que acrescida do sufixo para diminutivo 're, torna-se carinhosamente 'casinha'.

5 Os casamentos acontecem entre membros de clãs diferentes e os homens têm quantas esposas puderem sustentar. Segundo os relatos locais, antigamente um homem tinha até cinco ou seis esposas e atualmente dificilmente tem mais de duas.

estive na aldeia Eteipó're no ano anterior, e com a minha chegada não foi diferente. Quantas vezes eu recebi enormes peixes recém-pescados, prontos para serem preparados e saboreados ou uma upa[6] assada trazida por alguma criança a mando dos pais, receosos de um contato direto. No início os membros da aldeia que não dominavam a língua portuguesa tinham bastante receio de manter contato direto comigo, fazendo isso sempre por intermédio das crianças, que eram mais livres e espontâneas para tal.

O ritmo de vida na aldeia era totalmente distinto do que eu conhecia e vivia na cidade, pois ali não tínhamos energia elétrica ou sinal de celular e o calor do cerrado exauria todas as forças durante o dia de modo que por volta das 19h eu já estava ansiando pela minha rede e o merecido descanso. Passei a dormir e acordar com o sol, muito embora nas noites acontecessem as tradicionais assembleias dos Xavante, conhecidas como warã, onde eu tentava participar lutando contra o sono e o cansaço para socializar um pouco das minhas experiências previas e atuais, ouvir os relatos ou simplesmente olhar o céu magnificamente estrelado ao som dos grilos, sob a brisa fresca da noite, embalado pela língua materna Xavante a ser aprendida. As noites de lua cheia eram especialmente iluminadas, quase como se fosse dia, permitindo que ficássemos até altas horas reunidos no grande pátio, sentados sob as estrelas, numa harmônica e íntima convivência familiar. As crianças logo adormeciam deitadas em esteiras no chão ou no colo dos pais e a conversa seguia o seu ritmo habitual onde os homens falavam e as mulheres, que especificamente ali tinham mais liberdade no *warã*, ouviam e se inseriam, divertindo-se com os assuntos tratados. Ali a vida era simples, rústica e natural. Vivia-se com muito pouco e tudo acabava sendo suficiente com uma cooperação nunca antes vivenciada por mim na sociedade não-indígena.

Numa das inúmeras conversas sentados em círculo sob as estrelas, soube que essa mesma região já havia sido uma antiga aldeia e que resquícios dos antigos encontravam-se espalhados pela área tais como cerâmicas e objetos de rocha polida. Tive a oportunidade de ver muitos desses fragmentos de cerâmica quando visitei a aldeia vizinha no ano anterior e não saberia dizer se pertenceram de fato aos Xavante ou a outros povos indígenas que deslocavam-se pela região séculos atrás haja vista que a arte cerâmica não se encontra presente na cultura tradicional de hoje.

Numa mistura de cultura tradicional com as influências dos waradzu[7] ouvia, com bastante frequência, rádios à pilha reproduzindo canções tradicionais dos Xavante intercaladas com trilhas sonoras de filmes. As pilhas gastas acabavam descartadas ao redor das casas e era comum encontrar crianças pequenas, que ainda engatinhavam, chupando pilhas como se fossem brinquedos. A questão dos resíduos sólidos espalhados na aldeia sempre foi um grande desafio e tentava, na medida do possível, abordar essas questões na sala de aula a fim de conscientizá-los dos riscos para a saúde e contaminação do solo e cursos d´água. Feliz ou infelizmente, o fogo anual que toma conta do cerrado, se encarrega de eliminar estes resquícios da sociedade urbano-industrial o que faz com que os Xavante não deem tanta importância ao lixo oriundo da cidade no entorno de suas aldeias.

6 Mandioca, na língua materna xavante.

7 Homem branco, na língua materna.

As crianças crescem fortemente influenciadas pelos pais e pelas atividades que os mesmos desempenham no cotidiano sendo comum encontrar meninos pequenos de três ou quatro anos manejando a enxada na terra ou meninas cuidando dos irmãos de colo. Dessa forma a infância se manifesta livre e fluida, mas com o peso das responsabilidades de uma vida adulta que os espera num futuro próximo.

Nos momentos do banho coletivo ocorriam oportunidades de aproximação e conexão em distintos níveis. Homens e mulheres se banham separadamente, em horário ou locais distintos, enquanto as crianças ficavam livremente nuas divertindo-se entre todos. No início os homens demonstravam muito pudor com a minha presença e alguns, inclusive, banhavam-se vestidos. Ciente de que não gostaria de ser mais uma influência negativa para o modo de vida local sempre fiz questão de ficar nu para o banho assim como sempre fiz em minha casa, no chuveiro. No começo isso pode ter parecido estranho, mas em alguns meses, todos os homens já não se importavam em banharem-se nus na minha presença, como sempre haviam praticado antes da minha chegada.

Certa vez o Cacique me contou que dois de seus pequenos filhos estavam na beira do rio numa complexa conversa acerca do meu tom de pele, indagando-se dos motivos pelos quais eu era branco e não como eles. O Cacique explicava, então, sobre nossas distintas origens e sorria calmo e tranquilo, como sempre foi.

Naquela região onde a grande maioria dos rios é intermitente, os deslocamentos tradicionalmente são realizados por terra. As estradas de terra que cortam a TI Parabubure e interligam suas aldeias e a cidade de Campinápolis são mantidas precariamente pela Prefeitura, a muito custo e insistência dos Caciques que se reúnem periodicamente para reivindicar melhorias.

Com o acesso à renda, o meio de transporte mais comum e desejado, principalmente pelos homens mais jovens, é a motocicleta que proporciona um deslocamento relativamente rápido e barato entre a TI e a cidade. Quando, mensalmente, as mulheres que recebem Bolsa-família e os demais assalariados têm de se deslocar em grupo, é necessário que haja a contratação do que se chama de ‘frete’, um veículo com carroceria aberta, onde muitas pessoas se amontoam para irem à cidade e voltarem carregados de mercadorias. É uma viagem pouco segura, dada a precariedade das estradas e a velocidade com que os motoristas se deslocam a fim de realizar muitos fretes num único dia, mas que proporciona uma incrível beleza cênica. Os fretes acabam por comprometer grande parte do dinheiro recebido pela comunidade, que se juntava para pagar entre R$500,00 e R$800,00 por uma insegura viagem de carga entre a aldeia e a cidade, numa distância de aproximadamente 90 km.

A área habitada da aldeia, cuidadosamente carpida em semicírculo, mantinha o entorno das habitações livres de vegetação e, consequentemente, de animais peçonhentos. Esse cuidado também se justifica pelo alto risco de incêndio nas casas, numa região que parece coabitar e até mesmo aguardar os episódios de fogo: muitas plantas no cerrado necessitam das ardentes chamas para florir ou liberar sementes, reagindo de maneira surpreendentemente rápida aos episódios de incêndios florestais que dizimam a área de tempos em tempos. Na metade do ano o cerrado ainda nem havia

secado totalmente, mas já queimava como folha seca. De longe se ouvia as labaredas consumirem a mata e a fumaça dispersava-se nos fortes ventos. Nessa época é comum que as crianças tenham problemas respiratórios devido ao clima seco e a grande quantidade de fumaça que se concentra na atmosfera.

Entre as longas conversas que tinha com o meu companheiro de habitação, que tinha por volta de 25 anos, fiquei sabendo sobre a origem do nome Daritidzé, que significa 'lugar onde ocorreu o Darini' que, segundo ele, é uma espécie de festa sagrada que dura ininterruptos dois meses a fim de preparar e despertar futuros curandeiros e agentes que zelem pela saúde de modo tradicional. Ele lamentava que as gerações mais novas soubessem pouco sobre a tradição e as histórias antigas contadas pelos mais velhos.

Em algumas visitas à roça fui convidado a auxiliá-los, mas o sol escaldante do meio dia ou da tarde eram insuportáveis para mim. Achava curioso que escolhessem sempre o período mais quente do dia para estas atividades braçais e, ao mesmo tempo, considerassem errado e contra produtivo tirar cochilos após as refeições. Eu não conseguia abrir mão deles, pois a rede me convidava a uma soneca para prosseguir no dia letivo, quente e seco. Uma importante relação dos Xavante com o ambiente em que vivem diz respeito à palmeira babaçu (*norõwede*) que fornece matérias-primas para a confecção das habitações e artesanatos (folhas), alimento (castanhas cruas ou cozidas) e medicina e beleza (óleo extraído das castanhas). Essa dinâmica relação, exercida majoritariamente pelas mulheres, envolve distintas faixas etárias desde a coleta dos cocos na mata distante, até o processo de beneficiamento das castanhas em óleo.

Figura 3. As imponentes palmeiras-babaçu em meio à roça de arroz.

Fonte: Felipe Jacinto, arquivo pessoal, 2015.

Os finais de semana na aldeia eram tranquilos, geralmente usados para o descanso e a contemplação. Os homens, completamente apaixonados por futebol, gostavam de jogar bola usando muitas roupas num sol do meio dia que era desanimador. Era difícil compreender como eles suportavam usar tantas roupas na temperatura escaldante do cerrado, onde até eu tinha vontade de usar pouca ou quase

nenhuma. As mulheres tinham predileção por vestir saias, de comprimento geralmente na metade da canela, e camiseta ou blusas largas e confortáveis e calçavam chinelos de dedo plásticos enquanto os homens usavam shorts, calças, camisas ou camisetas e chinelos de dedo plásticos, tênis ou sapatos sociais, dependendo da ocasião e vontade.

Alimentação e cultura

Na casa onde eu vivia, a família possuía um fogão a gás, de quatro bocas, comprado com o salário do chefe da família, que além de professor era um eficiente agente de saúde. Assim, a tarefa de preparar os alimentos era menos penosa do que nas habitações que necessitavam de lenha diariamente e podíamos até mesmo cozinhar durante a noite sem maiores percalços. Casal jovem e alegre pedia com frequência que eu preparasse os alimentos ‘à moda da cidade’, como o arroz refogado com óleo e alho, bolos e até maionese com legumes. Muitas dessas comidas eram vistas quando passavam pela cidade, mas que, por diversos motivos como a evidente discriminação, nunca poderiam ser degustados.

Habitualmente, o povo Xavante faz poucas refeições ao dia e é frequente que não jantem. Na minha habitação, como dito anteriormente, era diferente. Tomávamos café da manhã, almoço, algum lanche da tarde e quase sempre jantávamos, mesmo que algo simples. As refeições variavam muito em composição e mesclavam alimentos oriundos da roça e da cidade. No café da manhã, tomávamos café bem ralo com biscoito ou bolo, que o chefe da casa adorava fazer. Aliás, ali essa era uma peculiaridade restrita ao meu lar: o homem cozinhando. No almoço e jantar tínhamos grandes quantidades de arroz, acompanhadas de feijão e algum tipo de proteína animal.

A dieta básica é composta de alguma proteína animal acompanhada de uma quantidade expressiva de carboidratos – somente a família que eu vivia consumia mensalmente mais de 35kg de arroz, que é cultivado nas roças locais e constitui uma herança do que ficou conhecido como Projeto Xavante1[8](Carvalho, 2010). Alguns outros itens oriundos da roça permeavam os preparos, como mandioca, milho, abóbora, feijões, amendoim, cará e castanhas de babaçu. Logo que cheguei à aldeia, as roças tradicionais estavam no auge da colheita e proporcionavam fartura diariamente. Acostumado a uma dieta rica em frutas, verduras e legumes, passei um pouco de privação nesse sentido já que meus amigos Xavante diziam que ‘folha é comida de bicho’ referindo-se às saladas cruas que comíamos na cidade. As frutas são mais comumente consumidas pelas crianças em suas incursões pela mata para saciar a fome e repor as energias.

8 Política pública elaborada especificamente para o povo Xavante que consistiu na implantação de roças mecanizadas de rizicultura comercial principalmente durante a década de 70. Com isso ocorreram ajustes no modo de vida Xavante causando, durante a primeira metade da década de 80, “movimentos de cisão internos, culminando em uma grande fragmentação por meio da formação de novas aldeias ao longo dos territórios”, com profundas interferências nos modos de economia tradicional bem como das condições de nutrição e saúde.

Os alimentos tradicionais eram bastante consumidos e pude, por várias vezes, presenciar alguns dos interessantes processos de preparo. Um deles foi o do chamado 'bolo xavante'(*tsada'ré*) composto de uma massa de milho tradicional pilado, embrulhado em folhas de bananeira e assado sob a terra, entre camadas de cupinzeiro esfarelado que se encarregam de espalhar uniformemente o calor das brasas de uma fogueira que é mantida acesa durante toda a madrugada, atuando como um interessantíssimo forno no seio da terra. Tudo isso é preparado pelas mulheres, envolvendo várias gerações em seus distintos processos de preparo. Assim são assados os bolos tradicionais, além de espigas de milho e abóboras inteiras que são retiradas da terra ao amanhecer e servidas como a primeira refeição do dia. Eu observava tudo com muito interesse e curiosidade e provava absolutamente tudo o que me ofereciam! A única coisa que recusei foi a carne de jabuti (*u'hã*), pois observá-lo sendo carbonizado ainda vivo numa imensa fogueira foi deveras chocante para mim. Hábeis caçadores, os Xavante tem uma grande predileção por carne de caça no cotidiano o que não era de praxe na aldeia onde eu vivia, já que eles preferiam pescar no riacho próximo a caçar, que exigia longas e cansativas incursões pela mata.

Numa das várias visitas que fiz às roças da aldeia, pude observar de perto a lida com as culturas e ficar admirado com a rica agrobiodiversidade presente ali: plantios associados contendo arroz, amendoim, milho xavante (*nodzö*), mandioca (*upa*), abóbora, melancia, cará (*mo'õni*) e feijão xavante. Tudo ordenadamente preparado e sincronicamente semeado de acordo com a época do ano e os hábitos vegetativos de cada planta: após o milho crescer, produzir e secar, acabava servindo como suporte para que os feijões crescessem vigorosos em busca da luz solar. Por volta do mês de maio, os feijões xavante começam a ser colhidos e eu pude então provar um prato tradicional chamado *uhi*[9], que consiste de uma grande porção de arroz misturada a duas partes de feijão vermelho xavante, cozidos juntos com bastante água e temperados com sal. Uma espécie de risoto de feijão com sabor muito característico e inesquecível que muito me agradou e nutriu por semanas a fio. Infelizmente os feijões acabam rápido e parte das sementes tem de ser acondicionadas em garrafas PET para o plantio na próxima estação já que eram poucas as aldeias que possuíam cultivares de feijão tradicional, informação corroborada por Ribeiro (2015) num levantamento das roças tradicionais da TI Parabubure.

No final do mês de novembro, com o retorno definitivo da estação chuvosa os dias amanheciam repleto de insetos, principalmente formigas e borboletas. Uma grande quantidade de tanajuras[10], ali chamadas de *'rãtito*, irrompiam do solo fazendo a alegria das crianças que se dedicavam por horas a coletá-las. Depois, arrancavam suas asas e as torravam numa grande panela com óleo e sal, transformando-as numa iguaria de sabor amanteigado, agradável e viciante. Não fosse pelas patas, duras e ásperas, que frequentemente sobravam na boca, eu nem me lembraria que estava a comer grandes formigas. Neste dia em que as crianças comiam as formigas torradas com voracidade, o Cacique me observou com simpatia e graça enquanto eu também as degustava. Depois, me contou que os pais costumam comer essa 'formiga bunduda' nos últimos meses de gestação do bebê para que a criança nasça com bastante bumbum e que, após o nascimento, eles não podem mais comê-la,

9 Palavra que significa simplesmente *feijão* na língua materna.

10 Também conhecidas como içá, são imensas fêmeas aladas de formigas do gênero *Atta*.

pois a criança corre o risco de não crescer e 'ficar miúda como a formiga'.

Frequentemente as mulheres me perguntavam receitas culinárias e pediam que fizéssemos isso nas aulas, quando então incorporamos esse método para explicar conceitos de matemática, unidades de medida, transformações físico-químicas, entre outros conteúdos pertinentes e elas simplesmente adoravam anotar as receitas, treinar a leitura individualmente em voz alta, colocar a mão na massa – sempre diminuindo drasticamente as quantidades de açúcar ou sal indicadas – e saboreá-las ao final das aulas com muitos risos e comentários sobre o conteúdo aprendido.

A Saúde

Com frequência a equipe de saúde chegava durante as aulas, mobilizando a atenção geral da comunidade, quando então interrompíamos as atividades até que fizessem o que era de praxe. Poucas vezes vi o médico visitando a comunidade. O 'carro da saúde', branco, imponente, com seus vidros pretos e ar-condicionado, chegava como um cavalo a galope, sempre apressado em cumprir suas atividades e seguir caminho.

Quase sempre quem visitava a comunidade eram o motorista e duas enfermeiras ou o dentista e um auxiliar. Eu permanecia dentro da escola, geralmente aproveitando o tempo para preparar tarefas nos cadernos dos alunos, enquanto eles faziam suas atividades e atendimentos como se tratassem de um rebanho de gente. O trabalho do dentista era ainda mais chocante já que a sua única função ali era retirar dentes careados que obviamente poderiam ser tratados. Assim, era comum encontrar pessoas com aproximadamente vinte anos de idade e menos de seis dentes na boca, o que comprometia sua qualidade de vida permanentemente.

Na comunidade havia um agente de saúde, que era responsável por realizar a pesagem periódica das crianças pequenas anotando tudo em fichas que eram repassadas aos funcionários uma vez ao mês e também distribuir medicamentos alopáticos para diversas finalidades. A medicina tradicional, composta dentre outras práticas e saberes pelo uso de plantas medicinais pelas matriarcas das famílias, bem como de um interessante ritual de 'riscar' a pele para que o 'sangue sujo que está causando o mal-estar saia através desse procedimento e então purifique o corpo', nunca foi mencionada ou considerada nas práticas cotidianas das equipes de saúde *in loco.*

Muita coisa me chocou nessas visitas das equipes de saúde à comunidade em que vivia, e o mais marcante era a maneira distante e quase desrespeitosa com que lidavam com as pessoas. Em alguns poucos meses de convívio eu me esforçava para aprender a língua materna e me comunicar de maneira respeitosa, ao passo que funcionários que trabalhavam há anos na saúde indígena falavam meia dúzia de palavras, quase sempre erradas, ocasião em que eram motivo de aparente chacota das mulheres e crianças.

Numa área carente de saneamento básico (Muria & Ribeiro, 2011), educação e práticas orientadas à saúde em vez da doença, nunca vi a prevenção sendo efetivamente levada a cabo entre o povo Xavante. Práticas simples como ensinar e orientar a lavar as mãos, hábitos corretos de higiene pessoal, escovação dental, preparo e administração de soro caseiro para reidratar crianças que morriam por diarreia e desassistência (CIMI, 2015), nada disso era feito e tentávamos elencar isso nas aulas, na medida do possível, em prol da comunidade.

A água para consumo e cocção é um caso delicado (Silva & Agostini,1995) já que é oriunda dos riachos do entorno da aldeia e frequentemente sofre contaminação por dejetos humanos e de animais de criação como gatos e cachorros, sem contar na concentração de produtos químicos, presentes nos sabões de lavar roupa e louça ao longo de centenas de aldeias que utilizam os mesmos cursos d’água diariamente.

Devido ao contato com a sociedade não-indígena, à sedentarização quando aldeados nas TI que habitam hoje e às mudanças alimentares com a inserção de alimentos açucarados e grandes quantidades de carboidrato, predominantemente arroz e macarrão, o povo Xavante, hoje, apresenta altas taxas de obesidade, hipertensão e diabetes, doenças crônicas que fazem com que os anciões centenários e fortes estejam cada vez mais restritos às histórias do passado.

A Escola e a educação escolar indígena

Na escola da aldeia que, por conta de seu pequeno porte, funcionava como uma sala anexa, estudavam cerca de 45 alunos entre crianças, adolescentes e adultos, em distintas fases de aprendizado. No primeiro dia de aula, as crianças encontravam-se tão ansiosas pela presença do novo professor que acordaram os pais desde as quatro horas da madrugada para saber se já podiam ir para a escola assistir à aula que só começaria de fato às sete. Nesse dia me lembro ter acordado assustado com a algazarra que faziam na escola pensando que havia me atrasado.

Apresentei-me enfatizando que tivéssemos uma boa relação, que não tivessem medo ou vergonha de mim, pois ali estava a convite do Cacique para auxiliar na educação da comunidade e pretendia ser realmente útil nessa função. Contando com a ajuda dos outros professores indígenas, que traduziam cada frase que eu dizia, estabelecemos contato e um bom ritmo de estudos na escola. Pedi que os alunos se apresentassem e contassem seus sonhos. Alguns revelaram o desejo de serem professores, médicos, auxiliares de limpeza da escola, merendeiras, trabalhadores da roça e até mesmo um piloto de avião despontou na turma! Esse momento foi encantador e desafiante ao mesmo tempo em que me inspirou naquela nobre missão com os A’uwê. No mesmo dia, no turno da tarde, foi a vez de conhecer a turma do Ensino Médio e EJA[11], praticamente composta de mulheres mais o Cacique que se impunha em sala de aula. Na mesma dinâmica que ocorreu com as crianças, me apresentei e

11 Educação de Jovens e Adultos, nova designação do ensino supletivo.

pedi para ouvi-las e saber o que esperavam das nossas aulas. O desejo geral era aprender a língua portuguesa para conseguirem se comunicar na cidade de Campinápolis com os não-indígenas. Em seguida vinha a matemática, para melhor compreenderem os valores dos produtos na cidade, bem como as contas relacionadas ao dinheiro que mensalmente recebiam como beneficiárias do Bolsa-família.

Logo de início, não tínhamos os materiais escolares mais básicos para o prosseguimento dos estudos. Como funcionávamos como uma de várias salas anexas pertencentes à mesma escola, os recursos acabavam concentrados na escola-sede por diversos motivos como logística e valores insuficientes ou simplesmente não chegavam. Foi então que, com o consentimento das lideranças da aldeia, lancei nas redes sociais um pedido de doação de materiais escolares diversos para que pudéssemos prosseguir os estudos. Uma foto com os alunos adultos na sala de aula estampou a postagem que em poucas semanas alcançou mais de 500 compartilhamentos, trazendo uma atenção nunca imaginada para a educação na pequena aldeia. Receber esse carinho, mesmo que indireto, de pessoas distantes pertencentes à sociedade com quem frequentemente os Xavante mantinham um relacionamento conturbado no município mais próximo, foi algo único e transformador para a experiência e a relação que passaram a ter comigo e com o ambiente escolar e para uma perspectiva de considerar que as pessoas poderiam ser diferentes das que eles estavam acostumados a lidar cotidianamente em Campinápolis. A necessidade de aprender coisas para a vida cotidiana é muito evidente, uma bagagem prática que prepare os alunos para o mundo fora da aldeia, muitas vezes rude e cruel com quem pertence a outras culturas como é o caso dos Xavante daquela região. Questões historicamente construídas e que, infelizmente, são perpetuadas de maneira que nada ou quase nada muda de geração em geração.

Os ciclos naturais se fazem muito intensos na aldeia, de modo que os insetos tomam conta dos materiais recebidos com uma ânsia inconcebível. Em questão de dois dias um cupinzeiro inteiro conseguia se transferir diretamente da terra para as caixas de doações causando danos irreversíveis em livros e até materiais plásticos, num ciclo permanente de reciclagem de matéria e vida.

Figura 5. Os cupins devoram tudo da noite para o dia.

Fonte: Felipe Jacinto, arquivo pessoal, 2015

Logo de início a escola funcionava numa cabana sem paredes que, ao mesmo tempo em que permitia um certo frescor dos ventos do dia, nos expunha à chuva e às tempestades de poeira que assolavam a aldeia comumente. Após alguns episódios de inundação dentro da escola que transformavam o chão de terra em pura lama, empreendi longas conversas com as lideranças pelas melhorias na infraestrutura da escola, pois se a educação era mesmo tão importante para a comunidade, eles não poderiam permitir que a escola continuasse em condições tão precárias. Após algum tempo a comunidade se reuniu a fim de repensar a escola e iniciar melhorias pela sua infraestrutura e funcionamento. A situação de precariedade das escolas de Parabubure é abordada sob a ótica dos próprios indígenas no documento "Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas, Relatório Final" (Brasil, 2016) atestando uma realidade muito mais ampla do que a vivenciada.

Com o tempo, percebi que muitos dos planos e metas para a educação escolar dos Xavante não seriam possíveis, pois a dinâmica local era completamente distinta de qualquer coisa que eu já tivesse vivido ou imaginado. Os ciclos naturais se integram com as práticas cotidianas indissociavelmente de modo que não havia como seguir um planejamento linear e pré-concebido, mesmo que construído conjuntamente com o corpo docente da escola. O andamento das aulas se deu graças à colaboração dos outros professores indígenas, que eram bilíngues, em traduzir as minhas falas aos alunos e vice-versa, de modo que sempre atuávamos em conjunto.

Muitas vezes adultos e crianças iam à minha habitação fazer companhia e perguntar coisas sobre a minha vida. Conforme fomos recebendo materiais de doação – muitos livros e revistas – o interesse pela leitura e pelo dialogo para aprender o português aumentava. A oportunidade de ter um 'branco' conversando despretensiosamente com eles era algo quase inimaginável e, por isso, imperdível. Mesmo assim, não me sentia bajulado pela comunidade e muito menos pelas crianças. Conseguimos estabelecer um laço e uma relação respeitosa sem que ficássemos dependentes de agrados mútuos. Muitas vezes as crianças me cercavam, noutras simplesmente me ignoravam e brincavam como se eu nem existisse.

A merenda oferecida pela escola, curiosamente, tinha de ser adquirida na cidade por conta das Notas Fiscais o que fazia com que fosse composta majoritariamente de itens alimentares pouco ou quase nada saudáveis (Gonçalves, 2012) como suco de frutas em pó, biscoitos industrializados e pão branco. Apesar dos adultos gostarem pouco de açúcar, doces ou muito sal, as crianças parecem ter um paladar diferenciado, preferindo esses itens com muita atenção. Poucas vezes a merenda de fato era oferecida, pois a comunidade tinha por hábito dividir os itens alimentares entre si[12], deixando os alunos sem ter o que comer nos intervalos das aulas.

A rotina de atividades escolares exigia constantemente que eu refizesse conteúdos ou os adaptasse à realidade local, já que os poucos livros didáticos que dispúnhamos eram os mesmos utilizados pelas

12 Essa prática era realmente muito comum naquela região, pois eu já havia visitado várias outras salas de aula e escolas no ano anterior e a realidade era exatamente a mesma. Segundo Gonçalves (2012), o fluxo de trocas de alimentos e outros bens entre as famílias é grande, o que remete a característica de valorização da prática de reciprocidade atribuída aos Xavante já nas primeiras etnografias publicadas nas décadas de 70 e 80.

escolas urbanas de Campinápolis. Apenas algumas poucas matérias específicas como Tecnologia Indígena, Língua Materna e Cultura Tradicional diferenciam o conteúdo curricular da escola da aldeia de outra qualquer. O choque cultural que a instituição "escola" representa dentro de uma comunidade Xavante é bastante evidente, haja vista que as formas de educação e aprendizagem tradicionais se dão na prática e majoritariamente sob a forma oral. Assim, fazer com que a escola surta efeitos benéficos para a comunidade, desejosa de aprender cada dia mais, é um desafio constante que, ao meu ver, acontece de maneira isolada em cada uma das aldeias por onde passei sem que haja uma integração visando o desenvolvimento e a eficiência da educação escolar indígena entre o povo Xavante como um todo.

Ao fim do primeiro semestre letivo, o Cacique fez questão de promover um grande almoço e convocar todos os pais dos alunos – alguns residentes em aldeias vizinhas e que caminhavam por duas horas pela mata todas as manhãs a fim de chegar à escola – para termos um diálogo e nos afinizarmos numa reunião de pais e mestres. Todos compareceram mediante o fornecimento da gasolina para as motos que fazem os habituais transportes dentro da TI e se deliciaram com o almoço, oriundo da verba das merendas, que continha uma grande quantidade de arroz, macarrão, carne de frango e linguiça frita. Em dois anos de existência da sala anexa que existia na aldeia, era a primeira vez que acontecia uma reunião de pais e mestres daquela magnitude, com a participação massiva de todos os envolvidos: lideranças locais, professores, pais, alunos e demais irmãozinhos curiosos em saber sobre o professor de fora. Fiquei feliz de poder conhecer os familiares de cada criança ou jovem com quem convivia diariamente, e sem perceber me vi tomado de forte emoção ao me envolver no drama existencial de cada um. Ali vi rostos de traços fortes, marcados pela vida e pelas escolhas muitas vezes alheias à própria vontade, pelas regras de convivência, pela tradição, pela vida dura e sofrida de quem nasceu indígena e teve a sorte de sobreviver às intempéries do tempo num país que não os enxerga.

A partir das férias de julho, a comunidade empreendeu uma grande transformação: demoliu a cabana onde trabalhávamos diariamente e, reutilizando alguns dos troncos da estrutura, empreendeu a árdua construção de outro prédio tradicional para o funcionamento da escola, desta vez maior, fechado contra as tempestades de chuva e poeira e com um anexo lateral para o acondicionamento das doações de materiais escolares que recebíamos. Sob a supervisão de um membro da comunidade reconhecido como exímio construtor de casas Xavante, todos auxiliavam na tarefa de buscar a muitos quilômetros de distância a quantidade necessária de folhas de babaçu para recobrir as paredes e o teto. Utilizando-se de uma verba anual direcionada às melhorias na escola, que era pouca, mas suficiente para a finalidade, compraram pregos e a lona para o telhado. As aulas continuaram concomitantemente a construção do prédio e após alguns meses a nova escola estava inaugurada.

Nas atividades escolares cotidianas sempre busquei trabalhar questões referentes à autonomia e empoderamento, pessoais e coletivos, debatendo diversos temas da atualidade e fazendo com que refletissem sobre os conteúdos abordados, mesmo que a custo de não serem alfabetizados como eu gostaria que acontecesse naturalmente. As dinâmicas, os ritmos e as necessidades eram outras. Por

algumas vezes tive impactantes diálogos com os colegas professores, que se diziam menosprezados em suas funções e tinham vergonha de demonstrar o pouco que haviam aprendido na escola sobre a sociedade não-indígena. A formação contínua dos docentes era muito questionável, já que em alguns dos cursos de Magistério ou Pedagogia fornecidos pelas Secretarias de Educação a grande maioria dos conteúdos não era adequadamente compreendida e refletida pelos participantes. Tratava-se de uma mera formalidade prevista nas políticas públicas educacionais direcionadas aos povos indígenas que não funcionaria da maneira generalizada como estava acontecendo. Uma questão muito levantada tanto por docentes quanto pela prática diária é a carência de materiais didáticos desenvolvidos em língua materna, atuais e oriundos das mentes dos próprios Xavante já que os poucos que existem hoje foram sistematizados e escritos[13] pelos padres salesianos que os catequizaram nas ultimas décadas. Algumas lideranças, inclusive, rechaçam essa produção em língua materna alegando que são 'fruto da mão do branco'.

A relação com os waradzu

Uma vez por mês íamos à Campinápolis a fim de receber nossos salários ou benefícios sociais e adquirir alguns itens alimentares que complementariam a dieta pelo restante do tempo. Toda vez que saía da aldeia e me dirigia à cidade percebia o abismo cultural que havia entre as duas realidades. A minha percepção pessoal permite dizer que o preconceito que os Xavante sofrem da sociedade não-indígena local acaba agindo, indiretamente, como um elemento que reforça a união interna e a manutenção de grupos e comunidades que, num outro contexto, facilmente se espalhariam pelas periferias da cidade. Evidentemente nem todos os cidadãos de Campinápolis são preconceituosos e intolerantes, mas, em geral era isso o que prevalecia. Rezende (2009) trata dessa evidente 'fronteira' local existente entre ambas as sociedades, indígena e não-indígena, a questão dos conflitos, da subjugação do outro e da alteridade quando analisa o universo escolar e a presença dos estudantes Xavante em Campinápolis.

Muitas das demandas levantadas nas atividades escolares refletem diretamente a relação entre os Xavante e os habitantes de Campinápolis, ficando muito evidente que anseiam, por meio da educação, atingir patamares mais igualitários nessa inevitável relação humana. Ficava muito claro que a grande maioria dos não-indígenas que trabalhavam com o povo Xavante daquela região, adentravam seu território com visão e bagagem extremamente etnocêntricas, muitas vezes impondo crenças e valores que destoavam do que a comunidade praticava e valorizava. Nesses âmbitos, se enquadram ações referentes à saúde pública, assistência indigenista, educação, religião, entre outros.

Nos dias de pagamento, a cidade de Campinápolis fica lotada de Xavantes que vão das aldeias

13 São exemplos dessas obras: "Cartilha para uso dos Xavantes das margens do rio das Mortes", de autoria de Bartolomeu Giaccaria, Instituto Teológico, 1959 e "A gramatica: Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante" de autoria de Georg Lachnitt, edição experimental produzida pela Missão Salesiana de Mato Grosso, em 1988.

para receber seus ordenados e benefícios sociais e gastá-los nos comércios locais, ficando nítido que grande parte da economia local gira em torno do acesso à renda pelos Xavante (Brasil, 2016; Carvalho, 2010) já que todo o dinheiro acaba gasto ali em produtos de qualidade duvidosa e preços exorbitantes. Mesmo assim, a relação é conflituosa e existem locais onde não podem sequer pisar na calçada ou entrar para consumir algo mesmo que munidos de dinheiro.

Com relação ao impacto que a minha permanência na comunidade teve, há distintas óticas e percepções. Internamente, com relação ao povo Xavante com quem convivi, percebi que conseguimos estabelecer relações muito diretas e sinceras nos objetivos e metas que tínhamos uns para os outros. Externamente, conforme ia vivendo e enviando notícias a familiares e amigos a respeito da relação respeitosa e amigável que vinha construindo com aquela pequena comunidade e com o povo Xavante daquela região como um todo, percebi que proporcionei distintos processos de ressignificação, direta ou indiretamente relatados a mim, nas pessoas que acompanhavam a minha vivência na aldeia.

Era muito claro que com o tempo, entre os meus amigos (pessoais e virtuais) e a minha família, a imagem do indígena 'selvagem e perigoso', arredio e avesso ao contato amistoso com 'o branco' foi se dissipando e sendo substituída por novos olhares, que mesclavam admiração, curiosidade, respeito ou o simples desconhecimento despido de preconceitos, oriundos de uma relação pré-estabelecida por projetos sócio educacionais que infelizmente nos mantinham, não-indígenas e indígenas, isolados ao longo do tempo.

Considerações finais

Hoje percebo que a minha trajetória prévia com os povos indígenas de certa forma me preparou para que eu não tivesse uma visão ou postura puramente etnocêntricas, como observei em diversos não-indígenas que se dispunham a trabalhar com os Xavante. É bastante evidente que em menos de oitenta anos de contato com a sociedade nacional, o povo Xavante sofreu um impacto, de diversas frentes, muito significativo em suas existências. No entanto, a cultura e a tradição continuam vívidas e vibrantes, tomando outros aspectos e acompanhando o desenrolar dos tempos em que passaram a conviver indissociavelmente com aspectos positivos e negativos da cultura do não-indígena.

Dentro da escola, instituição oriunda da sociedade não-indígena e, de certa forma, imposta aos indígenas como uma garantia de aquisição de direitos e igualdade, as lógicas internas e externas se chocam constantemente. Daí percebe-se que, por exemplo, o princípio da reciprocidade tão característico dessas sociedades tradicionais, não é completamente assimilado e compreendido pelos mecanismos de gestão da educação escolar indígena controlados, prioritariamente, por não-indígenas que pouco ou quase nenhum contato mantém com as atividades desenvolvidas *in loco*.

Dessa forma, muitas comunidades por onde passei desde 2014, quando visitei os Xavante pela primeira vez, acabam vendo a escola como uma 'instituição do branco' de onde podem conseguir

recursos tais como renda, mobiliário, alimentos e até a atenção do Poder Público. A grande maioria delas funciona em situação precária de infraestrutura, formação de docentes e atenção com relação às práticas didáticas, específicas de cada povo, de cada etnia, além de carecerem de livros, material escolar e alimentação adequados.

Este processo não é muito distinto da relação estabelecida ao longo dos tempos com os órgãos indigenistas, que parecem propagar as ações assistencialistas em vez de propor e iniciar ações, mesmo que para médio e longo prazo, que proporcionem definitivamente a autonomia e o empoderamento das comunidades e dos povos indígenas no nosso país. Analisando a relação local entre as sociedades indígena e não-indígena em seus mais distintos aspectos, não tenho certeza se realmente existe disposição e interesse para que essa situação de igualdade aconteça. Infelizmente.

Apesar dos avanços com relação à convivência com a diversidade sociocultural e melhores esforços em compreender essas dinâmicas, bem como a conquista legal de instrumentos que garantem direitos e serviços básicos como saúde e educação, por exemplo, a dominação e a subjugação do nativo, presente nos capítulos do "descobrimento do Brasil" há mais de 500 anos, ainda persiste sob outras formas e nuances.

Após recordar e reescrever tantos momentos-chave que compõem a minha experiência juntamente ao povo A'uwê Uptabi da Aldeia Daritidzé torna-se muito evidente que conviver com a diversidade exige postura e atenção para que, constantemente, possamos nos reinventar e conhecer o novo despidos de pré-conceitos herdados, aprendidos e perpetuados de geração em geração. Percebe-se que são linguagens diferentes, de etnias diferentes, de povos diferentes que vão criar meios sobre o caminho que leva a uma percepção mais clara da realidade e isso nos torna mais hábeis de sermos um pouco melhores a serviço da humanidade.

Referencias

Becker, H. S. (1994). *Observação social e estudos de caso sociais. Métodos de pesquisa em ciências sociais.* Tradução: Marco Estevão e Renato Aguiar. São Paulo: Hucitec.

Brasil (2016). *Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário. Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas, Relatório Final*. Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. Brasília/DF.

Brumer, A. et al. (2008). A elaboração de projeto de pesquisa em ciências sociais. In: Guazzelli, C. A.; Pinto, C. R. J. B. (Org.). *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: UFRGS.

Carneiro Da Cunha, M. (2002). Introdução a uma história indígena. In: _____. *História dos Índios no Brasil*. 2ª. Ed. São Paulo: Cia das Letras.

Carvalho, O. M. B. (2010). *Políticas públicas, sustentabilidade social e povos indígenas: os Xavante da terra indígena de Parabubure em Mato Grosso.* 127 f. (Dissertação de Mestrado Centro de Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, Brasília/DF, Brasil.

Conselho Iindigenista Missionário – CIMI. *Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2015.* Disponível em: < http://www.cimi.org.br/pub/relatorio2015/relatoriodados2015.pdf >. Acesso: 17 de jan. 2017.

DaMatta, R. (1987). *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 3ª. Ed. Petrópolis: Vozes.

De Souza, L. G.; Da Cunha, B. C. B. (2014). Os Indígenas Xavante no Censo 2010. In: *Anais do XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, São Pedro/SP, Brasil.

Ferraz, I. (1992). *Relatório do leilão da gleba Suiá Missu onde foi impedida a presença de índios Xavante.* Ed. CTI.

Funai. *Listagem de Terras Indígenas, 2011.* Disponível em: < http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/terras-indigenas/docs_documentos/Lista_TI_Brasil_FUNAI.pdf/view> Acesso: 08 de jan. 2017.

Geertz, C. (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Giaccaria, B. (1959). *Cartilha para uso dos Xavantes das margens do rio das Mortes.* Grupo Missionário D.L. Lasagna: Instituto Teológico PIO XI, São Paulo.

Gomide, M. L. C. (2008). *Marãnã Bödödi - a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró.* 436 f. (Tese de Doutorado em Geografia Física - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas). Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil.

Gonçalves, R. C. (2012). *A diversidade sociocultural no Programa Nacional de Alimentação Escolar: uma etnografia da alimentação escolar indígena entre os Xavánte de Parabubure, Mato Grosso.* 196 p. (Dissertação de Mestrado em Nutrição). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, Brasil.

IBGE. (2012). *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça.* Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Rio de Janeiro.

Lachnitt, G. (2004). *Damreme' uwaimramidzé: estudos sistemáticos e comparativos de gramática Xavante.* 3ª. Ed. Campo Grande: MSMT/UCDB.

Lopes da Silva, A. (1986). *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jês.* São Paulo: FFLCH Universidade de São Paulo.

_____. (2002). Dois séculos e meio de história xavante. In: Carneiro da Cunha, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil.* (pp. 357-378). 2ª. Ed. São Paulo: Cia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura /Fapesp.

Lüdke, M.; André, M. E. D. A. (1986). *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas.* São Paulo: EPU.

Malinowski, B. (1979). Argonautas do Pacífico Ocidental, Col. *Os Pensadores*, São Paulo, Ed. Abril.

Martucci, E. M. (2001). Estudo de caso etnográfico. *Revista de Biblioteconomia de Brasília*, v. 25, n. 2, pp. 167-180.

Muria, G. C.; Ribeiro, M. T. (2011). *Diagnóstico rápido indígena das aldeias jurisdicionadas à CTL Xavantina – T. I. Parabubure*. Nova Xavantina: Fundação Nacional do Índio. 35 p.

Oliveira, R. C. de. (2000). *O trabalho do antropólogo.* 2ª. Ed. São Paulo: Editora Unesp: Paralelo 15.

Ravagnani, O. M. (1991). *A experiência xavante com o mundo dos brancos*. Série TEXTOS. Araraquara: UNESP.

Rezende, G. C. (2009). A relação entre indígenas e não-indígenas na zona urbana: fronteira cultural. C*oletânea educação escolar indígena*; v. 8. 116 p. Cuiabá: EdUFMT.

Ribeiro, D. (1970). *Os índios e a civilização*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro.

Ribeiro, M. T. (2015). *Levantamento das roças tradicionais das aldeias atendidas pela Coordenação Técnica Local em Nova Xavantina – TI Parabubure*. Nova Xavantina: Fundação Nacional do Índio. 71 p.

Richardson, R. J. et al. (2015). *Pesquisa social: métodos e técnicas*. 3ª. Ed. São Paulo: Atlas.

Siasi. *Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena. Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI.* Ministério da Saúde. Dados gerais do Dsei Xavante, referentes a 2013. Disponível

LAS HERIDAS DEL RACISMO: EFECTOS PSICOSOCIALES DE LA DISCRIMINACIÓN RACIAL EN LAS PERSONAS AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA

Esther Pineda G.

Socióloga, Magister Scientiarum en Estudios de la Mujer, Doctora y Postdoctora en Ciencias Sociales egresada de la Universidad Central de Venezuela

estherpinedag@gmail.com

Recibido: 26/08/2018

Aceptado: 15/10/2018

Resumen: La racialización, deshumanización y esclavización de la población africana durante el proceso de colonización europea en América, sentó las bases de la discriminación racial contra las personas afrodescendientes que persiste hasta la actualidad. Pese a la existencia de la narrativa del mestizaje que desconoce e invisibiliza la experiencia concreta, desigual y vulnerada de las personas afrodescendientes, estas siguen siendo víctimas de discriminación racial, la cual ha encontrado formas cada vez más sutiles e imperceptibles a través de las cuales realizarse. Este hecho no es inofensivo, el racismo tiene efectos psicosociales para quien lo vive, pero ¿cuáles son esos efectos del racismo? ¿Cómo reaccionan las personas afrodescendientes ante el racismo? ¿Cómo enfrentan la discriminación racial? Ante esta problemática se propone esta investigación para la cual se consultó a través de la técnica del cuestionario electrónico a cien personas afrodescendientes de América Latina, sometiendo posteriormente sus testimonios al método del análisis crítico del discurso.

Palabras clave: Afrodescendientes, racismo, endorracismo, efectos psicosociales, América Latina.

Abstract: The racialization, dehumanization and enslavement of the African population during the process of European colonization in America, laid the foundations of racial discrimination against people of African descent that persists to this day. Despite the existence of the narrative of miscegenation that ignores and invisibilizes the concrete, unequal and violated experience of people of African descent, they continue to be victims of racial discrimination, which has found increasingly subtle and imperceptible forms through which to perform. This fact is not harmless, racism has psychosocial effects for those who live it, but what are these effects of racism? How do people of African descent react to racism? How do they face racial discrimination? In view of this problem, this research is proposed for which one hundred people of African descent in Latin America were consulted through the electronic questionnaire technique, subsequently submitting their testimonies to the method of critical discourse analysis.

Keywords: Afrodescendants, racism, endorracism, psychosocial effects, Latin America.

Introducción

El proceso de colonización europea en América sentó las bases para la emergencia del racismo. Contrario a los imaginarios transmitidos y difundidos en las diferentes etapas del proceso histórico social, el racismo no es una causa sino una consecuencia de los intereses económicos expansionistas y expoliatorios de los colonos europeos, quienes instalaron la diferenciación, racialización e inferiorización de los sujetos con una función social específica: justificar el proceso de invasión europea en América, justificar el genocidio indígena como respuesta a la resistencia ejercida, y justificar el secuestro según Reid Andrews (2004) de entre 5 y 10 millones de africanos entre los siglos dieciséis y diecinueve, para su sometimiento y esclavización como mano de obra gratuita en los territorios invadidos y expoliados. Es decir, los pueblos originarios de América y África fueron diferenciados, convertidos en otredades, considerados inferiores, salvajes, amenazadores, para justificar su dominio y explotación.

No obstante, Según Pineda (2017) posterior al proceso de abolición de la esclavitud el racismo en los Estados Unidos se caracterizó por su manifestación explícita y segregacionista; mientras que en América Latina el racismo cobró un carácter simbólico. Este racismo simbólico latinoamericano se concreta en una narrativa europea colonizada que despoja de capacidades éticas, intelectuales, morales, relacionales y organizativas a los sujetos previamente racializados. Este pensamiento se instaló en el imaginario colectivo, ha sido transmitido y reproducido transgeneracionalmente a través de los distintos agentes de socialización, se manifiesta en diferentes ámbitos de acción e interacción social, y de acuerdo al Banco Mundial (2018) con base a los datos censales más recientes de 16 países, afecta a más de 133 millones de afrodescendientes que hacen vida en América, es decir, cerca del 24 por ciento de la población latinoamericana total. Pero esta presencia de los afrodescendientes en América Latina como bien lo señala el informe *Afrodescendientes en América Latina. Hacia un marco*

de inclusión, es altamente desigual, más del 91 por ciento están concentrados en Brasil y Venezuela y un 7 por ciento adicional en Colombia, Cuba, Ecuador y México, además:

> Los afrodescendientes están representados de manera desproporcionada entre los pobres. En Brasil, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Uruguay combinados, los afrodescendientes representan el 38 por ciento de la población total, pero constituyen alrededor de la mitad de las personas que viven en pobreza extrema. También tienen menos años de educación y son víctimas del crimen y la violencia con mayor frecuencia. A pesar de su creciente visibilidad, aún están asombrosamente subrepresentados en las posiciones de toma de decisiones, tanto en el sector privado como en el público. Asimismo, tienen menores oportunidades de movilidad social, en tanto que son 2.5 veces más propensos a vivir en condiciones de pobreza crónica. (Banco Mundial, 2018, p. 14).

No obstante, pese a los altos índices de presencia de la población afrodescendiente en América Latina, la región se caracteriza por ser históricamente racista y endorracista, donde además, existe una tendencia muy arraigada a negar la existencia de la discriminación racial, a reproducir la narrativa del mestizaje, de la diversidad étnica, pero sobre todo, de la armonía racial. Según Dulitzky (2000) en la región latinoamericana se resalta con pomposidad la existencia de supuestas "democracias raciales", y la vivencia de la experiencia étnica en el contexto de los "crisoles de raza" y en "armonías raciales". Este hecho contribuye a invisibilizar y diluir en el imaginario colectivo las desigualdades y formas de discriminación fundamentadas en la pertenencia étnica, pero también por supuesto, sus efectos.

Aunque algunos países latinoamericanos se ha reconocido constitucionalmente a la población afrolatinoamericana, se ha intentado contabilizar su población a través de la incorporación de variables étnicas en los censos de población, y en algunos se ha intentado prevenir, atender y sancionar las múltiples formas de discriminación contra ellos cometidos a través de la tipificación del delito de discriminación racial y la creación de unidades para su atención; en la vida cotidiana de América Latina poco se habla del racismo, y cuando se hace, esto despierta grandes oleadas de polémica. El enardecimiento y la indignación de aquellos que de manera vehemente niegan la existencia del racismo y, la condena una vez más al ostracismo de aquellos que osaron a denunciarlo, que se atrevieron a evocar los "fantasmas del pasado". Esta situación ha favorecido la sistemática invisibilización de los efectos psicosociales del racismo pues, el tema no forma parte de la narrativa de quienes han sido victimizados por su racialidad, como tampoco forma parte de la producción académica en el ámbito de la discriminación racial.

Los antecedentes de la psicología del racismo

En 1897 fue el sociólogo William Edward Burghardt Du Bois quien puso en discusión la psicología del racismo cuando en el texto *Strivings of the Negro People cuestionó:* "¿Cómo se siente ser un problema?

... Uno nunca siente su dualidad, —un estadounidense, un negro; dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables; dos ideales beligerantes en un cuerpo oscuro, al cual le previene desgarrarse solamente su terca fuerza...". Sobre este aspecto volvería nuevamente en 1903 al afirmar "esta sensación de vernos a nosotros mismos siempre a través de los ojos de otras personas, de medir nuestras almas con la vara de un mundo que nos contempla con divertido desprecio y lastima" (Du Bois en Young, 2000, p. 104); sin embargo, nunca dedicaría una obra completa a este asunto, concentrándose por el contrario en las inequidades de la educación, la justicia y el tema hasta entonces tabú del matrimonio interracial pues, como el mismo afirmase: "Mi intención era introducir el método científico en la sociología estudiando las condiciones de vida de mi propio grupo. Quería estudiar los hechos, todos aquellos hechos referentes a los negros americanos y sus problemas y dificultades" (Du Bouis en Macionis & Plummer, 2007, p. 277).

Uno de los pocos trabajos sobre los efectos del racismo de los que se tiene referencia es el texto denominado *La marca de la opresión: exploraciones en la personalidad del negro estadounidense*, publicado en 1951 por los psicoanalistas Abraham Kardiner y Lionel Ovesey. En este texto afirmaban que la experiencia de la opresión y segregación racial han dejado "cicatrices psicológicas" destructivas en el afroamericano, por lo cual sus personalidades se muestran profundamente perturbadas, con múltiples manifestaciones de la psicopatología que se encuentran en individuos neuróticos, así como, hostilidad contra los blancos y contra su propio grupo. Esta situación se presenta con independencia de la pertenencia de clase de los sujetos; al respecto los autores afirmaron categóricamente que los conflictos dominantes del afroamericano provienen de su situación racial y que los de clase son secundarios, hecho que evidenciaron en el estudio realizado con veinticinco afroamericanos de clases bajas y altas que vivían en la ciudad de Nueva York.

En el año 2005 las teorías sobre los efectos psicológicos de la esclavitud en la población afroamericana cobraron relevancia con la publicación del texto Síndrome de *Esclavo Postraumático: Legado Americano de Lesión y Sanación Duraderas*, de Joy DeGruy. En este libro su autora afirma que los africanos y sus descendientes sufren del síndrome esclavo post-traumático como consecuencia de la opresión multigeneracional experimentada durante siglos de esclavitud. Este síndrome se manifiesta en:

- Un desarrollo insuficiente de la estima primaria, junto con sentimientos de desesperanza, depresión y una perspectiva autodestructiva general.

- Una marcada propensión a la ira y la violencia.

- Sentimientos extremos de sospecha. Violencia contra uno mismo, los bienes y otros, incluidos los miembros del propio grupo, es decir, amigos, parientes o conocidos.

- Una socialización racista y (racismo internalizado).

- Incapacidad aprendida, privación de la alfabetización, auto concepto distorsionado, antipatía o aversión por: a) Los miembros de su propio grupo cultural o étnico. b) Las costumbres de

quienes se identifican con un determinado patrimonio cultural o étnico. c) Las características físicas de su propio grupo étnico.

No obstante, si bien es cierto que la discriminación racial al igual que otras formas de discriminación, desigualdad y violencia genera efectos en quienes las experimentan, considerar que las afectaciones psicoemocionales que padecen los afrodescendientes son una consecuencia psicogenética heredada de sus predecesores esclavizados, contribuiría a reproducir y legitimar los argumentos biologicistas y deterministas sobre los cuales históricamente se fundamentó el racismo.

La subjetividad de los afrodescendientes no es un problema genético, su condición psicoemocional es el resultado de un entramado sociocultural que los somete en los diferentes procesos e interacciones de su vida cotidiana a múltiples y repetidas formas de estereotipación, prejuicios, discriminación, violencia y desigualdad. Los afrodescendientes no tienen reminiscencias psicológicas de los traumas y experiencias vividas por sus predecesores esclavizados, afirmar esto sería legitimar la idea de que el racismo en la actualidad ha desaparecido, por lo cual no existen motivaciones contemporáneas capaces de generar los referidos efectos; pero además de ello, esta teoría contribuye a desproveer al racismo de su carácter social, para inscribirlo de manera exclusiva en la dimensión psicológica de la víctimas, al afirmar que estos poseen problemas que no han podido sanar, es decir, para patologizarlo.

Metodología

Para la realización de esta investigación, se hizo necesaria la aproximación a la subjetividad de las personas afrodescendientes de América Latina, es decir, a sus emociones con respecto a sus experiencias de discriminación racial. Para lograr el objetivo, se diseñó un instrumento de tipo cuestionario, el cual incluyó ocho preguntas abiertas[2]. La selección de la muestra fue de tipo no probabilística y para su aplicación el cuestionario fue difundido a través de las redes sociales para que quienes se sintieran interesados y convocados por el tema participaran en el mismo[3], pero se alertó expresamente en la presentación del cuestionario que los participantes debían ser personas afrodescendientes nacidas en algún país de América Latina. Se seleccionaron los testimonios de cien (100) informantes

2 En el cuestionario se consultaron aspectos generales como género, edad, nacionalidad, nivel educativo de los participantes, y categoría étnica con la cual se reconoce: (negro, negro y afrodescendiente, afrodescendiente u otro, y ¿Por qué?), seguidos de ocho preguntas abiertas, entre ellas: 1.- ¿Sabe usted lo que es el racismo y el endorracismo? ¿Puede definirlos? 2.- ¿Ha sido víctima de racismo o endorracismo en algún momento de su vida? ¿Puede contar al menos una experiencia?, 3.- ¿Considera que el racismo y el endorracismo ha tenido efectos psicoemocionales en su vida? ¿Cuáles?, 4.- ¿Cómo se ha sentido al ser víctima de racismo o endorracismo?, 5.- ¿Cómo ha reaccionado al ser víctima de racismo o endorracismo?, 6.- ¿Cómo reaccionan otras personas cuando les habla de la problemática de la discriminación racial o cuando usted les comenta que ha sido víctima de discriminación racial o relata alguna de esas experiencias?, 7.- ¿Ha buscado algún tipo de apoyo para enfrentar los efectos del racismo o el endorracismo? Por ejemplo: terapia psicológica, grupos de apoyo, movimientos afrodescendientes, familiares o amigos., 8.- ¿Cuál considera es la mejor forma de lidiar con el racismo y el endorracismo?

3 El cuestionario se realizó en la plataforma Google Forms y se difundió en redes sociales como Facebook, Twitter, Google+ y Linkedin bajo el título "Cuestionario sobre los efectos psicosociales del racismo en afrodescendientes de América Latina", el cuestionario se mantuvo activo entre el 12 de enero de 2018 hasta el día 27 de enero de 2018 al haber superado el límite propuesto de 100 testimonios.

afrodescendientes pertenecientes a los siguientes países: Colombia (39), Venezuela (27), Brasil (11), Ecuador (9), Uruguay (5), Puerto Rico (3), República Dominicana (3), Argentina (2) y México (1). El 63% de los informantes del cuestionario fueron mujeres[4], 35% hombres y 2% Transgéneros, con una media de edad de 29 años. El nivel educativo de las personas afrodescendientes a quienes se les aplicó el instrumento del cuestionario electrónico es de Postgrado 19%, Universitario 44%, Técnico Superior Universitario 17%, Secundaria 15%, Primaria 3% y Ninguno 2%. Posteriormente se sistematizaron los testimonios de los cien informantes y se procedió a su análisis desde la perspectiva del análisis crítico del discurso (ACD).

Los efectos psicológicos del racismo en los afrolatinoamericanos

Cuando alguien es discriminado por su pertenencia étnica, sea de forma explícita o solapada, esto tiene un impacto, social, económico, político y cultural, pero también tiene un impacto en la subjetividad de quien lo experimenta. Es decir, el racismo tiene efectos psicosociales. Sin embargo, este no es un efecto del pasado, los afrodescendientes sufren el racismo que experimentan en la cotidianidad de la sociedad actual. En el caso latinoamericano, -aunque en menor medida- los afrodescendientes se enfrentan al racismo explicito manifiesto en ofensas, insultos, humillaciones, burlas, rechazos e incluso agresiones físicas, las cuales pueden ser individuales o colectivas; sin embargo, como ha señalado Pineda (2016) su expresión más frecuente ha sido y continúa siendo la solapada. En la región la discriminación racial suele ejecutarse a través del lenguaje, chistes, refranes, apodos, los gestos, la evitación, la duda, la sospecha, la ridiculización, la condescendencia, el cuestionamiento, la omisión, la invisibilización, la desatención, la desmoralización, la minimización; entre otras prácticas, discursos y representaciones estereotípicas naturalizadas y cotidianizadas que en ocasiones pasan inadvertidas, lo cual favorece que este tipo de discriminación se realice con total impunidad.

Esta forma de discriminación racial se expresa en las distintas situaciones, escenarios y procesos interactivos de los cuales participan los afrodescendientes como: preguntas incisivas sobre su origen, la desconfianza en los espacios públicos pero también privados, burlas y descalificación por el color de su piel, herencia étnica y aspecto físico; la puesta bajo sospecha y requisas injustificadas por parte de los órganos de seguridad, la folklorización, trivialización y ridiculización de su cultura, exclusión de la conformación de grupos sociales ya sea para juegos, actividades escolares o extracurriculares, laborales, entre otras. Se realiza en el trato diferenciado por parte de maestros y empleadores, pero también a lo interno del grupo familiar; así como, en las dificultades para el establecimiento de relaciones afectivas ya sean de carácter interracial o endorraciales bajo la promoción y exhortación a "mejorar la raza".

4 Las respuestas de las mujeres en el cuestionario contaron con más información, con relatos más extensos y con mayor propensión a exponer su experiencia personal y su emotividad con respecto a los hombres participantes, lo cual puede atribuirse a las desigualdades de género existentes en nuestras sociedades y la socialización diferenciada en la cual a los hombres se les impone la represión de su emotividad como condición intrínseca de la masculinidad.

¿Pero como se sienten y cómo reaccionan los afrodescendientes ante estas formas de discriminación racial? La narrativa cinematográfica y televisiva estadounidense (la más consumida en América Latina) presenta a los afrodescendientes –ante la ocurrencia o no de formas de discriminación racial- como personas hostiles, iracundas, violentas, predispuestas, paranoicos, frustrados, quienes viven molestos, resentidos por la historia de la esclavitud y la experiencia de la negritud. Estos discursos se han instalado en el imaginario de la sociedad en general, no obstante, la evidencia muestra que la actitud de los afrodescendientes no coincide con estas representaciones.

De acuerdo a Maria Lúcia da Sìlva (2004) en su ensayo *Racismo e os efeitos na saúde mental*, producto de la falta de oportunidades, perspectiva para el futuro, y la ocurrencia de repetidas experiencias de exclusión y desvalorización de la auto-imagen difundidas tanto por las instituciones como por las relaciones interpersonales en el mundo hostil de la elite dominante; los afrodescendientes generalmente internalizan los atributos negativos que le han sido imputados, instalándose en ellos un sentimiento de inferioridad que causa vergüenza en la relación con sus pares y favorece la aparición de comportamientos de aislamiento, entendidos, frecuentemente, como timidez o agresividad. Así lo muestran algunos testimonios recogidos en el cuestionario electrónico aplicado para los fines de esta investigación, donde las personas afrodescendientes de América Latina consultadas afirmaron que, al ser víctimas de discursos y prácticas racistas se sintieron ofendidos, agredidos, excluidos, vulnerados, discriminados, humillados, dolidos, inferiorizados, molestos y decepcionados.

> "Devastada no sólo como ser humano sino como mujer, profesional, madre, ciudadana. Y frustrada porque nunca es suficiente para ganarte con tus méritos un espacio digno y respetable en la sociedad sin que se juzgue primero el color de tu piel" (Mujer, 31 años, Argentina).
>
> "Duele mucho vivir en una sociedad con tantos prejuicios" (Mujer, 23, Puerto Rico).
>
> "Me he sentido impotente, triste y sin saber qué hacer, confundida e infravalorada" (Mujer, 40 años, República Dominicana)
>
> "Mal, incluso he llegado a pensar que la culpa podría ser mía" (Mujer, 22 años, Brasil).

Las reacciones más frecuentes de los afrodescendientes ante los discursos y prácticas racistas no suelen ser la rabia, la ira o la violencia contra quien lo agrede, por el contrario, es la inacción, la impotencia, la pasividad. Aunado a ello, una de las reacciones más comunes ante la discriminación racial es la vergüenza; la victima del racismo al igual que la víctima de violación siente que la discriminación de la que ha sido víctima es su culpa, esto le genera vergüenza, le hace bajar la mirada y mantener silencio ante el insulto o la agresión; situación que además de impedirle reaccionar ante el ataque, le impide contarlo.

> "Nunca he sabido que responder" (Hombre, 21 años, Colombia).

> "De niña reaccionaba quedándome en blanco, en silencio, avergonzada de ser negra, muy triste. De un tiempo para acá he aprendido a responder con ironía, aunque en ocasiones aún me quedo en blanco, ya no avergonzada, sino paralizada, al no esperarme, a estas alturas de mi vida, esas situaciones" (Mujer, 28 años, Venezuela).

> "Me mantengo calmado pero muriendo por dentro" (Hombre, 31 años, República Dominicana).

> "Con mucha tristeza la verdad. Muchas veces lloré" (Mujer, 33 años, Uruguay).

De este modo, el racismo es una experiencia que se vive en soledad, que se mantiene en silencio pues nadie quiere contar que ha sido discriminado, es decir, reconocerse victimizado. Este hecho apenas ha empezado a cambiar en los últimos años con la emergencia de las redes sociales, donde algunas personas han empezado a denunciar sus experiencias de victimización racial, pero principalmente esas generadas desde las instituciones o comercios, por ejemplo: al momento de solicitar un documento de identidad, para ingresar a algún edificio gubernamental, para obtener una beca o una posición laboral, para acceder a algún producto o servicio en algún local comercial o lugar de esparcimiento, entre otras; sin embargo, la mayoría de los afrodescendientes continúan reservándose esas experiencias familiares e íntimas -y por tanto más dolorosas-, en las que el color de la piel sigue siendo determinante.

> "Reacciono defendiendo mis derechos y hablando de los mecanismos existentes en mi país" (Mujer, 49 años, Uruguay).

> "La mayoría de la veces me quedaba callada, pero en este punto ya me cansé y estoy enfrentando las actitudes racistas, preguntando al agresor el porqué de su actitud" (Mujer, 23 años, Colombia).

> "En la niñez y la adolescencia no respondía y como creía que era un problema mío hacia lo posible por encajar. Hoy respondo a las ofensas racistas, grito ¡eso que usted está diciendo /haciendo es racismo!" (Mujer, 37 años, Venezuela).

Tras la ocurrencia de estos hechos, los afrodescendientes experimentan distintos efectos y estados psicoemocionales, algunos a corto plazo, mientras que otros persisten a mediano y largo plazo; entre ellos es posible considerar: Estrés, inseguridad, ansiedad, aislamiento, desconfianza, sensación de no pertenecer, dificultades y temor de hablar en público, minimización de la presencia, depresión, infravaloración personal y de su grupo social, el desarrollo de una personalidad retraída, extrovertida y solitaria; síndrome de pánico ante situaciones de interacción o evaluación social, la vulneración y resquebrajamiento de la identidad, endorracismo, la internalización de las ideas de la inferioridad y la hipersexualización, y, en casos extremos, el suicidio. Para Maria Lúcia da Sìlva (2004) los afrodescendientes al estar inmersos en una dinámica compleja, viven en un estado de tensión permanente, de angustia y de ansiedad, con rasgos momentáneos de trastornos de conducta y de

pensamiento, lo que los inquieta y los hace sentir culpa. Esta situación según la especialista, además de los trastornos psicológicos ya señalados, causa diversos trastornos físicos que incluyen taquicardia, hipertensión arterial, ulcera gástrica, alcoholismo, entre otros.

De las personas consultadas que afirmaron haber sido víctimas de racismo, cuando se consultó si esta forma de discriminación ha tenido efectos psicoemocionales en su vida el 98% afirmo que sí. La mayoría afirma que el racismo les ha dejado baja autoestima, sentimientos de frustración y tristeza, los ha convertido en personas muy sensibles sobre el tema, con dificultades para relacionarse social, afectivamente y sexualmente. Con frecuencia se sienten inseguros y ansiosos. Además las personas afrodescendientes se presionan y auto exigen mucho para intentar romper con los estereotipos y la expectativa social que de ellos se tiene.

> "Nunca me sentí bella o atractiva por ser negra, por mi cabello, por mis labios gruesos; así que busqué afirmación siendo buena estudiante, comportándome bien, siendo "chévere", buena amiga" (Mujer, 28 años, Venezuela).

> "Me fijo mucho en mi imagen, me sobre exijo para destacarme porque siempre se parte de la creencia de que por ser afro no tendré un buen desempeño, me siento observado cuando voy a diferentes espacios públicos y siento cuestionada mi palabra en diferentes ámbitos" (Hombre, 45 años, Colombia).

> "Baja autoestima, depresión, frustración y temporalmente rencor" (Mujer, 35 años, Ecuador).

> "Uno termina creyendo que está mal ser negro" (Hombre, 23 años, Colombia).

> "Por ser mujer y negra en mi trabajo y estudio me exijo un 200%, siento mucha presión, me acepto como soy pero no me permito errores" (Mujer, 29 años, Colombia).

> "Durante muchos años soñaba con ser blanca y tener mi cabello lacio. Me sentía avergonzada, me ha tomado mucho tiempo amar mi nariz, mi cabello y mi color de piel" (Mujer, 33 años, Venezuela).

> "En la infancia se me dificultó aceptarme, odiaba mi color de piel y me sentía desdichada por no ser como el resto" (Mujer, 34 años, Puerto Rico).

> "Me siento cohibido e incómodo en espacios sociales donde hay mucha gente y temo ser rechazado" (Hombre, 27 años, Brasil).

Esta situación se profundiza cuando el afrodescendiente visibiliza la problemática de discriminación racial o socializa su experiencia. Con frecuencia el afrodescendiente se encuentra solo ante esta experiencia, no cuenta con redes de apoyo y ante la denuncia de su ocurrencia contra su persona o su grupo social se enfrenta a la revictimización; manifiesta en el desconocimiento de la problemática o la

desestimación de su experiencia. Quienes no son afrodescendientes y por tanto no han experimentado el racismo, es decir, no han sido ni serán en ningún momento de su vida victimas de discriminación racial, con frecuencia ante el comentario de alguna persona afrodescendiente sobre la existencia, manifestación o características del racismo responden que el racismo no existe; a otros les resulta inverosímil y otros optan por minimizar el fenómeno en "solidaridad", afirmando que la discriminación racial es producto de ignorancia, por lo cual no debe dársele importancia. Es decir, los argumentos de los afrodescendientes en lo que refiere a los procesos de racialización con frecuencia son desestimados, minorizados y descalificados.

Para Ariel Dulitzky (2000) de todas las formas de negación del racismo y la discriminación racial, una de las formas más perniciosas en América Latina es la responsabilización de la víctima por su situación o la invisibilización de las víctimas del racismo y la discriminación racial. Esta práctica se hace más frecuente y explícita cuando el afrodescendiente expone alguna experiencia personal de victimización racial; aquellos sujetos no racializados con los que interactúa con frecuencia optan por responsabilizarle de la discriminación experimentada, por lo cual se desplaza la atención del hecho en cuestión, por lo cual el problema deja de ser el racismo para ser la víctima.

Además de ello, añade Dulitzky (2000), cuando un sujeto racializado denuncia las prácticas de discriminación racial, se la considera una víctima de complejos sin fundamentos, pero nunca como una víctima de discriminación racial. Con frecuencia quienes son víctimas de racismo, al hacer referencia a ello, son acusados de victimizarse, de ver racismo en todas partes, de tener complejo de inferioridad, baja autoestima, traumas, de ser susceptibles, sensibles y paranoicos. Otros ante la visibilización del racismo por parte de quien lo experimenta, reaccionan con gestos y palabras de lástima o condescendencia. Por su parte los más extremistas e intolerantes cuando un afrodescendiente denuncia la discriminación de la que ha sido víctima, los califican de dramáticos, se les acusa de estar exagerando, llamando la atención o de pretender hacer un espectáculo.

> "Dicen que soy una exagerada, que me falta autoestima, sensible, acomplejada, que vivo irritada" (Mujer, 40 años, Venezuela).
>
> "Lo ven como exageración, como un chiste" (Hombre, 25, Puerto Rico).
>
> "No me creen o minimizan el problema" (Mujer, 36 años, Argentina).
>
> "Defienden actitudes racistas y consideran que los negros somos exagerados que el racismo es sólo un estado mental de la gente afro para esconder su frustración y fracaso en la vida" (Mujer, 35 años, Ecuador).
>
> "La mayoría de personas dicen que exagero y que las expresiones y tratos microrracistas no son con el fin de ofender, que solo son parte de la cultura popular" (Mujer, 23 años, Brasil).
>
> "Dicen que soy un exagerado, que veo racismo en todos lado, soy acomplejado, que mi

autoestima es baja" (Hombre, 23 años, Colombia).

"A la gente que no lo ha padecido no les importa" (Mujer, 24 años, República Dominicana).

"No creen piensan que uno es un resentido" (Hombre, 60 años, México).

Las consecuencias de la discriminación racial. Acciones y reacciones de los afrolatinoamericanos para enfrentar el racismo

Estos hechos de discriminación racial, anteriormente descritos, aíslan física, psicológica y socialmente a los afrodescendientes. Pero, ante este escenario la pregunta crucial es ¿Qué hacer? ¿A dónde y a quién acudir? ¿Es la ayuda psicológica profesional la respuesta ante esta problemática? Ante la ocurrencia del racismo, para la mayoría de los afrodescendientes la terapia no ha sido una opción porque:

- En América Latina persisten los estigmas y criterios de patologización en torno a la terapia, pensamiento predominante en los países que concentran el mayor número de afrodescendientes de la región como Colombia, Brasil y Venezuela.

- Debido a la persistente subrepresentación de los afrodescendientes en el campo de la psicología; en primer término como consecuencia de los menores índices de profesionalización de la población afrodescendiente en América Latina, pero también, ante la poca oferta académica en ámbitos de profesionalización y producción de conocimiento como lo es el colonialismo, la etnicidad, la multiculturalidad y la discriminación racial. Como lo ha señalado Francisco Javier Grossi Queipo (2004), el racismo ha tendido a ser un área marginada dentro las líneas de investigación de la psicología, citando a Delacampagne (1983) afirma que, el racismo no se estudió más porque no molestaba a nadie, pues después de todo la inteligentsia jamás habría de sufrir sus estragos.

- Algunas personas afrodescendientes que acuden al psicólogo por motivos de victimización racial han sido revictimizados por estos profesionales de la salud psicoemocional. Un ejemplo de ello es el caso relatado por Jarid Arraes (2015) en el artículo titulado *Meu psicólogo disse que racismo não existe*; en este la escritora expone el caso de una mujer afrobrasileña y profesora universitaria de 38 años, quien al acudir a terapia con una psicóloga, esta le afirmó que "se victimizaba y transformaba acontecimientos normales en racismo".

Por ello, ante la ocurrencia de la discriminación racial, son otras las opciones y reacciones por las que opta el afrodescendiente. Entre estas podemos señalar:

a) La aceptación del estigma:

En este contexto la persona estigmatizada y en este caso, racializada, se asume consciente de ser un sujeto estigmatizado y discriminado, pese a lo cual, como ha señalado Goffman (2006), mantiene la sensación de ser una «persona normal», un ser humano como cualquier otro, un individuo que, por consiguiente, merece una oportunidad justa para iniciarse en alguna actividad. Pese a ello, afirma el autor, es posible que este sujeto estigmatizado perciba, por lo general, con bastante corrección, que cualesquiera que sean las declaraciones de los otros, estos no lo «aceptan» realmente ni están dispuestos a establecer un contacto con él en «igualdad de condiciones».

Esta aceptación del estigma parece ser preponderante en la región latinoamericana pues, cuando se le consultó a las personas encuestadas para esta investigación cómo se reconocen, el 69% se identificó como parte de un grupo étnico racializado y tradicionalmente discriminado. Este hecho nos permitió verificar que en la región no existe consenso en cuanto a la denominación étnica; algunas personas apuestan por reconocerse como afrodescendientes, afrodescendientes y negras, o como negras. Sin embargo -pese a que la mayoría expresaron conocer la carga valorativa negativa que le ha sido atribuida al término "negro", como consecuencia de la introducción e imposición por parte del colono esclavista para descalificar y desmoralizar a la población africana y sus descendientes en América-, con independencia de la categoría empleada o asumida, el autorreconocimiento étnico se presenta para gran parte de los sujetos racializados y víctimas del racismo como un medio para la construcción y afirmación de la identidad; el rescate de la historia, la vindicación de la herencia africana, como mecanismo de resistencia frente al racismo.

"Dignidad, significa lucha política, conciencia del mi ancestralidad, proyecto presente y futuro. Para mí lo afrodescendiente referencia una construcción política existencial, tanto ontológica como epistemológica, que promueve alianzas anti-coloniales, de-coloniales, anti-racistas, anti-clasistas, anti-capitalistas, anti-sexistas. Elemento común para crear, re-crear, fortalecer (y re-significar) la conciencia colectiva de las poblaciones de la diáspora africana" (Mujer, 32 años, Colombia).

"Orgullosamente negra y afrodescendiente. Negra porque es un sentir, es la manera inconsciente de mantenerme cerca de mi madre África, porque me hace recordar a los miles de hermanos y hermanas africanas que les tocó vivir la deshumanización, la violación de sus mujeres, de sus derechos, la perversidad del colono, porque me hace recordar que la lucha continúa, que ese nombre que nos dieron fue para ellos descalificador para nosotros es permanencia, resistencia y respeto. Afrodescendiente porque soy afro, soy ley, soy visible, soy una historia bien contada" (Mujer, 42 años, Venezuela).

"Me reconozco afrodescendiente y negra porque considero que soy descendiente de nuestros ancestros africanos; y no me avergüenza decir que soy negra, me siento parte de un origen y una cultura afro que reivindica el ser negro o negra, no sólo por nuestro color de piel que nos hace hermosos y hermosas sino también por todo lo que representa nuestros ancestros de siempre. Siento que mi piel, mi pelo afro, mis rasgos y mi contextura me muestran el orgullo de resistencia de nuestros afrodescendientes" (Mujer, 38 años, República Dominicana).

> "Negra porque tengo los rasgos físicos, mi piel morena, mis labios, mi nariz gruesa, el cabello rizado; tomando el término sin su connotación o sentido despectivo e ideológico. Afrodescendiente porque con orgullo mis antepasados o ancestros son del primer pueblo fundado por negros libres; siendo algo que forma parte de mi identidad" (Mujer, 44 años, Colombia).

b) El endorracismo:

Otra de las principales y más frecuentes respuestas del sujeto discriminado ante el racismo es la vergüenza del estigma. Esta según Goffman (2006) se origina cuando el individuo percibe uno de sus atributos como una posesión impura de la que fácilmente puede imaginarse exento. Es probable que la presencia inmediata de los considerados "normales" refuerce esta disociación, por lo cual, el individuo también puede llegar a odiarse y denigrarse a sí mismo cuando está solo frente a un espejo.

Esta vergüenza del estigma, en el caso que nos ocupa se manifiesta en América Latina principalmente a través del endorracismo, el cual puede definirse de acuerdo con Pineda (2013) como el racismo desde dentro, una auto discriminación emanada del sujeto que sufre y experimenta el prejuicio por su pertenencia étnico-racial. Desde esta perspectiva, el endorracismo no es una causa sino una consecuencia del desprecio externo por estar vinculado a una raza considerada inferior; esto ejerce una presión tal, que introduce en el propio individuo el desprecio al que está expuesto, es decir, un autodesprecio instigado donde el sujeto racializado por "otro" autoconcebido como "superior", acepta mirarse a sí mismo con los ojos del amo como consecuencia de la coacción racista. De este modo, el sujeto racializado, en este caso el afrodescendiente, internaliza como propia la discriminación que se le ha impuesto y la reproduce sobre sí, como también sobre aquellos pertenecientes a su grupo étnico y racial.

Siguiendo a Goffman (1963), es posible considerar como una práctica común del endorracista el intento de corregir lo que considera el motivo de discriminación, o en todo caso, hacer un gran esfuerzo para restringir la exhibición del estigma, es decir, que este no se destaque demasiado. Por ejemplo, cuando una persona afrodescendiente intenta borrar de sí su herencia africana para lograr mayor aceptación social y por tanto evitar el racismo; para ello, puede optar por el aclarado de la piel, someterse a cirugías estéticas para modificar los rasgos físicos que visibilicen su herencia étnica, la realización de tratamientos capilares como el desriz de cabello, la ocultación de familiares con características y fenotipos racializados en el relato de su biografía, el rechazo al autorreconocimiento étnico dentro de alguna de las categorías históricamente discriminadas, entre otras.

Sin embargo, la más de las veces las personas afrodescendientes desconocen la existencia del endorracismo, el significado de la categoría; cuando incurren en esta práctica pocas veces tienen conciencia de estar legitimando la racialización, el estigma y la discriminación contra sí mismos y contra su grupo étnico. Así lo quedó en evidencia en la encuesta realizada a cien informantes para esta investigación, en la cual sólo el 66% afirmó saber que es el endorracismo. La mayoría de los

encuestados encontraron dificultades para definir el endorracismo, quienes lo hicieron le atribuyeron el carácter de racismo endógeno, persona sin identidad o que siente vergüenza de esta, autoexclusión, autorrechazo, discriminación a lo interno del grupo étnico al que pertenece, automutilación identitaria, odio a sí mismo, y desprecio al origen.

> "La práctica racista hacia el interior de comunidades o grupos que suponen una identidad étnico/racial común" (Hombre, 55 años, Colombia).

> "Es la internalización y el reforzamiento del maltrato recibido mediante la reproducción de conductas discriminatorias contra sí mismo" (Mujer, 35 años, Ecuador).

> "Es el rechazo, violencia simbólica y agresión dentro de un grupo a algunos de sus individuos que réplica en ellos las exclusiones y discriminación a la que es sometido el grupo entero por quienes ostentan el privilegio blanco (mestizo). Racismo interiorizado por los oprimidos" (Mujer, 41 años, Colombia).

Pese a ello, el 35% de las personas afrodescendientes encuestadas afirman haber experimentado el endorracismo, es decir, ha sido víctima de discriminación racial por parte de alguna persona perteneciente a su grupo étnico.

> "Mientras iba en el transporte público una mujer hablaba a mi lado sobre el cabello afro natural y fue muy despectiva, siendo ella negra y con el cabello afro (aunque alisado)" (Mujer, 23 años, Colombia).

> "En mi niñez fui endorracista ya que no me gustaban mis rasgos y mi cabello, pero hoy día sé que fue por haber sido víctima de burla" (Mujer, 55 años, Venezuela).

> "He visto en mi familia afro como tratan distinto (muy mal) a miembros de la familia que son más oscuros de piel" (Mujer, 41 años, Colombia).

> "He tenido amigos que dicen no ser ni negros ni afrodescendientes, dicen ser cafecitos, coloraditos o cualquier apelativo que sugiere no hacer parte de la misma cultura, cuando es obvio que provienen de ella" (Mujer, 21 años, Colombia).

Vale la pena destacar que este endorracismo en la población latinoamericana con frecuencia suele ejercerla el sujeto racializado contra sí mismo, mediante:

- La descalificación de sus rasgos y el color de su piel considerada como la fuente del estigma.
- La aceptación y reproducción de los argumentos esgrimidos por otros para discriminarle por su condición de racialidad.

- Los intentos de blanqueamiento, es decir, de modificación física y actitudidal para evitar ser estereotipados y discriminados.

- La incapacidad de autorreconocimiento e identificación étnica.

Según Moya (1996) estas formas de discriminación favorecen que estas personas acaben asumiendo y encarnando la visión negativa que se tiene de ellas. Es decir, si de un determinado grupo piensa que sus miembros son vagos, poco inteligentes, propensos a delinquir y mentirosos, posiblemente muchos de los integrantes de este grupo acaben creyéndose que ellos realmente son así. Este efecto de acuerdo a Moya se manifiesta de dos maneras: 1) Los individuos asumen el estereotipo del grupo. 2) Es probable que los miembros de grupos que son víctimas de la discriminación desarrollen una menor autoestima y una imagen negativa de sí mismos.

Esta discriminación racial y étnica hacia los "otros" también racializados, ejercida por parte del sujeto estigmatizado, supone el rechazo a su condición y todo aquello que lo vincula o ha generado el estigma. Aunado a ello, se presenta según Goffman (1963) mediante la estratificación de sus pares según el grado en que sus estigmas se manifiestan y se imponen; por ejemplo la persona afrodescendiente que asume una actitud de discriminación contra aquellos que poseen rasgos más acentuados y un color de piel más oscura, lo cual le coloca en condición de privilegio respecto a este último. De este modo el sujeto puede adoptar con aquellos cuyo estigma es más visible que el suyo las mismas actitudes que los racializadores, estigmatizadores y discriminadores asumen con él.

c) La incorporación a los movimientos sociales:

Pero la persona estigmatizada también habrá de encontrarse con otros escenarios capaces de trascender la aceptación del estigma o el alejamiento y discriminación del propio grupo étnico. El sujeto estigmatizado puede encontrarse ante un grupo benevolente, que según Goffman (1963) serán aquellas personas quienes comparten su estigma. Este grupo ignominioso, deshonrado y desacreditado igual que él a condición de su pertenencia étnica y su consecuente racialización en los procesos interactivos de la vida cotidiana, le permite al sujeto estigmatizado -en este caso a la persona afrodescendiente- la creación de comunidad, su integración a ella, así como, la incorporación a movimientos sociales que hacen vida en función de los intereses y necesidades de su grupo en cuestión. Este hecho permite según Goffman (1963) la agrupación de los sujetos estigmatizados frente a los "otros" estigmatizadores, como mecanismo de resistencia ante el racismo.

> "Me incorpore al movimiento motivada por la posibilidad de generar respuestas contundentes que provoquen impacto y generen cambios sociales desde lo individual. También el hecho de conocer y profundizar mucho más en las experiencias ajenas y comunes, esas que de alguna manera pensé eran únicas en mi vida y que de a poco fui descubriendo su frecuencia, así como de otras historias mucho más dolorosas e injustas" (Mujer, 37 años, Venezuela).

No obstante, cuando se les consultó a las personas afrodescendientes distintos países de América

Latina si han buscado algún tipo de apoyo para enfrentar los efectos del racismo o el endorracismo, el 31% respondió que se ha incorporado a algún movimiento social que luche por los derechos de la población afrodescendiente, lo cual les ha permitido conocer a otras personas con experiencias similares, afirmar su identidad y crear comunidad.

d) La profesionalización del estigma:

Finalmente, el estigma -en este caso el estigma racial- también puede ser un medio para la transformación social, pues otra de las reacciones del sujeto estigmatizado como mecanismo de resistencia frente al estigma mismo, puede ser la profesionalización del estigma. En este caso, el sujeto estigmatizado por su condición de racialidad puede colocar su profesión al servicio del grupo estigmatizado, es decir, hacer uso de sus conocimientos, formación y experiencia para contribuir a desarticular, erradicar o al menos minimizar el estigma en cuestión y la discriminación contra su grupo.

Afirma Goffman (2006) que, los miembros de una categoría estigmatizada pueden disponer, por ejemplo, de una oficina o de una antecámara desde la cual promueven sus casos ante el gobierno o ante la prensa. Otra de sus tareas habituales es la de aparecer como «oradores» ante diversas audiencias, así como, quienes tienen un estigma particular patrocinan algún tipo de publicación que expresa sentimientos comparticos, consolidando y estabilizando en el lector la sensación de la existencia real de «su» grupo y de su vinculación con él. En estas publicaciones se formula la ideología de los miembros –sus quejas, sus aspiraciones, su política-. Sin embargo, afirma Goffman, la representación pública y profesional del estigma por parte del sujeto racializado, en este caso la persona afrodescendiente, requiere que este posee la conciencia del mismo, pues considera "difícil que la representación pueda provenir de quienes no prestan atención a su estigma o son relativamente analfabetos" (Goffman, 2006, p. 40).

No obstante, esta reacción o mecanismo de resistencia del sujeto racializado ante la discriminación que experimenta es una de las que encuentra menores probabilidades y realizadores; en primer lugar como consecuencia de los menores índices de profesionalización de la población afrodescendiente en América Latina, pero también, ante la poca oferta académica e interés en ámbitos de profesionalización y producción de conocimiento como lo es el colonialismo, la etnicidad, la multiculturalidad y la discriminación racial.

Conclusiones y recomendaciones

De acuerdo con el Banco Mundial, en América Latina hacen vida más de 133 millones de afrodescendientes, los cuales se encuentran principalmente concentrados en países como Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, México y Venezuela, donde son sistemática y repetidamente victimas de racismo. Este proceso de inferiorización y estigmatización de los sujetos racializados heredado del

colonialismo tiene consecuencias, no solo políticas, educativas, laborales, económicas, culturales que pueden ser más notorias como la ausencia y poca representación de los sujetos racializados en los diferentes ámbitos de poder, decisión y producción social, sino que además el racismo tiene significativos efectos psicológicos; sin embargo, el racismo ha sido una problemática tradicionalmente obviada y desatendida desde las ciencias sociales y humanísticas, más aun específicamente desde la psicología.

En lo que refiere a los efectos psicológicos de la discriminación racial en las personas afrodescendientes no hay estudios que den cuenta de esta problemática, pudiendo ser solamente mencionadas las someras aproximaciones de autores como William Du Bois (1897), Abraham Kardiner y Lionel Ovesey (1951), María Lúcida da Silva (2004) y Joy DeGruy (2005). Este hecho pone en evidencia que la subjetividad de los afrodescendientes no parece importarle a casi nadie, lo cual ha favorecido que una cantidad importante de esta población ante la vivencia de la discriminación racial experimente estrés, inseguridad, ansiedad, aislamiento, depresión, síndrome de pánico, resquebrajamiento de la identidad y en casos extremos, el suicidio.

En respuesta el afrodescendiente ha buscado formas de enfrentar el racismo, algunos han optado por la aceptación del estigma, es decir, el autorreconocimiento étnico; mientras que otros se han dirigido al endorracismo, esto es, el desconocimiento, negación, desprecio y alejamiento de su herencia étnica. Por su parte, otros se ha incorporado a los movimientos sociales afrodescendientes, mientras que algunos han elegido la profesionalización del estigma, es decir, poner sus conocimientos al servicio del proceso de desarticulación y deconstrucción de la discriminación racial.

Pese a ello, y aunque estos mecanismos sin duda se constituyen como fundamentales para enfrentar y minimizar el impacto negativo del racismo en la psique de los afrodescendientes producto de la racialización y las sistemáticas y repetidas formas de estereotipación, discriminación y violencia, la realidad es que la dimensión psicoemocional continúa estando desatendida. La terapia psicológica sigue siendo la última opción para las personas afrodescendientes, esto debido a los prejuicios aún asociados a ella, la subrepresentación de afrodescendientes en este campo, y las experiencias de revictimización vivenciadas durante la terapia. Ante ello es posible recomendar grosso modo como políticas e iniciativas necesarias, imprescindibles e impostergables a implementar y promover en materia de discriminación racial en América Latina:

- Abordar la problemática de la discriminación racial de los afrodescendientes desde una perspectiva psicosocial.

- Profundizar en investigaciones sobre la psicología racial y el efecto de la discriminación en la población afrodescendiente.

- Promover e incentivar una mayor incorporación y profesionalización de afrodescendientes en la disciplina psicológica.

- Sensibilizar en materia de discriminación racial de los profesionales de la psicología no racializados.

- Brindar acompañamiento y atención psicológica a las víctimas de racismo.

Referencias

Ariel E. Dulitzky (2000). *La negación de la discriminación racial y el racismo en América Latina.* Cartagena de Indias, Colombia: Banco Interamericano de Desarrollo.

Arraes, J. (2015). Meu psicólogo disse que racismo não existe. *Revista Forum.* Recuperado de https://goo.gl/2esmZq

Banco Mundial (2018). *Afrodescendientes en Latinoamérica. Hacia un marco de inclusión.* Recuperado de https://goo.gl/nwUTuS

Da Sìlva, M. (2004). *Racismo e os efeitos na saúde mental.* I Seminário Saúde da População Negra. Recuperado de https://goo.gl/JRuA2T

DeGruy, J. (2005). *Post Traumatic Slave Syndrome: America's Legacy of Enduring Injury and Healing.* United States: Uptone Press.

Du Bois, W. (1897). *Strivings of the Negro People.* California, United States: The Atlantic Monthly.

Goffman, E. (2006). *Estigma*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Grossi, F. (2004). Racismo, prejuicio y discriminación. Una perspectiva psicosocial. En R. Centeno (Ed.), *Cooperación al desarrollo y bienestar socia*l (pp. 429-482). Oviedo, España: Eikasia Ediciones.

Kardiner, A. & Ovesey, L. (1953). The mark of oppression: A psychosocial study of the american negro. *Social Forces, 31(3),* 295–296.

Macionis, J. & Plummer, K. (2007). *Sociología*. Madrid, España: Pearson Educación.

Moya, M. (1996). Efectos psicológicos frente a las víctimas del prejuicio. En F. Morales y S. Yubero (Ed.), *Del prejuicio al racismo: Perspectivas psicosociales* (pp. 37-60). Cuenca, España: Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Pineda, E. (2013). *Racismo, endorracismo y resistencia*. Caracas, Venezuela: Editorial el Perro

y la Rana.

Pineda, E. (2016). Discriminación racial y vida cotidiana en América Latina: Empleo, educación y medios de comunicación. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, XXII(2)*, 121-144.

Pineda, E. (2017). *Racismo y brutalidad policial en Estados Unidos.* Buenos Aires, Argentina: Acercándonos Ediciones.

Reid, G. (2004). A*fro-Latin America, 1800–2000*. Nueva York, United States: Oxford University Press.

Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, España: Ediciones Catedra.

LA NORMALIDAD RACISTA DEL DISCURSO PÚBLICO EN MÉXICO Y EL CASO DE MARICHUY

Anna Marta Marini

Università degli Studi di Milano

annamarta.marini@gmail.com

Recibido: 30/09/2018

Aceptado: 12/11/2018

Resumen: La cuestión del racismo en la sociedad mexicana resulta bastante controvertida especialmente desde que la construcción de la cultura nacional posrevolucionaria se basó en el tópico de la existencia de una supuesta "raza mestiza mexicana", justificación que a menudo encumbre discursos y prácticas discriminatorios consolidados. En el mes de octubre de 2017, con ocasión de las elecciones presidenciales arrancó la campaña de la aspirante a candidata independiente de origen indígena María de Jesús Patricio; la reacción pública, especialmente en las redes sociales, reveló el arraigo del racismo en la sociedad mexicana y sobre todo su nivel de aceptación y normalidad. A través del hilo conductor representado por las burlas y el escarnio público en contra de la precandidatura de Marichuy, se propone por lo tanto un análisis de los tópicos fundamentales del discurso discriminatorio y racista público en México.

Palabras clave: Discriminación; ACD; racismo; nacionalismo; microrracismo

Abstract: The question of racism in Mexican society stands out as a controversial matter especially since the post-revolutionary building of a national culture based on the topic of the existence of a supposed "Mexican mestizo race", a justification often used to mask consolidated discriminatory discourses and practices. In October 2017, presidential campaign started off with the appearance of María de Jesús Patricio, independent candidate aspirant of indigenous origin; public reactions, in particular through social media, revealed the strength of racism in Mexican society and above all its level of acceptance and normalcy. Along the thread of mockery and ridicule lashed out at the precandidate Marichuy, the article proposes an analysis of the fundamental topics of the discriminatory

and racist public discourse in Mexico.

Keywords: Discrimination; CDA; racism; nationalism; micro racism

Introducción

A pesar de su evidente, ubicua y continuativa difusión, el tema del racismo sigue siendo poco profundizado por la academia allende de contextos en los cuales la discriminación ha sido explícita y legalizada (van Dijk, 2007). Además, con respecto a los innumerables y heterogéneos casos latinoamericanos, hacen falta estudios detenidos sobre las modalidades de reproducción del discurso racista en contextos públicos y mecanismos de dominación discursiva basados en la discriminación étnica de grupos específicos. En la mayoría de las sociedades actuales, el racismo se manifiesta a través de prácticas discriminatorias cuyos rasgos son peculiares del nivel en el que se explicitan: personal, mediático, político, institucional. El discurso constituye a menudo el hilo conductor entre tales prácticas, aunque cambien los emisores, el contexto, las modalidades de aplicación de las estrategias discursivas que estructuran el discurso discriminatorio. Si bien concordamos que las raíces del racismo en América Latina remontan a la época colonial y sus estructuras de dominación, el proceso de perpetuación de la matriz colonial racista ha seguido caminos y formado discursos distintos a lo largo de los siglos y de las evoluciones socio-políticas en los diferentes países latinoamericanos. En el caso de México, la construcción de una identidad cultural nacional posrevolucionaria se articuló también a través de un complejo discurso racista que –sin embargo– permanece una cuestión con la cual es muy difícil lidiar y sobre todo que es muy complicado admitir públicamente.

México y el racismo

La idea de que no existe racismo en México es bastante común y se apoya en los argumentos de que la población es por su mayoría mestiza, hay legislación que regula los derechos de los pueblos indígenas reconocidos por el gobierno y un orgullo nacional bien radicado. Sin embargo –además de la cuestión de la existencia de una matriz colonial a la que se apunta en la introducción– la realidad es muy distinta del discurso público nacional que nos presenta un país igualitario, integrador e incluyente. Por su historia, el conjunto de la actual población mexicana es un universo multiétnico y multicultural distribuido a lo largo de un territorio muy vasto e igualmente diverso. No obstante, generalmente se destaca una distinción entre mestizos –los "verdaderos" mexicanos según la narrativa nacionalista– y los indígenas –pueblos primitivos según los libros de textos oficiales de

educación básica (Gutiérrez Chong, 2012)–; chinos y afrodescendientes se consideran generalmente como extranjeros (Yankelevich, 2011) a pesar de estar presentes en el territorio mexicano desde la época colonial, mientras que desde la Independencia los inmigrados españoles y estadounidenses tampoco tuvieron vida fácil. En general, después de la Revolución la presencia de extranjeros fue restringida a través de medidas constitucionales que además limitaron sus derechos (Pérez Vejo, 2009), traduciéndose en conflictos y discriminaciones.

La migración desde Asia y en particular China alcanzó flujos relevantes entre las dos décadas finales del siglo diecinueve y la primera del siglo veinte, y su presencia en el país dependió también de las políticas migratorias restrictivas de Estados Unidos, tapa final ideal de su traslado. Sin entrar detenidamente en el tema, se reconoce el trabajo de investigadores que se han dedicado al estudio de la sinofobia, movimientos antichinos y abierta discriminación racial hacia individuos de origen asiático, incluso a nivel legislativo (Monteón González y Trueba Lara, 1988; Gómez Izquierdo, 1991; Treviño Rangel, 2008); cabe recordar que tuvo lugar un verdadero genocidio a daño de la población china en territorio mexicano (Gómez Izquierdo, 2007). Los habitantes afrodescendientes están presentes en muchos Estados del país y se destacan comunidades de marcada cultura afrodescendiente sobre todo en la región caribeña veracruzana y en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (Hoffman, 2006; Iturralde Nieto y Velázquez, 2012). No es tarea fácil cuantificar ni definir efectivamente a la población afromexicana, sin embargo en la Encuesta Intercensal de 2015 del INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) resultó que alrededor de 1,4 millones de mexicanos se autorreconocen "afrodescendientes". Su presencia se ha caracterizado por ser ignorada oficialmente y la discriminación que sufren los afromexicanos radica en el hecho de que incluso el reconocimiento de su existencia ha sido negado.

La discriminación en contra de los españoles se desató en distintas oleadas, generalmente relacionadas con la evolución política del país. El término despectivo destinado a identificar al español emigrado a México es "gachupín", de origen controvertida y que los diferencia de los que se quedan en su país de origen. Así como en el caso de los movimientos antichinos, la Revolución causó una gran variedad de reivindicaciones sociales; la hispanofobia matizó por ejemplo los conflictos por la tierra y en particular las expresiones del movimiento zapatista, que se sublevaba en regiones donde los propietarios de haciendas eran a menudo españoles (Yankelevich, 2011). El gobierno posrevolucionario siguió discriminando a los españoles presentes en el territorio mexicano, expulsándolos del país a raíz de denuncias ciudadanas; la persecución fue menguando durante el mandato presidencial de Lázaro Cárdenas (1934-1940) que a lo largo de la guerra civil española apoyó el bando republicano y favoreció su exilio en México. El racismo antisemita deriva en parte del antisemitismo español e incrementó alrededor de los años treinta, cuando comparecieron inmigrados judíos en el campo de los negocios callejeros de la capital (Yankelevich, 2014); los antiguos comités antichinos encontraron un nuevo blanco de su intolerancia étnica en los judíos, generando estereotipos que permanecen en el imaginario colectivo mexicano.

Desde finales del siglo diecinueve se ha ido desarrollando el racismo en contra de los migrantes

centroamericanos, que empezaron a emigrar desplazándose como jornaleros a las regiones sureñas de México (Martínez Velasco, 1994). En los años setenta y ochenta del siglo veinte, a los migrantes agrícolas se añadieron los refugiados por causa de las crisis políticas y sociales en la región; hoy en día recorren el país intentando llegar a la frontera con Estados Unidos para cruzarla. Se trata sobre todo de guatemaltecos, salvadoreños y hondureños, originarios de la región que correspondía a los territorios maya; de hecho, a menudo se trata de personas que étnicamente comparten rasgos con las poblaciones sureñas y yucatecas de México. Es más, el discurso alimentado por el actual presidente estadounidense Trump –el cual a menudo superficialmente asimila a todos los inmigrantes bajo la etiqueta de "mexicanos"– ha ido atizando aún más un difuso sentimiento de hostilidad hacia los centroamericanos, especialmente en las redes sociales.

El antiamericanismo en contra de los "gringos" deriva a menudo del recelo hacia Estados Unidos, que se expresa en el discurso privado y público incluso a través de la reivindicación de los territorios cedidos por el gobierno mexicano a raíz de la derrota en la Guerra México-Americana en 1848. La hostilidad ha sido fomentada por los eventos a lo largo de la compleja historia de relaciones internacionales entre los dos Estados; en tiempos recientes por ejemplo se ha alimentado del temor de una colonización cultural aparentemente favorecida por el establecimiento del TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte) en 1994. La identidad nacional mexicana –idealmente homogénea y compartida por todo el pueblo– engloba y rechaza a los mexico-americanos en su conjunto según la necesidad. Si hay que defenderse en contra de la dominación económica y política de Estados Unidos, los medios y la opinión pública mexicana defenderán la presencia de individuos de origen mexicano en territorio estadounidense; viceversa los mexico-americanos siguen siendo rechazados culturalmente, pues no comparten la supuesta cultura nacional mexicana en su totalidad y su identidad ha sido contaminada por la cultura estadounidense. De toda manera, cuando el tópico toma los medios de comunicación mexicanos se destaca un sentimiento público compartido y generalizado de indignación, causada por la discriminación racial que los mexicanos y mexico-americanos sufren en Estados Unidos.

A pesar de todo lo mencionado, la discriminación social y discursivamente más estructurada se dirige hacia los ciudadanos de origen indígena (Bonfil Batalla, 1987) y permanece la más enraizada en la cultura nacional, concretizándose en una percepción y organización de la sociedad de tipo pigmentocrático. El fundamento del discurso discriminatorio hacia el "indio" sigue siendo consecuencia de un radicado discurso sobre la presunta inferioridad del ser de origen amerindio, una falta de evolución reconocible por sus rasgos fenotípicos y variadas justificaciones pseudocientíficas (Carrillo Trueba, 2009). De la misma manera, tradicionalmente se destaca una división incontestada entre una mayoría mestiza y una minoría indígena cuya vida se desarrolla borrosamente en espacios y contextos marginados, reacia al progreso y a la integración (Navarrete, 2004). Bajo la presión institucional, cultural y social, el individuo es por lo tanto empujado a identificarse con categorías simplistas (Robichaux, 2007) como "mestizo" o "indígena", incluso adaptándose a modelos impuestos u ocultando sus orígenes étnicos.

Obtenido el poder federal después de una larga secuela de conflictos, los gobiernos posrevolucionarios

desarrollaron un discurso nacionalista que se fortaleció a lo largo del régimen del PRI (Partido Revolucionario Institucional) a través de medidas legislativas y estrategias discursivas institucionales. Además de limitar los derechos de los extranjeros en territorio mexicano por medio de políticas migratorias y restricciones de carácter laboral-administrativo (Yankelevich, 2011), se fomentó un discurso ambivalente con respecto a la nacionalidad mexicana. A pesar de la celebración del mestizaje como carácter fundamental del pueblo mexicano, se promovió la perpetuación de una sociedad excluyente con respecto a la población indígena, considerada culturalmente retrograda, retrasada y no civilizada. El mismo Manuel Gamio –indigenista y antropólogo de renombre– negó la difusión de racismo en México; sin embargo en su tratado Forjando patria (1916) propugnó la necesidad de una masiva inmigración blanca de origen europeo para poder garantizar un mestizaje adecuado y así alcanzar una sociedad racialmente homogénea sin perjudicar el nivel de civilización. Es decir, debía tratarse de un mestizaje por "vía eugénica" (Gamio, 1920) que no podía admitir la mezcla entre una mayoría indígena y una minoría europea, sino más bien lo contrario para garantizar el enaltecimiento de la raza. A las teorías de Gamio siguió la construcción –alimentada por la necesidad de estructuración del nacionalismo posrevolucionario– de la idea de la existencia de una "raza mexicana" cuya evolución ideal corresponde con el individuo mestizo. Las teorizaciones sobre la raza mestiza fueron promovidas institucionalmente a través de la contribución activa del intelectual y primer Secretario de Educación (1921-1924) José Vasconcelos, al cual se debe el histórico lema de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México, fundada en 1910) "por mi raza hablará el espíritu". Vasconcelos publicó en 1925 su propio ensayo sobre la presunta raza perfecta titulado La *raza cósmica*, en el cual propugna a su vez las teorías sobre una raza mestiza americana superior a las demás.

La ambivalencia intrínseca a la artificiosa creación de la identidad mexicana se evidencia también en los intentos gubernamentales –a partir de la década de los años veinte del siglo pasado– de integrar y asimilar a las poblaciones indígenas en la idea de nación mexicana, aplanando sus peculiaridades. Al mismo tiempo, la construcción forzada de una cultura nacional posrevolucionaria ha implicado "la utilización selecta de elementos usurpados de la vida cultural indígena y del pasado étnico" (Gutiérrez Chong, 2012, 17-18). Es decir, la creación de la imagen de pueblo mexicano proporcionada por el nacionalismo oficial tomó elementos e iconografías heterogéneos, cortando y pegando símbolos propios de diferentes tradiciones y grupos étnicos restando importancia a sus contextos. La "identidad mítica" (Monsiváis, 1994) así producida se volvió identidad nacional, lejos de incluir o considerar los nacionalismos existentes a lo largo del territorio mexicano. El mecanismo de perpetuación y adecuación de tal nacionalidad a las coyunturas históricas se basa en asumir como una realidad histórica el hecho de que la sociedad mexicana sea una sociedad esencialmente mestiza por definición. Asumiendo la existencia de una cultura comunitaria homogénea y compartida permite al nacionalismo mexicano de mantenerse, aunque que en realidad resulta ser excluyente e inflexible con respecto a las diversas culturas presentes en su propio territorio.

La sociedad mexicana –así como la percepción y autorrepresentación por parte de sus integrantes– se articula según un orden pigmentocrático, donde una tez más clara y facciones "más europeas" representan una condición deseable. A causa de la segmentación y desigualdad social, así como de la

discriminación étnica intrínseca a las políticas socio-económicas, el racismo siempre se combina con temas de género y clase, y a veces incluso con temas relacionados con la orientación sexual, religión y costumbres. Se observa por lo tanto una interseccionalidad en el discurso discriminatorio, debida a los vínculos pigmentocráticos estrechos entre origen étnica, apariencia fenotípica y posición social, así como a las asociaciones despectivas fundadas en la idea de retraso y cercanía con los animales. El blanqueamiento representa inevitablemente un medio de empoderamiento y prestigio, y se refleja por lo tanto en las prácticas y los discursos que los mexicanos enfrentan cotidianamente. Por ejemplo, el mundo de la publicidad se articula alrededor de una narrativa aspiracional evidentemente fundada en el discurso discriminatorio. Es decir, el mensaje publicitario sugiere un nexo entre el producto o una marca y la consecución de un estatus, condición o contexto ideal; en el contexto mexicano la descripción de tal condición ideal y privilegiada se asocia regularmente a personajes con rasgos europeos o cuanto más cerca en tonos de piel y cabello. Entre otras, se destaca en ese sentido la cadena de tiendas departamentales Liverpool –presente en todo el territorio mexicano dominando el mercado de consumos entre medio y alto– en cuyas promociones las mujeres son casi exclusivamente modelos rubias, muy delgadas y de tez muy clara. Por cierto, no hace falta remitirse a investigaciones académicas para comprobar que no hay comerciales televisivos que presenten personajes morenos. Viendo películas y series televisivas producidas en México, se puede además trazar el patrón más recurrente de distribución dicotómica del reparto: los actores y las actrices de rasgos más europeos interpretan personajes positivos, galanes, bellas protagonistas, mientras que los más morenos se quedan interpretando personajes pobres, delincuentes, migrantes, desventurados y tal. Hay que remitirse al cine de producción independiente para encontrar historias más representativas de la vida cotidiana en el país, así como distribución de repartos más real con respecto a la efectiva composición fenotípica de la población mexicana.

Aún más que los medios tradicionales, la educación estatal ha sido el pivote esencial para inculcar en la población un sentimiento nacionalista asociado a tópicos, ideologías y mitos específicos. Desde 1959, la Secretaría de Educación distribuye –a través de la Comisión Nacional de los Libros de Texto Gratuitos– los libros de texto uniformados para la educación básica, cuyas narrativas históricas corresponden con la versión oficial de la historia nacional. Se trata de textos selectivos y excluyentes, en los cuales los grupos indígenas quedan al margen de una supuestamente homogénea mayoría mestiza; en este sentido se señala el interesante y esmerado trabajo de análisis hecho por Gutiérrez Chong (2012). De la misma manera, se recuerda la existencia de distintos trabajos sobre la construcción iconográfica del "indio", desde la convivencia colonial (Ortega y Medina, 1987) hasta la elaboración de textos escolares posrevolucionarios (Campos Pérez, 2010).

Finalmente, es inevitable mencionar la campaña "Racismo en México" llevada a cabo en 2011 por el Conapred (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación), que incluye un video[2] realizado por la agencia especializada 11.11 Cambio Social a partir de un experimento en que participaron niños mexicanos. El video muestra sus reacciones instintivas a preguntas sobre dos muñecos que tienen

2 11.11 Cambio Social (2016, agosto 14). Viral Racismo en México – el original. [Archivo de video]. Recuperado de https://vimeo.com/178782929

enfrente, uno blanco y uno moreno. Los niños asocian características positivas en relación al muñeco blanco, expresando confianza e incluso identificación aun siendo morenos ellos mismos. El aspecto tal vez más significativo sin embargo es la actitud con que los distintos niños responden; si bien podría ser previsible la seguridad con que contestan los niños efectivamente "más blancos", los más morenos muestran evidentemente el deseo de ser asimilados al muñeco blanco y al mismo tiempo dudan sobre los motivos de tal elección. Las explicaciones que dan resultan ser variaciones alrededor de la imagen estereotipada que pinta a las personas "más morenas" como de poca confianza, menos bonitas y en general más feas y más probablemente malas. Resulta además significativo que la agencia no pudo encontrar en las tiendas de la Ciudad de México un muñeco moreno, sino que se tuvo que repintar un –por cierto raro– muñeco negro que venía de toda manera con ojos azules.

El discurso discriminatorio y su difusión

El discurso discriminatorio estructura las relaciones de poder en la sociedad (van Dijk, 2009) y coadyuva los mecanismos de dominación social. Para adentrarse en el caso mexicano, se recuerda aquí la distinción sugerida por Taguieff (2001) entre racismo clásico –basado en nociones aparentemente científicas que asumen la existencia de distintas razas humanas y justifican así la inferioridad biológica de algunos grupos– y el neorracismo, que se aleja de los fundamentos biológicos y traza distinciones correspondientes a distintas identidades culturales y nacionales. De alguna manera, el discurso racista mexicano se ha articulado en ambas direcciones desde la creación de la identidad nacional mexicana, pues integra indudablemente elementos de racismo clásico –respaldados por las teorizaciones sobre la raza mestiza– y elementos relativos a la cultura e identidad propias de las distintas etnias presentes en el territorio. Como anticipado, el discurso discriminatorio hacia los ciudadanos de origen indígena se articula a menudo a través de una interseccionalidad discriminatoria, por la que se yuxtaponen los tópicos relacionados con la identidad étnico-cultural, la pertenencia a una clase social desventajada y la presencia de determinados rasgos fenotípicos. Es decir, el discurso desarrollado para denigrar a los pueblos indígenas en el espacio público se aplica a menudo indistintamente a cualquier sujeto que parece pertenecer a las clases más bajas de la sociedad y/o –retomando el concepto precedentemente expresado– no presenta apariencia "aspiracional". Se trata por lo tanto de una denigración profundamente racista: ser "indio" representa de por sí una condición tanto nefasta que sirve para insultar a los demás individuos considerados inferiores.

A pesar de ser múltiples y variadas, las estrategias discursivas discriminatorias se basan en algunos ejes ideológicos fundamentales que se remiten a la necesidad de subrayar de manera contundente la contraposición ellos/nosotros, a través de la cual el grupo social dominante se diferencia y aleja del grupo social discriminado. Evidentemente, "ellos" representan una otredad negativa cuyos rasgos, actitudes y problemáticas contrastan con la sociedad positiva propugnada por "nosotros", cuyos rasgos negativos –como por ejemplo precisamente las actitudes discriminatorias y los prejuicios– quedan ocultos o minimizados. El microrracismo se explicita precisamente a través de estrategias discursivas y cognitivas que no son reconocidas por los emisores y receptores como expresiones

racistas. Es decir, la discriminación se desarrolla, estructura y mantiene también gracias a mecanismos considerados no discriminatorios por la colectividad y que por ende permiten la reproducción cotidiana de la discriminación a nivel macro. La negación del carácter racista del discurso tiene dimensión social además de individual (van Dijk, 1992) y se entrelaza a la necesidad del emisor de elaborar una autorrepresentación pública y socialmente positiva. Aun siendo reflejo de las normas sociales dominantes, el Estado se posiciona como entidad no racista (Babacan, 1998) frente a la sociedad; los discursos institucionales con tintes abiertamente racistas ya no se consideran aceptables o políticamente correctos, conque el emisor institucional expresa la discriminación implícitamente a través de negación, minimización, paternalismo, condescendencia y demás estrategias discursivas. Es más, el desarrollismo estatal –caracterizado en la práctica por medidas elaboradas e implementadas "desde arriba"– se ha legitimado a través de un discurso precisamente desarrollista, basado en una construcción "occidental" de los pueblos indígenas y que subsume la diversidad cultural y étnica en categorías socio-económicas (Ríos Castillo y Solís González, 2009).

En México, el discurso discriminatorio con respecto a la población de origen indígena se articula por lo tanto principalmente en dos modalidades: el paternalismo y el microrracismo, tanto a nivel a nivel institucional cuanto interpersonal. El paternalismo se refiere a las prácticas discursivas, institucionales y sociales a través de las cuales los pueblos indígenas resultan implícita o explícitamente inferiores pues necesitan ayuda o protección. Esa tipología de discurso se funde con el discurso del progreso y desarrollo, cuyo eje central consiste en la estructuración de un Otro discursivo "subdesarrollado, ignorante e incapaz, para después poderlo ayudar a progresar" (Iturriaga y Rodríguez, 2015). Si "ellos" aparecen entonces como individuos necesitados, incapaces de progresar por sí mismos e integrarse en la sociedad contemporánea, "nosotros" representamos su oportunidad de mejora en cuanto poseedores de las herramientas adecuadas para el desarrollo cultural, social y tecnológico y por ende del bienestar. Se trata de una actitud que se inserta en lo que Wieviorka define como "racismo simbólico" (1992), por el cual se desarrolla un discurso sutil estructurado por argumentaciones aparentemente racionales sobre problemáticas sociales, pretendiendo así explicar y justificar la discriminación. Por ejemplo, a lo largo de los choques entre maestros disidentes e instituciones sobre la actual reforma educativa, una de las razones de oposición de docentes que trabajan en regiones indígenas fue que todo el sistema de desempeño, parámetros y evaluaciones está basado exclusivamente en textos en español, lo que implica una desventaja para los alumnos cuya lengua materna es indígena. Las argumentaciones en contra de tal protesta revolvieron alrededor de la idea de que readecuar el sistema a las necesidades lingüísticas de pocos representaría una desventaja para los demás estudiantes. En realidad, la reforma se basa precisamente en la homogeneización de conocimientos y aplastamiento de la pluralidad cultural, según las directivas de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos) por las que los sistemas educativos de sus miembros deben alinearse conforme a estándares internacionales. Además, el discurso oficial alardeó medidas e instituciones existentes en favor de la inclusión y pluralidad lingüística en campo educativo que –sin embargo– en realidad no cumplen; la discriminación escolar hacia los indígenas sigue afectando a los alumnos y también a los maestros (Gallardo Gutiérrez, 2012; Vargas Espinosa, 2016; Velasco Cruz, 2016). Este tipo de discriminación discursiva se acompaña generalmente a discursos y textos

institucionales sobre proyectos que promueven –presuntamente a beneficio de los pueblos locales– el desarrollo económico, medidas estatales que involucran comunidades indígenas, bases de datos sobre la población. Hay que subrayar que el racismo se expresa también a través de la articulación de la información oficial sobre pueblos indígenas: a menudo los datos proporcionados por entes distintos no coinciden, no siempre resultan claros los criterios de censo y conteo así como se percibe una tendencia a la subestimación cuando se comparan por ejemplo datos del INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) a nivel nacional y local, o datos de 2001 y 2016[3]. Una representación oficial borrosa conlleva inevitablemente una percepción borrosa de la presencia indígena a lo largo del territorio mexicano y la descalifica, restando importancia a su dignidad y existencia.

Con respecto al discurso microrracista, la cuestión se adentra en el campo de las prácticas discursivas inherentes a la estructura social pigmentocrática del país. En sus obras recientes, el historiador Federico Navarrete (2016; 2017) encara el tema del racismo de manera provocadora y –sin embargo– acertada. Su narración del contexto familiar en que creció ilustra de manera muy sencilla como el discurso pigmentocrático afecta hasta la percepción de las relaciones familiares más estrechas. Navarrete describe su llegada al mundo refiriendo que "una tía acomedida felicitó a mi madre con las siguientes palabras: 'Por suerte no salió tan morenito'" (Navarrete, 2017), perpetuando la discriminación –antes que todo interna a su círculo parental– de que fue víctima su madre por toda la vida en cuanto más morena que lo deseable o por lo menos que sus hermanas. Se trata de una violencia simbólica que quita dignidad –repetida y públicamente– incluso dentro de la propia familia y a veces desemboca en violencia física; si bien a menudo se limita a ser un ataque verbal, las demostraciones de fuerza y agresiones físicas también forman parte del microrracismo familiar. Como subraya el mismo Navarrete, son actos violentos ejercidos entre amigos y parientes "muchas veces sin malas intenciones" (2017) y precisamente eso revela la penetración y crueldad del racismo en la sociedad mexicana. El pariente más moreno se vuelve objeto de mofa y denigración por parte de individuos que son morenos a su vez, pero tal vez un poco menos; desacreditar al otro nos enaltece automáticamente y permite formar parte de los "nosotros" positivos, aunque por poco.

En el léxico propio del discurso racista mexicano –y más en general latinoamericano– se destaca el término "indio", que cabe en una categoría semántica de evidente origen colonial y sigue siendo empleado para referirse a los individuos de origen indígena. Su connotación es a menudo negativa y cargada de implicaturas estrechamente relacionadas con los principales tópicos inherentes al discurso racista. Como hemos adelantado, en muchos casos su empleo se superpone a la definición de moreno, saliendo de la discriminación exclusivamente dirigida hacia los pueblos indígenas para asimilarse al discurso pigmentocrático despectivo. Es decir, se insulta de "indio" a cualquier persona de piel más o menos morena que –según "nosotros"– no se comporta de manera adecuada al contexto o suficientemente "civilizada"; asimismo se apoda de "indio" al amigo más moreno del grupo, o al menos refinado, al que tiene orígenes de clase más humilde, habla con acento peculiar o tiene familia en un pueblo rural. En la esfera pública y especialmente en el sector laboral, de marketing y espectáculo,

3 Población indígena de México (2016), publicación oficial INEGI.

el discurso discriminatorio toma un matiz políticamente correcto y el término "indio" se substituye a menudo con "autóctono", sinónimo literal que se aleja de alguna manera de la herencia colonial aún manteniendo una connotación posiblemente negativa.

El indio representa el arquetipo del mexicano que no es verdaderamente tal en cuanto no adecuadamente mestizo, el habitante no del todo civilizado de las regiones rurales y de las zonas urbanas marginadas. El discurso que estructura las relaciones de poder a perjuicio del indio cuenta con muchas variaciones, estrategias y expresiones que a menudo forman parte del lenguaje coloquial y empleado instintivamente. Por ejemplo, una variante mexicana del dicho "La culpa no es del chancho sino de quien le da el afrecho" es "No tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre", por lo que el indígena se asimila a un animal percibido como sucio y se sugiere que no tiene suficiente juicio o civilización como para ser digno de confianza, y por ende tampoco puede tener culpa. La comparación con animales es un mecanismo bastante típico de los refranes en general, y en el caso del refranero mexicano se cuentan distintos; recordamos por ejemplo "Los inditos y los burritos, de chiquitos son bonitos", que retoma una asociación común entre indígenas y burros con todo lo que eso implica. Las paremias que se refieren a temas y estereotipos étnico son muchas y tocan temas variados, caracterizándose por identificar un sujeto específico en lugar de uno impersonal y por enaltecer a un emisor que así se distingue "por medio de la devaluación y la descalificación del sujeto (estereotipo) al que hace referencia" (Rodríguez Valle, 2005, 470). Una vez más, el discurso racista es empleado con el objetivo –prioritario o no– de alejar el hablante mismo de una condición indeseable e inferior. Si bien "indio" es un término empleado de manera despectiva, "güero" –es decir rubio– se vuelve un término adulatorio; es muy común caminar por calles comerciales y mercados escuchando llamados por los vendedores que apodan de güero a cualquier potencial cliente, independientemente de su color de piel o cabello. Por analogía, el consumidor representa la oportunidad aprovechable de hacer negocios y por lo tanto se le mima haciéndole sentir un individuo aspiracional, atendido y reverenciado.

Cabe finalmente mencionar que la estrategia justificativa más empleada en reacción a críticas suscitadas por remarques racistas es el recurso al humor; el exabrupto y la humillación se disfrazan de chiste y por lo tanto se subraya su falta de mala intención. Se trata de un tópico recurrente en la definición del carácter nacional mexicano, por el que se supone que tradicionalmente el mexicano es chistoso por naturaleza y además reacciona ante la vida burlándose de cualquier cosa, de la muerte a la realidad dramática en la que vive. Hasta Octavio Paz se adentró en el tema (1950), retomando una y otra vez referencias al empleo y función de burla y escarnio en la sociedad mexicana; sin embargo como bien subraya Navarrete (2016), en la realidad los que se burlan más de sus conciudadanos son generalmente hombres y –aunque con menor incidencia– mujeres de clase medio-baja, media y alta, heterosexuales, mestizos. Se trata entonces de alguna manera de una defensa instintiva del riesgo de ser colocados en un grupo socialmente desprestigiado, que desemboca en crueles agresiones verbales dirigidas hacia quienes no pueden reclamar una posición y un estatus mejores. Es decir, el chiste –supuestamente no malintencionado– no hace otra cosa que perpetuar las relaciones de poder que estructuran la sociedad. Es más, el humor así como el albur, el chiste soltado a daño de los demás presentes sobrepasándose y la jactancia en general, son estrategias discursivas que forman parte del

lenguaje coloquial entre mexicanos. Las redes sociales proporcionan además un espacio virtual en el cual el usuario, amparado por la distancia física y conceptual, puede de hecho dar rienda suelta a su frustración personal y atacar verbalmente, expresar opiniones consideradas políticamente incorrectas en su entorno material habitual y obtener la aprobación de desconocidos simplemente en base a la "ingeniosidad" o popularidad de sus palabras. Es precisamente en este espacio que se cruza la frontera entre discurso privado –el *hidden transcript* según la definición dada por el antropólogo James C. Scott (1990)– y público sin filtro alguno, difundiendo por redes sociales fragmentos de discursos discriminatorios disfrazados de chiste entre amigos. La evolución de la cultura política mexicana –o mejor dicho, de su expresión retórica pública– ha además favorecido cierta opacidad de la línea entre discurso público y privado, con la difusión de salidas inapropiadas por políticos influyentes justificadas como "conversación privada" y humor. En este sentido, se podrían recordar numerosos episodios en los cuales incluso recientes presidentes mexicanos soltaron chistes o exabruptos que han sido incorporados al conjunto de referencias populares. Por ejemplo, el presidente saliente Enrique Peña Nieto durante su campaña electoral en 2012 no supo contestar a preguntas sobre los precios de la canasta básica y se justificó diciendo que él no era "la señora de casa"; a pesar del revuelo y burla suscitados en redes sociales, las críticas se centraron más en su ignorancia que en el evidente discurso microdiscriminatorio intrínseco a su "salida".

Marichuy y la persistencia de la figura del indio incivilizado

El arranque de las campañas presidenciales en 2017 conllevó una novedad absoluta en la historia del Estado mexicano posrevolucionario: entre los aspirantes independientes a la presidencia federal dos eran mujeres, una de las cuales de origen indígena. A lo largo de la historia de México, las pocas mujeres candidatas nunca tuvieron real oportunidad de ser competitivas en las elecciones federales mexicanas hasta 2012, cuando el PAN (Partido Acción Nacional) –uno de los tres partidos más consolidados junto con el PRI y el PRD (Partido de la Revolución Democrática)– postuló a Josefina Vázquez Mota, quedando en tercer lugar con el 25% de votos. Por cierto, los políticos de origen indígena tampoco han tenido muchas oportunidades a nivel federal pues –a pesar de transformarse en una figura mitificada por el nacionalismo mexicano– Benito Juárez sigue siendo el único presidente de origen indígena del país; Juárez asumió el cargo por primera vez como interino (1858), resistió en contra del dominio extranjero durante el Segundo Imperio Mexicano (1863-67) gobernando hasta la Restauración de la República de la cual fue presidente electo entre 1868 y 1872.

María de Jesús Patricio Martínez (1963), apodada Marichuy, es una indígena nahua originaria de Tuxpan (Estado de Jalisco) y además de lucir una consolidada actividad política en defensa de los derechos de los pueblos indígena, las mujeres y los trabajadores del campo y la ciudad, es una reconocida experta de medicina tradicional y herbolaria, y forma parte del cuerpo académico de la Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas de la Universidad de Guadalajara. Durante la campaña federal de 2017-2018, fue la aspirante a candidata independiente apoyada por el CNI (Congreso

Nacional Indígena), el CIG (Consejo Indígena de Gobierno), el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y movimientos socialistas libertarios; no apareció en la boleta electoral pues no logró alcanzar el número de preferencias que el INE (Instituto Nacional Electoral) requiere para postularse oficialmente a nivel federal. Los aspirantes independientes necesitaban al menos 866,000 firmas recolectadas a través de una aplicación móvil que requiere aparatos de gama medio-alta; tal condición favoreció el fraude por los demás candidatos y representó una desventaja para Marichuy, pues en la mayoría de pueblos y comunidades indígenas no hay red de telefonía o la existente no suporta de manera suficiente la transmisión de datos. Además, Marichuy por principio no aprovechó de fundos estatales para su campaña, que se desarrolló gracias al apoyo de sus compañeros y seguidores. Para alcanzar las comunidades indígenas y marginadas –habitualmente desatendidas por los candidatos a nivel estatal y federal– recorrió largos trayectos a través del país, durante uno de los cuales –el 20 de enero de 2018– su caravana fue atacada por un grupo armado en Michoacán. La candidata no llegó entonces a elecciones, sin embargo desde el anuncio de su campaña se desató en las redes sociales el escarnio público a su costa. La construcción de las burlas y críticas sobre su candidatura refleja de manera evidente el discurso discriminatorio analizado precedentemente, centrándose en los tópicos recurrentes sobre el arquetipo del indio. Asimismo, Marichuy fue criticada públicamente por sus adversarios políticos que se burlaron o enojaron por su atrevimiento. A través de algunos ejemplos significativos en ese sentido, podemos reconstruir el hilo conductor del discurso racista y la manera en que sigue siendo aceptado por la opinión pública y la clase intelectual, que de hecho si no participó a la burla tampoco la criticó públicamente.

El tema más relevante por incidencia, aceptación pública e interseccionalidad se encuentra bien condensado en el tuiteo "Esa Marichuy se parece a la que limpia mi casa" (del usuario @elsuciodam, 7 de octubre de 2017), pues la idea de que normalmente la "chacha" es "india" surge de la configuración real de la desigualdad social y laboral que afecta a las ciudadanas de origen indígena. Las mujeres indígenas que habitualmente trabajan como domésticas en casa de familias de clase media y alta viven lejos de su propia familia y subordinan su vida privada a las necesidades de sus patrones; a menudo las "muchachas" no consiguen formar su propia familia o dejan sus hijos al cuidado de parientes en su pueblo de origen. En casa de los patrones se ocupan de limpieza y labores domésticas así como del cuidado de los niños, a menudo sin que sus derechos laborales sean respetados en términos de horarios, salarios y contratos. La actitud más difundida y normalmente aceptada entre los patrones es la de reclamar una subordinación laboral a través de un trato paternalista y familiar, que justifica sanciones y peticiones que violan los derechos laborales así como la falta de respecto de su dignidad y la subestimación del trabajo desempeñado. Se trata de un ejemplo evidente de la multidiscriminación que pueden sufrir las mujeres indígenas, en la que se funden discriminación racial, de género, lingüística y educativa, pues a menudo las "chachas" se insertan en la familia muy jóvenes, sin terminar el camino de educación obligatoria y teniendo por lengua materna un idioma indígena. Los comentarios sobre Marichuy que pertenecen a este tópico son muchos y abarcan variaciones que van desde "Yo sí votaría por Marichuy. Se ve que tiene experiencia en limpiar a México" (@abogadodeldia) hasta "¿Quién es Marichuy y por qué no está haciendo pozole?" (@0111001Or), en el cual el usuario hace referencia a un platillo tradicional de la cocina mexicana que requiere

bastante trabajo y cortes de carne de puerco baratos como orejas y cachete. Hay que recordar que existen dichos populares que retoman la figura de la doméstica como subordinada e inferior respecto a sus patrones. Por ejemplo, cuando alguien se fue con deshonra o sin avisar –figurativamente por la puerta trasera– se dice que "se fue como las chachas", las cuales supuestamente dejan el trabajo sin avisar, quizás por conveniencia, ingratitud o mala educación. Más discriminatoria aún es la paremia "Carne buena y barata la de la gata", referido a la difusa práctica de los varones de la casa de servirse de las domésticas a su antojo sexual.

El discurso discriminatorio hacia los indígenas comúnmente se articula también alrededor de la imagen basada en su supuesta dejadez y mal gusto con respecto al vestuario. El comentario "¿Se imaginan a Marichuy en la presidencia? Podríamos andar de huaraches y en pants por todo México. Es hermoso." (@Manenzio_) se refiere precisamente a ese tópico, pintando el estereotipo del indígena como individuo incapaz de vestirse acorde a contextos y situaciones distintos de su comunidad de origen, es decir "civilizados". El tópico de la falta de gusto como rasgo típico del indígena se refleja también en paremias interseccionales que le añaden la discriminación de género, como por ejemplo en el caso del dicho "La india quiere al arriero, cuando es más lépero y feo" sugerente de que a las mujeres indígenas les gusta ser maltratadas por hombres groseros y de mal apariencia. Como se puede observar –si bien algunos resultan muy directos– la mayoría de los comentarios difundidos por redes sociales requiere un análisis pragmático pues se basan en variadas referencias culturales; las implicaturas son a menudo típicas de la declinación agresiva del humor mexicano y las respuestas del público compiten en reiterar el tema con ocurrencias aún más despectivas.

A raíz del anuncio de la precandidatura de Marichuy el 7 de octubre de 2017, políticos y activistas comentaron y expresaron públicamente su opinión sobre el hecho y la candidata misma. El político y representante del PAN ante el Instituto Nacional Electoral Francisco Gárate ya había comentado la posible precandidatura cuando EZLN y CNI habían adelantado la intención de apoyar a una mujer indígena; Gárate se había remitido a la historia precolombina, sosteniendo que la "mujer de abajo" candidata llegó a destiempo y era un disparate pues México ya no es un reino en época de la guerras de dominio aztecas[4]. El representante panista afirmó además que la población de origen indígena en México amonta a menos del 1%[5] implicando que no tiene relevancia a nivel nacional; como hemos destacado, los indígenas amontan por lo menos al 10% de la población total. Si bien los comentarios hechos por políticos de derecha y centro-derecha fueron bastante previsibles, las reacciones de la mayoría de los partidarios e intelectuales de izquierda fueron igualmente negativas y discursivamente hostiles. Marichuy no recibió apoyo por parte de la élite política izquierdista, a pesar de ser una política de larga trayectoria, con un discurso coherente y atento a temas completamente ignorados por sus contrincantes: las causas de los pueblos indígenas y el anticapitalismo como oportunidad para un país donde la desigualdad económica y social sigue creciendo. Su candidatura no se centró en el objetivo inalcanzable de ganar la presidencia del país. Su mensaje se apoyó más bien en el objetivo de dar

4 Herrera Beltrán, C. (Domingo 23 de octubre de 2016). Disparate, una candidatura presidencial indígena. Periódico La Jornada, p. 5.

5 Ibid

visibilidad precisamente a esas causas desatendidas por la élite política mexicana, defender a los pueblos originarios y sus territorios y llevar a la esfera pública y política la voz de todos los ciudadanos mexicanos sin discriminación. La red de apoyo indígena empleó la campaña más allá de las elecciones para estimular un discurso político más inclusivo, la conciencia política de los sectores marginados de la sociedad mexicana y su organización. Su precandidatura obtuvo el apoyo de estudiantes universitarios e intelectuales destacados –como por ejemplo los periodistas Juan Villoro y Diego Enrique Osorno–; sin embargo, muchos de los que públicamente han ido compartiendo las causas sociales, indígenas e izquierdistas se alinearon con el partido Morena (Movimiento Regeneración Nacional), nacido en 2014 explícitamente para apoyar la candidatura presidencial de Andrés Manuel López Obrador. Entre ellos, Paco Taibo II –a pesar de su larga carrera de activismo social y apoyo a la disidencia ciudadana– condenó la candidatura de Marichuy pues "va a ser algo puramente simbólico" y declaró que la posibilidad de causar una ruptura electoral en la izquierda moderada –aunque por menos del 2% de votos– no tenía sentido[6]. Además, subrayó que Marichuy le "resulta extraordinariamente simpática"[7] discursivamente quitándole importancia como política; el habitual idealismo con que el autor se expresa políticamente evidentemente no se aplica a la relevancia de un gesto simbólico en un país donde la voz de los sectores discriminados nunca antes había llegado a la campaña federal.

El investigador y activista social John M. Ackerman, también partidario de Morena, tomó las redes sociales y comentó el anuncio de la posible candidatura indígena en Twitter escribiendo que "Yo también celebro candidatura Marichuy, pero espero que se acerque a izquierda morenista en lugar de seguir canto de sirenas del régimen" (11 de octubre de 2017). Como se analizará más adelante, una de las acusas –discursiva y políticamente ilógica– por parte de los morenistas en contra de Marichuy es la de ser aliada del régimen priísta, sin todavía especificar en detalle alguna razón más allá del hecho de que su candidatura habría podido quitar unos –muy pocos– votos a su propio líder. La naturaleza populista de la retórica desarrollada por López Obrador a lo largo de su trayectoria política puede en parte explicar –aunque no justificar– tales reacciones, pues su base de seguidores y partidarios tienden a ser verbalmente muy agresivos e intolerantes hacia los demás en general. El renombrado historiador Lorenzo Meyer, aun siendo partidario de Morena, comentó en Twitter que "Marichuy no podía aspirar a ganar, pero sí merecía un apoyo simbólico mayor" (14 de febrero de 2018) suscitando la reacción airada de los morenistas que retomaron las acusaciones de "querer dividir el voto", tacharon a Marichuy de "superficial", "insincera", sin "verdaderas capacidades" y en general no merecedora de "desperdiciar" el voto izquierdista. La misma reacción del candidato declaradamente izquierdista –ahora presidente electo– Andrés Manuel López Obrador resultó ser bastante disonante con los ideales y principios de su larga campaña electoral, empezada en el PRI en los años setenta y después en el PRD desde su fundación en 1989. Su personaje público y político se ha delineado acorde a su discurso, a menudo agresivo y basado más en el escarnio de sus opositores que en respuestas coherentes y

6 "México es un país de milagros sociales": El escritor Paco Ignacio Taibo II habla de las elecciones presidenciales, el narcotráfico y los movimientos sociales (2018, enero 25) [entrevista a Paco Ignacio Taibo II por Amy Goodman en Democracy now, transcripción y video].

Recuperado de https://www.democracynow.org/es/2018/1/25/mexico_es_un_pais_de_milagros

7 Ibid

programas políticos definidos; su estrategia discursiva en contextos dialógicos es el ataque verbal, a menudo propiamente escarnio a costa de su interlocutor y la denigración o minimización de sus ideales, programas, opiniones y méritos morales. Consecuentemente a la precandidatura de Marichuy, López Obrador se expresó de manera muy airada implicando que la política indígena era un peón de los zapatistas y se postulaba para afectar su campaña, jugándole en contra y por ende favoreciendo el gobierno priísta. El líder de Morena declaró por Twitter que "El EZLN en 2006 era 'el huevo de la serpiente'. Luego muy 'radicales' han llamado a no votar y ahora postularán a una candidata independiente" (16 de octubre de 2017) e insistió que sin la candidatura de Marichuy los integrantes y partidarios del Ejército Zapatista de Liberación Nacional habrían votado para él. Sin embargo hay que desmontar tales afirmaciones, pues el EZLN nunca ha apoyado realmente a López Obrador e incluso mantiene una abierta controversia con él desde 2001, cuando el político –todavía afiliado del PRD y jefe de gobierno del Distrito Federal– votó en favor de una contrarreforma que permitió la aprobación de una Ley Indígena en evidente contraste con acordes previos y su presunto apoyo a la causa zapatista. Desde entonces la dirigencia del EZLN ha invitado al boicot del político izquierdista; después de su elección presidencial en julio de 2018 comunicó públicamente que no respaldará al presidente López Obrador y que además lo considera un político de "falsa izquierda" (comunicado oficial del 4 de julio de 2018).

Cada vez que se expresa públicamente a través de un comunicado que llega a los medios de comunicación nacionales, el EZLN también es blanco de escarnio en las redes sociales; la imagen del arquetipo zapatista pintada por los usuarios retoma el discurso discriminatorio en contra de los indígenas, reiterando su presunta ociosidad, escasa civilización e incapacidad de adecuarse a la sociedad. Muy frecuente permanece por ejemplo la idea de que "si el indio no quiere superarse no hay poder del mundo que pueda sacarlo de la miseria" y variaciones sobre el tema según el cual los pobres "son pobres por que quieren" y "por flojos"; las evidencias de la falta de movilidad social y profunda desigualdad que caracterizan el país –que cuenta con 53,4 millones de ciudadanos en situación de pobreza, es decir el 43,6% del total[8]– nada pueden en contra de tal refrán. En el caso de los zapatistas recurre además el tópico de la selva como lugar de donde ellos "bajan" y donde –por supuesto– mejor deberían quedarse. Con respecto a su posición crítica hacia la campaña presidencial morenista, los integrantes del EZLN fueron acusados ilógica y reiteradamente por usuarios de redes sociales y morenistas de ser "títeres de Salinas" –es decir de uno de los mayores enemigos discursivos de López Obrador, aunque Salinas de Gortari simplemente reconoció al movimiento zapatista en 1994 a raíz del levantamiento ocurrido durante su mandato presidencial– o que son "mamarrachos del PRIAN" (una mezcla lexical entre los dos mayores partidos opositores PRI y PAN, muy común en el lenguaje popular empleado por los partidarios de Morena). De la misma manera, los comunicados zapatistas fueron achicados con otros refranes populares como "ningún chile les acomoda" para acusarles de no estar contentos con nada, implicando los rasgos arquetípicos del indígena desagradecido que vive en condiciones desventajadas porque quiere y espera que "nosotros" resolvamos sus problemas. La vinculación de Marichuy con los zapatistas que apoyaron su campaña política añadió por lo

8 Datos Coneval (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social), medición de pobreza 2010-2016.

tanto ulterior discriminación discursiva, alimentada por los prejuicios, recelos y escarnios que han acompañado el movimiento desde su levantamiento en 1994. Las causas políticas relacionadas con pueblos indígenas –y en general grupos sociales y étnicos discriminados– permanecen poco conocidas por la mayoría de los ciudadanos que tienen acceso a la esfera y el discurso públicos; por lo tanto las reacciones discursivamente negativas frente a las tentativas de obtener más visibilidad siguen siendo predominantes, así como estrechamente relacionadas con el discurso microrracista cotidiano y generalmente aceptado por la sociedad.

Conclusión

El personaje político representado por Marichuy causó la manifestación de un discurso público netamente discriminatorio en todos sus niveles, reflejando refranes y imágenes sociales consolidadas en el imaginario colectivo mexicano. Asimismo, las reacciones de intelectuales y políticos presuntamente de izquierda y partidarios de los derechos indígenas revelaron la ambigüedad del discurso nacionalista oficial; el silencio al respecto por parte de muchos otros destacó la incomodidad, el desinterés y la vulnerabilidad provocados por el tema. La precandidatura de Marichuy fue orientada a manifestar las causas indígenas y llenar un hueco relevante en la propuesta política nacional, que olvida casi por completo los sectores sociales marginados o intenta halagarlos con retóricas populistas más que con propuestas reales. Si bien las reacciones públicas demostraron una vez más la exclusión política que caracteriza el sistema partidocrático mexicano, su campaña tuvo el éxito de poner en evidencia la discriminación existente y su discurso deliberadamente cruel y humillante. Es más, se destacó la facilidad con la que distintos tipos de individuos expresaron discriminación, desde usuarios de redes sociales hasta intelectuales y políticos con cargos institucionales. A menudo tal actitud se oculta bajo la teoría de la inexistencia del racismo en México respaldada por una legitimación basada en el discurso nacionalista oficial; sin embargo, resulta más que evidente que –a pesar de tanto alarde de las raíces indígenas esenciales en el proceso de mestizaje nacional– la presencia indígena en el país sigue siendo problemática, y que el discurso microrracista mexicano impregna y estructura las relaciones sociales e institucionales en su cotidianidad y normalidad.

Referencias

Agüero, O.A. (2002). Sociedades indígenas, racismo y discriminación. *Horizontes Antropológicos. Año 8 nº18*, p. 255-264.

Babacan, H. (1998). *I still Call Australia Home: An Exploration of Issues Relating to Settlement and Racism*. Australia: Centre for Multicultural and Pastoral Care.

Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada.* México: Grijalbo.

Campos Pérez, L. (2010). La imagen del indio en la construcción histórico-cultural de la identidad. Estudio comparado de su representación iconográfica en los manuales escolares de México y España (1940-1945). *Mem.soc. Vol. 14 n°28*, pp. 107-124.

Carrillo Trueba, C. (2009). *El racismo en México*. México: CONACULTA.

Castellanos Guerrero, A. (2001). Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México. P*apeles de Poblacion. Vol.7 n°28*, pp.165-179.

Castellanos Guerrero, A. (coord.) (2003). I*mágenes del racismo en México.* México: Plaza y Valdés.

Gallardo Gutiérrez, A.L. (2013). *Discriminación y racismo en el sistema educativo mexicano: claves desde las reformas educativas de la primera década del siglo XXI.* Actas del XII Congreso Nacional de Investigación Educativa, Guanajuato.

Gamio, M. (1916). *Forjando patria*. México: Porrúa.

Gamio, M. (1920). *La futura población de la América Latina*. Escrito localizado en el Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano, Centro de documentación Manuel Gamio, PUIC-UNAM, Ciudad de México, México.

Gómez Izquierdo, J. (1991). *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana.* México: INAH.

Gómez Izquierdo, J. (2007). *La sinofobia de los mexicanos: una historia de prejuicios y estereotipos racistas*. Ponencia presentada en la conferencia China-México: oportunidades y retos de la economía de la República Popular China para México, en la Facultad de Economía, UNAM, 12/09/2007.

Gutiérrez Chong, N. (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano.* México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM. [primera edición: Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State. USA: University of Nebraska Press.]

Hoffmann, O. (2006). Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología. Año 68 nº 1*, pp. 103-135.

Iturralde Nieto, G. & Velázquez, M.E. (2012). *Afrodescendientes en México: una historia de*

silencio y discriminación. México: Conapred e INAH.

Iturriaga, E. & Rodríguez, Y. (2015). Racismo y desarrollo: el proyecto turístico Uh Najil en Ek Balam, Yucatán. *Península. Vol. X nº 2*, pp. 49-70.

Martínez Velasco, G. (1994). *Plantaciones, trabajo guatemalteco y política migratoria en la Frontera Sur.* México: Instituto Chiapaneco de Cultura (Gobierno del Estado de Chiapas).

Monsiváis, C. (1994). Identidad nacional. Lo sagrado y lo profano. Gruzinski S. (coord.) México: identidad y cultura nacional (pp. 37-43). México: UAM Xochimilco,.

Monteón González, H. & José Luis Trueba Lara (1988). *Chinos y antichinos en México*. Documentos para su estudio. México: Unidad Editorial/Gobierno de Jalisco.

Munté, A. & Serradell, O. (2010). Dialogicidad y poder en el discurso racista y antirracista. *Signos. Año 43 nº 2*, pp.343-362.

Navarrete, F. (2004). *Relaciones interétnicas en México.* México: UNAM.

Navarrete, F. (2016). *México racista: una denuncia.* México: Grijalbo.

Navarrete, F. (2017). *Alfabeto del racismo mexicano*. México: Malpaso. [primera edición en versión electrónica, ASIN: B072R1ZYQF].

Ortega y Medina, J.A. (1987). *Imagología del bueno y del mal salvaje*. México: IIH-UNAM.

Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Vejo, T. (2009). La extranjería en la construcción nacional mexicana. Yankelevich, P. (coord.) *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México,* (pp. 147-185). México: UNAM / ENAH.

Ríos Castillo, M. y Solís González, J.L. (2009). Etnodesarrollo: reivindicación del "indio mexicano" entre el discurso del Estado y el discurso desarrollista. *Cuadernos Interculturales. Vol.7 nº 13*, pp. 180-205.

Robichaux, D. (2007). Identidades indefinidas: entre 'indio' y 'mestizo' en México y América Latina. *Les Cahiers ALHIM. Vol. 13,* pp. 1-25.

Rodríguez Valle, N. (2005). Paremias étnicas en el refranero mexicano. *Acta Poetica. Nº 26*, pp. 465-483.

Scott, J.C. (1990). *Domination and the arts of resistance.* USA: Yale University Press.

Taguieff, P.A. (2001). El racismo. *Debate feminista 24 (12),* pp. 3-14.

Treviño Rangel, J. (2008). Racismo y nación: comunidades imaginadas en México. *Revista Estudios Sociológicos. Vol.26 nº78*, pp. 669-694.

Van Dijk, T.A. (1992). Discourse and the denial of racism. *Discourse and Society. Vol.3 nº1*, pp. 87-118.

Van Dijk, T.A. (2007). Racismo y discurso en América Latina: una introducción. En *Racismo y discurso en América Latina*. Van Dijk, T. (coord.) España: Gedisa.

Van Dijk, T.A. (2009). *Discurso y poder.* Barcelona: Gedisa.

Vargas Espinosa, M. (2016). La discriminación en la escuela: maestros de origen indígena. *Textual, análisis del medio rural latinoamericano. Nº 67*, pp. 139-158.

Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*. España: Agencia mundial de Librería.

Velasco Cruz, S. (2016). Racismo y educación en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales UNAM Nueva Época¨. Año LXI nº 226*, pp. 379-408.

Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo.* España: Paidós.

Yankelevich, P. (2011). *¿Deseables o inconvenientes? Las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario.* México: Bonilla Artigas Editores / Iberoamericana.

Yankelevich, P. (2014). Extranjería y antisemitismo en el México posrevolucionario. *Interdisciplina. Año 2 nº 4*, pp. 143–159.

LOS "ENEMIGOS DEL DESARROLLO". SOBRE LOS ASESINATOS DE LÍDERES SOCIALES EN COLOMBIA

Carlos Eduardo Pérez Corredor

PhD en Sociedad y Cultura, Universidad de Barcelona

carlose2371@gmail.com

Recibido: 18/10/2018

Aceptado: 09/12/2018

Resumen: Casi dos años han pasado desde la firma de los acuerdos de Paz de la Habana en los que la guerrilla de las Farc y el Estado colombiano decidieron poner fin a más de seis décadas de confrontaciones militares. Y a pesar de que las cifras de violencia relacionada al conflicto han disminuido ostensiblemente, los índices de violencia sectorizada hacia campesinos, afrodescendientes e Indígenas que defienden otras formas de desarrollo han aumentado de forma alarmante. En este artículo se pretende analizar cuáles son las causas que hay tras estos crímenes, utilizando diversas fuentes de organizaciones no gubernamentales, del Estado y sobre todo testimonios de líderes afrodescendientes recogidos en 2014 durante una protesta realizada por mujeres afrodescendientes en Bogotá. También se analiza la narrativa utilizada desde el poder que los estigmatiza como enemigos del desarrollo y se describe cómo ésta tiene efectos peligrosos porque termina justificando estos crímenes ya que este discurso tiene efectos racializantes.

Palabras clave: Desarrollo; afrodescendientes; epistemicidio; racismo; líderes sociales; extractivismo

Abstract: Almost two years have passed since the peace agreement between the Colombian State and the guerrilla of Farc was signed. Although the statistics of violence related to the conflict have plummeted drastically, violence against grassroots movements and its leaders have risen dramatically, especially towards those involved in the defense of an alternative way of development which are peasants, indigenous and afro-descendants. This article aims to analyze the causes behind these crimes, using different sources like reports from organizations that work in the field, the Colombian government and interviews done during a rally in 2014 in which women from the Cauca región marched to Bogotá demanding that the government comply with the implementation of the prior consultation as defined in the Constitution. The narrative used by the power that stigmatizes them as enemies of development is also analyzed.

Keywords: Development; afrodescendants; epistemicide; racism; grassroots leaders; extractivism

Introducción

Este artículo se deriva de la tesis doctoral titulada "Desplazados y Excluidos, la larga historia de marginación de la comunidad afrocolombiana" defendida en noviembre de 2016 en la Facultad de Historia de la Universidad de Barcelona, dentro del programa de Doctorado: Sociedad y Cultura. Las entrevistas fueron realizadas en Bogotá entre 2013 y 2015, aunque las utilizadas en este artículo se llevaron a cabo en noviembre de 2014 en el marco de la "Movilización de Mujeres por el cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales". La metodología de este artículo está basada en fuentes primarias como informes estatales y de organizaciones que trabajan en terreno, entrevistas semiestructuradas, y fuentes secundarias. En cuanto a los pilares teóricos utilizados para fundamentar estas tesis se utiliza el concepto de epistemicidio para defender la idea de que el discurso, en el que se les acusa de ser enemigos del desarrollo, que se utiliza para justificar estos crímenes tiene consecuencias racializantes y para tal fin se utilizaron los trabajos de autores como Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel entre otros.

Breve reseña del conflicto

En noviembre 24 de 2016 se firmó el acuerdo de cese definitivo del conflicto armado que puso fin a aproximadamente 60 años de confrontaciones entre la guerrilla marxista de las Farc y el Estado colombiano. Dicho conflicto se fue gestando a lo largo del S. XX debido a las constantes luchas del campesinado por un acceso más equitativo a la tierra, en la que terratenientes han tenido un rol protagónico y han sido los principales recipientes y beneficiarios de grandes extensiones a partir de la independencia de España. Este manejo de la tierra que se ha dado desde la colonia y fue heredado

de la visión que los colonizadores tenían hacia ésta, creó una clase social terrateniente que hasta la fecha actual ostenta un importante poder político y social, y que se ha caracterizado por ver a la tierra como un objeto comercial.

Influenciados por ideologías de izquierda que defendían una repartición justa de la tierra y por el partido comunista colombiano que fue fundado en 1930, el campesinado fue tomando conciencia sobre formas de organización y lucha que se materializaron en la visibilización de su situación por parte de los partidos liberal y conservador. Sus reclamos sobre este tema y sobre una mejoría en las precarias condiciones de trabajo del campo colombiano se materializaron en una incipiente legislación, Ley 200 de 1936, que tan solo sirvió para regular las condiciones de explotación laboral en el campo (CNMH, 2014). La influencia del partido comunista se dio principalmente en la zona andina central, en los departamentos de Tolima y Cundinamarca, en donde se dieron algunas victorias del campesinado en el tema de las relaciones laborales que infortunadamente se vieron interrumpidas por el comienzo de la violencia partidista que llegó al campo colombiano en los años cuarenta, y que a pesar de no ser dirigida hacia el campesinado y de tener diversos factores políticos en sus orígenes, generó olas de violencia hacia estos sectores por parte de terratenientes que buscaban vengarse por lo que ellos consideraban había sido el "atrevimiento" de exigir sus derechos.

Para la década de los cincuenta, lo que había sido un incipiente movimiento campesino que protestaba por la mejora de su situación laboral en las haciendas donde trabajaban, se había convertido, gracias a la influencia del partido comunista colombiano, en un movimiento organizado, estructurado, y dirigido por antiguos líderes rurales con amplio poder de convocatoria, y al que el Estado colombiano respondía con ataques militares, algo muy común en la clase dirigente colombiana que casi siempre ha tratado de resolver conflictos sociales y políticos por la vía militar. Esta incapacidad para negociar conflictos y entender la diferencia ha sido una constante en el actuar de la clase dirigente de este país.

En la década del cincuenta, los conflictos agrarios de vieja data, más la violencia partidista sumada a la represión estatal, más la influencia de ideologías de izquierda presentaban una configuración que le iría dando forma al nacimiento de la que sería conocida como la guerrilla de las Farc. En 1956, el ejército al mando del nuevo presidente Gustavo Rojas Pinilla, que había llegado al poder tras derrocar a través de un golpe de Estado militar a Laureano Gómez, envió un regimiento de cinco mil soldados hacia la zona de Villa Rica en Tolima, con el objetivo de erradicar "ese reducto comunista," y apoyados por la fuerza aérea lanzaron bombas de napalm dejando un número indeterminado de muertos y aproximadamente cien mil desplazados y "cientos de detenidos en un campo de concentración ubicado en Cunday, en el que se practicaron fusilamientos, castraciones y diversos tipos de torturas, entre ellas, la aplicación de corriente eléctrica; los que sobrevivieron fueron condenados y procesados sin que se les brindaran las mínimas garantías procesales" (CNMH, 2014, p. 49).

Retornando al presente, la firma de los acuerdos de la Habana ha traído diversos beneficios, sobre todo, la reducción en las estadísticas de soldados, guerrilleros y civiles muertos en combate tal y

como lo indica un estudio del Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos CERAC, en el que se demuestra cómo las muertes en enfrentamientos tras la firma de los tratados se han reducido casi en un 100%, mientras que en 2002 el total de muertos entre guerrilleros, soldados y civiles ascendía a 2.799, en 2017 esta cifra fue de cero (El Espectador, 2018). A pesar de lo anterior, hay un grupo de ciudadanos para los que el fin del conflicto no ha significado una reducción en los niveles de violencia en sus comunidades y sus vidas. Todo lo contrario ha sucedido tras la firma de los acuerdos de la Habana en el que las estadísticas de asesinatos de líderes sociales, que mayoritariamente viven en zonas rurales, han aumentado de forma drástica llegando a presentar un homicidio cada tres días y después de la segunda vuelta de las elecciones presidenciales, uno cada día (Indepaz, 2018).

Pero ¿quienes son los Líderes Sociales?

Lo que se conoce en Colombia como líder social hace referencia a personas con un alto grado de reconocimiento dentro de su comunidad por su trayectoria en la defensa de derechos territoriales y políticos, siempre en la búsqueda del beneficio común sobre intereses particulares y privados. Dentro de esta categoría también están los denominados defensores de derechos humanos que básicamente cumplen el mismo rol de los líderes sociales.

De acuerdo a organizaciones no gubernamentales que se dedican a la cuantificación de estos crímenes y asesinatos como Indepaz, estos se dan en su gran mayoría en territorios de comunidades Indígenas, Afrodescendientes y Campesinas, en donde hay recursos como el oro, disputas territoriales con actores de mala fe[2], o en donde han habido o hay en la actualidad cultivos ilícitos como el de la hoja de coca. De acuerdo a esta organización, en el año 2017, el 69.3% de líderes asesinados pertenecían a organizaciones Indígenas, Afrodescendientes o Campesinas. Los conflictos por el territorio y sus recursos representan el 32% de las causas de estos asesinatos. Los líderes asesinados en su mayoría pertenecían a organizaciones cómo la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) y el PCN (Proceso de Comunidades Negras), que son organizaciones que luchan por la reivindicación y la defensa de los derechos territoriales que están estipulados en la Constitución de 1991.

2 Actores de mala fe son aquellos que adquieren la posesión de un bien, en este caso sería una extensión de tierra de manera ilícita, clandestina, fraudulenta y violenta. Se han dado muchos casos en los que después de un proceso de despojo violento y vaciamiento de territorios posterior, actores de mala fe tomaron posesión de territorios pertenecientes a comunidades étnicas, como en los casos del Curvaradó y Jigamiandó en el Chocó donde después de desplazar a sus habitantes estos territorios fueron adquiridos por actores de mala fe para ser cultivados con palma africana.

Líderes asesinados en Colombia 2017, Hasta febrero 15/2018

Líder de Organización	2017	2018
Afrodescendiente	26	8
Indígena	34	10
Campesina Comunal	27	18
LGBT	3	0
Organización social de otro tipo	32	7
Campesina	33	10
Apoyo	3	4
Otros	15	8
Total	163	64

Fuente: Indepaz, 2018, p. 6

A medida que se acercaba la firma del acuerdo de Paz entre gobierno y Estado colombiano se fueron incrementando las amenazas y asesinatos a líderes sociales, sobre todo si estos defendían y hacían campaña a favor del acuerdo de Paz en el referendo que se llevó a cabo en octubre de 2016. El primer paso dentro de esta cadena de terror consiste en las amenazas de muerte, en las que se les advierte que debido a sus actividades de defensa del territorio han sido declarados objetivo militar[3], estas amenazas vienen acompañadas de una advertencia en las que se les da la oportunidad de abandonar el territorio a cambio de salvar sus vidas, es decir desplazarse, de lo contrario serán asesinados. Usualmente se distribuyen panfletos en los municipios o comunidades con los nombres de las potenciales víctimas, es decir líderes sociales y todas aquellas personas que estos grupos perciben como una amenaza hacia su visión de sociedad en la que no encajan consumidores de drogas, ladrones y prostitutas, entre otros, lo que denota un interés de control social a través del miedo y el terror en el que existe una ideología favorable a la inversión de proyectos de desarrollo y capital en los territorios, que no tolera la diferencia y pretende una homogeneización de la vida a través de la violencia (Defensoría del Pueblo, 2017).

Evidentemente el solo hecho de recibir una amenaza es un hecho victimizante que crea disrupción y terror dentro de la comunidad. El objetivo de la campaña de sectores guerreristas de derecha durante la campaña por el referendo era el de asociar al liderazgo social con la guerrilla, aquí vale la pena afirmar que ésta ha sido una estrategia que les ha sido útil a estos sectores que ven en la continuidad del conflicto armado una oportunidad política para mantenerse en el poder, ya que estos partidos han construido su base política vendiéndose como los únicos que pueden derrotarla y salvar al país del "comunismo".

3 Tal y como se puede comprobar en este mensaje que fue enviado al Consejo Comunitario de La Toma en junio de 2017 y en el que se leía: "bueno, llegó la hora de arreglar cuentas con los opositores de la Comunidad en La Toma en especial a los ……. de E.M. y J.J.V. Si no quieren que les pase lo de Buenos Aires, les damos 24 horas para que salgan de la zona. No respondemos. Ya saben que estamos en la zona. Autodefensas Gaitanistas, sabemos sus movimientos. El tiempo empieza a correr". Se puede leer el mensaje original en este enlace: https://goo.gl/QEBo8e

Pero estos crímenes no solo afectan a los líderes y sus familias, el efecto negativo sobre las comunidades que estos representan y defienden, se evidencia en la destrucción del tejido social y las dinámicas de la comunidad, y si se tiene en cuenta que la forma de relacionarse con el territorio de estas comunidades es colectiva, el daño trasciende lo individual. Los impactos de estos asesinatos y desplazamientos forzados generan efectos estructurales porque limitan e impiden el ejercicio de libertades individuales, políticas, y también perturban las actividades socioeconómicas de las comunidades afectadas.

Colombia es un país que se caracteriza por sus altos niveles de impunidad, y el caso de los líderes asesinados no es la excepción. Como siempre sucede en estos casos, se tiene conocimiento de los autores materiales de estos crímenes, pero los autores intelectuales permanecen en la sombra. Por ejemplo, entre 2017 y hasta febrero 2018 se tiene conocimiento de que un 54% de los responsables de estos crímenes son grupos narcoparamilitares, como el denominado Clan del Golfo y otros de su red de grupos subsidiarios, un 10% obedece a grupos disidentes de las guerrillas que no firmaron los acuerdos de Paz y que prestan sus servicios al narcotráfico (Indepaz, 2018). La mayoría de estos asesinatos no tienen una autoría clara más allá de los autores materiales, muchos de los denunciados por la Defensoría del Pueblo no presentan un responsable y según esta entidad, los autores intelectuales tienen éxito la mayoría de las veces porque logran mimetizarse tras los autores materiales. (Defensoría del Pueblo, 2017).

Una historia que se repite

"In other countries we would be respected and protected, in Colombia we are left to die[4]"

Pero la estigmatización y señalamiento de todo aquel que se organice y defienda sus derechos no son una novedad en Colombia. Basta con revisar la historia de hace un par de décadas para verificar esto. En los años noventa, por ejemplo, dos investigadores del centro de investigación jesuita CINEP fueron asesinados a manos de paramilitares, en lo que ha sido declarado años después como un crímen de lesa humanidad por la fiscalía colombiana. Pero la responsabilidad de este crimen no recaía únicamente sobre los paramilitares, estos actuaban de forma conjunta con funcionarios públicos que excusados en que estaban luchando contra la insurgencia pasaban información a estos grupos para que actuaran como en este caso.

Una década antes se había llevado a cabo el genocidio de un partido político, la Unión Patriótica, que había sido fruto de las negociaciones de Paz entre el gobierno del entonces presidente Belisario Betancur y la guerrilla de las FARC y que estaba conformado por ex guerrilleros que buscaban la

4 "En otro país seríamos respetados y protegidos, en Colombia nos dejan morir" Fue una de las contundentes frases que un líder de Suárez, Cauca, en entrevista al periódico inglés The Guardian entregó al referirse a la manera en que son ignorados por el Estado Colombiano ante su sistemático aniquilamiento. Se puede leer esta entrevista en: Colombian activists face exterminatión by criminal gangs, The Guardian 23 agosto de 2018: https://goo.gl/Mw4zS7

vía democrática. Lo que sucedió sería algo nunca antes visto en un país democrático y sobre todo en uno que se jacta de ser la "democracia más antigua de América", al menos así lo expresan diversos miembros de su clase política, y es el hecho que se haya erradicado a un partido político en su totalidad. Según el Centro Nacional de Memoria Histórica, este proceso dejó 4.153 víctimas entre asesinatos y desapariciones, y tenía como objetivo el de detener el ascenso electoral de esta agrupación política que para 1986 ya contaba con 16 congresistas, 17 diputados y 163 concejales, y que para las elecciones presidenciales de ese año había conseguido el 4.6 % de la votación (CNMH, 2017).

Años después y durante el gobierno de Uribe 2002-2010, este tipo de señalamientos se naturalizaron y se convirtieron en algo cotidiano, por ejemplo en 2005 el entonces presidente y ahora senador, afirmó que: "en esta comunidad de San José de Apartadó[5] hay gente buena, pero algunos de sus líderes, patrocinadores y defensores están seriamente señalados por personas que han residido allí de auxiliar a las FARC y de querer utilizar a la comunidad para proteger a dicha organización terrorista" (IPC, 2009).

Estas declaraciones fueron hechas meses después de que esta comunidad fuera víctima de una masacre en donde 8 de sus habitantes fueron asesinados, entre ellos cuatro menores de edad, por miembros de un grupo paramilitar en complicidad con miembros de las fuerzas militares.

Vale la pena repasar estos hechos para constatar que esta forma de actuar y lo que sucede en la actualidad con los asesinatos de líderes sociales no es algo nuevo en la historia de Colombia. A diferencia de lo que expresan permanentemente sus líderes políticos, esto es una constante que se repite de forma sistemática en diferentes momentos de la historia de este país y que tiene como fondo la exclusión de la alteridad y sus epistemologías, concretamente aquellas asociadas a sectores históricamente marginados y excluidos como lo son los grupos étnicos indígenas y afrodescendientes.

Pero detrás de estos crímenes hay un desencuentro de dos formas de percibir y sentir el mundo, por un lado está la visión de la clase dirigente colombiana que ve a los territorios como mercancía y es una visión que se puede caracterizar como una en la que todos los aspectos de la vida humana y no humana son dignos de ser comercializados, y por otro lado la de sus habitantes ancestrales que ha sido reconocida por ambientalistas y académicos cómo una forma de vida ambientalmente sostenible, como por ejemplo (Taussig, 1980).

5 El 23 de marzo de 1997 en el corregimiento de San José de Apartadó en Antioquia y después de haber sido víctimas de dos masacres a manos de miembros del ejército en las que el liderazgo social del pueblo fue asesinado, 500 habitantes de esta región decidieron organizarse y resistir a los embates de los diferentes actores del conflicto que los acusaban de ser auxiliadores de cada uno de los bandos. Así nace la Comunidad de Paz de San José de Apartadó que contó con la colaboración de sectores de la iglesia católica y organizaciones gubernamentales y que tenía como principal objetivo el de convertirse en un espacio donde sus habitantes pudieran estar protegidos del conflicto que los circundaba. Se puede consultar su historia aquí: goo.gl/e6mJ4v

La Mercantilización de la naturaleza y la vida

Una de las características más prominentes de la cosmovisión de la modernidad que está enmarcada dentro del capitalismo global se refiere a la forma en la que la naturaleza y todo lo que hay en ella es percibida.

Desde esta perspectiva, la tierra[6] es un objeto que puede ser comercializado y mercantilizado. Esa es la apuesta y la visión del Estado colombiano hacia los territorios étnicos como los del Pacífico colombiano en los cuales han vivido históricamente la población afro e indígena, y a los que el mismo Estado colombiano entregó 5 millones de hectáreas a través de la Ley 70 de 1993, que de igual forma se derivó de la Constitución de 1991.

Esta visión está enmarcada dentro de un macro-proyecto económico en el que Colombia continuará siendo exportadora y proveedora de materia prima hacia el norte global, como lo ha venido siendo desde tiempos de la colonia. La idea detrás de esto es generar crecimiento económico a través de la explotación de recursos naturales como el oro, petróleo e hidrocarburos, muchos de estos recursos se encuentran en territorios protegidos como los de las comunidades étnicas.

Pero estos procesos y su cosmovisión inherente se pueden entender mejor revisando la historia reciente de regiones en Colombia que han sido víctimas de estos. Tal es el caso de la costa pacífica colombiana en la que desde los años noventa, se ha venido dando una avalancha "modernizadora" que ha visto en los recursos existentes en sus territorios una oportunidad de expansión y crecimiento económico. Todo esto se ha dado dentro del marco de la globalización neoliberal que tuvo sus orígenes en los años noventa. Para la misma época se daba un cambio de Constitución en Colombia, se dejaba atrás la del S.XIX y se adoptaba una que reconocía la diversidad y multiculturalidad de la nación colombiana. Dicho reconocimiento se dio de forma paralela con la entrega de aproximadamente cinco millones de hectáreas a las comunidades afrocolombianas que han habitado estos territorios desde el S. XVII. Todo este reconocimiento cultural vino acompañado de una fuerte reacción militar enmarcada dentro de la lucha insurgente en esta región que tuvo como consecuencia desplazamientos de población, despojo de tierras y asesinatos de líderes sociales conjuntamente con la llegada de proyectos de inversión de palma africana y gran minería, entre otros.

Para Arturo Escobar y movimientos de base afrocolombianos como el PCN, estos hechos representan un intento de homogeneización y una reestructuración de las relaciones entre las comunidades étnicas y la sociedad colombiana que tiene como fin último eliminar toda diferencia cultural. Igualmente, estos proyectos se deben analizar desde una perspectiva histórica en la que estos grupos étnicos han sido

6 Tierra y Territorio son dos conceptos diferentes, por un lado, el primero hace referencia a un espacio físico y geográfico determinado, en contraste el concepto de territorio se refiere a las manifestaciones y prácticas de tipo cultural realizadas por un grupo determinado y que están relacionadas con ese espacio particular. En: *Sentipensar con la Tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia,* el antropólogo Arturo Escobar hace una descripción de la diferencias entre estos dos conceptos y hace un análisis de las cosmovisiones sobre el espacio que defienden movimientos de base como el Proceso de Comunidades Negras con el que ha trabajado durante mucho tiempo.

discriminados socio-racialmente ya que allí han habitado desde siempre. Para ellos, tanto la guerrilla, paramilitares y Estado colombiano, representan la misma faceta de *modernidad capitalista* ya que unos como otros pretenden el control territorial y la explotación de recursos. En última instancia, este proyecto se debe contemplar en su triple dimensión de transformación simultánea en el plano ecológico, económico y cultural (Escobar, 2004, p. 62).

Esta visión desarrollista[7] parte de un enfoque lineal de la historia en el que la idea central es que los países empobrecidos al seguir las recetas impuestas por organismos trasnacionales como Banco Mundial, FMI y demás, algún día saldrán de la pobreza y podrán conseguir los niveles de vida de países del norte global.

Otra manera de apreciar mejor cómo funciona en terreno esta visión de mundo es escuchando a los líderes y habitantes de estos territorios, por lo tanto, a continuación se transcribirán partes de una entrevista realizada en Bogotá en noviembre de 2014, en el marco de una protesta de 60 mujeres procedentes del Departamento del Cauca y que fue denominada: Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales. Éste departamento está ubicado al sur oeste y es fronterizo con Ecuador, las mujeres afrodescendientes marcharon hasta Bogotá para protestar por la ausencia de voluntad política del Estado colombiano para defender el derecho a la consulta previa de la comunidad de La Toma y a exigirles que los proteja ante la presencia de maquinaria pesada y de minería ilegal dentro de su territorio. Esta entrevista fue realizada de forma personal y por motivos de seguridad el nombre de los entrevistados se mantendrá en el anonimato.

La activista del PCN narraba cómo esta situación afectaba la cotidianidad de su comunidad:

> Bueno por un lado, decir que cuando llegan las primeras, segundas retroexcavadoras se empiezan a poner las alertas a la defensoría, personería, a todas las instancias, gobernación etc., alcaldía y no pasa nada, no hay ninguna acción gubernamental para parar las acciones de las retroexcavadoras, cuando van incrementando la gente toma la iniciativa de ir a enfrentar a esa gente, a los dueños de las retroexcavadoras, obviamente se dan roces fuertes, algunos dicen que no se dan, otros aceptaron irse, pero empiezan a darse más amenazas. Justamente esta es una zona que, justamente se daban las mesas mineras desde hace cuatro años, yo vengo participando de las mesas mineras desde siempre, siempre elevaban los niveles de amenazas y de riesgo. Entonces nos llegaban a los celulares amenazas que éramos objetivo militar por parte de los paramilitares, de que éramos opositores al desarrollo

7 Lo que se entiende por desarrollismo está asociado a una narrativa que se centra en la idea de crecimiento económico infinito como única alternativa viable para mejorar el nivel de vida de los ciudadanos de una sociedad o país. Convertido en ideología en la época de la globalización neoliberal, este modelo se caracteriza por generar la devastación de zonas naturales protegidas y la privatización de recursos como el agua y todo lo que existe en los suelos y subsuelos, para ser exportados y no para consumo local, atentando contra la subsistencia de poblaciones rurales y el equilibrio ambiental del planeta. El antropólogo Arturo Escobar ha construido una obra en la que critica y deconstruye el concepto de desarrollo y demuestra cómo éste ha sido una invención que favorece los intereses del gran capital, igualmente la obra de la activista India Vandana Shiva está inscrita dentro de la crítica a este modelo, también están las obras del economista francés Serge Latouche autor del concepto de *decrecimiento* y por supuesto los invaluables aportes de movimientos sociales que defienden sus derechos territoriales de corte campesino, afrodescendiente e indígena de Colombia y América Latina.

> etc. etc., siempre hace cuatro o cinco años hemos venido recibiendo amenazas (Activista PCN, comunicación personal, 14 de noviembre de 2014).

La presencia de esta maquinaria pesada en esta zona del sur de Colombia, zona pacífica y donde han habitado históricamente afrodescendientes e indígenas, se había dado en ese momento sin que se llevase a cabo la consulta previa libre e informada que es el mecanismo legal con el que cuentan las comunidades étnicas para determinar si aceptan o no que un proyecto se realice en su territorio. En este caso la consulta no se dio, y al territorio de la Toma comenzaron a llegar personas de otras regiones del país preguntando por el oro de la región:

> toda la comunidad en distintas zonas los ha enfrentado porque no han recibido el apoyo del gobierno, entonces lo que la gente evita es lo que pasó en Zaragoza, en Buenaventura[8], y entonces la gente empieza a enfrentarse con un anclaje importante que es que los empalmes mineros tienen alrededor de 30 o 40 personas trabajando, pero la mayoría de la gente entre 20 o 25 se dedica únicamente a la seguridad con armas cortas y largas, pero en esa circunstancia la mayoría de gente como quiere su río, quiere su territorio, se enfrenta a uno de esos tipos y le dice que salga de nuestros ríos, pues claro eso ha elevado las amenazas, la representante legal del Consejo de la Toma está amenazada de muerte, otro compañero también, los hijos de los compañeros también están amenazados de muerte, pues claro los niveles de amenaza son altísimos (Activista PCN, comunicación personal, 14 de noviembre de 2014).

Estas comunidades han vivido históricamente de la minería artesanal o el barequeo, que es una forma de minería que consiste en lavar la arena del río en una totuma, que básicamente es un recipiente de madera, para ir separando la arena del oro de forma gradual. Con la llegada de esta minería a gran escala estas dinámicas cambian totalmente debido a que el trabajo hecho por la maquinaria pesada perturba y transforma la economía local.

A través de este testimonio se aprecia cómo se da la estigmatización y señalamiento de comunidades por el simple hecho de defender uno de los derechos más básicos y humanos como lo es el derecho al territorio, además de contar con el respaldo legal que les brinda la Constitución del 91 y la Ley 70 del 93 que oficializó la entrega de sus territorios colectivos, esto no es suficiente para que el Estado respalde y defienda a los líderes de estas comunidades, al contrario, la mayoría de las veces el Estado hace caso omiso ante los señalamientos, como el de este testimonio en el que son acusados de ser opositores o enemigos al desarrollo, situación que no deja de ser preocupante, teniendo en cuenta que son las comunidades las que están defendiendo su forma de vida en el espacio que han habitado desde hace siglos.

8 Es el principal puerto de Colombia en el Pacífico, su población en su gran mayoría es afrodescendiente y presenta elevados índices de pobreza, exclusión social y violencia ya que al ser un puerto se presenta como una opción importante para el narcotráfico. Posee un puerto moderno que es controlado por una empresa privada, a pesar de que a través de éste se mueven millones de dólares en mercancías, Buenaventura presenta índices de pobreza y exclusión social muy elevados.

Lo anterior evidencia cómo hay una narrativa diferente en la que ya no se discrimina la alteridad desde un único marcador como el fenotípico, aunque este sigue siendo utilizado, ahora se utilizan las formas de producción, cosmovisión y formas de relacionarse con el entorno para justificar intervenciones desarrollistas que terminan con el mismo resultado de siempre, es decir con su despojo, racialización[9], desplazamiento y asesinato. Como lo ha afirmado el líder indígena Feliciano Valencia, resulta perverso que en un país con una guerra irregular de más de sesenta años, con elevados índices de impunidad y un alto grado de intolerancia hacia la diferencia, que desde sectores del poder y cercanos a estos se señale a través de este discurso a comunidades que lo único que están haciendo es defender su espacio vital, lo que facilita, normaliza y justifica su exterminio (Revista Semana, 2018).

Extractivismo

Otro elemento determinante dentro de esta forma de percibir el mundo y que en este caso es un componente central de la realidad en los territorios, es el extractivismo, que se puede definir como un sistema económico centrado en la extracción de materias primas, minerales, petróleo, hidrocarburos, y que también puede ser agrícola; estos recursos son exportados usualmente a países del norte global y no para el consumo local, dicho sistema se ha exacerbado en el contexto de la globalización pero es característico de procesos coloniales y neocoloniales y usualmente conlleva un componente de despojo territorial, violación de derechos territoriales y humanos y violencia hacia pobladores locales que se oponen a tales proyectos (Grosfoguel, 2016).

Uno de los motivos por lo que este modelo se ha exacerbado en esta era globalizada tiene que ver, por un lado, con la demanda de materia prima hacia países como China que los utilizan para la elaboración de smartphones, computadoras, y por otro, por la masificación de su consumo. También porque la economía global depende de este modelo, lo que trae como consecuencia en la mayoría de los casos, devastación social y ecológica en los países donde estos recursos son extraídos. Usualmente estos recursos se encuentran en zonas ricas en diversidad biológica, y en zonas que han sido protegidas por su diversidad.

Este modelo es al que han estado sentenciados países periféricos como Colombia desde la colonia y en el que se comenzó a estructurar el sistema capitalista moderno y la economía globalizada de la actualidad, de tal manera que el norte global se especializó en la producción de manufacturas hechas con materia prima proveniente de la periferia, por lo que regiones como América Latina y África se dedicaron a la exportación de su naturaleza y los países del centro del sistema mundo a la importación de estas materias primas (Acosta citado por Grosfoguel 2016, p. 127).

9 Este término es útil para explicar cómo en este contexto existe una desproporción entre diferentes grupos sociales en el acceso a bienes, derechos, recursos o servicios. Parte de la idea de la existencia de las razas como construcción cultural y política llevada a cabo por Europa. Hace referencia a la desigualdad encontrada entre grupos raciales y reconoce su causalidad en un orden socialmente producidos por ellas. Se puede profundizar sobre este concepto en: Campos-García, A. *Racialización, Racialismo y Racismo. Un discernimiento necesario*. Academia.Edu.

Estos conceptos son coherentes con lo expresado por habitantes de zonas en las que la minería a gran escala se ha impuesto en los últimos años, tal y como lo expresaba la activista del Proceso de Comunidades Negras al ser cuestionada sobre como la presencia de estos grupos afectaba la cotidianidad en su territorio:

> la gente era libre de caminar a cualquier hora, en la noche, en la mañana, las niñas, pero ahora con el aumento de la presencia de actores armados, con el aumento de amenazas y con el hecho de que hemos conocido de casos de violaciones "consentidas pero forzadas" lo que se da es que la gente se confina en la movilidad, primero la gente ya no tiene esa movilidad, y lo que pasa es que hay zonas del territorio donde la gente ya no va… (Activista PCN, comunicación personal, 14 de noviembre 2014).

Al ser indagada sobre la relación de estas invasiones del espacio y si estaba de acuerdo en la conveniencia de utilizar el término neo-colonizador para definir lo que allí sucede, expresaba que, "**claro, es que creo que la colonización primero no se ha acabado, no se ha terminado, si no que aún está ahí, ha cambiado sus formas y sus facetas**, Y ahora lo que es, es una segunda andanada muy fuerte sobre todo, en este territorio, cuando antes, era digamos de la colonia española" (Activista PCN, comunicación personal, 14 de noviembre 2014).

Aquí se puede apreciar cómo estas regiones en donde abundan estos recursos de gran demanda para la economía globalizada, han sido y son utilizadas cada vez que las necesidades del mercado así lo requieren y se comprueba que el único interés está en la extracción de dichos recursos más no en el bienestar de sus habitantes.

Esto se comprueba al revisar la historia del pacífico colombiano en la que tan solo hasta el año 1991 fueron reconocidos como ciudadanos colombianos sus habitantes tras llevarse a cabo el cambio constitucional, en la Constitución de 1886, que fue la que rigió en Colombia hasta 1991, los afrocolombianos no aparecían como ciudadanos, lo cual indica que vivieron totalmente invisibilizados más de un siglo. Otro elemento que sirve para demostrar esto es el hecho que tan solo hasta el año de 1996 la guerra que había recorrido al país durante décadas no se había hecho presente en esta región, por lo tanto, era común escuchar a sus habitantes decir que: el pacífico es tan atrasado que ni siquiera la guerra ha llegado aquí (Hoffman, O. 2007).

Evidentemente hay una relación entre extractivismo, colonización y racismo, tal y como lo ha señalado Grosfoguel, cuando afirma que en los lugares donde se implementa este modelo económico, estas compañías cambian totalmente el equilibrio del ecosistema porque contaminan el agua, en el caso de la minería a gran escala, y desplazan, o si es el caso, asesinan a aquellos que no se someten a los intereses de estas empresas como sucede en Colombia. Mientras que en los países del norte global donde son fabricados estos productos con las materias primas provenientes del sur, sus ciudadanos se dan el lujo de disfrutar de unos niveles de vida inimaginables para las personas que trabajan en la extracción de estos materiales, configurando un sistema de privilegios raciales. Lo anterior no se da únicamente como una relación geográfica estática en la que todo lo que se produce en el sur es

consumido en el norte, en la globalización existen periferias en el norte y centros capitalistas en el sur.

La lógica desarrollista extractivista que está detrás del sistema económico imperante en el mundo globalizado y que es defendido como una verdad mística por economistas, que en esta época se han convertido en figuras casi místicas, trasciende las ideologías políticas de los gobiernos de turno, ya que tanto gobiernos de derecha y de izquierda han hecho uso de ellas como en Ecuador, Brasil y Venezuela[10]. Dicha lógica se basa en la idea de que el crecimiento económico es la única salida "racional" para salir de la pobreza y es impuesta y defendida de una forma radical y también es funcional al momento de justificar exclusiones, despojos y crímenes de todo tipo en contra de aquellos que se oponen a esta.

Es aquí donde entran en juego los líderes sociales rurales y de movimientos étnicos que están siendo asesinados sistemáticamente a medida que estos procesos desarrollistas avanzan. Sin importar las regulaciones existentes como los derechos territoriales otorgados por la Constitución del 91 o la consulta previa libre e informada, que en muchos casos se ha convertido en letra muerta, ya que es práctica común el soborno por parte de las trasnacionales a miembros de las comunidades para que acepten estos proyectos, tal y como lo han afirmado líderes del norte del Cauca al afirmar que: "El mecanismo de ellos es contactar a los líderes; siempre lo que han buscado es entrar a las comunidades ofreciendo dádivas y ese ha sido uno de los mecanismos, pero la verdad la gente ha estado muy consciente de la realidad" (Sañudo, et al, 2016, p. 396). Y si esta estrategia no funciona se toman otro tipo de medidas más drásticas que incluyen los desplazamientos, que sería un primer paso en un proceso cuyo objetivo final es el de apropiarse de los territorios, no en vano Colombia ocupa los primeros lugares entre los países con mayor número de personas desplazadas (IDMC,2018).

La hegemonía de esta lógica extractivista-desarrollista como ideología imperante que prácticamente permea todo el planeta y hace que todo tipo de violaciones y agresiones sean justificables, genera que lo que sucede en Colombia con los líderes sociales sea naturalizado y convertido en algo cotidiano. Convirtiendo a un país como Colombia con un inmenso potencial en términos de recursos naturales y humanos en un simple proveedor de materia prima al centro de la economía global y condenándolo a permanecer en la periferia.

Pero volviendo al tema de los lideres, es claro que esta narrativa o discurso en el que se les señala de ser enemigos del desarrollo por el hecho de defender lo que les corresponde legalmente como ya se ha mencionado, presenta similitudes con el discurso que se utilizó para justificar la colonización y la esclavitud en el que se afirmaba que a pesar del daño que les hemos proporcionado, en el fondo le estamos haciendo un bien porque les hemos traído la civilización, los buenos modales y al Dios

10 Se puede profundizar sobre los extractivsimos en países con gobiernos progresistas en América Latina revisando la obra de Eduardo Gudynas, en este artículo de 2012 hace una revisión de estos procesos y hace una crítica a la contradicción entre un modelo económico basado en la explotación de la naturaleza y el papel de los Estados preocupados por la reducción de la pobreza: Gudynas E. (2012) *Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano.* Revista Nueva Sociedad.

verdadero[11] (Gallego, A.J, 2005). De la misma manera que esta narrativa cristiana justificó uno de los crímenes más grandes de la humanidad, en la actualidad existe un discurso similar que sirve para legitimar despojos y asesinatos de aquellos que se oponen a intervenciones desarrollistas que solo dejan destrucción ambiental y social[12]. Aunque estas arremetidas no tienen motivos raciales en el sentido de que no se les despoja o asesina por su color de piel, sus consecuencias si tiene efectos racializantes porque afectan a poblaciones que en el pasado fueron objeto de discriminación debido a marcadores fenotípicos y las cuales han sido vulneradas social y económicamente. En la actualidad, son las formas de relacionarse con su entorno y su cosmovisión, las que son utilizadas para justificar su despojo y en el caso de los líderes, su asesinato. Y es un discurso que, al igual que el utilizado siglos atrás, cumple los mismos objetivos porque normaliza y naturaliza un accionar neo-colonial mimetizado de intervención de desarrollo y progreso. Es el nuevo discurso racista, uno que se apoya ya no tanto en características como el color de piel sino en las formas de ver, entender y relacionarse con el mundo para justificar exclusiones y discriminaciones que continúan enviando poblaciones vulneradas históricamente a la periferia de la sociedad, y sobre todo, justificando su ubicación en la periferia. Tal y como lo expresan y lo sienten los miembros de esta comunidad del Norte del Cauca:

> reconocemos que hay un racismo estructural, que el racismo es una construcción política, ideológica total. No es un tema de que a vos no te guste el color de mi piel o no, no es un tema personal, es un tema de política y de cómo las personas negras están vistas como fuerza de trabajo, digamos como personas inferiores, pero necesarias para la dinámica económica de las sociedades y finalmente en la situación en la que vivimos nos vamos volviendo obstáculos para el desarrollo porque tenemos otra forma de ver el mundo, no una forma diversa absolutamente, totalmente… pero el hecho de que uno ve en las regiones, de que la diversidad ecológica está sobre todo en las zonas en que estamos nosotros, entonces si hay una relación distinta con la naturaleza.. aquí había muchos páramos etc. Aquí había mucha diversidad en las zonas andinas, pero en las zonas negras ha habido mucho más de

11 Sobre la negación de los crímenes llevados a cabo durante la colonización de África por parte de las corona Británica, se puede consultar este artículo de la historiadora británica Caroline Elkins en el que analiza cómo se ha dado una campaña para ignorar estos crímenes y una reescritura de la historia en la que el imperio Británico es mostrado como un emisario de la buenas costumbres, los buenos modales y la tolerancia. En él, Elkins demuestra, tras hacer trabajo de campo en Kenya, como las cifras oficiales de las atrocidades cometidas en este país durante la rebelión de los Mau Mau representan una falsificación histórica porque la versión oficial habla de tan solo 11 personas asesinadas, mientras que en su libro: *Britain´s Gulag: the brutal end of empire in Kenya*, documenta como el imperio británico detuvo aproximadamente medio millón de personas pertenecientes a esta comunidad en algo similar a campos de concentración y donde muchos murieron de malnutrición, tuberculosis o disentería, también relata como en algunos de estos campos muchos niños murieron y los prisioneros fueron utilizados como mano de obra esclava. En dichos campos a la entrada había letreros con la leyenda: "Trabajo y libertad" lo que presenta una coincidencia con las leyendas que se encontraban a la entrada de los campos de concertación nazis como Auswichtz o Dachau en las que se leía: "Arbeit macht frei" o "el trabajo te hará libre". El artículo se titula: *My critics ignored evidence of torture in Mau Mau Detentión Camps*, Caroline Elkins, The Guardian April 14, 2011

12 Y no es que se pretenda ir en contra del bien general al defender sus derechos territoriales como lo pretenden hacer creer ciertos sectores políticos que ven en la consulta previa libre e informada un impedimento al "interés o bienestar general", se trata de lo contrario tal y como lo afirma el líder indígena Feliciano Valencia al ser cuestionado sobre este tema a lo cual respondía que: "Si ese desarrollo económico, esa extracción, realmente fuera para la solución de los problemas de Colombia y para la dignificación de la vida de todos uno reflexionaría y diría: "hombre, tienen razón, están generando recursos para todos los colombianos". Lo que hemos visto a lo largo de estos años es que los ricos se vuelven más ricos a costa de los elementos de la vida, y los pobres nos volvemos más pobres, porque la inversión y restitución económica no se hacen teniendo en cuenta las necesidades de la población. Se puede consultar esta entrevista en: https://goo.gl/DY9qRd

> eso, de esa relación distinta, pero entonces sí! definitivamente hay un racismo estructural y lo que está pasando en Buenaventura no es gratuito, como sacan a la gente de Buenaventura, se colonizan con paisas para el desarrollo, la zona portuaria etc. Y eso ha venido pasando en la zona norte baja del Cauca, del despojo territorial que se dio, por parte de familias de abolengo del Cauca y del Valle del Cauca, toda la industria de la caña de azúcar, fueron desplazando a los negros con lo de: esa mentalidad de negro, es que el negro no produce, todo ese discurso (Activista PCN, comunicación personal, 14 de noviembre 2014).

Otra forma en que este discurso es y ha sido impuesto se aprecia en las expresiones de sectores políticos interesados en la implementación de estos proyectos de desarrollo en los territorios étnicos y que en su gran mayoría son mineros y los responsables de la mayoría de violaciones, con un 80% de violaciones de derechos humanos en territorios minero-energéticos durante los últimos 12 años y con un 87% del total de desplazados provenientes de estas regiones (Messe y Camargo, 2012).

Por ejemplo, abundan los casos de representantes del Estado en los que se hace mención de forma abierta y sin escrúpulos de esta forma de pensar en la que indígenas y afrodescendientes son vistos como ciudadanos de segunda o tercera categoría o como sujetos de dudosa humanidad parafraseando al filósofo afroamericano Lewis Gordon al referirse a la forma en que han sido percibidos los ciudadanos afroamericanos. Un caso particular y bastante representativo es el de una senadora del partido de gobierno, Centro Democrático[13], proveniente de una de las familias más prestigiosas y poseedoras de grandes extensiones de tierras del Cauca y nieta del ex presidente Guillermo León Valencia cuando proponía en 2015 hacer un referendo en este departamento con el objetivo de "decidir si partimos el departamento en dos. Uno indígena para que ellos hagan sus paros, sus manifestaciones y sus invasiones, y uno con vocación de desarrollo donde podamos tener vías, se promueva la inversión y donde haya empleos dignos para los caucanos" (El espectador, 2015).

Queda claro cuál es el Ethos de la clase dirigente colombiana y su visión hacia las manifestaciones culturales y cosmovisión de los pobladores de estas regiones. Si Colombia no presentara los niveles de violencia e impunidad que presenta, este tipo de manifestaciones públicas no serían tan graves. Sin embargo, no es la única forma en que se trata a los pobladores de estas regiones, otra forma de estigmatización que es bastante común es la de asociar a la protesta social con la guerrilla o el crimen organizado, como si no existieran causas objetivas para que se lleve a cabo la protesta. Tal y como lo ha afirmado el ministro de defensa del recién posesionado gobierno al afirmar que: "con dineros ilícitos, grupos armados organizados afiliados al narcotráfico, junto a las mafias internacionales, financian la protesta social (Caracol, 2018). Pero no es solo una cuestión de un gobierno la constante

13 El nombre de este partido político resulta un ejemplo claro de una situación que podría definirse como Orweliiana, ya que en la novela 1984 de George Orwell, en la que un régimen totalitario controla todos los aspectos de la sociedad incluidos el lenguaje de tal forma que este es cambiado y utilizado como forma de control utilizando frases como: *la guerra es la paz*, esto con el fin de justificar un estado de guerra constante y de venderlo a la población como algo normal, se trata de una forma de control por medio de la lengua a la que Orwell denominó doblepensar y que consiste en el cambio del significado de las cosas por uno opuesto al que realmente tienen con el fin de despojarlas de su contenido original. El nombre de dicho partido se enmarca dentro de esta categoría porque no es de centro, y mucho menos democrático, ya que es dirigido por una sola persona.

negación de que en Colombia existe un ataque sistemático hacia la diferencia representada en el constante asesinato de líderes, es una cuestión de Estado la utilización de cualquier argumento con el fin de negar esta realidad, como lo expresaba el ministro de defensa del anterior gobierno al referirse a las muertes de líderes sociales cuando afirmaba que: "la inmensa mayoría de asesinatos de líderes sociales en las regiones son un fruto de temas de linderos, de un tema de faldas, de peleas por rentas ilícitas" (El Espectador, 2017).

Como se ha mencionado anteriormente, los motivos por los cuales son asesinados y desplazados estos líderes y sus comunidades no obedecen a causas raciales, es decir que no se les asesina por ser afrodescendientes o indígenas, sin embargo, lo que se propone en esta artículo es que el discurso y la narrativa que se utiliza desde el poder para explicarlo si se puede considerar como racista porque tiene los mismos efectos que presentaba el discurso que se utilizaba para justificar la colonización y la esclavitud, es decir uno que normaliza y naturaliza despojos, desplazamientos y asesinatos.

Una de las características del racismo es el de la deshumanización del otro, esta estrategia ha sido utilizada a lo largo de la historia moderna con el objetivo de permitir el señalamiento y exterminio de grupos humanos determinados, tal y como sucedió en el holocausto nazi cuando en 1940 el ministro de propaganda Goebbels encomendó la elaboración del documental *Der Ewige Jude* o el *Judio Eterno*, en el que se mostraba a los Judíos alemanes y europeos como una plaga a la que había que exterminar, y es que en dicho material propagandístico se presentaban imágenes de roedores paralelamente con imágenes de habitantes de la comunidad judía de Polonia, para generar la idea de que estos eran un problema del cual había que deshacerse de cualquier forma para que el país progresara.

En la actualidad y en el caso de los líderes, se utilizan otras formas de deshumanización, como cuando se afirma que los habitantes de estos territorios no tienen la capacidad ni el conocimiento o la educación necesarios para sacar adelante sus territorios o que sus formas de entender el mundo o que sus cosmovisiones son un impedimento para el crecimiento económico y el desarrollo del país. Tal y como lo cuentan sus pobladores cuando hacían un recuento de la historia de las migraciones de los habitantes del Pacífico hacia el interior del País en busca de mejores oportunidades:

> Esas mismas lógicas de desarrollo ayudan a entender mejor el hecho de que muchos pobladores negros abandonarán el territorio en busca de una mejor vida y se presenta el primer desplazamiento de esos pobladores negros a buscar esas mejores oportunidades que ofrecía el mundo civilizado. Y en esa lógica en un primer momento se decía que el pacífico estaba en la forma en que estaba, y que estábamos en la forma en la que estábamos, porque los negros éramos brutos porque no teníamos esa capacidad, o esos elementos que tenían los otros (Activista PCN, comunicación personal, 11 de noviembre 2014).

Consideraciones Finales

Para finalizar se puede afirmar que los asesinatos y los ataques a los líderes sociales no son únicamente un ataque a personas u organizaciones rurales o étnicas, sino que representan una ofensiva de una visión de mundo que ve a la diversidad cultural y biológica de Colombia como una amenaza a procesos desarrollistas que está comprobado solo benefician a unas minorías entre las que se encuentran empresas trasnacionales y sectores de la clase política local, todo sacrificado por el mantra de la época que es el crecimiento económico. Resulta paradójico que esta diversidad, que es admirada a nivel internacional, no sea protegida en tiempos en que se deberían estar aunando esfuerzos para cambiar el rumbo y buscar otras formas de desarrollo que sean menos perjudiciales para la vida. Y es que, como lo ha manifestado el IPCC o el Panel Intergubernamental para el Cambio Climático en un informe reciente en el que afirma que la humanidad está tan solo a poco más de una década de cambiar el rumbo para evitar consecuencias de tipo climático que podrían ser definitivas y que cambiarían de forma permanente la vida en este planeta. En el informe esta organización advierte que, de no reducirse las emisiones de dióxido de carbono o CO2 de forma drástica se producirá un aumento de dos grados Celsius que como ya se dijo tendría consecuencias catastróficas, entre las cuales se encuentran sequías e inundaciones que generarían hambrunas, desplazamientos y conflictos por recursos básicos como el agua y una disrupción de la vida tal y como la conocemos. La relación de este informe con el tema de esta artículo es evidente porque ahora más que nunca se hace indispensable un cambio radical en la manera de relacionarse con el entorno, ya que está comprobado que todas las soluciones que se han intentado implementar para erradicar este problema desde el modelo hegemónico no han sido efectivas y por lo tanto se hace urgente una transformación fundamental hacia una visión que sea compatible con la vida y cuya lógica no esté atravesada por la ganancia económica. Es por eso que resulta de vital importancia resaltar y defender el trabajo que llevan a cabo organizaciones de base campesinas, indígenas y afrocolombianas, y sobre todo la manera en que de una forma sostenible se relacionan con el medio ambiente. Por lo tanto y reiterando lo que se dijo al comienzo, estos ataques al liderazgo de estas organizaciones representan una ofensiva que va más allá de sus comunidades, es un ataque a la diversidad y la vida en nombre de la ganancia económica y de un modelo de desarrollo que es inviable.

En cuanto al discurso que se utiliza para justificar sus despojos, desplazamientos y asesinatos, está de sobra documentado no solo a través de las entrevistas realizadas en la elaboración de la tesis que dio fruto a este artículo, sino por informes periodísticos y las mismas voces de los líderes de estas comunidades que se les acusa de ser un impedimento para el desarrollo y que este discurso es expresado sin tapujos desde el poder como se ha visto en algunos ejemplos aquí expuestos. Este discurso en el contexto en que es emitido resulta estigmatizante, peligroso y uno que termina justificando los crímenes en contra de estas comunidades, y aunque la violencia hacia estas no tiene causalidades de tipo racial, los efectos si ahondan una serie de discriminaciones y vulneraciones raciales con profundas raíces históricas.

Infortunadamente, tanto las élites globales como las locales cada día dan menos muestras o

interés en llevar a cabo los cambios necesarios para corregir el rumbo y evitar una catástrofe socio-ambiental, tal y como lo demuestran decisiones políticas que van en contravía de la evidencia y del deseo de las mayorías. Lo que corrobora una vez más que, a pesar de que los medios masivos de comunicación nos dicen todos los días que vivimos en un mundo democrático, la realidad confirma que es todo lo contrario y que la manera en que se toman las decisiones más importantes y que afectan a la vida de las mayorías, a puerta cerrada y a espaldas de todos, solo corrobora las hipótesis de muchos de que el sistema actual se asemeja más a uno plutocrático que a otra cosa, en el que una élite económica cercana al poder corporativo gobierna para satisfacer las necesidades económicas de los de su clase y que el discurso de la democracia es solo eso, un discurso vacío de contenido que solo es útil para vender la ilusión a la ciudadanía de que aún posee algún control sobre su destino.

Referencias

Arafat L, Mina E, Rojas A, Solarte A.M, Vanegas G, Vargas A.L, Vega A. (2013). *La Toma, Historias de Territorio, Resistencia y Autonomía en la cuenca del Alto Cauca* [archivo PDF]. Popayán. Samava Editores. Recuperado de: https://goo.gl/Ac4V3j

Campos García, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo, un discernimiento necesario. *Universidad de la Habana*, No 273. 184-199.

Caracol, (2018). *Min Defensa: los grupos armados organizados financian la Protesta social.* Recuperado de: https://goo.gl/TPFVFQ

Centro Nacional de Memoria Histórica, (2018). *Todo pasó frente a nuestros ojos, El Genocidio de la Unión Patriótica*. [archivo PDF] 1984-2002. Bogotá, CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Guerrilla y poblaciónn civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013*. [archivo PDF]. Tercera edición. Bogotá. CNMH.

Comunidad de Paz de San José de Apartadó, (2018). *La Paz Paramilitar*. Recuperado de: https://goo.gl/XkRAjZ

Cruz Gonzales, M. (2008). *Confinamiento: la otra cara de la crisis humanitaria y de derechos humanos*. [archivo PDF]. CODHES. Bogotá. Recuperado de: https://goo.gl/4gS2w4

Defensora del Pueblo, (2017). *Informe de Riesgo No 010- 17 A.I. Defensoría del Pueblo*. [archivo PDF]. Bogotá. Recuperado de: https://goo.gl/oSzDXk

Escobar, A. (1986). *La Invención del Desarrollo en Colombia*. En: Lecturas de Economía, Departamento de Economía, Universidad de Antioquia No. 20 Mayo-agosto. 1986.

_____(2014). *Sentipensar con la Tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y Diferencia*. Medellin. Ediciones Unaula.

El Espectador. (2018). *La reducción de muertes en el conflicto después con el acuerdo con las Farc.* Recuperado de: https://goo.gl/RWJCmS

_____ (2018). *Las Comunidades negras no somos obstáculo para el desarrollo*. Recuperado de: https://goo.gl/WfNn47

_____(2015). *Paloma Valencia propone dividir el departamento del Cauca.* Recuperado de: https://goo.gl/VRRZ2A

El Nuevo Siglo, (2013). No nos oponemos al desarrollo: Arrieta. Recuperado de:https://goo.gl/fWxA4C

Gallego, A.J. (2005). Los argumentos esclavistas y los argumentos abolicionistas:una revisión necesaria. R*evista del CESLA, núm. 7*, 2005, 63-108.

Gudynas, E. (2013). *Extracciones, Extractivismos y Extrahecciones, Un Marco conceptual sobre la apropiación de Recursos Naturales*. [archivo PDF]. Observatorio del desarrollo No 18. Recuperado de: https://goo.gl/3pEvgt

Grosfoguel, R. (2016). Del Extractivismo Económico, Al Extractivismo Epistémico, y al Extractivismo Ontólogico: Una forma de Destructiva de Conocer, Ser y estar en el Mundo. *Tabula Rasa. Bogotá-Colombia, No 24*: 123-143

Hoffmann, O. (2007). *Comunidades Negras en el Pacífico Colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito. Instituto Francés de Estudios Andinos.

Holocaust Education & Archive Research Team, (2018). *Der Ewige Jude, The Eternal Jew or The "wandering Jew"*. Recuperado de: https://goo.gl/xuDksu

IDMC. (2018). *Global Internal Displacement Data Base*. Recuperado de: https://goo.gl/s99jdc

INDEPAZ. (2018). Categorías, Patrones y Determinantes en los Asesinatos y Amenazas a Líderes Sociales. *Revista Punto de encuentro No 73*.

IPC. (2009). *Defensores de derechos humanos: Bajo el estigma del presidente Uribe*. Recuperado

de: https://goo.gl/GnS66b

Massé, F., & Camargo, J. (2012). *Actores armados ilegales y sector extractivo en Colombia*. V Informe 2012. recuperado de: https://goo.gl/7o7cqQ

Movilización de mujeres afrodescendientes por el cuidado de la vida y los territorios ancestrales. (2014). *Comunicado No 8*. Recuperado de: https://goo.gl/9w3D1b

Proceso de Comunidades Negras (2017). *Alerta en el Consejo Comunitario de la Toma, Suarez, nuevas amenazas al Consejo Comunitario de la Toma*. Recuperado de: https://goo.gl/zaAcNP

Revista Semana. (2018). Vemos perverso el argumento de que unas minorías nos oponemos al desarrollo. Recuperado de: https://goo.gl/u6K5Do

_____(1998) *Gustavo Rojas Pinilla*. Recuperado de: https://goo.gl/MW1RSW

Sañudo, M., Quiñones, A., Copete, J., Ricardo Díaz, J., Vargas, N., & Cáceres, A. (2016). *Extractivismo, conflictos y defensa del territorio: el caso del corregimiento de La Toma* (Cauca,Colombia). Desafíos, 28(2), 367-409. doi:http://dx.doi.org/10.12804/desafios28.2.2016.10

Taussig, M. (1980). *The devil and commodity fetishism in south america*. Chapell Hill. The University of North Carolina press.

The Guardian. (2018). *Colombian activists face exterminaron by criminal gangs*. Recuperado de:https://goo.gl/DXqWMB

_____(2011). *My critics ignored evidence of torture in Mau Mau detetion camps.* Recuperado de: https://goo.gl/RVtTqy

CARTOGRAFÍA COLONIAL Y RACISMO SOCIO-AMBIENTAL: EL CASO DE LOS PUEBLOS TAGARI Y TAROMENANE EN EL PARQUE NACIONAL YASUNÍ EN ECUADOR

Sofia Cevallos

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, Paris
piasofia29@hotmail.com

Fabian Cevallos

Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra
cevallos_fabian198@hotmail.com

Recibido: 30/09/2018

Aceptado: 07/12/2018

Resumen: Las representaciones respecto a los pueblos indígenas Tagaeri-Taromenane, como pueblos en 'aislamiento voluntario' median las relaciones sociales y permiten la fijación y la objetificación de sus identidades. Al imponer fronteras y crear mapas dentro del Parque Nacional Yasuní (PNY), el Estado ecuatoriano ha hecho uso de un poderoso instrumento de poder-saber para desplazar, invisibilizar e inclusive desaparecer por completo a estos pueblos. Por un lado, la monocultura espacio-temporal hegemónica fundamentada en concepciones racistas ha sustentado la expansión de las fronteras petroleras hacia territorios considerados como "vacíos". Por otro lado, en el marco de la defensa territorial, los mismos espacios son reivindicados como de posesión ancestral por diversos pueblos. En este artículo queremos cuestionar la vigencia del racismo impregnado en el modelo de desarrollo extractivista desenvuelto en Ecuador, al mismo tiempo que proponemos el reconocimiento de las diferentes formas de ser y habitar en el Sur global.

Palabras clave: aislamiento voluntario; Tagaeri-Taromenane; Parque Nacional Yasuní racismo;

monocultura espacio-temporal; territorialidad-identidad.

Abstract: The representations about the Tagaeri-Taromenane as peoples in 'voluntary isolation' mediate social relations and allow the fixation and objectification of their identities. By imposing borders and creating maps within the Yasuní National Park, the Ecuadorian State has made use of a powerful instrument of power-knowledge to displace, invisibilizes and even completely disappear these peoples. The hegemonic space-time monoculture based on racist perceptions has supported the expansion of oil borders towards territories considered as "empty" but which, in the framework of territorial defense, are claimed because of their ancestral possession by different peoples. In this article we want to question the validity of the racism impregnated in the extractive development model developed in Ecuador, at the same time that we propose the recognition of the different ways of being and living in the global South.

Keywords: voluntary isolation; Tagaeri-Taromenane; Yasuní National Park; racism; spatial-temporal monoculture; territoriality-identity.

Introducción

En el presente artículo procuramos analizar la situación de los pueblos Tagaeri-Taromenane en el marco del actual modelo de desarrollo capitalista, colonial y patriarcal (Santos, 2018) implementado en Ecuador. Su realidad permite demostrar de qué manera se continúan reproduciendo las líneas abismales (Santos, 2006) que conciben el mundo desde una matriz dicotómica (Fanon, 2009); (Cesaire, 1978) creando una separación entre: seres humanos y sub-humanos, sociedad y naturaleza, desarrollo y subdesarrollo.

La creación de la alteridad (Spivak, 2010) encuentra su sustento en la reproducción de un pensamiento abismal, como ha sido teorizado por Santos (2007). Los conocimientos que se ubican del otro lado de la línea abismal son marginalizados, olvidados, invisibilizados y están más allá de los criterios de verdad y credibilidad propuestos por la racionalidad hegemónica y el Estado-nación (Santos, 2007, p. 4). A decir del autor:

> La ignorancia colonialista consiste en el rechazo del reconocimiento del otro como igual y en su conversión en un objeto, asumió históricamente tres formas distintas: el salvaje, la naturaleza y el Oriente. La progresiva sobreposición de la lógica del desarrollo de la modernidad occidental y de la lógica de desarrollo del capitalismo llevó a la total supremacía del conocimiento regulación que recodificó en sus propios términos el conocimiento

> emancipación (Santos, 2006, p. 29).[2]

En este sentido, lo que es asumido por un lado de la línea abismal como espacio/tiempo anterior, es concebido como lo atrasado, inferior, inexistente o incapaz de tener una cultura, historia, política, economía y vida digna. Se trata de una forma específica de concebir el espacio-tiempo dentro de las esferas del Estado-nación monocultural. Esto implica no tanto una supremacía epistémica de la concepción espacio-temporal sino del dominio hegemónico de la modernidad occidental que adoptó como suya esta forma monocultural de entender el espacio y el tiempo. El pensamiento hegemónico cartográfico colonial niega las interpretaciones cognitivas de los múltiples espacios-tiempos (Meneses, 2016, p. 30; Santos, 2006; Chatterjee, 2008; Rufer, 2010), su procedimiento consiste en invisibilizar otras formas espacio-temporales creando la alteridad a partir de principios, técnicas y lógicas racistas de dominación (Espinosa, 2017, p. 5). A decir de Maria Paula Meneses:

> El impacto de estas relaciones epistémicas desiguales impuestas por la razón colonial subsiste en los días de hoy, señalando la persistencia de relaciones e interpretaciones coloniales que limitan las lecturas sobre el Sur global, sea a nivel epistémico (o los "otros" no saben pensar, o su pensar no es tan sofisticado como), sea a nivel ontológico (los "otros" no cuentan). Esa perdida de autoreferencia legítima no fue apenas una pérdida gnoseológica, fue también y sobretodo, una pérdida ontológica: saberes inferiores exclusivos de seres inferiores, sin interés para la ciencia a no ser en cualidad de materia prima, como datos o informaciones (Meneses, 2016, p. 28-29).

La estructura jerárquica de la temporalidad-espacialidad no sólo justifica la relación poder-saber, sino que permite despojar y extraer Naturaleza en territorios de pueblos indígenas declarándolos vacíos. De ahí que: "La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en las relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados" (Grosfoguel, 2011, p. 99).

De facto, la imposición de las fronteras extractivas por parte del Estado ecuatoriano, a través de la creación de mapas de relocalización, aislamiento y circunscripción de los pueblos indígenas Tagaeri-Taromenane constituye un mecanismo más de creación de la alteridad así como de refuerzo de los procesos de colonialismo interno (González Casanova, 2007; Rivera Cusicanqui, 2012). Entendido en este contexto, el colonialismo interno ocurre también en los centros occidentalizados de la periferia en los cuales las poblaciones subalternizadas, como los pueblos indígenas Tagaeri-Taromenane son desplazados de sus espacios territoriales y son declarados como inexistentes.

Las Epistemologías del Sur (Santos; Meneses, 2009) constituyen el marco teórico-metodológico al que recurrimos, como una herramienta que nos permite sustentar una propuesta de justicia social-

2 Todas las traducciones son de los autores.

ecológica sobre la base de una justicia cognitiva global (Santos, 2006). Así, buscamos:

> Revalorizar los conocimientos y las prácticas no hegemónicas que son al final la gran mayoría de prácticas de vida y de conocimiento al interior del sistema mundial. Como medida transitoria propone que aprendamos con el Sur, siendo en este caso el Sur una metáfora para designar a los oprimidos por las diferentes formas de poder (Santos, 2013, p. 286).

Al detectar la heterogeneidad de los espacios-tiempos que inciden en las formas de organización de diversas sociedades amazónicas, aspiramos a contribuir con una reflexión crítica para la liberación del lugar residual o inexistente atribuido a estas poblaciones por el paradigma racial de la modernidad eurocentrada. Cuando sus formas de espacio-tiempo son recuperadas y reconocidas, sus formas de organización y sociabilidad se convierten en inteligibles y creíbles, esto es, con capacidad de argumentación para la disputa política y para su desarrollo autónomo. En este sentido, procuramos realizar un ejercicio de una sociología de los rescates que consiste en "redescubrir y rescatar del tejido social y de los imaginarios todo aquello que ha sido encubierto y olvidado pero que ya mostró ser útil, eficaz y capaz de transfigurarse en nuevos conocimientos y tecnologías de emancipación personal y colectiva" (Cunha, 2014, p. 59), una tarea fundamental para avanzar hacia procesos de descolonización anti-capitalista, anti-racial y anti-patriarcal (Davis, 2005; Federici, 2011; Lugones, 2014).

De la idea de dejar el petróleo bajo tierra a la fragmentación territorial del Parque Nacional Yasuní

El PNY se encuentra situado al noreste de la Amazonia ecuatoriana, entre las provincias de Orellana y de Pastaza, en la frontera con el Perú. Con aproximadamente 900.000 ha de territorio, está caracterizado por su gran biodiversidad y por albergar a los pueblos indígenas Kichwa, Huaorani y al menos dos pueblos en 'aislamiento', los Tagaeri y Taromenane[3].

A partir de los años sesenta, este territorio comienza a ser explotado por diversas empresas petroleras nacionales y extranjeras, (particularmente norteamericanas). El inicio de las actividades petroleras provocó, entre otras cosas, fuertes oleadas migratorias: empleados de las empresas, misioneros, campesinos y otros migrantes de la región andina y de la costa del país, llegaron a instalarse en la región, atraídos por los ingresos provenientes del petróleo así como por las promesas de modernización y de desarrollo vinculadas a esta actividad.

Al final de los años setenta e inicios de los ochenta, los efectos sociales y medioambientales ocasionados por la expansión de la frontera petrolera y de recolonización en la región comienzan

3 Algunos estudios antropológicos han señalado la presencia de otros grupos en aislamiento que se movilizan en esta zona: los Feromenani en la frontera con el Perú y los Pananjuri un poco más al sur (Huertas, 2010, p. 51).

a ser cuestionados por diversas organizaciones indígenas y ecologistas[4]. La interpelación de estas organizaciones dio lugar a la creación del PNY en 1979. Posteriormente, en 1989 el Parque es incluido en la lista de Reservas de Biósfera de la UNESCO.

La Zona de la Reserva Étnica Huaorani es creada en 1990 con el objetivo de legalizar una parte del territorio de este pueblo[5]. De la misma forma, en 1999, el gobierno ecuatoriano declara la creación de la Zona Intangible Tagaeri y Taromenane (ZITT) con el fin de reconocer estos "espacios protegidos de gran importancia cultural y biológica en los cuales toda actividad extractiva, incluida la actividad petrolera, está prohibida, en razón del valor que estos tienen para la Amazonía, el Ecuador, el mundo, las presentes y futuras generaciones" (Declaración ZITT, 1990, decreto ejecutivo N. 552).

Por otra parte, en 1998 en el marco de la implementación de un modelo económico de desarrollo neoliberal, Ecuador ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al mismo tiempo que inscribe en su Constitución Política, el carácter pluricultural y multiétnico de la nación (Artículo 1), reconociendo algunos derechos de los pueblos indígenas. Entre ellos los derechos a:

> Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles [...]; mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley; participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras; ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio - ambientales que les causen; conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural; conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad; a no ser desplazados como pueblos de sus tierras, etc." (Constitución de la República del Ecuador, 1998, Art. 84. 1 - 8).

Sin embargo, el fortalecimiento del marco jurídico nacional e internacional relativo a la protección medioambiental y a los derechos de los pueblos indígenas, no impidieron, en la década de los noventa, la expansión de las actividades extractivas y la reproducción de la problemática social y medioambiental en el Yasuní.

Es frente a esta situación, que de la mano de organizaciones indígenas y ecologistas, aparece la

4 Particularmente las organizaciones indígenas de base de la amazonia ecuatoriana reagrupadas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía CONFENAIE, y algunas organizaciones ecologistas como Acción Ecológica, Tierra Viva, Arcoiris.

5 Según Lara, este reconocimiento territorial hizo parte de la política indigenista movilizada durante estos años con el fin de atribuir a los indígenas una figura jurídica y de esta manera, integrarlos al Estado nacional. Sin embargo, el reconocimiento del territorio Huaorani, no abarcó la dimensión real del territorio ancestral, manteniendo los límites impuestos por el Instituto Lingüístico de Verano para la confinación de este pueblo dentro de la llamada Reserva Étnica (Lara, 2007, p. 183)

idea de dejar el crudo bajo tierra[6]. Esta propuesta es oficializada por el gobierno ecuatoriano durante el período del presidente Rafael Correa en el año 2007. La llamada Iniciativa Yasuní ITT proponía la no explotación del petróleo de los campos Ishpingo, Tambococha y Tiputini situados al interior del PNY, a cambio de una contribución financiera de la comunidad internacional de al menos el 50% de los ingresos que el Estado obtendría en caso de explotar dicho petróleo. La iniciativa estaba constituida en base a tres criterios principales (Acosta; et. al., 2009):

a) La protección de la biodiversidad amazónica y la lucha contra el cambio climático,

b) La necesidad de dar paso a un modelo post-extractivista y post-petrolero en el país; y,

c) La defensa y el respeto de los derechos de los pueblos indígenas y de los pueblos en aislamiento que viven en el Yasuní.

La iniciativa Yasuní ITT fue consolidada en un contexto igualmente marcado por la transformación de la Constitución Política ecuatoriana en la que se dio un avance importante en materia de reconocimiento jurídico de derechos de los pueblos indígenas. La Plurinacionalidad e Interculturalidad del Estado, el derecho a la autonomía, a la autodeterminación, a la consulta libre, previa e informada, la intangibilidad e irreductibilidad del territorio de los pueblos en aislamiento, así como los Derechos de la Naturaleza fueron inscritos en esta Carta Magna, aprobada en consulta popular en el año 2008. Por otro lado, la noción de *Sumak Kawsay* o Buen Vivir atribuida al sentipensar de los pueblos indígenas andinos y amazónicos, aparece como el principio que conduce el programa político gubernamental de estos años. En este marco, la Iniciativa Yasuní ITT materializaba el intento de transformar las estructuras racistas y monoculturales del Estado-Nación ecuatoriano, dando paso a la valorización de lógicas indígenas de organización, de percepción y de uso de los territorios, incluyendo significados materiales, simbólicos y espirituales de la vida en la selva.

Sin embargo, en el año 2013, luego de casi seis años de negociaciones nacionales e internacionales, el gobierno ecuatoriano decide poner fin a la iniciativa, bajo pretexto de la falta de apoyo de la comunidad internacional y en razón de la necesidad de ingresos petroleros para financiar el desarrollo de la región amazónica y del país. Esta decisión tenía múltiples implicaciones socio-políticas, económicas y ecológicas, provocando no solamente la ruptura entre el gobierno ecuatoriano y las organizaciones sociales que habían apoyado inicialmente el programa gubernamental; la decisión también significaba que el país debía devolver los aportes financieros ya obtenidos de parte de algunos países. A nivel local, las poblaciones indígenas tendrían que seguir enfrentándose a los efectos de la explotación petrolera, entre ellos, a la contaminación ambiental, a diversos problemas de salud y a la imposición de relaciones de poder cuyo objetivo es favorecer los procesos de extracción de la naturaleza por la vía de la desintegración de las lógicas comunitarias de organización.

6 Iniciativa inicialmente presentada en el curso de la Campaña Amazonía por la Vida (1989) liderada por la ONG Acción Ecológica, la misma que reunió diversas organizaciones indígenas y ecologistas del país en la lucha frente a la intensificación de los conflictos sociales y medioambientales en la Amazonia.

En definitiva, los intereses de las empresas multinacionales, particularmente chinas, se impusieron para impulsar la explotación petrolera en el Yasuní, incluyendo la Zona Intangible Tagaeri y Taromenane, declarada por el gobierno ecuatoriano como zona de "interés nacional"[7].

El discurso de la afectación de solamente un 0,1% del territorio del PNY fue sostenido por el gobierno nacional para justificar su decisión a favor de la explotación del territorio y para privilegiar el llamado "interés nacional" antes que cualquier otra ley, interés o reivindicación de los pueblos indígenas a nivel local. En efecto, la anulación de la Iniciativa Yasuní ITT y la declaración de explotación petrolera ocurría en medio de diversas protestas de las organizaciones indígenas y ecologistas, ante la evidencia de políticas estatales orientadas a reforzar el modelo extractivista y por tanto, a preservar el racismo y la desigualdad social en Ecuador. Como expresaba con reserva en esa época un líder indígena: "si es que no se la trata como una política más integral y amplia, apuntalando la protección y la defensa de los territorios, especialmente Huaorani, donde están las nacionalidades Shuar, Achuar, Shiwiar, Kichwa, Andoas y Zápara, quienes controlamos más de 4 millones y medio de un territorio con 90% de bosque nativo" (Ankuash, Carta al presidente Correa, julio 2007).

Territorios vaciados, pueblos aislados

El control de los territorios amazónicos por parte del Estado-nación ecuatoriano está íntimamente ligado al despojo y a la configuración del espacio de los pueblos indígenas. Dentro de ellos se encuentran los pueblos Tagaeri-Taromenane, quienes "rechazaron el proceso de pacificación, de relocalización y de pérdida del territorio sufrido por los Huaorani, en razón del avance de la frontera petrolera y de la acción del Instituto Lingüístico de Verano en los años 60" (Colleoni, Proaño; 2010, p. 6). Identificados como miembros de la familia de los Huaorani, estos grupos vivirían actualmente en los afluentes de los ríos Nashiño, Curaray, Tiputini y Cononaco, entre Ecuador y Perú (Cabodevilla, 2007, p. 120).

Las perspectivas según las cuales estos grupos se apropian, utilizan y transforman su entorno pueden ser entendidas en base a la movilidad cíclica e histórica (Rival, 2015; Cabodevilla, 2007). Su territorialidad es determinada por la presencia de diversas zonas de caza, de recolección, de lugares simbólicos y rituales, espacios que tienen una incidencia fundamental sobre su organización social. Estos pueblos practican actividades de horticultura y de caza de baja intensidad alrededor de sus casas (*kewoenkode*), pero otras zonas de uso más intensivo, como las zonas húmedas, son utilizadas para la recolección de frutos como el algodón, la yuca, la palma de chonta y otros productos que son consumidos de manera cotidiana.

En este sentido, para los pueblos Tagaeri-Taromenane el territorio está representado por un amplio espacio geográfico que incluye el conjunto de zonas mencionadas. Se considera que los productos

7 Esta declaración –aplicable únicamente bajo decisión presidencial o de la Asamblea nacional-, permite la derogación de cualquier otra ley o reglamentación nacional o internacional relativa a la utilización de recursos en territorios indígenas.

de la selva son el resultado de la actividad de los ancestros, efectuada en sitios a donde regresan de manera cíclica (Rival, 2013). Este aspecto da lugar a circuitos de movilidad, reproducidos de generación en generación y vinculados a las épocas de mayor fructificación. Cada uno de los miembros del grupo o *huaomoni*, se implica en diversas actividades (plantar, escoger, trasplantar, proteger, utilizar, eliminar), en el marco del senderismo que se realiza en la selva. Como explica la antropóloga Laura Rival (2013), el senderismo, practicado por estos pueblos "no es solamente una actividad vinculada a la dimensión pragmática de la subsistencia y a la adaptación medioambiental o histórica, al contrario, ella constituye una manera fundamental de reproducir su sociedad en el tiempo" (p. 59).

Según las líneas directrices de protección para los pueblos indígenas aislados y en contacto inicial, se puede utilizar de manera indistinta los términos 'pueblos en aislamiento o aislados'[8]. Esto significa pensar en el 'aislamiento' como: por un lado, el producto de una decisión propia de aislamiento de una determinada sociedad con respecto de otra, en razón de experiencias violentas, conflictivas, muertes, enfermedades, etc.; por otro lado, el aislamiento también puede ser considerado como parte de una forma de organización 'autárquica', propia de los pueblos indígenas amazónicos, considerados así mismos como autosuficientes en su entorno social, ecológico, cultural (Clastres, 1978).

Tomando en cuenta estos elementos, consideramos importante problematizar las interpretaciones en torno a la idea de 'aislamiento', particularmente aquella del Estado ecuatoriano en tanto que contribuye a generar prácticas racistas de invisibilización, desplazamiento y desaparecimiento de pueblos como los Tagaeri y los Taromenane. ¿Deberíamos identificarlos como pueblos libres en tanto que continúan rechazando y resistiendo a la presencia de grupos estatales, de misioneros, petroleros y otros agentes extractivistas? ¿Convendría más bien considerarlos como pueblos ocultados por el racismo del Estado, debido a que sus vidas no tienen el mismo valor que los obtenidos bajo la lógica de mercantilización de la naturaleza y de los recursos?

En los últimos años, el Parque Yasuní han sido objeto de la intensificación de operaciones extractivas para las cuales se ha requerido de la implementación de diversas tecnologías. La declaratoria gubernamental del 'interés nacional' en el año 2013, buscó validarse entre otras cosas, a través del discurso tecnocrático que permitiría lograr un menor impacto ambiental sobre el territorio[9]; dicha declaratoria se sustentó también a través de la creación de nuevos mapas que al señalar la inexistencia de pueblos indígenas aislados en las zonas vacías, da luz verde a la explotación petrolera. Esto se profundizó a pesar de los diferentes llamados a respetar y proteger la vida de los pueblos Tagaeri-Taromenane realizados por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) desde el año 2006[10].

8 Líneas directrices de protección para los pueblos indígenas aislados y en contacto inicial de la Región Amazónica, el Gran Chaco y la región oriental de Paraguay (OACNUDH, 2012).

9 Cfr. https://www.eluniverso.com/noticias/2013/08/21/nota/1320706/extraccion-petroleo-usara-ocho-tecnologias, consultado el 10/10/2018.

10 En efecto, tras las múltiples denuncias de casos de violencia y de masacres entre pueblos indígenas y agentes petroleros, madereros y colonos al interior del Yasuní, en diferentes ocasiones la CIDH ha sentenciado al Estado ecuatoriano, obligándolo a establecer una política de respeto de los territorios y de protección de la vida de los pueblos Tagaeri/ Taromenane (Cf. CIDH, informe N. 96/14).

La introducción de nuevos límites materializa la continuidad de un proyecto de (re)colonización, que procura la expansión de las estructuras racistas del Estado-nación monocultural (Rivera, 2010, p. 107) hacia territorios que están ubicados en los márgenes, es decir que son parte de la infinita diversidad que contiene el Sur global (Santos, 2006, p. 37)[11].

Para Meneses (2016, p. 30)[12] los mapas contemporáneos son producidos con el fin de apoyar la orientación de los saberes dominantes. En ellos está ausente un elemento de identificación, el lugar de enunciación del productor del mapa, es decir, el centro. Este aspecto es fundamental para la manipulación y el control a nivel local, para la autora: "Con el remover de la referencia al centro, el creador del mapa se traslada para un espacio exterior, legitimando la captura del espacio y del control de los sujetos que lo habitan". Deconstruir estas representaciones coloniales a partir de las cartografías del Sur global que incorporan saberes, temporalidades, espacialidades, otras formas de conocer el mundo, representa un ejercicio de justicia cognitiva que permite a la vez re-aprender a partir de las experiencias de las poblaciones subalternizadas.

La lógica gubernamental, en el contexto ecuatoriano, actúa de diferentes maneras en las que predominan tanto el carácter antropocéntrico y racista, como el mercantilista de apropiación/violencia (Santos, 2006) respecto a la Naturaleza. Por un lado, despoja territorios para someterlos directamente a mega-emprendimientos neo-extractivos (Gudynas, 2009); y por otro lado, implementa proyectos para la 'conservación de la biodiversidad', incorporando a planificadores nacionales y comunidades locales en un esquema tecno-científico que observa a la 'riqueza genética selvática' como clave para desarrollar la industria de la biotecnología (drogas y alimentos en abundancia que pueden ser transformados). En este sentido el desarrollo neo-extractivo mantiene:

> Un estilo de desarrollo basado en la apropiación de la Naturaleza, que alimenta un entramado productivo escasamente diversificado y muy dependiente de una inserción internacional como proveedores de materias primas, y que si bien el Estado juega un papel más activo, y logra una mayor legitimiación por medio de la redistribución de algunos de los excedentes generados por ese extractivismo, de todos modos se repiten los impactos sociales y ambientales negativos (Gudynas, 2009, p. 108).

En ese marco, se interpreta a las localidades independientemente de las poblaciones que ahí cohabitan, es decir, los espacios son concebidos sólo como selvas húmedas tropicales, muchas veces vacías o baldías; con las especies más naturales y mega-diversas en el planeta; con las personas más naturales (salvajes), con conocimientos más naturales (primitivos o incivilizados). Un entorno propicio para el despojo del territorio y el extractivismo que prioriza un valor mercantil y supuestamente

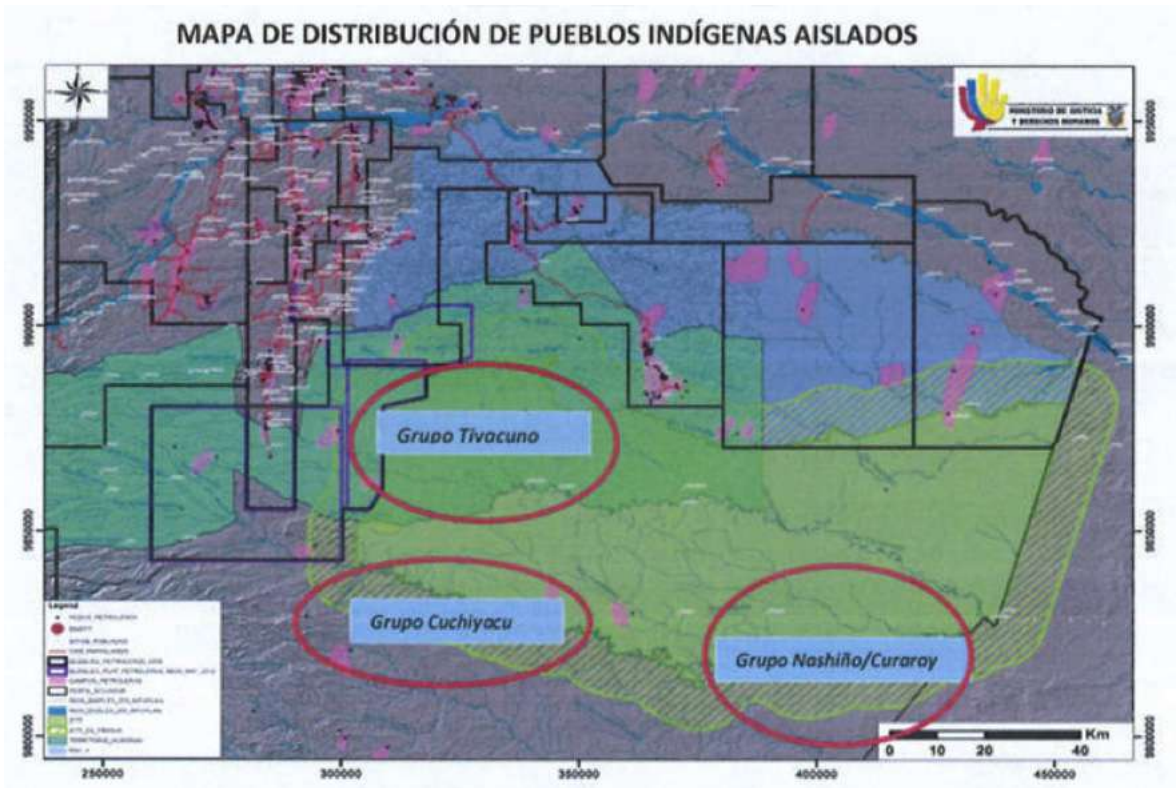
11 Una realidad que no sólo está ubicada geográficamente en el Sur global, sino que la entendemos como una metáfora del ocultamiento, invisibilización de concepciones y del sufrimiento humano-natural causadas por el capitalismo, los colonialismos y los patriarcados. Se ubica en los 'márgenes' del Estado-Nación y ejemplifica varios Sures que se gestan en el Sur global.

12 En su artículo titulado 'Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique', la autora propone deconstruir representaciones coloniales (como la invención colonial de África), a través de mapas hegemónicos y límites coloniales, como uno de los pasos importantes para (re)aprender a partir del Sur global.

científico para descalificar otro tipo de valores propios de la realidad de estos pueblos.

Así, algunos días después de la declaratoria favorable a la explotación del Yasuní, el Ministerio de Justicia hace la entrega a la Comisión de Biodiversidad de la Asamblea Nacional (encargada de evaluar el proyecto de explotación), un informe en el que señala la inexistencia de pueblos indígenas aislados dentro de la zona a ser explotada[13]. Para justificar su argumento, el Ministerio elabora un nuevo mapa (figura 1) que reemplaza el que fue presentado por el Estado algunos meses antes (figura 2) en respuesta a la recomendación de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de tomar medidas preventivas para proteger la vida de los pueblos indígenas en aislamiento. En el nuevo mapa, no solamente se desplaza a los grupos aislados para situarlos más al sur de la zona delimitada algunos meses antes, sino que también, se reduce el número anteriormente establecido de cuatro a tres grupos. La creación de un nuevo mapa y la modificación de límites se realiza a pesar de que diversos estudios antropológicos señalan la presencia de otros pueblos en aislamiento que circulan por toda la zona: los Feromenani en la región de la frontera con el Perú y los Pananjuri un poco más al Sur (Huertas, 2002, Colectivo de Antropólogas y Antropólogos ecuatorianos, 2013).

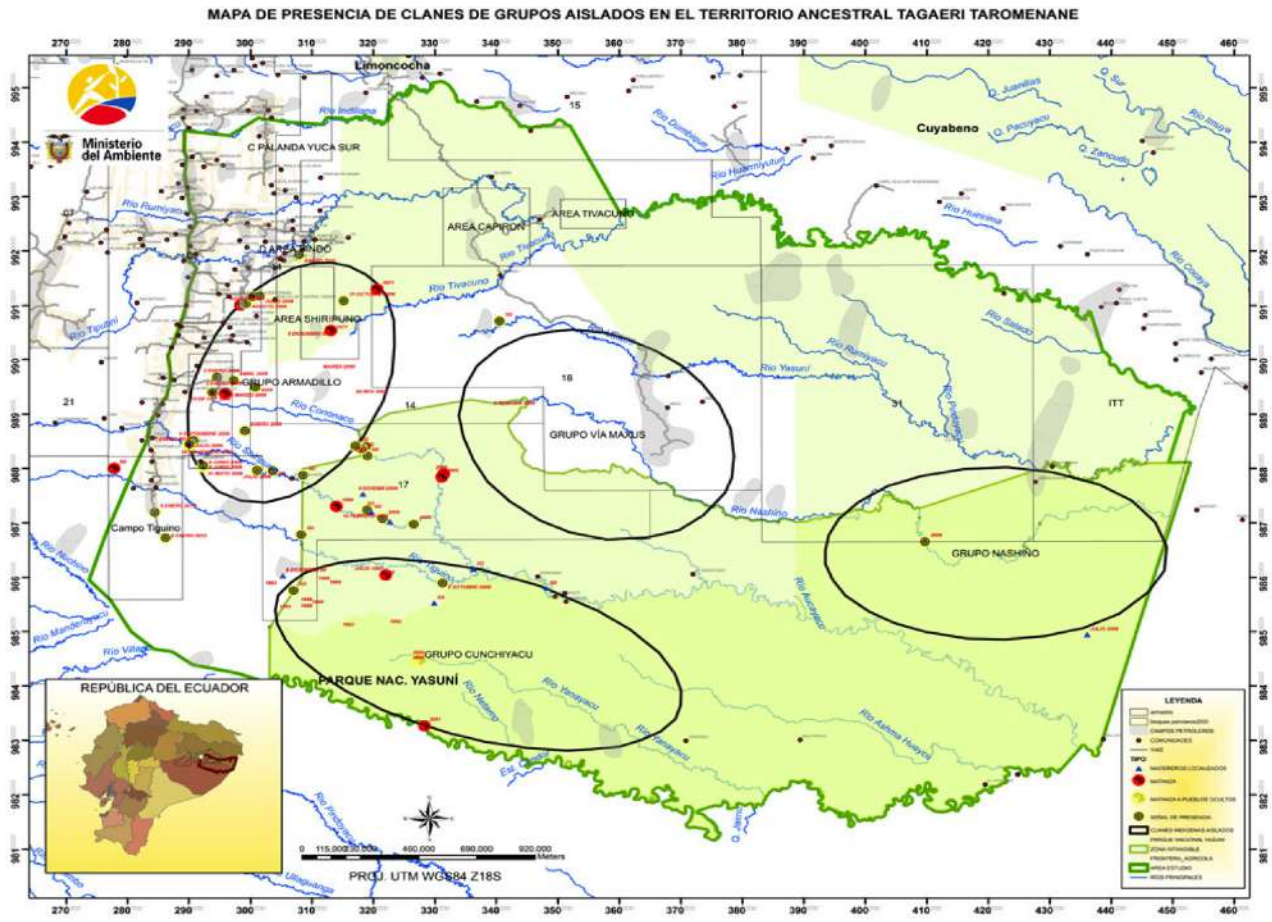
Figura 1. Mapa de distribución de pueblos indígenas aislados.



Fuente: Ministerio de Justicia, derechos humanos y cultos en Agosto del 2013.

13 (Cf.). Asamblea Nacional del Ecuador (2013). *Informe del Ministerio de Justicia a la Comisión de la Biodiversidad de la Asamblea Nacional*. http://www.asambleanacional.gob.ec/es/contenido/informe_de_declaratoria_de_interes_nacional_para_la_explotacion_de_los_bloques_31_y_43_del. Fecha de acceso 02 de Noviembre de 2016.

Figura 2. Mapa de presencia de clanes de grupos aislados en territorio ancestral Tagaeri Taromenane



Fuente: Ministerio del Medioambiente en Abril del 2013.

Las 'nuevas' fronteras físicas reflejan los territorios en conflicto, cuyo correlato es la desaparición o desplazamiento de varios pueblos indígenas. Se trata de una propuesta política que usa el mapa como instrumento de poder-saber y que circunscribe la movilidad física en base a la fijación de la identidad de 'aislamiento voluntario' fracturando el vínculo entre la identidad y el territorio de los pueblos Huaorani, Tagaeri y Taromenane. Junto con esta política de epistemicidio (Santos, 2007, p. 4) y etnocidio se producen nuevas fronteras y por lo tanto representaciones de exclusión o despojo del lugar mediante la narrativa estatal hegemónica.

> En los discursos coloniales la ocupación física del paisaje fue acompañada paralelamente por la ocupación social y cultural del paisaje, dando origen a nuevos sujetos, nuevas subjetividades y nuevos procesos identitarios. Es decir, los mapas coloniales no sólo contienen y representan colonizados, como crean, ellos mismos, a través de la localización, los propios sujetos coloniales [...]. Pero una diferencia abismal distingue al mapa y a la localización fija de las tribus y la invención del espacio colonial de la realidad dinámica de la vida cotidiana de los pueblos y comunidades que habitan el continente, que frecuentemente no aceptan ni internalizan la representación que el mapa buscaba representar (Meneses, 2016, p. 31).

La producción de un espacio colonial está íntimamente ligada a la creación del indígena como aislado y por lo tanto colonizado e invisible. El salvaje representa la imagen de inferioridad y la naturaleza la de exterioridad, que por ser externa, no es reconocida en un mismo rango y por lo

tanto también ocupa un lugar de inferioridad (Santos, Meneses, Nunes, 2004, p. 25) definiendo un paradigma antropocéntrico.

La creación de mapas colabora con este proceso, al establecer límites que para unos, posibilitan y para otros restringen las posibilidades de acceso a los elementos que componen la selva. Como señala Meneses (2016): "Si para el colono el mapa simbolizaba movilidad, descubrimiento, para el colonizado representaba un paisaje delimitado y restrictivo; para el colono el espacio significaba propiedad, en tanto que para los indígenas estos pertenecían a la tierra, parte de un ciclo de existencia más vasto" (p. 32).

El problema surge, cuando al rechazar las restricciones impuestas en sus territorios, los pueblos indígenas en aislamiento, en el marco de los procesos cíclicos de la selva y de sus lógicas de movilidad, retornan a algunos lugares en los que se encuentran con diversos actores externos, llegados de manera paralela al avance de la frontera petrolera.

Los límites de la legislación nacional e internacional

La modificación de límites efectuada por el Estado para abrir las puertas a la explotación de petróleo no solamente fue arbitraria, en tanto que no tomó en cuenta las dinámicas de la movilidad histórica y cíclica de estos pueblos; la nueva delimitación también está lejos de converger con los principios de protección, de prevención y otros mecanismos nacionales e internacionales previstos para la protección de los pueblos en aislamiento.

En este marco, recordemos que la Constitución ecuatoriana del 2008, en su artículo N° 57, declara la necesidad de asegurar la vida y los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento. Otras normas internacionales como las establecidas en la Convención 169 de la OIT; la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas; las directrices de protección para los pueblos indígenas aislados y en contacto inicial de la región Amazónica, el Gran Chaco y Paraguay (2012), son anuladas al momento de modificar los límites del Yasuní para hacer paso a la explotación.

Cabe destacar otras recomendaciones como las del primer Relator especial de las Naciones Unidas por los Derechos de los Pueblos Indígenas, Rodolfo Stavenhagen quien en el año 2006 declaró que: "En la zona intangible y el Parque Nacional Yasuní, toda actividad petrolera debe ser suspendida, la extracción ilegal de madera y cualquier otra actividad que atente contra la paz de los pueblos indígenas en aislamiento debe ser sancionada"[14].

14 Organización de las Naciones Unidas, Informe del Relator Especial de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas Rodolfo Stavenhaguen: http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6563.pdf?view=1, consultada el 13/09/2018.

Las restricciones relativas a la extracción de recursos inscritas en las declaraciones de protección medioambiental, tales como la declaración del PNY, la de la Reserva de Biósfera y de la Zona Intangible Tagaeri, Taromenane son igualmente anuladas. La falta de voluntad política del Estado para aplicar estas leyes sumada al desconocimiento de los ecosistemas amazónicos, de la biodiversidad y de las relaciones entre humanos y no-humanos en estas zonas resulta en este contexto, evidente.

Con relación a ello, en el informe mencionado (2013), el Ministerio de Justicia indica que un 50% del territorio a ser explotado está formado por tierras húmedas y pantanosas en donde es imposible que existan establecimientos humanos. Al hacer esta afirmación, el organismo estatal rechaza la posibilidad de considerar estas zonas como lugares de habitación temporal, de tránsito, de caza, de recolección de los pueblos en aislamiento. De facto, algunos estudios han demostrado la importancia de la diversidad de zonas húmedas y la amenaza que significa la pérdida de estas últimas para los pueblos en aislamiento. La desaparición de algunas especies de plantas y de animales de zonas húmedas, conllevaría a una ruptura en las relaciones entre naturaleza y sociedad, poniendo en peligro la soberanía alimentaria, la autonomía y la vida de estos pueblos. La separación de lo social, respecto a 'otros' ecosistemas es también producto del racismo según la cual el Estado ecuatoriano reduce la importancia de la integralidad del ecosistema amazónico para estos pueblos. Lo social es considerado solamente respecto a las zonas en donde la presencia humana es comprobada. En esta categoría se incluye al pueblo Huaorani del Yasuní -considerado como un pueblo de contacto inicial-, pero no se habla de pueblos en aislamiento.

> Según la clasificación establecida por las directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial: los pueblos en contacto inicial son pueblos que mantienen un contacto reciente con la población mayoritaria; pueden ser también pueblos que a pesar de mantener contacto desde tiempo atrás, nunca han llegado a conocer con exactitud los patrones y códigos de relación de la población mayoritaria (Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la región Amazónica, el Gran Chaco y la Región Oriental de Paraguay, 2012, p. 6).

La invisibilización de los grupos Tagaeri-Taromenane es afirmada porque las zonas húmedas o pantanosas son consideradas como vacías e inhabitadas. Como hemos mencionado, estas zonas no excluyen la presencia humana o la realización de diversas actividades de producción o recolección de alimentos, por el contrario, se observa "un continuum de relaciones entre zonas húmedas, tierras firmes, zonas de colinas que forman parte de una cadena de relaciones bióticas y culturales" (Colectivo de Antropólogas y Antropólogos ecuatorianos, 2013, p. 13).

En definitiva, se trata de un conjunto de procesos sociales en los que los pueblos Tagaeri y Taromenane son mantenidos en el exterior y son expulsados de cualquier tipo de contrato social. Como señala Boaventura de Sousa Santos (2006): "Son rechazados, excluidos o lanzados para una especie de estado de naturaleza hobbesiano, porque nunca integraron –y probablemente nunca integrarán– cualquier contrato social […]. No es el Estado el que podrá volverse fascista, sino las relaciones sociales –locales, nacionales e internacionales" (p. 108).

La noción de 'ciudadanía ecuatoriana' tiene una matriz racista en la que varios pueblos y nacionalidades no tienen cabida. Particularmente, al fijar la identidad de los pueblos en 'aislamiento voluntario' y al delimitar su espacio de uso y de movilidad, procede por estrategias de ocultamiento. Los pueblos Tagaeri-Taromenane pasan a ocupar los puestos inferiores en la escala del desarrollo, progreso y civilización. La identificación de la alteridad como 'aislado', en tanto que una identidad espacial vacía y desprovista de conocimientos, cultura, política, economía, los invisibiliza y los inferioriza respecto del resto de la ciudadanía.

En este caso particular, la fragmentación básica de la sociedad racista y colonizadora que divide a 'civilizados' de 'salvajes o indígenas aislados', le otorga consistencia al proceso de expansión de las fronteras petroleras, transformando a los indígenas aislados en objetos naturales que por ser aislados, nómadas, cazadores, no forman parte de la historia.

Desplazar a estos pueblos a través de nuevos mapas de localización prepara las condiciones para la extracción del petróleo que está en sus territorios. El Estado-Nación es una estructura que impide valorar el carácter multi-societal de la sociedad ecuatoriana. Por el contrario, en la idea de Estado Plurinacional intercultural propuesto por el movimiento indígena ecuatoriano, se procura visibilizar una constelación de naciones que coexisten, cada una de ellas con proyectos civilizatorios y modernidades paralelas que se superponen (Chatterjee, 2008). En la práctica, estos procesos no siempre se dan manera ordenada. Ellos emergen de manera desarticulada y caótica (Tapia, 2008, p. 96). Se trata de varios tipos de concepciones que circulan en los intersticios de lo que está concebido por la sociedad nacional monocultural, y se dan a través de un conjunto paralelo de formas de gobierno y organización, de otras formas de economía, de otras concepciones respecto a la naturaleza y a la comunidad. Es este carácter pluri-societal o de abigarramiento, como señala Zavaleta (2015), al que debe responder la sociedad ecuatoriana.

> Hemos de atender por lo menos a tres momentos: primero, el de la no unificación de la sociedad o, al menos, el diferente valor de la penetración de la unidad en sus sectores, que es a lo que se refiere el abigarramiento. En su extremo, se puede captar aquí un grado de desconexión o no articulación entre los factores, y entonces se habla de un Estado aparente, pues la sociedad civil no es sino una enumeración, no está vinculada entre sí en lo orgánico. Segundo, la no unificación nacional ni clasista de la propia clase dominante, lo que presume una modalidad de circulación de la plusvalía que aspira a retenerla como renta y no como tiempo estatal. En tercer lugar, la aparición de planos de determinación diacrónicos, es decir, que el núcleo de intensidad de la determinación se sitúa de un modo errático según el tiempo estatal. Aquí la sociedad se mueve de un modo ocasional, como si estuviera totalizada, pero entorno a convocatorias o momentos estructurales ocasionales. Carece por lo tanto de la continuidad como devenir, que es el complemento de la unificación actual en los países con unificación (Zavaleta, 2015, p. 129-130).

En la actualidad, una de las formas de reivindicar la justicia social y cognitiva para los pueblos indígenas Tagaeri-Taromenane, ha sido a través de la lucha impulsada por movimientos sociales

indígenas y ecologistas para el reconocimiento y la aplicación de los derechos (metaderechos), es decir, que estos colectivos sostienen luchas por el 'derecho a tener derechos' (Santos, 2006, p. 180).

Consideraciones finales

En este artículo, hemos intentado resaltar algunos elementos relativos a la situación de los pueblos indígenas Tagaeri- Taromenane con el objetivo de señalar hasta qué punto la visión racista del Estado ecuatoriano, a través del establecimiento de fronteras geográficas y mapas de relocalización, busca favorecer al modelo de desarrollo extractivista en la Amazonía. Nuestra intención ha sido también recalcar lo que plantea Meneses (2016): "La diversidad humana es extremamente difícil de mapear: las fronteras son procesos fluidos y dinámicos, apenas episódicamente localizables en el espacio y en el tiempo. Mapear es una metáfora, una distorsión de la realidad, que procura subordinar la diversidad humana a la lógica monocultural del conocimiento iluminista" (p. 32). En este sentido, hemos asumido el desafío teórico-metodológico propuesto por la autora, en el marco de las Epistemologías del Sur (Santos; Meneses, 2009), que consiste en crear un mundo con múltiples centros y en la idea de que la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita (p. 35).

La territorialidad contemporánea de los pueblos indígenas del Yasuní, se ve perturbada por múltiples presiones y amenazas externas producto de la implementación de proyectos de extracción petrolera. La vulnerabilidad frente a las enfermedades, la dificultad de acceso a los recursos para su subsistencia, la dificultad de acceder a lugares simbólicos y rituales, el recrudecimiento de masacres y otros conflictos al interior del territorio son, entre otros, el resultado de la puesta en marcha de dichos proyectos. A través del presente análisis, hemos intentando demostrar, cómo el Estado ecuatoriano ha insistido en llevar a cabo su proyecto de desarrollo, en detrimento de las diversas leyes y declaraciones, de las múltiples iniciativas orientadas a proteger y preservar la vida en la Amazonía.

De esta manera, constituye un desafío para las ciencias sociales reflexionar sobre ciertas categorías reproducidas en el discurso estatal. Tal es el caso de aquellas de pueblos en aislamiento, pueblos en aislamiento voluntario, pueblos libres o de reciente contacto, movilizadas al momento de adoptar medidas preventivas para salvaguardar la vida de estos pueblos. Cabe preguntarse hasta qué punto estas categorías permiten entender las diferentes formas de organización o las múltiples concepciones del tiempo y del espacio de estos pueblos, y en base a ello poner en practica una política adaptada a su realidad.

La práctica descolonizadora pasa por la reconquista del poder para narrar la propia historia, identidad e imagen, asumiendo la diversidad de realidades que se dan en el espacio-tiempo Tagaeri-Taromenane. Se trata de un proceso en diálogo crítico frente a las estructuras del Estado, la nación, el conocimiento, el aislamiento voluntario y los mapas como instrumento de poder.

Referencias

Acosta, et. al. (2009). « Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido », *Polis* [En internet], 23 | 2009, consultado el 22 novembiembre 2018. URL : http://journals.openedition.org/polis/1718

Asamblea Nacional del Ecuador (2013). *Informe del Ministerio de Justicia a la Comisión de la Biodiversidad de la Asamblea Nacional.* http://www.asambleanacional.gob.ec/es/contenido/informe_de_declaratoria_de_interes_nacional_para_la_explotacion_de_los_bloques_31_y_43_del. Fecha de acceso 02 de Noviembre de 2016.

Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila editores.

Cesaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa. Sá da Costa Editora.

Colectivo de Antropólogas y Antropólogos ecuatorianos (2013). *Documento de Revisión al Informe del Ministerio de Justicia entregado a la Comisión de la Biodiversidad de la Asamblea.* Quito.

Chatterjee, P. (2008). *La Nación en tiempo heterogéneo. Y otros estudios subalternos.* Buenos Aires. Siglo XXI. CLACSO.

Colleoni, P., Proaño, J. (2010). *Caminantes de la Selva. Los pueblos en aislamiento de la Amazonia ecuatoriana.* Informe IWGIA, IPES, CONAIE. Quito.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2014). *Pueblos indígenas en aislamiento Tagaeri- Taromenane. Ecuador.* N. 96/14. En internet: http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/2014/ECAD422-06ES.pdf, fecha de acceso 10/09/2018.

Cunha, T. (2014). *Never Trust Sindarela. Feminismos, Pós-Colonialismos em Moçambique e Timor-Leste.* Almedina. Coimbra.

Declaración Zona Intangible Tagaeri, Taromenane (1999).

Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase.* Madrid. Akal.

El Universo (2013). *Explotación de petróleo en el Yasuní usará ocho tecnologías.* En internet: https://www.eluniverso.com/noticias/2013/08/21/nota/1320706/extraccion-petroleo-usara-ocho-tecnologias, consultado el 10/10/2018.

Espinosa, Y. (2017). "Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: la razón feminista y la agencia antiracista y decolonial en Abya-Yala". Praxis. *Revista de Filosofía N. 75.* Julio-Diciembre.

En http://dx.doi.org/10.15359/praxis.76.2 Pp. 1-14.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid. Akal.

Federici, S. (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires. Tinta Limón.

González Casanova, P. (2007). *"Colonialismo Interno. Uma redefinição". Problemas e perspectivas. A teoría Marxista hoje.* Buenos Aires. CLACSO. Pp. 431-458.

Grosfoguel, R. (2011). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá. IESCO-Pensar-Siglo del Hombre editores. Pp. 127-168.

Gudynas, Eduardo (2009). *"Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo". Extractivismo, política y sociedad.* Quito. CAAP/CLAES. Pp. 187-225.

Huertas, B. (2002). *Los pueblos indígenas en aislamiento, su lucha por la sobrevivencia y la libertad.* IWGIA. Tarea Gráfica Educativa: Lima.

Lara, R. (2007). *"La política indigenista del Estado en territorio Huao". Yasuní en el siglo XXI: el Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía, Guillaume Fontaine e Iván Narváez* (coord). Quito: FLACSO-Sede Ecuador: Instituto Francés de Estudios Andinos : Abya Yala : Petrobras Ecuador : Widlife Conservation Society - Ecuador: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental. Pp. 175-206.

Lugones, M. (2014). "Rumo a um feminismo descolonial". *Revista Estudos Feministas.* 22 (3), p. 320. Setembro-dezembro. Florianópolis. Pp. 935- 952.

Meneses, M. (2016). *'Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique'.* Catalão. V. 16. N.1. Pp. 26-44.

Organización de Naciones Unidas (2006). *Informe del Relator Especial sobre la Situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas 28/12/2006.* ONU.

Rival, L. (2015). *Transformaciones Huaoranis: frontera cultura y tensión. Universidad Andina Simón Bolivar. Abya Yala.* Latin Center Oxford University. Quito.

Rivera Cusicanqui, S. (2012). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia. Santander. Otramérica.*

Rufer, M. (2010). "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales". *Mem.soc. 14* (28). Enero-Junio. Bogotá. P. 11-31.

Santos, B. (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Para um novo senso*

comum: a Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática. Porto. Afrontamento.

Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una política emancipatoria.* Lima. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. UNMSM.

Santos, B. (2007). *'Para alem do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes'.* En http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/Para_alem_do_pensamento_abissal_RCCS78.PDF. Fecha de acceso: 03 de Enero de 2015. Pp. 1-55.

Santos, B., Meneses, M., (2009). *Epistemologias do Sul.* Coimbra. Almedina. CES.

Santos, B., (2018). *O fim do imperio cognitivo*. Coimbra. Almedina. CES.

Santos, B., Meneses, M., Nunes, J. (2004). 'Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo'. En Santos, Boaventura (org). *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto. Afrontamento. Pp. 19-101.

Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte. Editora UFMG.

Tapia, L. (2008). *Política Salvaje.* La Paz. La Muela editores. Comuna. CLACSO.

Zavaleta, R. (2015). *La autodeterminación de las masas.* México D.F. Buenos Aires. Siglo XXI. CLACSO.

A VEIA INSURRECIONAL DOS MALUNGOS

Régia Mabel da Silva Freitas

Doutoranda em Difusão do Conhecimento
(Universidade Federal da Bahia)

mabel_freitas@hotmail.com

Recibido: 01/10/2018

Aceptado: 13/12/2018

Resumo: Este artigo objetivou refletir sobre algumas estratégias negras afro-brasileiras de resistência. Como proposta metodológica, optou-se pela revisão bibliográfica para investigar vieses transgressores e formativos, como suicídios, fugas individuais e coletivas, quilombos, escolas, terreiros de candomblé e irmandades, elencar elos culturais que se transformaram em políticos – das incipientes identidades diaspóricas até as revoltas – e destacar mobilizações político-sociais (clubes, imprensas, grupos políticos, teatros e sindicatos). Percebeu-se que cotidianamente os negros sempre lutaram com denodo pela cidadania plena em busca da garantia dos seus direitos civis, políticos e sociais.

Palavras chave: negros; estratégias de resistência; cidadania.

Abstract This article has objected reflect about some black afro-brazilian resistance strategies. As a methodological proposal, a bibliographical review was carried out to investigate transgressors and formative biases, such as suicides, individual and collective fugues, quilombos, schools, candomblé terreiro and brotherhoods, and the cultural links that have become politicians - from nascent diasporic identities to riots - and to point out political-social mobilizations (clubs, presses, political groups, theaters and trade unions). It was perceived that black people always fought hard for resourcefulness full citizenship in pursuit of warranty of their civil, political and social rights.

Keywords: blacks; resistance strategies; citizenship.

Desde o sequestro da sua terra natal, os negros lutaram por melhores condições de vida. O suposto binômio escravismo brando-conformismo negro baseia-se apenas nas falácias da historiografia brasileira (Pinsky, 2000). As maiores virtudes negras são a coragem e a determinação na busca pelo exercício pleno da cidadania – garantia dos direitos civis, políticos e sociais – e o respeito e a valorização pelas suas identidades – processo de identificações que nunca se esgota entre a história individual e a do grupo a que pertence.

Apesar de toda a violência coercitiva dos colonizadores, principalmente o desrespeito pelos seus sentimentos e suas aspirações, a "propriedade humana semovente" sempre reagiu. Ela lutou, com denodo, diariamente, pelos seus ideais e contra os reveses da sua condição escrava. Dirimindo engenhosamente os inúmeros obstáculos discriminatórios que lhes foram impostos no cenário hegemônico de exclusão que impossibilitava a sua ascensão socioeconômica e político-cultural, os negros foram legítimos atores sociais no seu processo de emancipação.

Sobre o período seiscentista, com um dinamismo social de caráter transgressor, Gomes (*apud* Pinsky; Bassanezi, 2005) assevera que nas zonas rurais e urbanas, escravos, africanos e seus descendentes organizaram suas famílias e comunidades; politizando, assim, seu cotidiano. A importância histórica e o conteúdo social da luta contra os reveses da escravidão é um capítulo ainda muito pouco prefaciado da educação básica à superior, apesar de muito importante na historiografia negra brasileira contra a produção escravagista.

As desvantagens[2] sociais, econômicas, políticas e culturais foram molas propulsoras para que os negros criassem estratégias de resistência à ideologia eurocêntrica no Brasil.

> Ao longo da longa história da escravidão, [os negros] tiveram pouco ou nenhum acesso às leis do Estado. Entretanto não se acomodaram. Inventaram estratégias para negociar no dia-a-dia melhores condições de vida com os senhores, e quando não encontraram espaço para a negociação, e perceberam condições favoráveis, eles se rebelaram individualmente ou se uniram na revolta, fazendo política com uma linguagem própria, ou com a linguagem do branco filtrada por seus interesses (Reis, 1996, p. 35).

Este artigo reflete sobre algumas multifacéticas estratégias negras afro-brasileiras de resistência. Inicialmente, apresentam-se vieses transgressores e formativos, como suicídios, fugas individuais e coletivas, quilombos, escolas, terreiros de candomblé e irmandades. Em seguida, elencam-se os elos culturais que se transformaram em políticos, trasladando entre as incipientes identidades diaspóricas até as revoltas. Por fim, apontam-se mobilizações político-sociais (clubes, imprensas, grupos políticos, teatros e sindicatos).

2 Ausência parcial ou total de oportunidades que dificultam a ascensão social dos indivíduos.

Entre vieses transgressores e formativos

Apesar de não ser a melhor forma de resistir, o suicídio era uma prática comum com o escopo de libertar-se da subjugação branca. Muitos preferiam a morte à prisão no cativeiro. Na travessia, jogavam-se ao mar e, em terra firme, por envenenamento, enforcamento ou ateando fogo foram alguns dentre os inúmeros meios utilizados por eles para darem cabo das suas vidas. Desgostosos pela perda da liberdade, alguns se entregavam à nostalgia do banzo[3], culminando em loucura ou morte.

Um aspecto relevante é que os suicídios eram mais frequentes na cidade do que no campo, embora o escravo urbano gozasse de maior autonomia se comparado aos das fazendas (Mattoso, 1990). Além da possibilidade de libertar-se das vicissitudes do cativeiro, a crença na possibilidade de um retorno espiritual através da reencarnação da sua alma também motivava essa prática.

> As almas dos mortos, embora "fixadas" também num santuário contíguo ao candomblé, deixam o Brasil depois do enterro para se juntarem à grande legião dos espíritos ancestrais. O suicídio de negros escravos não tinha, muitas vezes, senão essa causa. (...) Testemunho oral dos próprios escravos: "para voltar o mais depressa possível à nossa terra" (Bastide, 2001, p. 73).

Devido à dura e exaurida rotina de trabalho e como uma possibilidade de recobrar o domínio sobre sua vida, as fugas individuais e coletivas foram uma das maiores estratégias de resistência.

> Juntamente com o suicídio e o assassinato, a fuga é, na verdade, a expressão violenta da revolta interior do escravo inadaptado. O escravo "em fuga" não escapa somente do seu senhor ou da labuta, elide os problemas de sua vida cotidiana, foge de um meio de vida, da falta de enraizamento no grupo dos escravos e no conjunto da sociedade (Mattoso, 1990, p. 153).

Nem sempre o ato de fugir era solitário. Muitas fugas eram coletivas e planejadas por malungos[4] da mesma etnia que possuíam laços culturais. Vale ressaltar também dois aspectos relevantes quanto às fugas: alguns escravos fugiam depois de assassinarem os seus senhores e a quantidade de fugitivos era bem superior às fugitivas – as mulheres fugiam menos devido aos laços familiares que estabeleciam no cativeiro e pela dependência de crianças. Após as fugas, os escravos ou se misturavam com forros e mestiços livres e adquiriam cartas de alforria falsas ou aumentavam a população de patrimônios culturais e territoriais: os quilombos (Mattoso, 1990).

Os chamados quilombos ou mocambos foram legítimos celeiros de trocas sociais. Sejam como

3 "Estado de depressão psicológica que se apossava do africano logo após seu desembarque no Brasil. Geralmente os que caíam nessa situação de nostalgia profunda terminavam morrendo" (Moura, 2004, p. 63).

4 Na travessia do além-Atlântico até as terras brasileiras, os negros sequestrados consideravam malungos os seus companheiros de viagem e sofrimento.

espaços de resistência cultural – "visão culturalista" – ou luta de classes sob o escravismo – "visão materialista", a história dos quilombos e, por conseguinte, o movimento de fugas compõe "um importante capítulo das lutas em torno do acesso à terra – face importante da luta pela cidadania – no Brasil, sua dimensão étnica e as reconstruções culturais relativas" (Gomes *apud* Pinsky; Bassanezi, 2005, p. 463). Coadunando essas duas visões, Nascimento (1980, p.32) assim os define:

> Quilombo é um movimento amplo e permanente que se caracteriza pelas seguintes dimensões: vivência de povos africanos que se recusavam à submissão, à exploração, à violência do sistema colonial e do escravismo; formas associativas que se criavam em florestas de difícil acesso, com defesa e organização sócio-econômico-política própria; sustentação da continuidade africana através de genuínos grupos de resistência política e cultural.

Para Mattoso (1990), o quilombo só queria paz e recorria à violência apenas quando atacado. Quanto à prática da violência em geral, Reis (1996) refuta essa assertiva quando afirma que os aquilombados assaltavam viajantes, roubando dinheiro e sequestrando escravas para aumentar a quantidade de mulheres nos mocambos. Considerados asilos de criminosos, apesar deste movimento social apenas repelir, mas não planejar nenhum tipo de reação revolucionária contra o sistema escravista, os senhores colonizadores ojerizavam qualquer possibilidade de reunião entre mais de um escravo para uma possível tomada de consciência.

O acesso ao saber foi mais uma estratégia negra em prol da emancipação. A política educacional eurocêntrica era explicitamente elitista, preconceituosa e segregadora e oferecia aos negros exclusão ou uma educação precária, baseando-se em três pilares – ler, escrever e contar – que visavam apenas manter a ordem social e, por conseguinte, a subserviência. Pelo viés da educação, é sabido que

> as tentativas de aproximação negra com a cultura escolar podem ser conferidas também nos documentos "oficiais" da Instrução Pública, vale dizer, em relatórios de professores e inspetores que mencionam a existência desses alunos (...); nas Listas de Matrículas, em que nomes associados à população negra se repetem em anos diferentes. Referências a alunos negros serem constantes nessa documentação é uma demonstração da busca pela escola por parte dessa população. Depoimentos deixados por pessoas negras que viveram ainda durante a vigência da escravidão ou logo após seu fim também atestam esse interesse, mostrando que apesar das dificuldades enfrentadas – como necessidade de trabalhar para ajudar os pais, discriminação enfrentada por professores e colegas, por exemplo – ainda assim a escola era desejada (Barros apud Romão, 2005, p.87-88).

Havia um discurso completamente discriminatório e excludente de uma suposta falha no processo de aquisição de conhecimentos e no cumprimento das normas sociais. Os escravos africanos, os brasileiros (crioulos) e os forros, todos carregavam o estigma da incapacidade intelectiva e da anomia social. Leite (1993) ratifica essa assertiva, quando afirma que, apesar de o trabalho de catequese acolher indígenas e africanos, colégios recusavam a admissão de moços pardos por julgarem-nos

como irrequietos. Eles recorreram ao rei D. Pedro II e finalmente conseguiram estudar.

Paralelo à luta incessante pelo ingresso na educação pública para terem acesso ao saber, os negros também criaram escolas e irmandades, despidas das concepções educacionais com ideologias eurocêntricas que ojerizavam qualquer cultura diferenciada, para promover uma educação de resistência através do ensino mútuo. Muitos negros desenvolveram a função do magistério, ensinando a crianças negras e não negras. Freire (2002) esclarece que, além de pretos e brancos serem colegas nas casas grandes e nas escolas, houve professores negros que alfabetizaram crianças brancas.

Além disso, alguns negros foram gestores das instituições educacionais que fundaram. Antônio Ferreira Cesarino, alfabetizado e liberto, junto com a sua família (esposa e irmãs), em pleno período escravagista, dirigia o Colégio Perseverança ou Cesarino, em Campinas, fundado em 1860, destinado à educação de meninas negras e não negras (Barros apud Romão, 2005). O negro Cosme criou uma escola, no Quilombo da Fazenda Lagoa-Amarela, em Chapadinha, no Maranhão, para o ensino da leitura e escrita (Cunha, 1999). Apesar de ser exceção na história da educação brasileira, é de bom alvitre reverberar o que ainda não consta nos currículos oficiais da educação básica à superior das academias brasileiras.

A celebração de ritos religiosos trazidos do além-Atlântico também foram um elemento unificador da resistência negra. Nos terreiros – instituições construídas nas zonas rurais e urbanas para a prática civil-religiosa do culto às divindades africanas – os negros juntaram os deuses cultuados separadamente em várias regiões do continente africano. Bem lembra Braga (1992, p.17) que eram distintos candomblés, com diferentes matizes e diversas procedências. Houve uma reelaboração de diversas culturas africanas, coadunando os candomblés de inúmeras nações, a saber: ijexá, jeje, ketu, nagô dentre outras.

Os cânticos, os objetos-símbolos, os gestos, a expressão corporal, tudo ressignifica o legado africano. O terreiro é considerado o território sagrado de comunicação com a ancestralidade e, por conseguinte, um espaço privilegiado onde se mantém vivas as identidades cultural e religiosa. São as chamadas sobrevivências africanas no novo mundo com autonomia, não meros transplantes de culturas (Batide, 2001). Sobre a importância dessa força espiritual na formação do cidadão, sabe-se que

> o candomblé não representa tão somente um complexo sistema de crenças alimentador do comportamento religioso de seus membros. Ele constitui, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural africana que pela sua dinâmica interna é geradora permanente de valores éticos e comportamentais que enriquecem, particularizam e imprimem sua marca no patrimônio cultural do país. E, diferentemente de outras formações religiosas, o candomblé é uma fonte permanente de gestação de valores e de promoção sociocultural que se sobrepõe à dimensão cultural-religiosa *strictu sensu*, plasmando os contornos da identidade do negro no Brasil (Braga, 1992, p.14).

Além dos terreiros, os negros criaram também as confrarias afro-brasileiras ou irmandades religiosas sob a égide da Igreja Católica. Compostas por homens e mulheres escravos, forros, livres e até brancos, nesses espaços, construídos nos centros urbanos, estabeleciam-se alianças sociais em torno de vivências e práticas religiosas. Nelas, os negros escolhiam os seus padroeiros através de identificações pela cor do santo, por se aproximar do seu interesse ou de algum elemento da sua cultura e/ou da sua religião africana. Os brancos achavam que essa instituição facilitava o processo de ruptura e aculturação.

A irmandade era um espaço de autonomia negra, onde realizavam-se festas, assembleias, eleições, funerais e missas. Nesse locus de assistência mútua, foram construídas identidades sociais bastante significativas. Alguns senhores, por motivos de prestígio social, faziam doações significativas a essas irmandades, todavia os negros não esperavam por esse "ato de bondade" para manterem o capital das suas valiosas confrarias, fazendo suas reservas financeiras. Inclusive, a partir do fim do século XVIII, surgiu uma forma nova de associação entre forros e escravos urbanos: uma caixa de empréstimos gerida pelos africanos (Mattoso, 1990; Reis, 2011).

As irmandades tinham um caráter multifuncional. Além da promoção de ações recreativas, sociais, culturais e assistenciais – inclusive compras de alforrias –, elas oportunizaram a formação de lideranças num espaço, pelo menos potencialmente, de contestação da ordem escravagista; enfim, a movimentação era cívica e política. Foram nessas instituições, alicerçadas numa rede de solidariedade através da ajuda mútua, que os negros construíram suas identidades, codificaram seus discursos de protesto e defenderam-se da subjugação branca (Reis, 2011).

Entre los culturais e políticos

Do século XVI ao XIX, devido à escravidão atlântica multiétnica, o Brasil tornou-se um cativeiro de inúmeras etnias guerreiras e profícuas. Em África, não havia uma consciência de africanidade, mas étnica. Estrategicamente, os portugueses misturaram nos tumbeiros[5] as mais diversas etnias para quebrar as alianças e torná-las vulneráveis. Os colonizadores subestimavam a construção de identidades diaspóricas através de analogias linguísticas, culturais, sociais e religiosas uma vez que os cativos eram considerados néscios e primitivos (Munanga, 1986).

A partir do momento em que eles descobriram que, através de analogias linguísticas, a comunicação era possível, sabiamente, criaram códigos indecifráveis pelos senhores e feitores através de uma língua franca. Quando misturados e traficados até o Brasil, os negros perceberam a existência de elos culturais. Os bacongos, os ambundos e os ovimbundos falantes respectivamente, das línguas quicongo, quimbundo e umbundo, por exemplo, perceberam similaridades linguísticas na estrutura e no vocabulário (Slenes, 1995).

5 Navios negreiros.

Destarte, transmitiram recados de alerta cifrados e cantaram jongos[6] numa língua franca banto. O vocábulo "malungo" exemplifica essa assertiva uma vez que tem o mesmo significado de "companheiro" (do sofrimento/ da mesma embarcação) para os falantes das línguas supracitadas. Slenes (1995, p. 11) afirma que

> a história de "malungo" encapsula o processo pelo qual escravos, falantes de línguas banto diferentes e provindos de diversas etnias, começaram a descobrir-se "irmãos". E ilustra, também, como a África permaneceu encoberta para os senhores, mesmo nos casos em que estes pareciam compartilhar com os africanos o mesmo campo discursivo.

Através da linguagem metafórica e/ou cultista (jogo de palavras/ significados), os malungos das mais diversas etnias ressignificavam o seu mundo linguístico-cultural e, concomitantemente, criaram uma práxis defensiva. Stein (apud Slenes, 1995) acrescenta que, durante os trabalhos nas fazendas, os escravos vigilantes, fingindo olhar para o sol, "condimentavam as suas palavras" e/ou intercalavam palavras africanas no vocabulário português, como por exemplo a frase 'Ngoma vem', que avisava aos seus parceiros a chegada do colonizador com o escopo de que rapidamente começassem a trabalhar esforçadamente.

Além dos bantos, outras identidades diaspóricas, como a jeje e a iorubá (nagô), também construíram teias de significados linguísticos, culturais, sociais e, principalmente, religiosos. Os sinais nos rostos dos iorubás, por exemplo, eram interpretados pelos brancos como meras cicatrizes na pele; para o grupo, entretanto, elas representavam marcas de pertencimento numa ordem social e cultural. Slenes (1995) esclarece que, para a elite branca, a única identidade criada por africanos só seria baseada na "barbárie" que compartilhavam pelas suas origens; acreditando, assim, que a união entre os cativos não solidificaria paradigmas culturais complexos.

Para surpresa da hegemonia vigente, os negros transformaram esses elos culturais em políticos, lutaram veementemente com estratégias de resistência e criaram várias instituições que resistiam a todo processo de aculturação imposto pelos colonizadores. A participação bélica nos movimentos insurrecionais[7] através da mobilização das massas negra (escrava, forra e liberta) e não negra foi mais uma estratégia de resistência utilizada. Desde as primeiras travessias marítimas, essa rebeldia se fazia presente.

O primeiro cenário de revoltas foram os tumbeiros. Muitos cativos amotinaram-se e assassinaram os tripulantes. Não tendo uma organização prévia, todavia, os motins foram sempre sufocados pelos traficantes que puniam severamente os rebelados, prendendo, matando e expondo-os mutilados ou decapitados para inibir a ação das demais cargas humanas. Moura (1988, p. 162) esclarece:

> Os escravos, ao serem transportados para o Brasil, algumas vezes se revoltavam durante a

6 Jongos são danças de roda de origem banto também conhecidas como caxambu.

7 Para efeito deste trabalho, os movimentos insurrecionais são nomeados pela constelação semântica dos seguintes vocábulos: Levante, Rebelião e Revolta.

> viagem, amotinando-se nos navios que os conduziam. Não era fácil tal tipo de revolta, visto que as guarnições desses navios, sempre alertas, ao menor indício de sublevação puniam drasticamente os escravos. Mas, apesar de todas as medidas acauteladoras tomadas pelos traficantes, muitas vezes a carga dos navios negreiros se insurgia.

Sobre o árduo processo bélico em prol do histórico 13 de maio de 1888, inúmeras revoltas marcaram essa luta contra os reveses escravagistas, como as baianas: Inconfidência Baiana, também conhecida como Conjuração dos Alfaiates, Primeira Revolução Social Brasileira, Sedição dos Mulatos ou Revolta dos Búzios (1798), Revolta dos Haussás (1807), Revolta de Cachoeira (1814), o Levante dos Malês (1835) entre outras. É mister também que sejam citadas as rebeliões regenciais nas quais se mesclou aos seus objetivos discursos e práticas político-raciais: Cabanagem (1835), Farroupilha (1835), Sabinada (1837) e Balaiada (1838) (Pinsky; Bassanezi, 2005).

Enquanto os negros planejavam e agiam, o medo da perda dos colonizadores crescia. Para camuflar a ação desses movimentos intra/interétnico, os agentes do governo censuravam as informações sobre os planos de rebelião dos escravos para que não houvesse adeptos e para não apavorar mais ainda a população branca (Slenes, 1995). Além disso, para combater as reuniões de escravos, os brancos substituíram o descanso dominical por uma tarde livre em qualquer dia da semana; dividindo, portanto, os escravos em grupos (Mattoso, 1990).

A partir do século XVII, a vigilância individual e coletiva e a repressão militar fortificaram-se como uma tentativa de coagir a rebeldia nas ruas. A qualquer indício de insurreição, eram aplicados castigos severos em participantes e até mesmo em quaisquer suspeitos de participação nesses movimentos. Até porque se começou a concluir que as aglutinações e conspirações que culminavam nas rebeliões escravas aconteciam nos momentos em que o relaxamento do controle coletivo e individual convergiam, como em feriados religiosos (Reis, 1989).

Essas retaliações, todavia, não inibiram a articulação dos rebelados que, a todo momento, organizavam-se para conseguir a tão almejada libertação. Os cativos continuavam lutando contra os reveses da sua condição escrava. Neste momento, a elite branca se deu conta de que as alianças culturais estabelecidas, através da construção das identidades diaspóricas, tornaram-se elos políticos. Infelizmente (ou felizmente!?!), ela desconhecia seus cativos e não tinha parâmetro para prever as consequências desses movimentos de resistência.

A superioridade numérica e a identidade étnica foram elementos importantes para a mobilização e organização desses levantes. Muitos guerreiros unidos por laços étnicos traziam a experiência africana em lutas políticas e religiosas (Reis, 1996). A Revoltas dos Haussás (1807) e o Levante dos Malês (1835) ratificam essa assertiva ainda que tenham tido a participação de outras etnias. Vale ressaltar, entretanto, que, além da repressão severa do colonizador, esse mesmo fator contribuía para o insucesso desses movimentos de revolta, que era a ausência de coesão e também a unidade em sua luta contra o poder (Mattoso, 1990).

Muitos negros não esqueciam disputas internas e as oposições entre os crioulos e africanos, mestiços e negros, forros negros e mulatos livres, dificultando a mobilização de todo o corpo social dos escravos (Mattoso, 1990). Reis (1989, p. 104) exemplifica com o Levante dos Malês:

> A hostilidade entre crioulos e africanos comprometem decisivamente a rebelião. Ela dividiu os escravos em duas partes irreconciliáveis e obviamente enfraqueceu sua capacidade de enfrentamento. Isto coloca questões importantes a respeito da estrutura e relações sociais na Bahia escravocrata.

A Inconfidência Baiana, Conjuração dos Alfaiates, Primeira Revolução Social Brasileira, Sedição dos Mulatos ou Revolta dos Búzios, em 1798, teve à frente homens pardos livres e libertos, principalmente artesãos e soldados, e também a participação de escravos, incluindo em seu programa o fim da escravidão (Reis, 1996). Moura (1988) corrobora ao afirmar que, além de os escravos terem sido uma força popular atuante, nos documentos e nas declarações dos principais implicados o conteúdo abolicionista do movimento foi colocado com ênfase.

A Revolta dos Haussás (1807) deu início ao primeiro ciclo de lutas em terras baianas. Apesar da incipiência bélica, eles estruturaram o movimento, designando um capitão em cada bairro e nomeando um agente (chamado Embaixador) e, estrategicamente, escolheram o dia da procissão de Corpus Christi para assunção do poder, já que os seus senhores estariam entretidos no ato. A Revolta de Cachoeira (1814) – vila importante da província – levou os senhores de engenhos recorrerem às autoridades pela reincidência em anos posteriores (Moura, 1988).

Muitos rebelados se reuniram secreta e regularmente para traçarem seus planos estratégicos como no Levante dos Malês (1835). Essa política rebelde teve uma lógica própria, a saber: a cidade de Salvador oferecia as melhores condições para sediar essa Revolta pelo maior número de libertos africanos que ofereceram suas casas como ponto para as reuniões de planejamento, depósitos de armas, esconderijo e local de interação cultural, social, religiosa e até econômica (Reis, 1989). Assim, essa Revolta não foi mera

> eclosão violenta e espetacular, apenas surgida de um incidente qualquer e sem plano preestabelecido, mas uma revolta planejada nos seus detalhes, precedida de todo um período organizativo – fase obscura de aliciamento e preparação – sem a qual não se poderá compreender as proporções que alcançou em uma das principais províncias do Império (Moura, 1988, p. 174).

Ainda no âmbito estratégico político-social, Reis (1989, p. 111) nos ensina que os malês, ou nagôs, como eram chamados aqui

> 1) delimitaram fronteiras de definição de seus membros; 2) tentaram reduzir a dissidência dentro do grupo, com o objetivo de aumentar sua eficiência no confronto com os adversários; 3) organizaram e coordenaram recursos sociais e materiais; e 4) desenvolveram novas

> relações com outros grupos que pudessem servir de aliados.

Quanto às regenciais, vale destacar a abrangência territorial e geopolítica destes quatro levantes brasileiros que tiveram participam ativa da pretidão. Na Balaiada (1838), os negros engrossaram o contingente e atuaram como guerrilheiros no interior da província. Na Cabanagem (1835), os cabanos (pessoas marginalizadas, dentre elas escravos e forros) conseguiram ocupar o poder da província do Pará. Na Sabinada (1837), logo depois da derrota dos malês, esse movimento negro e popular liderado pelo médico Francisco Sabino almejou descentralizar o poder político (Moura, 1988).

Sobre a participação escrava na Revolução Farroupilha (1835), Moura (1988, p. 97) reverbera que

> nenhum outro movimento foi tão enfática e ostensivamente antiescravista como o chefiado por Bento Gonçalves. A participação do escravo tinha um caráter racional, lógico. Não havia a contradição existente nos demais acontecimentos quando eles participavam das lutas por ordem dos seus senhores. (...) Além do mais, como não pesava muito fortemente na economia da região conflagrada, o escravo se transformou em soldado rapidamente, adaptando as suas técnicas de combate aprendidas no Continente Negro às lutas da campanha. As próprias autoridades farroupilhas se encarregavam de emancipá-lo.

Ao transmutar seus elos culturais em políticos, os insurretos reverberaram na resistência bélica que urgia a troca do adjetivo bestiais por estrategistas e, mesmo sendo derrotados na maioria das vezes, os rebeldes marcaram limites para seus opressores. Indubitavelmente, esses subversivos da ordem escravocrata inspiram o povo negro brasileiro pela contínua luta em prol da efetiva cidadania plena (Reis, 1996).

Entre mobiliações político-sociais

A Abolição da Escravatura, em 13 de maio de 1888, foi a culminância do árduo e constante processo de lutas dos malungos através dos já supracitados movimentos intra/ interétnicos. A busca incessante desse povo guerreiro e profícuo pela emancipação não pode ser restrita ao respaldo apenas jurídico promovido pela Lei Áurea. Infelizmente, o sistema capitalista brasileiro não integrou cultural, econômica e socialmente os libertos, imergindo-os no pauperismo.

Contra essa discriminação e marginalização e na tentativa de sua possibilidade emancipatória, os negros continuaram criando várias instituições de resistência despidas das concepções eurocêntricas que ojerizavam qualquer cultura diferenciada. No período republicano, empreenderam, dinamicamente, diversas estratégias de luta a favor da população negra (Domingues, 2011), ampliando e solidificando politicamente o Movimento Negro, aqui entendido como

> (...) todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí

> compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros. (...) Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como "clubes de negros"], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos "centros de pesquisa"] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e 'folclóricos' – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro (Santos apud Domingues, 2011, p. 102).

Os herdeiros dos estigmas escravistas criaram movimentos de mobilização racial negra através de dezenas de grupos (grêmios, clubes ou associações) em alguns estados brasileiros (Domingues, 2011). Todos esses grupos, eminentemente de caráter educativo, visavam não só à inclusão social, mas também a valorização cultural. Algumas classes de trabalhadores negros – portuários, ferroviários e ensacadores – formaram até entidades sindicais (Cunha Júnior, 1992). Apesar da sua existência antes de 1888, após a Abolição, o número de clubes negros[8] aumentou significativamente, a saber:

> em São Paulo, apareceram o Clube 13 de Maio dos Homens Pretos (1902), o Centro Literário dos Homens de Cor (1903), a Sociedade Propugnadora de 13 de Maio (1906), o Centro Cultural Henrique Dias (1908), A sociedade União Cívica dos Homens de cor (1915), a Associação Protetora dos Brasileiros Pretos (1917); no Rio de Janeiro, o Centro da Federação dos Homens de cor; em Pelotas/RS, a Sociedade Progresso da Raça Africana (1891); em Lages/SC, o Centro Cívico Cruz e Souza (1918). Em São Paulo, a agremiação negra mais antiga desse período foi o Clube 28 de Setembro, constituído em 1897. As maiores delas foram os Grupos Dramático e Recreativo Kosmos e o Centro Cívico Palmares fundados em 1908 e 1926, respectivamente (Domingues, 2011, p. 103).

Os jornais O Exemplo (1892), A Pátria (1899), O Baluarte (1903), Alvorada (1907), O Combate (1912), O Menelick (1915), União, O Bandeirante, O Alfinete, A Liberdade (1918), A Sentinela (1920), O Getulino (1923), O Clarim da Alvorada (1924), Raça (1935), Alvorada (1945), O Novo Horizonte (1946), Redenção (1950), A Voz da Negritude (1952), Notícias de Ébano (1957), O Mutirão (1958), Níger (1960), Árvore das Palavras, O Quadro, Biluga (1974), Nagô (1975), Tição, SINBA (1977), Jornegro, O Saci, Abertura (1978), Vissungo, Pixaim (1979), Quilombo (1980), Nêgo (1981), Africus (1982), Nizinga (1984), as revistas Senzala (1946) e Ébano (1980) entre outros compuseram essa imprensa negra (Domingues, 2011).

Apenas em 1931, com a criação da Frente Negra Brasileira (FNB), esse caráter explicitamente político ecoou. Ela foi um movimento social que, pela sua representatividade político-social, tornou-

8 Organizações que tinham um projeto de melhoria de vida e de oportunidades para as populações negras. Prova deste esforço estava no fato de que estas entidades procuravam formar escolas de ensino primário ou profissionalizante, organizar grupos de teatros e bibliotecas (Cunha Junior, 1992, p. 71).

se um partido político, ampliando as reivindicações políticas do Centro Cívico Palmares. Envolvia nacionalidade, emprego, cidadania e política de imigração com um protagonismo negro bastante mobilizador. O seu objetivo não se restringia a incluir o tema do racismo na pauta política, mas promover melhores condições de vida, saúde, educação e emprego. Considerada um projeto mais direto e definido de intervenção e mobilização política, almejava expectativas mais amplas sobre cidadania e participação (Gomes, 2005).

Domingues (2011, p. 106) acrescenta:

> Na primeira metade do século XX, a FNB foi a mais importante entidade negra do país. Com "delegações" – espécie de filiais – e grupos homônimos em diversos estados (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia), arregimentou milhares de "pessoas de cor", conseguindo converter o Movimento Negro Brasileiro em movimento de massa. Pelas estimativas de um de seus dirigentes, a FNB chegou a superar os 20 mil associados. A entidade desenvolveu um considerável nível de organização, mantendo escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, assim como publicar um jornal, o *A Voz da Raça*.

Seja por dissidência de aspectos específicos ou para dar continuidade à sua proposta ideológica na luta por políticas de inclusão para os herdeiros dos estigmas escravistas, muitos outros grupos surgiram após a criação da Frente Negra Brasileira. Dentre eles, Frente Negra Socialista, o Clube Negro de Cultura Social (1932), Legião Negra (1934), União dos Homens de Cor (1943), Associação do Negro Brasileiro (1945), Frente Negra Trabalhista (1954), União Cultural dos Homens de Cor (1962), Movimento Negro Unificado (1978) entre outras (Domingues, 2011). Todos almejavam substituir o paradigma da anomia pela isonomia social.

O Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), mais tarde denominado Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) e depois simplificado para Movimento Negro Unificado (MNU) já

> defendia [em seu Programa de Ação de 1982] as seguintes reivindicações "mínimas": desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formação de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial; organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem como a busca pelo apoio internacional contra o racismo no país (Domingues, 2011, p. 114).

Participante de atos públicos e reuniões de fundação do MNU, Abdias do Nascimento, um dos fundadores da Frente Negra Brasileira, ator, poeta, ativista social e ex-político (Secretário de Defesa da Promoção das Populações Afro-Brasileiras do Rio de Janeiro, Deputado e Senador da República),

idealizou uma legítima estratégia de resistência: utilizar a linguagem teatral como instrumento político-educativo. Assim, contra a visão preconceituosa do pseudodesajustamento do negro à sociedade, ele criou, em 13 de outubro de 1944, no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental do Negro (TEN) com os intelectuais Aguinaldo Camargo, Antônio Guerreiro Ramos, Geraldo Campos de Oliveira, José Pompílio da Hora, Ruth de Souza e Sebastião Rodrigues Alves, entre outros.

A proposta inicial era formar um grupo teatral apenas de atores negros, todavia o TEN adquiriu um caráter mais amplo, realizando inúmeras outras atividades, a saber: publicou o jornal Quilombo, ofereceu curso de alfabetização, de corte e costura; fundou o Instituto Nacional do Negro, o Museu do Negro; organizou o I Congresso do Negro Brasileiro; promoveu a eleição da Rainha da Mulata e da Boneca de Pixe; realizou o concurso de artes plásticas que teve como tema Cristo Negro, com repercussão na opinião pública (Nascimento apud Domingues, 2011).

Abdias do Nascimento, artista-militante precursor do genuíno Teatro Negro brasileiro, quebrou o paradigma do teatro no Brasil da época e desenvolveu uma dramaturgia negra. Antes dessa companhia, na área teatral, a presença dos negros só era lícita na época em que o teatro era, em termos de valor social, considerado marginal, por volta dos meados do século XIX. Os palcos só acolhiam os atores brancos que, quando era preciso, tornavam-se azeviches. Aos poucos negros que atuavam, cabiam sempre os papéis estereotipados (o espertalhão, a sensual...), ligados sempre à subserviência e/ou a comicidade.

Abdias, ícone brasileiro na luta pela igualdade racial e direitos humanos, escreveu, atuou, militou e semeou o discurso político, lutando com denodo pelos direitos do negro brasileiro. Ele conseguiu valorizar o ator negro, proporcionando formação pedagógica e especializada, criando um espaço no mercado de trabalho e abrindo um cenário de militância; enfim, oportunizando a construção de uma cidadania que contemplou os elementos civil, político e social.

O Teatro Experimental do Negro coadunou os vieses cultural e político, valorizando a cultura afro-brasileira e denunciando o racismo através da arte. O grupo almejou resgatar os valores da pessoa e da cultura negro-africana, aviltados por uma sociedade dominante que, desde os tempos coloniais, lastreava-se em conceitos pseudocientíficos que promulgava a inferioridade da raça negra. O TEN se propôs a valorizar socialmente o negro brasileiro, através da educação, cultura e arte (Douxami, 2001; Nascimento, 2009).

Ao apresentar as performances, o TEN unia teatro, dança, música e poesia, abordando várias temáticas como o amor inter-racial, o candomblé, a contribuição negra na formação da cultura nacional etc. Revezando entre eles nas funções de dirigir e atuar, os criadores encenaram várias produções nacionais, como *Filhos de santo* (José Pinho), *Pedro Mico* (Antônio Callado), *Terras do Sem Fim* (Jorge Amado), entre outras. Esse grupo carioca encenou também textos de autores internacionais, como *O Imperador Jones*, *O moleque sonhador* e *Onde está marcada a cruz*, de Eugene O'Neill, *Calígula* de Albert Camus entre outros (Nascimento, 2009).

Preocupando-se com a cidadania do ator, o TEN oferecia cursos de alfabetização e cultura geral e também de interpretação; enfim, propunha-se a valorizar o negro pelos vieses da educação, cultura e arte. Para Abdias, fundador e diretor desse grupo teatral, política e arte não são polos dicotômicos, mas elementos que coadunam:

> ao criar o Teatro Experimental Negro, queríamos afirmar e transformar valores que vinham da África através de representações cênicas de ordem política. Para mim, a política é totalmente implicada em qualquer atividade cultural. E as atividades políticas, também, não são independentes da cultura e da arte, não se pode separar um do outro (Nascimento apud Douxami, 2001, p. 321).

O TEN denunciou formas sutis e ostensivas de racismo, resistiu à opressão cultural branca e oportunizou mecanismos de apoio psicológico para os negros; revisando, assim, conceitos e atitudes visando à libertação espiritual e social negra como um esforço coletivo já pensando em futuras gerações (Nascimento, 2009). Mesmo com a sua extinção no período da ditadura militar em 1964, novos grupos teatrais seguiram seus passos. Num breve traslado pelas regiões brasileiras, é possível identificar seus discípulos: Grupo Bambarê – Arte e Cultura Negra (Norte), Bando de Teatro Olodum (Nordeste), Companhia Teatral Zumbi dos Palmares (Centro-oeste), Os Crespos (Sudeste) e Grupo Teatral Caixa Preta (Sul) dentre inúmeros outros.

Destarte, o teatro também é mais uma ferramenta da atuação negra militante: um veículo de ação política que promove um debate político-social sobre as questões étnico-raciais em cena. Num país em que se discursa sobre as falácias étnicas da democracia racial e da fábula das três raças e onde não há discursos mas práticas racistas, urgem produções artísticas cheias de força e poder, calcadas em discursos de identidade que deem voz e vez ao movimento social negro.

Considerações finais

Os malungos – aguerridos, perspicazes e resilientes – sempre lutaram com denodo pelo exercício da cidadania plena. Desde a travessia nos tumbeiros do além-Atlântico até as terras brasileiras, eles criaram inúmeras estratégias de resistência contra a subjugação imposta pelos colonizadores em busca da reversão da sua condição escrava. Libertos e excluídos, foram protagonistas das suas próprias histórias com o escopo da ascensão social, econômica e política.

No período da pré-Abolição, reagiram através de suicídios, fugas individuais e coletivas, criação de quilombos, escolas, irmandades, revoltas escravas etc. Pós-Abolição, devido à permanente discriminação e marginalização social, a luta contra as desigualdades sociorraciais, a desproteção e o desamparo dos libertos contra os riscos sociais continuaram; assim, foi indispensável a criação de novas estratégias, primando a possibilidade emancipatória, como clubes, imprensas, grupos políticos, teatros e sindicatos dentre outras mobilizações político-sociais.

Todas as supracitadas estratégias negras afro-brasileiras de resistência dilataram os conceitos de identidade e equidade, evidenciando que o movimento negro contemporâneo herda uma incrível tradição de luta. Parafraseando o reflexivo cantor de reggae negro baiano Edson Gomes, sabemos, entretanto, que a luta não acabou e nem acabará até que a liberdade e o respeito pelos direitos civis, políticos e sociais dos negros consigam efetivamente raiar.

Referencias

Bastide, R. (2001). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.

Braga, J. (1992). Candomblé: força e resistência. *Revista Afro-Ásia. n. 15*. p. 13-17.

Cunha, P. M. C. da. (1999). Da senzala à sala de aula: como o negro chegou à escola. In: Oliveira, I. (cord.) *Relações raciais no Brasil: alguns determinantes*. Niterói: Intertexto.

Cunha Júnior, H. (1992). *Textos para o movimento negro*. São Paulo, Edicon.

Domingues, P. *Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos.* Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf. Acesso em: 18.04.11.

Douxami, C. (2001). Teatro Negro: a realidade de um sonho sem sono. *Revista Afro-Ásia,* Salvador, v. 26, n. 25, p. 313-363.

Freire, G. (2000). *Casa Grande & Senzala.* Rio de Janeiro: José Olímpio.

Gomes, F. (2005). *Negros e política (1888 – 1937)*. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR Editor.

Leite, S. (1993). *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil, 1549-1760*. Braga, Portugal: Livraria A.I.

Mattoso, K. M. de Queirós. (1990). *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

Moura, C. (2004). *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp.

_____. (1998). *Rebeliões da senzala.* Porto Alegre: Mercado Aberto.

Munanga, K. (1986). *Negritude: usos e sentidos.* São Paulo: Editora Ática.

Nascimento, A. do. (1980). *O Quilombismo.* Petrópolis: Vozes.

_____. *Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões*. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a19v1850.pdf. Acessado em: 10 nov. 2009.

Pinsky, J. (2000). *A escravidão no Brasil*. São Paulo: Contexto.

_____. Pinsky, C (orgs.). (2005). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto.

Reis, J. J. *Identidade e diversidades étnicas no tempo da escravidão*. Disponível em http://blig.ig.com.br/estudoscoloniais/files/2009/03/artigo-joao-jose-reis.pdf. Acesso em: 15.04.11.

_____. Quilombos e Revoltas escravas no Brasil – "Nós achamos em campo a tratar da liberdade". *Revista USP, São Paulo, p. 14-39*, Dezembro 1995/ Fevereiro 1996.

_____; Silva, E. (1989). *Negociação e Conflito – a Resistência negra no Brasil escravista.* São Paulo: Companhia das Letras.

Romão, J. (org.). (2005). *História da Educação do Negro e outras histórias. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

lva, A. R. Santiago da; Silva, R. Souza da. A História do Negro na educação: entre fatos, ações e desafios. Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 14, n. 24, p. 193-204, jul/dez, 2005.

Slenes, R. Malungu, ngoma vem: África encoberta e descoberta no Brasil. In: *Cadernos do Museu de Escravatura, Luanda, ano 1,* n. 1, nov. 1995.

DA COLONIALIDADE E O CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO

Héctor Hugo Trinchero

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

hugotrinchero@gmail.com

Recibido: 01/10/2018

Aceptado: 13/12/2018

Resumo:[2] O texto está dedicado à construção e à reprodução do objeto antropológico clássico, as modalidades de seu retorno como exigências de exotização do outro que são promovidas pelas relações de hegemonia.

Palavras chave: Objeto antropológico; colonialidade do conhecimento; antropologia descolonial.

Abstract: The text is dedicated to the construction and reproduction of the classic anthropological object, the modalities of its return as requirements of exotization of the other promoted by the relations of hegemony.

Keywords: Anthropological object; coloniality of knowledge; decolonial anthropology.

2 O texto foi originalmente publicado em idioma castelhano como o primeiro capítulo do livro *"Aromas de lo exótico (Retornos del objeto): para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción"*. O livro foi publicado pela editorial SB de Buenos Aires em 2007 e inclui outros textos de Héctor Hugo Trinchero. A revista Iberoamérica Social agradece a pronta disponibilidade do autor em aceitar o nosso convite para incluir esta tradução no nosso dossiê. Todas as citações diretas são citadas pelo autor em castelhano e estão traduzidas visando manter um padrão estético. Tradução realizada por Jefferson Virgílio em 2018.

Quando Dom Pedro de Mendoza chegou a costa do *Rio de la Plata* com o objetivo de fundar a cidade de Buenos Aires como porto atlântico, "descobriu" os nossos Querandis e Timbúes. O conhecimento que temos sobre a vida social daqueles homens e mulheres sul-americanos e em particular sobre as suas atitudes diante a presença destes primeiros e estranhos visitantes do ultramar é escasso. O que temos aprendido se resume a relatos de escribas integrantes à tripulação que acompanhou Dom Pedro. Os escritos de Ruy Díaz de Guzmán, os de Ulrico Schmidtl, como a narrativa colonial dos primeiros anos de conquista e colonização americana, tem gerado a desconfiança do historiador, porque incluem relatos que são percebidos como fantasiosos e sobre os quais é muito difícil realizar comparações e análises com a proposta de estabelecer os critérios de verosimilitude no que se baseiam suas referências ou dados. Contudo, independentemente do desconhecimento e das reservas acadêmicas que são assinaladas existe uma narrativa dominante e acadêmica que tem enfatizado o carácter bélico e a escassa amabilidade de nossos nativos, o que é utilizado como justificativa sobre o abandono desta primeira "fundação" de Buenos Aires por aqueles representantes dos interesses da coroa espanhola, financiados por capitais alemães. Depois desta primeira experiência fracassada, os interesses coloniais - por motivos que não desenvolverei aqui - decidem se estabelecer em *Asunción*. O que me interessa gerar a respeito daquela narrativa é uma tentativa de estranhamento diante de sua capacidade de hegemonia como um discurso de poder. Aquela narrativa sobre a belicosidade dos anfitriões nativos pretende produzir um des-conhecimento cujas consequências considero de vital interesse para uma antropologia histórica e crítica a partir do Sul. Como um exemplo podemos começar dizendo que ambos os informantes coincidem, ao se referirem ao fato, que, durante a primeira estadia, aqueles navegantes coloniais foram providos de abundantes alimentos que lhes permitiram "fundar" em nossas costas sem grandes problemas de subsistência, além das pressões provocadas por doenças, especialmente sífilis, que alguns deles possuíam e especialmente o próprio Capitão General. Os relatos da época conhecidos indicam que, produto de certa falta de reciprocidade revelada pelos indígenas, as relações de amabilidade e provisão logo foram interrompidas. É possível supor que os espanhóis teriam ignorado "a teoria da dádiva" indígena, descoberta muito tempo depois pela etnografia e pela sociologia, situação que de nenhuma maneira poderiam ser acusados dado o tipo de organização social (hierárquica e medieval) da qual provinham. Menos ainda conhecendo instituições prototípicas como o *Requerimiento*[2], que mostram claramente o autoconvencimento sobre o destino manifesto que carregavam os colonizadores.[3] Porém, a narrativa oficial e acadêmica geralmente ignora este fato para insistir sobre o carácter bélico dos Querandís e outros povos originários. O informe dos viajantes coloniais identifica que, logo depois, a aldeia fundada foi isolada e seus ocupantes sofreram enormes dificuldades, chegando ao ponto de praticar a antropofagia entre eles (segundo revelam,

2 N. T.: O autor remete para o Requerimiento de Palacios Rubios, publicado em 1513. Este documento, entre outros, é a base de sustentação da "guerra justa" que foi declarada contra os índios em toda a América.

3 Vários autores concordam que o modelo de conquista e colonização implementado nas Índias reproduziu a história das Cruzadas e das Capitulações (Tratados) que se aplicavam aos árabes na conquista de Granada. Não obstante, a instituição do *Requerimiento* teve conclusões específicas. Ordenava o *Requerimiento*, entre outras questões, acatar a fé católica e a submissão ao rei de Espanha, e previa que em caso dos nativos decidirem não aceitar as ditas ordens "[...] a guerra será travada por todos os lados e caminhos, serão feitos escravos, suas propriedades serão tomadas, e as mortes e danos que se seguirem serão culpa deles e não de vossas Altezas [...]". Quando o conquistador lia o documento diante dos aborígenes, estes obviamente não entendiam nada do que lhes estava sendo planejado porque não conheciam o idioma. Para maiores informações consultar as obras de Julia Varela e Fernando Álvarez-Uria, 1997 e de Bestard e Contreras, 1987.

neste caso, ambos os escribas, como as ilustrações que foram incluídas à obra de Schmidtl).[4] Porém, novamente, a narrativa acadêmica hegemônica tem ignorado esta informação e paralelamente tem insistido até o limite na antropofagia como parte constitutiva dos padrões culturais de nossos nativos e da maioria dos povos originários da América, com exceção das denominadas "altas culturas pré-colombianas".

Com o expressado anteriormente não pretendo discutir sobre a verossimilitude das características guerreiras e/ou antropofágicas dos nossos nativos americanos pré-colombianos, mas sim sobre certo viés de transferência em direção ao "outro" de práticas próprias, talvez odiadas desde a moral que se carrega, ainda que limitadas a este viés. Eu me circunscrevo, neste momento, a estas duas experiências narrativas, meramente em título de exemplo, posto que, segundo a minha opinião, tem muito que dizer acerca dos mitos construídos sobre a modernidade na Argentina. Se em suas origens coloniais o problema foi "a fome", o projeto moderno, já nos primeiros anos do século XIX consistiu em elaborar a ideia de "celeiro do mundo". Ao mesmo tempo, se para fazer efetivo semelhante projeto era necessário ocupar "o deserto" mediante um genocídio contra os povos originários que o habitavam, a violência estatal pretendeu justificar-se pelo lado da violência "natural" deste outro que ocupava o território desejado. O conhecido relato dos atos de Lucía Miranda (cuja autoria originária corresponde também à Ruy Díaz de Guzmán), fala precisamente do problema da fome como constituinte do fazer colonial no *Reino de la Plata* (Iglesia; Schvartzman, 1987, p. 47-48). No relato de Guzmán, Lucía é dramaticamente capturada pelos Timbúes, concretamente por Mangoré, seu principal cacique, que foi motivado por um "amor desordenado" em direção a ela, quando ele decide (opondo-se as recomendações de seu irmão Siripo) quebrar o "pacto de convivência" com os espanhóis. Este estava centrado, como dissemos, na provisão de alimentos. Daí que:

> A fome se instala assim como o verdadeiro fundamento material da elaboração do mito, permitindo o funcionamento da equivalência índios amigos = comida, índios inimigos = fome. Sob a inflexão mítica lemos que os espanhóis não podem sobreviver por seus próprios meios e que dependem para ele quase exclusivamente dos Timbúes (Iglesia; Schvartzman, 1987, p. 47).

A ordem colonial pretendida pelos invasores (eu te conquisto em nome do senhor, tu me alimenta) se rompe, no relato, pela loucura amorosa do cacique. Em concordância com a tese dos autores citados, o esquema do relato de Guzmán assinala uma "traiçoeira traição da amizade". A traição indígena implica, não obstante, um reconhecimento: a norma é a amizade, cuja ruptura é atribuída aos indígenas. Como bem assinalam Iglesia e Schvartzman, para superar as resistências de seu irmão Siripo sobre a necessidade de atacar o forte espanhol, Mangoré argumenta com uma "lógica irrefutável" que: 1) O espanhol usurpa de maneira ilegítima o território indígena; 2) Conforme avançar o tempo avançará também a servidão indígena; e 3) Por isso é urgente acabar com o invasor. Estas razões indígenas são formuladas por Mangoré ao seu irmão em um contexto narrativo no qual a

4 No apêndice incluído ao término deste texto se transcreve um extrato do texto de Ulrico Schmidtl e uma reprodução de uma ilustração que aparece no livro de Ruy Díaz de Guzmán.

ruptura do "pacto" índios x espanhóis é explicada pelos devaneios amorosos do cacique. É dizer, a razão americana, no relato invasor, parece revelar-se em um contexto irracional de paixão amorosa.[5]

Contudo, os textos coloniais dos primeiros anos de conquista pretendem, sem nunca ter conseguido, negar a razão da rebelião indígena ainda que sustentando-se em um modelo de pactos pré-existentes que são quebrados, tal como se tem assinalado, pelos próprios povos originários. A reescrita deste mito nos tempos de formação do Estado nacional, ou seja, a narrativa sobre o cativeiro (o rapto da mulher branca pelos índios *malones*[6]), será sustentada em outros termos: a impossibilidade de pacto algum com os povos originários.[7]

Neste sentido, é interessante discutir algumas teses de autores contemporâneos acerca de certo ocultamento da problemática do cativeiro na América do Sul durante o período colonial, já que representaria "o opróbio do fracasso conquistador nestas terras". Em contraposição aos relatos sobre cativeiro nos Estados Unidos, onde a sua profunda tematização indicaria o espírito colonizador prevalecente naquelas terras (Operé, 1998, p. 23-27). Independentemente das conotações weberianas destes sistemas, e também de sua possibilidade no marco do período colonial, não deve perder-se de vista a maneira na qual o relato do cativeiro é reescrito a partir da formação do Estado nacional, como um projeto de construção de uma narrativa legitimadora dos atos da "modernidade" nascente. Sustento aqui, em oposição, que a narrativa sobre o cativeiro (em suas distintas dimensões artísticas) tem sido muito profusas em nosso meio, principalmente no período de formação do Estado nacional (desde o *rosismo* até o centenário).[8] De maneira que, independentemente de que entre o sul e o norte da América nós encontraremos diferenças significativas em ambos tratamentos sobre o tema, haveria que indagar o sentido de sua reinstalação na Argentina durante o processo de gestação de sua nascente modernidade.[9]

Como se tentará analisar, a narrativa sobre o cativeiro e a sua inflação monumentalista durante o processo de formação do Estado nacional argentino não se refere unicamente ao rapto de cativas,

5 "Em nenhuma outra página da «Argentina» - dizem Iglesia e Schvartzman - a verdade americana tinha sequer sugerido". Se bem que há narrações no mesmo texto e em outros de resistências indígenas, nunca se expressaram os fundamentos das mesmas resistências. A resistência indígena no texto colonial aparece como uma série de atos sem qualquer fundamento.

6 N. T.: O autor utiliza o termo *malones*, que indica o plural de malón, que remete para um adjetivo pejorativo, indicativo de um específico tipo de ataque furtivo realizado contra um grupo pequeno de inimigos, quase sempre acompanhado de saques. Há uma variação quando o atacante é espanhol que remete para o termo *maloca*. Este último termo não deve ser confundido com a *maloca*, que é uma habitação (e espaço cerimonial) amazônica.

7 O relato de Lucía Miranda é reescrito na década de oitenta, concretamente em 1883 (ou seja, em coincidência com o fim da campanha de Roca e nos início da campanha que se pretendia ser definitiva sobre as fronteiras do Chaco) por Celestina Funes, porém nesta narrativa se erguendo como monumento de uma selvageria e de uma barbárie (o *malón* indígena) que nada contribui para a civilização e que, para fazer possível a construção do "celeiro do mundo", é necessário seu extermínio definitivo.

8 N. T.: O "rosismo" também é conhecido como "época de rosas", desde o inicio do século XIX onde a Argentina esteve sob o comando de Juan Manoel de Rosas. A definição de início e de fim do período não possui consenso. O "centenário" é identificado no ano de 1910, exatamente cem anos após a revolução de maio de 1810.

9 O tema é desenvolvido de modo pormenorizado no capítulo onze do livro *"Aromas de lo exótico (Retornos del objeto): para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción"*, intitulado *"Capital, etnicidad y resistencia social en el norte argentino"*, publicado pelo autor em 2007.

senão que, através desta temática, se pensa e busca-se estabelecer toda uma narrativa em torno do lugar do índio neste processo.

Selvageria, arcaísmo e belicismo são as categorias que dominam o discurso sobre o índio no sul americano, ainda que a sua fórmula se desdobre com maior sistematicidade em contraponto com a passagem da colônia à nação. O objetivo é assinalar que o pacto fundante da Nação argentina entre os distintos caudilhos que disputavam entre si o território nacional e a hegemonia na construção do Estado, não reservaram espaço para as nações indígenas (Ver a constituição de 1853). Com o índio não há pacto possível, pois a impressão é integrar os territórios que ocupam no mercado mundial de produtos salariais para a expansão do capitalismo industrial europeu.

Por outro lado, quando internalizamos as construções discursivas sobre nossos povos originários com aquelas categorias, também subscrevemos a certo modelo social-evolucionista das categorias antropológicas eurocêntricas (a oposição entre as nações originárias do sul com as sociedades andinas "mais avançadas" em termos de forças produtivas e organização estatal-teocrática), o que obtura, no mínimo, a questão sobre a capacidade de alimentar os seus anfitriões por parte de nossos então compatriotas. Mas independentemente desta questão, que permite um olhar antropológico cristalizado sobre a formação social da América do Sul, penso que há algo mais que é preciso debater. Este *sentido adicional* está dado, segundo meu entender, na negação da história própria de nossos povos originários. Para dizer isso em palavras mais claras, recorrendo permanentemente à identificação da história das nações indígenas com o fato colonial e com o etnocídio colonial - e isto é o que considero relevante - mais que um reconhecimento histórico, o que se produz é uma espécie de cristalização, de naturalização da ligação da questão indígena em nosso país ao fato colonial; portanto, seu efeito de sentido tende a impor a ideia de que na formação social da Argentina pós-colonial se produziu, sobre a questão indígena, uma espécie de "virada de página" histórica. Sustento que, como semelhante viés historiográfico, se re-produz a política de desentendimento do Estado-moderno nacional sobre a sua própria origem etnocida. Desentendimento do processo pelo qual o modelo de modernização na Argentina e em consonância com a formação da Nação e do Estado requereu, nas mãos das burguesias locais, de um exército de ocupação dos territórios indígenas e o início de uma história de confrontação militar que a historiografia dominante considerou concluída a partir da denominada "solução final" pretendida por Roca. Uma consequência deste tem sido a negação sistemática da história resistente daquelas nações na história moderna até o presente.

Se no discurso colonial a negação da resistência indígena - segundo tentei descrever com o exemplo do relato de Lucía Miranda - se pretendia legitimar a partir de culpar o "outro" mediante a ruptura de pactos pré-existentes, na formação da Nação moderna argentina esta legitimidade pretendeu fundar-se na impossibilidade de qualquer tipo de pacto devido à "natureza" indômita e guerreira dos *malones*.

Indicar estas inquietudes tem como correlato o reconhecimento de que a formação discursiva historiográfica e antropológica negadora da historicidade específica dos povos originários talvez seja

um sintoma daquilo que alguns autores recentes nominam pelo conceito de "colonialidade do saber" na América Latina (Quijano, 2003; Mignolo, 2003). Partindo destas inquietações, a pergunta que me interessa refletir sobre na primeira parte do livro é:[10] Quais são as condições que permitem uma sobreposição tão brutal da informação histórica e antropológica para construir um discurso de poder, neste caso uma narrativa que encarna a referida colonialidade do saber? Mas mais precisamente, o que tento indagar são as condições que fazem possível e ao mesmo tempo limitam a produção antropológica em nosso meio (América do Sul), quando este é que deveria ser pensado como um campo em que se expresse ao menos um debate em torno destas condições.

Com isso quero assinalar que um dos reparos mais importantes que deveria ter-se sobre a prática antropológica em nosso meio é a sobrevivência, por meio de conceitos e categorias, de vieses euro-centristas, já que operam como um obstáculo, não somente epistemológico, senão também político e ideológico, para a produção de conhecimentos, relevantes em nosso meio. Pretendo questionar o fato de que grande parte da produção antropológica nativa tende, em geral, a reproduzir as categorias e conceitos cuja produção e então a sua legitimidade podem encontrar sustento a partir das condições de existência de requerimentos específicos (sejam estes nacionais, imperiais, etc.) pertencentes a outros âmbitos. Por esse motivo aquela forma reprodutiva de conhecimento é pouco propensa a refletir sobre os estigmas que carrega. Concretamente, e para dizer desde já, parto da hipótese de trabalho de que uma grande parte da produção antropológica, enquanto fenômeno acadêmico, tende na América do Sul a configurar-se a partir de conceitos e categorias produzidas nos centros de poder mundial. Ou seja, sustento que, em nossas terras, a antropologia é decididamente eurocêntrica e, mais recentemente, norte-americano cêntrica, cumprindo com seu papel genealógico de ciência imanente ao sistema colonial e neocolonial.

Esta hipótese deve ser indagada especificamente, pois não se trata unicamente de reproduzir de modo linear a noção de dependência intelectual ligada à teoria da dependência que nós compartilhamos na década de sessenta e parte da década de setenta (ainda que não a exclua). Penso que a questão se enquadra em uma série de problemáticas específicas que preocupam, em geral, ao denominado campo intelectual em nosso meio, e em particular a produção do conhecimento nas ciências sociais, mais especificamente na disciplina antropológica a partir da denominada "globalização", a qual tende a ocultar o carácter nativo de toda teoria.

Me interessa sustentar que, ao confundir-se a noção de universalidade de uma teoria com as condições do que denominamos "globalização", se tende a obturar a reflexão sobre a contradição intrínseca a produção teórica mesma entre o particular-concreto e o universal-abstrato. Considero que esta questão nos remete, entre outros, a Hegel, para quem a alternativa do pensamento se apresentaria sob a pergunta: O ideal do conhecimento é "abstrato" (oposto ao conhecimento concreto a partir do ponto de vista de seus conteúdos) ou "concreto" (no sentido em que minha vida social é a forma específica em que participo na ordem social universal)? É claro que estas alternativas são,

10 N. T.: O livro possui onze capítulos organizados entre quatro partes. A primeira parte trata da colonialidade.

antes que uma dicotomia, uma contradição que é preciso ter em conta como tensão necessária do pensamento e da crítica, especialmente quando partimos do Sul (para continuar pensando numa metáfora geográfica) as possibilidades de universalização das particularidades concretas deveriam ser pensadas, primeiro, a partir das possibilidades e limitações de que semelhante metáfora geográfica se transforme em um ato de conhecimento específico, para que represente um concreto no sentido hegeliano assinalado anteriormente.

O que tento dizer é que se há algo que identifica a antropologia sul-americana é, precisamente, sua não-identidade como uma produção crítica do conhecimento sobre a formação social na qual atua. Dito com outras palavras, o que caracterizaria hegemonicamente a produção antropológica em nossos lares é que aquilo que concretiza um campo de conhecimento não é outra coisa que a antropologia produzida nos centros e academias hegemônicos, produzindo uma falsa ideia de universalismo da teoria.

A questão atinge também a metodologia. Segundo Menéndez:

> Os manuais de antropologia, os textos metodológicos ou os cursos através dos quais os antropólogos latino-americanos se formam em seus próprios países, salvo exceções, só descrevem ou refletem sobre a situação de um antropólogo que explícita ou implicitamente pertence a um país central e por consequência investiga sujeitos pertencentes a outras culturas; sem incluir a situação dos antropólogos de países periféricos estudando grupos de sua própria sociedade (2002, p. 53).

É conhecido o fato de que a antropologia se converteu desde suas origens acadêmicas, sempre difíceis de determinar, em uma disciplina que, ao menos naquilo que se autodenomina Ocidente, foi praticamente um culto de viagem até terras exóticas e distantes como modo de construção de um saber universal acerca do homem. Com relação a este culto, outra questão vinculada a anterior recorre nesta primeira parte: O que acontece com a viagem do antropólogo de nossas terras quando a sua prática disciplinar se remete e refere a uma viagem até seus próprios territórios? Sobre esta questão - a partir de meu ponto de vista, de interessantes conotações teóricas e políticas - tentarei expor algumas questões que considero pertinentes sobre a construção do conhecimento em antropologia de forma geral, ou seja, como disciplina de pretensões universais. Especificamente, meu objetivo é levantar brevemente a minha posição sobre o objeto e o campo antropológico contemporâneo, e assinalar certo alerta em torno a suas condições de reprodução acrítica em nosso meio.

O espelho do cânone: pequeno, isolado, distante e primitivo

Na atualidade parece existir um certo reconhecimento e que o objeto e o campo da antropologia social, como em outras ciências sociais, aparecem muito mal definidos.

Isto pode ser explicado pelo fato de que, nas últimas décadas, foram discutidos aqueles pressupostos que outorgavam a esta disciplina uma especificidade de modo que, tanto em âmbito acadêmico como no sentido comum, era possível distinguir fronteiras precisas, ainda que sempre relativas, do trabalho antropológico em relação a outras ciências sociais (a história, a sociologia, a geografia, a ciência política, etc.). Hoje parece não haver consenso com outras épocas (se olharmos para as temáticas da agenda disciplinar, as de outras ciências sociais e muito menos se o fizermos com o que a chamada "opinião pública" considera como um campo antropológico) que permitiria uma clara identificação com respeito ao tipo de conhecimento que isso traz. Para a maioria de nós (antropólogos) e de outros (historiadores, sociólogos, geógrafos, cientistas políticos, etc.), é impossível continuar afirmando, como se derivava da prática antropológica de nossos referenciais teóricos clássicos, que a antropologia social se dedica ao estudo das denominadas "sociedades primitivas" (sem instituições modernas), "simples" (sem instituições complexas), "ágrafas" (sem história escrita) ou qualquer outra denominação que siga o estilo (o conhecido estilo do *não*).

Em princípio, a questão ao redor da pergunta: O que estuda a antropologia?, ou ainda o interrogatório mais pertinentes: Quais são os tipos de conhecimentos reconhecíveis no campo das ciências sociais produzidos pela nossa disciplina?, tem sido encarado de maneiras diversas ao longo da recente história da antropologia. Isto parece indicar uma viagem pelas denominadas correntes e escolas de pensamento que configuram seu campo disciplinar de referência.

Inevitavelmente nos encontramos com um primeiro problema, pois a delimitação de escolas e correntes de pensamento constitui em si mesma uma questão a ser resolvida, antes que um dado pré-estabelecido. Na minha leitura, considero que a maioria dos textos que tem tentado recorrer pelas várias correntes teóricas e metodológicas da antropologia (e são praticamente incontáveis) tendem a dar conta, com maior ou menos exaustão, de influências filosóficas, epistemológicas, conceituais, etc., ainda que negligenciando, de certa forma, uma questão que considero chave: A relativa permanência e prevalência do mesmo objeto e campo de análises em cada uma delas.

A crítica antropológica tem sustentado, em seus debates desde o período posterior à segunda guerra mundial, que algumas pretendidas "rupturas" epistemológicas que permeiam as análises da história da teoria antropológica entre, por exemplo, o chamado evolucionismo social e o funcionalismo, está produzida a partir daquele olhar (Kuper, 1973; Kaplan e Manners, 1972 y 1976; Wolf, 1982; Menéndez, 2002; Gledhill, 2000, entre outros). Assim, por exemplo, os grandes paradigmas inaugurais, fundacionais da antropologia, embora tivessem formulações teóricas e metodológicas distintivas entre autores como Morgan, Maine, Lubbock, etc., e autores como Malinowski e Boas, coincidem-se todos eles ao referirem a um campo "comum" e consensual: aquelas sociedades isoladas, fora da história e representativas de momentos passados.

Os principais pressupostos que partiam os antropólogos evolucionistas clássicos eram, segundo pretendo sintetizar, principalmente três. O primeiro se remetia a uma questão de escala: estas sociedades, por sua pequenez e simplicidade, em diferença com as sociedades complexas modernas,

poderiam ser observadas em seu funcionamento como uma totalidade. O segundo pressuposto se revelava como um critério de pertinência histórica (na realidade pré-histórica): estas sociedades simples e atuais seriam representativas, em alguma medida, dos primeiros tipos sociais conhecidos pela humanidade, relíquias presentes de um passado arcaico. É precisamente neste olhar quase geológico da história da humanidade que se baseava o terceiro critério em que se reconheciam as obras clássicas: aquele que suportava o irremediável desaparecimento destas sociedades frente a expansão do "progresso" em escala mundial (quer dizer, as relações de produção capitalista e uma cultura da modernidade a que associavam teoricamente). O objetivo do trabalho antropológico era, então, o "resgate" de práticas, saberes, instituições, "culturas" ou "sociedades" em perigo de extinção, cujo conhecimento corria o mesmo risco se não se acelerasse o desenvolvimento da disciplina de forma sistemática.

Sem dúvida que, além do que foi previamente expresso, a posição genealógica buscada por Morgan em *Ancient Society*[11] e os evolucionistas em geral, através do pressuposto do primitivismo simplista, se tentou questionar isto pelo nascimento da etnografia. A partir da experiência etnográfica, a escola funcionalista na Inglaterra e o particularismo histórico do outro lado do oceano "descobriam" princípios de organização social, rituais, sistemas de intercâmbio e fornecimento, sistemas de parentesco, etc. que estavam muito distantes das classificações simplistas apontadas pelos esquemas do evolucionismo. Porém, semelhante desconstrução do objeto analógico, "o simples e o arcaico", pressuposto pelos evolucionistas não deu lugar a uma redefinição do campo antropológico; ao contrário, ele tendeu a reproduzi-lo de maneira ampliada. Este campo seguiu sendo constituído por aquelas sociedades "primitivas" que era necessário reconstruir em seu funcionamento, agora sim, complexo.

Isto se deve ao que, independentemente da questão "simples ou complexas", o campo da antropologia - as chamadas "sociedades etnográficas" - continuou sendo definido por sociedades isoladas, distantes e exóticas, visibilizadas desta forma por um olhar que se auto definiu como distanciado. Está aí um dos fundamentos do cânone antropológico clássico, que pode ser estendido inclusive para momentos recentes de construções teóricas da antropologia (de fato, um dos últimos textos de Claude Lévi-Strauss se intitula, precisamente, o olhar distanciado).[12] O princípio de objetividade estava sustentado, principalmente, pelo pressupostos de uma distância física e social do etnógrafo sobre as sociedades que estudava. Quer dizer, na medida que o campo da antropologia se definia como um "locus" que se situava em sociedades distantes e exóticas, ela mesmo enquanto disciplina pretendia erguer-se como garantia de maior neutralidade valorativa sobre os estudos sociais que aquela produzia, por exemplo, em comparação com a sociologia e outras ciências sociais. Por outro lado, esta construção

11 O expresso sobre Morgan poderia ser relativizado em dois sentidos: primeiro porque os seus estudos, por exemplo o que refere ao parentesco dos Iroqueses, implicou um trabalho de campo muito sistemático para a época, e pelo compromisso político-ideológico do próprio autor com as demandas dos direitos deste povo. Mas além disso, Morgan participou do "clima" social-evolucionista da época com suas realizações.

12 Este texto de Claude Lévi-Strauss foi editado em Paris em 1983 pela editorial Plon e traduzido para o espanhol em duas oportunidades. A primeira pelo editorial En Línea, em 1984, com o título *La mirada distante*; e a segunda pela editorial Emecé, no ano de 1986, com o título *Mirando a los lejos*. A partir de meu ponto de vista, a primeira corresponde melhor com o sentido de prática teórica levistraussiana. N.T.: As diferentes edições publicadas em língua portuguesa, mantiveram sempre o título *O olhar distanciado*.

disciplinaria que, como todo campo de conhecimento, tende a auto centralização significou, para o caso da antropologia social, um certo desinteresse pelos processos de mudança social que sucediam nos povos e populações estudadas.

Diante da antropologia de gabinete pré-existente nas "origens" da disciplina acadêmica, a antropologia social e principalmente a etnografia a partir de Malinowski e Boas (para mencionar apenas referentes muito conhecidos), ao priorizar o trabalho de campo como método distintivo e fundante da disciplina, inauguram uma novidade do requisito de viagem etnográfica e a experiência da observação participante como principal dispositivo para a produção de informação confiável. A viagem, interpretada então na forma de deslocamento pessoal pelo cientista-etnógrafo, deixaria de produzir informação carregada de preconceitos e subjetividades (como a informação obtida em segunda ou terceira mãos que utilizavam os clássicos evolucionistas e difusionistas) para ser produto do trabalho de especialistas treinados para isso.

Neste sentido, o trabalho central da etnografia era construir uma série de disposições do comportamento em campo com o objetivo de reduzir ao mínimo a própria subjetividade do etnógrafo, seu objetivo era, pelo menos o declarado, "capturar o ponto de vista do nativo" (Malinowski). As regras e técnicas de observação se constituíam, assim, em um dos parâmetros de objetividade que garantiriam um aprofundamento do carácter científico da antropologia social. O outro parâmetro, como já sinalizei anteriormente, tinha reminiscências mais "naturalistas": o distanciamento da "sociedade estudada". Ambos posicionamentos metodológicos tem sido severamente questionados por uma grande parte do campo antropológico contemporâneo.

Aquela complexidade primitiva descoberta pela etnografia deu lugar a inauguração de paradigmas relativistas. Deste modo a etnografia, segundo se pretendia, ensinou aspectos complexos da vida social destes povos, que permitiriam um olhar crítico e reflexivo de nossa "própria" sociedade. Neste sentido, muitos autores fizeram notar que ao observar e analisar outras "sociedades" e outras "culturas", nós antropólogos, não fazemos outra coisa que olharmos em um espelho que reflita imagens de e para a nossa própria sociedade. Esta poderia ser, talvez, uma bonita definição da ficção antropológica que não raros mestres de nosso campo tem utilizado.[13] Em tal sentido, Lévi-Strauss teve que assinalar, o regresso de seus *Tristes trópicos*, certa contradição desta atitude de especulação: bem que os outros reflitam a superioridade do ocidente ou que, pelo contrário, mostrem as próprias falhas.

É conhecido o fato que o recurso levistraussiano ao espelho seja uma menção ao seu discípulo Lacan, quem havia reelaborado as postulações freudianas sobre a constituição do "eu" na infância (a passagem ou ruptura entre a busca por trás do espelho da imagem representada e o auto-reconhecimento nesta imagem). Porém, partindo de meu ponto de vista, este enunciado do dilema etnográfico tendeu, por inércia, a abrigar uma armadilha, seja pelo equívoco que produz a transferência de categorias que pudessem dar conta dos processos que configuram a identidade individual para processos de identidades ou identificações coletivas, ou até por questões de reinterpretação da

13 Cf. Claude Lévi-Strauss, 1976 [1955], p. 391.

metáfora em termos de uma epistemologia condutiva (ao reflexo).

No primeiro caso, a questão nos remete a noção de sujeito que, devido as suas implicações profundas, as desenvolverei mais adiante, em uma seção específica. No segundo caso, essa armadilha não é outra que o próprio objeto utilizado como referência iconográfica da metáfora: o espelho. É óbvio (mas com consequências metodológicas) que este objeto só reflita a imagem, ainda que invertida, que é exposta diante de si (o espelho nunca poderia refletir "outra" imagem, exceto que, como aparece utilizado muitas vezes, o confundirmos com miragens). Neste sentido, a apropriação por parte da antropologia desta metáfora enquanto objeto "reflexivo" esconde uma atitude precisamente... pouco reflexiva. Digamos de modo mais claro: a antropologia clássica, incluindo a atual - além de suas próprias críticas - tem olhado em seu espelho construído (ocidente) para não reconhecer-se mais que a si mesma na produção dos "outros" como externos. E digo "externos com o objetivo de indicar que, por trás da imagem de ocidente, se tende geralmente por construir uma ideia-força que alude para uma genealogia hegemônica, sem dar lugar ou ocultando o reconhecimento de que a sua história é o produto de histórias contra-hegemônicas, de lutas de classe, de resistências heterogêneas. É precisamente sobre semelhante negociação que o poder de mudança, o império da mudança, se tem apropriado monumentalmente do sentido da história ao que considera unívoco, linear e construído a sua imagem e semelhança.

Então, já seja pelo lado do etnocentrismo ou pelo lado do relativismo, aquele que no campo intelectual e político diz se chamar ocidente não parece ser outra coisa que um artefato cultural que produz e reproduz ao infinito certa imagem sagrada de si mesmo, certa monumentalização do império da mudança ao custo de, por uma parte, incluir diante de uma mesma categoria "sociedades", "culturas", ou "modos de produção", em uma farsa, muito diferentes entre si, mas cuja reconstrução emerge depois de genealogias de cumplicidade duvidosa. Por outro lado semelhante monumentalização tende a cristalizar, a des-historicizar as variações contextuais que a própria noção de ocidente tem tido no processo de formação do capitalismo mundial e que indicam o seu caráter de entidade imaginada a partir do poder.[14]

Pretendo indicar que a vaga e nada neutra noção de Ocidente, utilizada de maneira recorrente por cientistas sociais de forma "naturalizada", conduz a mais confusões que esclarecimentos históricos e antropológicos, ou melhor dizendo, impede a emergência de perguntas que nos permitam avançar criticamente no conhecimento que o ocidente nomina. Em última instância, se apresenta como

14 Podemos sustentar que os descobrimentos científicos da Europa peninsular entre os séculos XII e XV são a semente do que germinou a unidade europeia pelo uso da hegemonia de uma igreja fundamentalista e inquisidora e sendo o eixo da construção do Estado. Não é esta construção uma negação (no sentido de des-conhecimento) da preeminência de seus vínculos de interdependência com o mundo árabe? Inclusive não foi pela intelectualidade do norte da África desta época que se atingiu a superação dos dogmas do obscurantismo, reelaborando de maneira sábia, os legados filosóficos e científicos da Grécia clássica, para construir as condições intelectuais de possibilidade histórica para a emergência posterior daquilo que será batizado como renascimento europeu? Por acaso as condições de possibilidade de existência de processos de acumulação de poder político e econômico na Europa não são herdeiros de uma ruptura imediatamente posterior com estas tradições de profundos intercâmbios científicos e saberes tecnológicos? Ruptura que quando feita inaugurou um modelo de conquistas territoriais imperiais, especialmente no denominado descobrimento do novo mundo, o qual se tentou dominar de maneira similarmente obscura pelo uso de práticas de fanatismo religioso que foram herdadas daquela experiência medieval.

uma tentativa de reconstrução ideológica de uma genealogia etnocêntrica. Isto poderia também ser expressado em termos atuais sugerindo que se trata de uma prática intelectual de invenção de uma tradição, a partir da capacidade do poder de enunciar e significar a realidade mediante um dualismo extremo com pretensões conceptuais. Antes que uma categoria de descentramento (o que supostamente busca o denominado "olhar antropológico"), a noção de ocidente, se expõe, então, como reprodutora do sentido comum imposto a partir de configurações que mudam o poder imperial, e que é internalizado em níveis variados pelos sujeitos sociais, dando lugar ao reconhecimento do outro na diferença ou em mimeses absolutas, produtoras ambas de estigmas antes de produzir qualquer conhecimento reflexivo.[15]

Caberia então a pergunta: Não se escapa por trás da metáfora do espelho a impossibilidade do reconhecimento de outras tradições de práticas etnográficas e reflexões antropológicas que não se resumem a esta genealogia ocidental, por exemplo, aquelas surgidas de experiências de descolonização ou lutas anti-imperialistas?

Algo neste sentido, parece ser apontado por Maurice Godelier em um recente artigo onde tenta uma reflexão avaliativa dos aportes e limitações da antropologia, utilizando a expressão "o espelho quebrado" para referir-se ao que ele denomina antropologia ocidental (1995). E o faz no sentido de assinalar, como já tem sido feito por outros autores críticos, que o processo de descolonização e independência de muitas comunidades do denominado terceiro mundo (outrora sujeitos da prática etnográfica e da reflexão antropológica) negaram na atualidade exercer uma prática disciplinar a partir dos cânones inaugurados pela antropologia clássica. Diz o autor:

> Este plano de fundo segue pesando sobre a antropologia e inclusive é o estigma diante de muitos povos que, uma vez independentes, reivindicam o ser de agora em diante, objeto de estudos sociológicos e não mais etnológicos (1995, p. 44).

Concordo com esta reflexão. Porém, não pode deixar de chamar poderosamente a atenção a reiteração e insistência no uso desta imagem metafórica em muitos textos de antropólogos europeus, inclusive desde perspectivas críticas do cânone clássico. Sustento que a metáfora do espelho comporta, também nestes casos, sua própria capacidade de produzir imagens de identidade essencializadas. Considero sobre isto que além dos significados como os do autor citado, reivindicadores de uma trajetória materialista e crítica para a antropologia, ao utilizar esta metáfora tendem a diluir distintos posicionamentos (teóricos e metodológicos) mediante o recurso a uma identidade construída a partir do olhar exotificador do "outro" que funciona como espelho que reflete em forma invertida a pretendida identidade do ocidente. Por um acaso um espelho quebrado independentemente da quantidade de pedaços em que foi partido faz outra coisa que não seja multiplicar pela quantidade

15 Um exemplo cotidiano atual são as guerras civilizatórias que, em nome dessa coisa chamada Ocidente, os Estados Unidos livram contra "fundamentalismos" religiosos ou culturais identificados em lideranças políticas, em grande medida fomentados previamente por seus próprios dispositivos imperiais. A renovada guerra de raças logo após à guerra fria, para legitimar novamente um modelo único de hegemonia mundial, parece requerer um Ocidente imaginado como identidade corporativa de estados liderados, já não por uma igreja unificada, mas sim por interesses do capital globalizado. Para uma análise da violência como mimese social pode consultar o trabalho de René Girard, *La violencia y lo sagrado*.

em partes idênticas da imagem que reflete?

Por que, então, fazer eco na atualidade de categorias de duvidosa genealogia (ao menos que a perspectiva crítica esteja sinalizada) como "ocidente" e não seguir insistindo na lógica racista co-constitutiva da implantação alargada das relações de produção capitalista? Ou para expressar em termos de representações: Por que, para defender certa especificidade disciplinar, é necessário seguir recorrendo a uma noção que oblitera seus usos legitimadores do poder imperialista? Ocidente se exibe, se escreve e se inscreve como olhar imperial construído desde a pretensão de legitimar sua pretendida autoridade dominante que gera relação aos outros sociais que você enfrenta. Sujeitos sociais constituídos, e constituintes da trama heterogênea que configura o mapa etnográfico da práxis dominante do capital cada vez mais mundializado e concentrado.

Estes e não outros tem sido os significados das fronteiras culturais e/ou de sociedades denominadas Nuer, Lele, Bosquímanos, Kwakiutl, Trobriandeses, Bororo, etc., construídas pela disciplina antropológica nos mesmos momentos de renovada expansão de acumulação capitalista em sua primeira fase imperialista, cuja intervenção inaugurava novas sociedades complexas coloniais desconstruindo territórios, forças de trabalho, identidade comunitárias, tudo isso abaixo de uma dinâmica da reprodução simples ampliada do capital. Porém, quando estas profundas mudanças sociais e culturais eram negadas ou ficavam "fora" da produção antropológica, limitavam esta disciplina a pretensão de fazer sistema com local (produção da sociedade Nuer, Lele, Bosquímana, Kwakiutl, Trobriandesa, etc.). Quer dizer, davam conta destes povos como supostas totalidades sociais tradicionais em cuja formação social pouco tinham a ver com as instituições e modos de dominação coloniais, reescrevendo as tradições dos "outros" como objeto etnográfico, isolado. Essa espécie de "bola de bilhar" segundo a potente metáfora de Erik Wolf (1987).

Além das técnicas elaboradas de coleta de informações e a sua posterior sistematização, o etnógrafo auto reconhecido como "ocidental" (o viajante antropólogo europeu e americano), ao sustentar seu "lugar" no distanciamento físico e sociocultural (a viagem até "outras sociedades-culturas") produzia, desde o início, um des-conhecimento que já tem sido sinalizado em repetidas ocasiões, mas sobre o qual eu considero fundamental insistir: as condições de produção e reprodução teóricas do campo e do objeto denominados "sociedades primitivas" e além disso, os vínculos profundos que uniam o dito campo com a produção e reprodução de "sua" própria sociedade. Vínculos coloniais, imperiais, neocoloniais, de exploração, de expropriações territoriais, comerciais, de uma gama de diversidades tais que, insuficiente, foram em quase a totalidade dos casos sistematicamente negados, ocultados, desfocados, por boa parte da produção etnográfica. O exótico, o diferente, estava sempre no outro para ser "descoberto" pela etnologia.

Além de se prender nos detalhes dessa descrição etnográfica, a monografia clássica fugia do problema teórico ligado à construção desse "isolado primitivo" que era objetificado como dado pré-existente para definir estritas fronteiras de uma "cultura" ou "sociedade", sem perguntar-se (porque o resultado era prévio) a pertinência destas delimitações que integravam em um mesmo dispositivo

objeto e campo e pesquisa. Ao fazer isso, iludiam os sentidos que essa resolução tinha como construção de um conhecimento estigmatizante e, por outro lado, expressão de um modelo de dominação, de mirada imperial e obviamente etnocêntrica sobre o outro (Pratt, 1997; Said, 1997).

Um distanciamento que, produzido teoricamente, pretendia ser reduzido meramente mediante requerimentos técnicos, encurtado pela mesma viagem e a prática etnográfica (que implicavam em alguma medida em negociações, acordos e pautas de trabalho conjunto com "informantes" das "sociedades" estudadas). Distância teórica e olhada a partir do próprio centro do poder de enunciar, descrever, representar, que se tentava restabelecer e abrandar mediante provocações sistematizadas com o objetivo de obter descrições exaustivas, as que ao mesmo tempo se garantia objetividade na recolha de informação.

Em relação com a questão da objetividade, nós temos observado que a etnografia pós-evolucionista pretendia um distanciamento dos grandes tratados do evolucionismo social. Mas por acaso, os chamados viajantes eruditos, missionários e "aventureiros" não tinham produzido seus monumentos de modo similar? A resposta pela negação pode parecer óbvia e assim foi considerada pelos seus cultistas: a produção etnográfica inaugurada por Malinowski se diferia dos relatos "pré-científicos" ao integrar-se ao campo intelectual-acadêmico e submeter-se a regras de crítica e validação de pares, conferindo assim o atributo de busca pela objetividade presente em toda a disciplina científica. A crítica etnográfica recente que tem indagado em torno da "cozinha" das monografias etnográficas clássica - quer dizer, seus diários de campo - introduziu a suspeita sobre se verdadeiramente existia um salto de importância teórica entre o missionário e o viajante culto e as produções etnográficas que pretenderam dar início a etnografia científica, como assim também sobre o recurso da autoridade etnográfica para obliterar o debate em torno a produção de conhecimento.

Desde o final da década de oitenta, tem sido expostos vários argumentos sobre a semelhança escrita de enormes esforços pessoais (a viagem até povos distantes e exóticos), mas cujo critério de objetividade se baseava na comodidade da distância uma vez que se retornava ao ambiente próprio. Estas críticas se orientariam até duas questões principais que eu tentei discutir em um texto anterior (Trinchero, 1994). Nelas se critica, por um lado, o carácter do relativo ocultamento implicado na cristalização de uma experiência etnográfica em um texto e, por outro, o papel da autoridade do etnógrafo para representar um saber que envolve e pertence à "outros".

O primeiro ponto se refere a cristalização de um saber baseado em sua irreprodubilidade, fenômeno de produção acadêmica que pretendia se legitimar por uma estratégia de autoridade que se sustenta na prática de campo (principalmente, pelo menos nestes tempos, na distância e dificuldade de tornar repetível a prática). O segundo repara na produção de um texto que subsome a heterogeneidade de "autores" e "vozes" que participariam na experiência em campo. questão levantada, entre outros, por J. Clifford (1986; 1991). Sua postura implica um questionamento a tradição etnográfica como produtora de uma narrativa ficcional, quer dizer, em uma suposta representatividade do etnógrafo, que mediante registros textuais individuais se apropria de uma produção coletiva, embora convertendo

a esse referente coletivo (Os Trobriandeses, Os Nuer, Os Azande, etc) para suportar a sua narração (Clifford, 1991).

É por isso que esta crítica insiste em requerimentos técnicos de registros dialógicos, produções textuais "negociadas", etc. que, indo inclusive mais além da interpretação hermenêutica que caracterizaria um dos momentos metodológicos da análise antropológica, tentando "representar" tanto o "encontro" etnográfico como a heterogeneidade dos atores envolvidos na dita prática (Clifford, 1991; Tedlock, 1991).

Ao colocar em dúvida a capacidade do texto etnográfico clássico para "representar" essa multiplicidade de saberes que estão envolvidos na experiência etnográfica, assinalando as complexas interfaces implicadas na tradução destes aos textos, se põe em dúvida a legitimidade do etnógrafo como autor e do texto como conhecimento válido ou plausível. Se questiona, assim, a preeminência da interpretação do etnógrafo por cima das interpretações dos próprios sujeitos etnográficos. Independentemente do eco que tiveram estas críticas no mundo acadêmico recente, é importante assinalar que, em algumas ocasiões, levaram a etnografia a caminhos sem saída (por exemplo, quando alguns antropólogos deduziram, um tanto apressadamente, a partir destes questionamentos o fim da antropologia como campo cientificamente legítimo), propondo uma identificação entre o texto etnográfico e a novela.

A esta altura do debate metodológico na produção etnográfica eu considero importante não perder de vista tanto a prática reflexiva como o reconhecimento de que a etnografia é parte inseparável da produção científica e, por outro lado, crítica do conhecimento. Considero que o cuidado nestas questões não pode ignorar certas caracterizações teóricas e metodológicas sem correr o risco de aproximar-se a uma perspectiva voluntarista e a-crítica da prática científica implicada em qualquer projeto de trabalho etnográfico.

Sem envolvermos aqui em um desenvolvimento pormenorizado das implicações destas posições, é possível sustentar que o debate produzido depois de ter o conhecimento dos diários de campo de Malinowski[16] e seus comentários preconceituosos sobre os aborígenes trobriandeses "ocultos" por seus textos editados e outras "descobertas" neste estilo, tenderam a ocultar também que fazia mais de duas décadas que a etnografia tradicional era questionada por uma grande parte da antropologia social da época, embora em outro sentido. E vale mencionar que o desenvolvimento desta crítica foi de especial significado nos movimentos sociais e políticos que destacavam o clássico olhar neocolonial sobre o denominado "Terceiro Mundo".

O que se havia problematizado nesse então e que eu tenho recuperado muito sinteticamente nas páginas anteriores, era a concepção da etnografia como suposta descrição neutra de pautas sociais e culturais de povos "não ocidentais", "primitivos", "ágrafos" o qualquer definição deste tipo que estamos

16 N.T.: Trechos de alguns diários de campo de Malinowski foram publicados no formato de livro passados 25 anos de sua morte. O livro foi publicado por sua viúva e herdeira. Os trechos foram selecionados e em resumo revelaram várias facetas de um carácter preconceituoso que era ocultado pelo autor em sua monografia principal.

acostumados a ver naquelas monografias etnográficas. Se questionava a ideia mesma de que o papel da antropologia era resgatar o esquecimento do Ocidente daqueles povos condenados à extinção pelo desenvolvimento da modernidade e do "progresso". O calor destas críticas se havia aprofundado em torno do conteúdo ideológico daquela noção de "isolado primitivo" que era translúcido naquelas monografias clássicas, levantando que eram co-constituintes de uma antropologia filha e herdeira intelectual do colonialismo (Kaplan e Manners, 1972; Llobera, 1975; Godelier, 1976).

Uma antropologia que, seja por certas formas de seu compromisso intelectual (com o feitio colonial), seja por certas formas de distanciamento sobre as resistências das comunidades e sujeitos estudados, não estava em condições de dar conta das práticas etnocidas que o colonialismo e o neocolonialismo geravam. Uma antropologia que, em definitivo, com a sua pretensão descritivista e a-crítica estava mais perto de uma proposta legitimadora do poder e da exploração imperial que de uma disciplina crítica, sistemática e implicada.

Com o anterior, eu tento dizer que, a partir do meu ponto de vista, certos questionamentos realizados pela antropologia social recente à etnografia clássica resultam mais interessantes se são assumidos a partir daquelas elaborações que questionavam não somente e unicamente o "lugar" de poder do etnógrafo e seu autoritarismo diante das vozes aborígenes, mas as suas relações próximas, quer dizer como parte constituinte do discurso civilizatório naquela identidade "Ocidente", em ambos como tradição reinventada permanente: um olhar e uma prática imperial sobre os "outros".

Nunca é demais relembrar e insistir, como exemplo, que elaborações canônicas da antropologia, como a investigação do Evans-Pritchard sobre os Nuer, receberam financiamento do Governo Colonial do Sudão Anglo Egípcio, nem tampouco que a sua descrição da sociedade Nuer, independentemente de seu valor como texto etnográfico de "*época*", não mencionava os impactos que a guerra colonial britânica produziu e seguia produzindo sobre a dinâmica da organização social de seu "objeto" de estudo quando estava realizando o trabalho etnográfico. Em ambos, a etnografia produzida nestas condições, além de ser parcial e enviesada, se constituiu em "documento de civilização", como a célebre frase de Walter Benjamin; quer dizer, anátema, censura, de sua própria barbárie.

A crítica sobre a "autoridade etnográfica" tem colocado o centro do debate antropológico na noção de *reflexividade*. Recuperada e aprofundada pela crítica etnográfica contemporânea, tem realizado certamente importantes aportes à inteligibilidade e questionamentos do lugar do etnógrafo na produção de conhecimentos.[17]

Porém, nas mãos da denominada antropologia pós-moderna (categoria que de todas as maneiras

17 M. Hammersley sintetiza que existiriam três acepções ligadas a noção de reflexividade: uma (tomada de Godelier) refere que "os sociólogos devem aplicar as perspectivas que tem desenvolvido com o fim de procurar uma sociologia aplicada «radical» que busque transformar e conhecer o mundo estranho fora do sociólogo como também do mundo estranho dentro dele". Outra refere que "o modo em que nós podemos examinar e reflexionar sobre nossos próprios pensamentos e ações", no sentido de que os trabalhos sociológicos e antropológicos são ações significativas no mundo além de meras descrições sobre ele.

é discutível), aquela noção tem pretendido configurar-se em um sentido unívoco mal receptiva para formulações anteriores sobre o tema. Assim, a problemática da reflexividade no trabalho de campo tem levado a muitos autores a produzir informação quase exclusivamente sobre os limites de sua prática profissional, e acabam falando mais de si mesmos que ao assumir o compromisso de expor criticamente seus conhecimentos em torno aos problemas que investiga pressionados por uma suposto legitimação do que escrever sobre "os outros" qualquer coisa será ficção.

Pretendo assinalar que é pouco conducente derivar as críticas (válidas, obviamente) às etnografias clássicas como um questionamento absoluto para toda a prática etnográfica, pelo lado de que condicionantes metodológicos de limitada factibilidade e cujo o eixo é uma noção clássica que parte de um olhar dicotômico entre subjetividade / objetividade e de uma excessiva valorização do papel da performatividade dos etnógrafos na prática de campo.

Considero que a afirmação anterior é relevante pelo simples fato que, apesar dos esforços da antropologia crítica direcionadas à etnografia clássica, os escritos sobre técnicas etnográficas se seguem sustentando sobre a base de um objetivismo, como se diz, ingênuo, já que enquanto se fala geralmente de registros dialógicos, negociados, etc., se formulam ao mesmo tempo técnicas de trabalho que pretendem (mesmo que sem explicitar isso) reduzir ao máximo a subjetividade do etnógrafo, o qual não deixa de ser uma *contradictio in adjecto.* Do mesmo modo, as preocupações dos estudantes de antropologia que tem participado em meus cursos ou até o público em geral não vinculado à prática etnográfica, insistem sobre os "mecanismos" ou "comportamentos" que garantiriam mais adequação ao critério de redução ou minimização das consequências de nossa intervenção em um determinado "grupo", "comunidade", etc.

Sobre isso, me interessa propor aqui que grande parte dos textos sobre técnicas etnográficas fazem exagerada alusão a este tipo de instrumentos sem refletir com mais cuidado sobre o que se obstrui com eles. Quer dizer, estou convencido de que o esforço colocado em questionar tais como "em que momento e mediante que tipo de procedimentos posso fazer uso do gravador de forma tal de não dificultar a dinâmica discursiva de meu informante?" ou "de que maneira devo conduzir adequadamente uma entrevista para que o informante vá informando os nossos interesses de pesquisa?", a quem está acostumado com manuais de técnicas qualitativas, configuram instruções de muito pouca utilidade para enfrentar os desafios da produção crítica do conhecimento etnográfico.

Um dos problemas da crítica metodológica pós-moderna é que ao invés de retornar ao objeto para relativizar a noção de objetividade-verdade que continha a etnografia clássica, quer dizer, localizar a objetividade nas condições da produção do objeto, de seu significado como modo de conhecimento colonizador, o fizeram centralmente sobre os autores e suas narrativas. A partir de meu ponto de vista, atribuem a etnografia clássica meramente um problema metodológico nos próprios cânones da ciência clássica: sua falsa "objetividade". Todo o problema parecia estar no fato de que as etnografias não eram suficientemente objetivas porque não incluíam "outras" subjetividades, retornando deste modo a uma ingênua noção de objetividade-verdade (e ao mesmo tempo naturalizando a mesma

noção de sujeito e subjetividade).

Digamos, mediante uma formulação aparentemente paradoxal, que a objetividade não seja outra coisa que um ponto de vista. Com isso pretendo assinalar que esta palavra deveria remeter, antes que para um suposto de neutralidade de valia do investigador sobre o seu "objeto", a um programa de permanente análise e reflexão sobre as causas e configurações que adquire o permanente retorno do objeto que impulsiona a antropologia através dos mecanismos de financiamento por parte das "agências de contato", e em parte pela Academia, assumindo ao mesmo tempo que o estudo sistemático sobre este retorno é impulsionado pelos requerimentos da crítica. Um ponto de vista, então, construído mediante regras particulares que definem e permitem reconhecer a antropologia no campo das ciências sociais em um determinado contexto. Mas o problema que considero central não é tanto a definição destas regras, mas precisamente as condições de possibilidades e limitações de produção partindo deste ponto de vista.

Novamente para o etnógrafo clássico, a resolução deste problema era relativamente simples: se tratava do suposto ponto de vista do nativo, o qual, segundo tento assinalar, não implica outra coisa que derivar o problema para o "outro"; uma questão que, como temos observado, é uma dívida dos requerimentos do saber colonial.

Porém, antes de avançar sobre está última questão, considero necessário, em um breve parágrafo, porque aquelas regras metodológicas se encontram menos definidas em forma consensual que em outros tempos. Segundo a minha leitura, e além disso de outras considerações da crítica, isto é assim porque, independentemente de muitos esforços de escritas de manuais, não existem procedimentos técnico-metodológicos que possam garantir com certeza procedimentos de inferências de tipos dedutivos e/ou indutivos, como a repetição do caso para suportar determinada regra (teoria). Porém, concluir desta consideração que o texto etnográfico pode ser similar a uma novela, um conto, etc. - como tem sido sugerido por muitos colegas contemporâneos - é um despropósito, exceto se considerar que uma novela ou um conto, como um ato de criatividade, não respeitam determinadas regras de construção. Parafraseando Bourdieu, podemos estar de acordo que nossa prática se inscreve em campos intelectuais cujos habitus assinalam condições de produção de saberes governados por critérios de sistematicidade, criação, exaustividade, compromisso e distanciamento críticos específicos de cada disciplina sem que ele implique necessariamente (embora em geral aconteça) o encapsulamento e a auto reprodução.

Com relação ao expressado, haveria que referir-se ao fato (embora muitas vezes preso) de que por trás destas receitas de bolo não somente se ignoram o tratamento da questão da subjetividade, como se filtram sub-repticiamente as pretensões de "neutralidade de valia" defendidas pelas correntes mais positivistas das ciências sociais e que supostamente deveriam ser "superadas" pelas técnicas qualitativas.

Também se tem assinalado anteriormente que a etnografia clássica pretendida como objetivista, seja por sua escassa e talvez impossível reflexividade em torno ao significado da autoridade do etnógrafo

ou pela construção de técnicas que tentavam aquela redução da subjetividade a um suposto mínimo controlável, tem sido objeto de uma importante crítica no campo antropológico contemporâneo. Porém, apesar das repetidas referências direcionadas a estas questões, poucas vezes aparecem nas produções antropológicas os procedimentos de reflexividade que foram parte constituinte da produção de conhecimentos. Quer dizer, que apesar das importantes (embora em ocasiões excessivamente reiteradas) manifestações realizadas sobre a problemática da reflexividade, as investigações nos são apresentadas frequentemente como um resultado na forma de artigos e livros que fazem referência geral a esta questão, mas que a ignoram tanto na prática ocorrida como no desenvolvimento do processo de conhecimento. Este é outro ponto de interesse sobre o qual me deterei mais adiante.

Do objeto refletivo à crítica reflexiva

O critério de objetividade, geralmente válido para qualquer disciplina científica, pode definir-se como o reconhecimento de uma determinada realidade que opera independentemente do sujeito cognitivo. Essa realidade está constituída, para o campo das ciências sociais, por relações sociais que incluem as de relações de produção de sujeitos. Estas relações sociais podem ser objetivadas pelo observador e entendidas como "coisas" (como o célebre apotegma de Durkheim): é a relação social independentemente da consciência dos sujeitos o que interessa como objeto de conhecimento.

Nada haveria de imputar-lhe a esta clássica formulação metodológica se não fosse, ao menos, por uma questão central que opera em um sentido oposto e reconhecido no mesmo postulado para o caso da antropologia social: o fato não reflexionado pelo horizonte clássico da antropologia de que o investigador / etnógrafo como sujeito é parte constituinte das relações sociais que pretende analisar "objetivamente". Como se tem observado, esta questão pretendeu ser superada pela antropologia clássica mediante o recurso do distanciamento "geográfico-cultural". Assim, frente ao sociólogo que estudava "sua" própria sociedade, a antropologia se fazia mais objetiva ao estudar sociedades distantes tanto física como socio-culturalmente. Porém, a única coisa que conseguiu foi a ocultação do problema. Qual é o problema? Precisamente que essas "outras" sociedades tinham a ver mais com a própria história da modernidade capitalista de que era parte o próprio antropólogo que com o distante e estranho. Mas não apenas isso. Hoje em dia, o desenvolvimento da crítica mostra que a maneira na qual, por exemplo durante o período da segunda pós-guerra (principalmente entre os anos cinquenta e sessenta), uma importante quantidade de antropólogos críticos do cânone dominante nas academias europeias e norte-americanas foram perseguidos. Assim, para citar somente dois exemplos, temos o caso dos estudos de Peter Worsley sobre os denominados "cultos cargos" na Melanésia, no qual mostrava o significado destes no marco da luta política resistente dos melanésios e não como formas arcaicas de "anomias" ou como expressões do "choque cultural". Este trabalho, que foi denunciado em 1958 por Lucy Mair como panfleto comunista, produziu para aquele autor graves problemas em sua estabilidade institucional na academia. Outro caso é o de Kathleen Gough, que pelas suas denúncias sobre o bloqueio norte-americano contra Cuba, foi repreendida, não sendo

renovado o seu contrato e foi submetida a interrogatórios e perseguições de toda índole (Gledhill, 2000, p. 115,352). Inclusive hoje conhecemos estudos sobre a participação direta de antropólogos reconhecidos mundialmente em programas de contra-insurgência, inteligência e na regulação do conhecimento acadêmico por parte do complexo militar-imperial norte-americano em um contexto já "pós-colonial", tal como denuncia Laura Nader (1997, p. 44-86).[18]

Deste modo, voltar ao objeto da antropologia e insistir sobre as formas de construção tendenciosa e recriada por interesses específicos, indagar reflexivamente a partir de outro "lugar", a partir de outro olhar, deveria ser o ato de busca da objetividade no sentido crítico expressado anteriormente.[19]

É necessário, então, uma permanente atenção ao olhar sobre os modos como o objeto clássico da antropologia retorna e as suas variantes, para analisar as condições de sua reprodução tanto acadêmica em particular e social em geral, e suas capacidades de resistência à crítica (suas possibilidades e limites para instituir-se como "obstáculo epistemológico" no conhecimento crítico). Mas a análise do semelhante retorno não é um mero requerimento de tipo metodológico: o objeto clássico retorna pela própria dinâmica da produção de hegemonia no mundo capitalista atual. Sustento que tanto ciência financiada como promovida pelos centros do poder mundial, quer dizer como pretendida ciência imanente ao sistema, a antropologia tende a reproduzir sob várias formas seu objeto clássico, como o saber monumentalizado sobre o "outro". Isto é assim, na medida que é necessária, segundo seja o caso, certa construção de legitimidade em torno da racialização das relações sociais, certa culpabilização da vítima ou, como tem ocorrido quase permanentemente em seu desenvolvimento disciplinar, a disposição de seu lugar de enunciação como produtora de informação sobre os processos sociais resistentes aos interesses do capital.

Me interessa propor, junto a um profuso espectro de colegas, que a etnografia e a reflexão teórica devem ser tratadas como momentos constituintes da produção de conhecimentos em antropologia, pelo que não corresponde isolarmos tematicamente sem propor primeiro as suas conexões. Ao mesmo tempo, tampouco pode isolar-se ambos (teoria e prática etnográfica) das condições materiais de sua produção (financiamento, apoios institucionais, etc.). São precisamente estas condições e a inserção dentro de uma determinada formação social a par da produção de determinados modelos de organização política dos estados nacionais respectivos a que configuram o campo de possibilidades e limitações ao que se enfrenta todo cientista social. Inclusive deveríamos estar alertas para não descuidar as correlações entre produção de saber e políticas acadêmicas e científicas "racionais", tentando construi-las como objeto mesmo de conhecimento reflexivo.

Em contraposição à formação discursiva da etnografia como saber colonial, não deveria ser possível

18 O interessante neste último caso é que esta autora pode realizar sua crítica trabalhando sobre arquivos de distintas dependências e agências norte-americanas uma vez que, como ela mesma o anuncia, obteve a sua aposentadoria como professora.

19 No capítulo seguinte do livro onde este texto foi publicado, ocorre uma tentativa de abordagem sobre a questão do papel possível de uma etnografia crítica e reflexiva. O capítulo é intitulado "Del viaje y la reflexividad en la producción etnográfica".

uma delimitação pré-existente de um objeto etnográfico se não tem sido formulado algum problema de índole teórica reconhecido como tal no campo das ciências sociais e assumido como relevante em determinado contexto. "Não se investigam culturas se não problemas", afirma com propriedade um colega espanhol (Calvo Buezas, 1995). Para levantar isso em termos metodológicos: o etnógrafo não estuda "a comunidade tal" ou o "grupo X", mas que a partir de sua intervenção em determinada comunidade ou grupo, dá conta de um problema teórico de maneira mais plausível que os tratamentos anteriores ou relativiza certezas destes para reformular de maneira distinta este problema. Assim, o exposto por C. Lévi-Strauss na oportunidade de um diálogo mantido com colegas mexicanos:

> Só devemos nos considerar relativamente satisfeitos com nosso trabalho quando ao encarar um problema, reconhecido como tal em nossas disciplinas, nós temos conseguido atingir um nível de inteligibilidade do mesmo maior que aquele que encontramos antes de nossa intervenção.[20]

Contudo, as regras que em nosso caso permitem reconhecer que o tipo de problemas que encara o etnógrafo em um texto se inscrevem em um campo de disputa teórica e metodológica relevante, e a maneira na qual o intelectual assume os seus resultados (sempre provisórios) é uma função do grau de compromisso e distanciamento assumido como necessários para produzir um conhecimento crítico novo e suportado como condição de profissionalismo em sua práxis.

De todas as maneiras, o mesmo reconhecimento de "um problema" não se apresenta diante do campo intelectual de forma clara e evidente para a sua análise depois de uma superação crítica ou de um maior nível de inteligibilidade. A formulação mesma de um problema de pesquisa está condicionada pela própria dinâmica de interesses envolvidos nele, exceto se considerarmos uma existência absolutamente autônoma do campo intelectual sobre a produção de conhecimentos.

Assim como eu tentei levantar nas páginas anteriores, pretendo discutir a colonialidade presente na produção do conhecimento antropológico no campo de nossas academias nacionais. Neste sentido, um texto sul-americano de referência é uma recente compilação de Edgardo Lander sobre a colonialidade do saber (Lander, 2003). A partir de meu ponto de vista, esta perspectiva pretende a crítica sobre os modos de construção do conhecimento nas academias hegemônicas e suas consequências sobre a nossa prática. Quer dizer que se instala na crítica o que poderíamos denominar como um olhar e uma prática imperial. Mas, o que significam um olhar e uma prática imperial? Em princípio, podemos dizer junto com Bourdieu (sobre tudo em seus últimos textos) que constituem modalidades da reprodução simples e ampliada de um imperialismo cultural. Sua definição é sugestiva:

> O imperialismo cultural descansa sobre o poder de universalizar os paralelismos ligados a uma tradição histórica singular, fazendo-os desconhecer como tais.

20 Palavras pronunciadas em um seminário realizado no México no ano de 1981, organizado pelo Instituto Francês para América Latina e distintas universidades mexicanas em homenagem ao seu livro *Palabra dada*. Tal perspectiva tem sido expressada, talvez com outras palavras, em distintas partes de sua vasta obra.

Isto nos remete a tematização para o campo da antropologia e das ciências sociais em geral de certas questões que, emergindo dos interesses específicos das academias e centros científicos hegemônicos euro-americanos, se instalam como agenda necessária em nossos campos de saber, se reproduzem como uma espécie de formação discursiva, de poder-saber (em termos foucaltianos). Quer dizer, um conjunto de enunciados que concluímos reconhecendo como válidos ou discutíveis, universalmente, sem considerar suas específicas relações de produção e, a partir dali, a possibilidade de analisar a pertinência de sua tradução para "outros" âmbitos ou problemas sociais.

Uma consequência clara disto é a própria formação acadêmica dos cientistas sociais. Quando fazemos circular autores e textos deles iludimo-nos, seja por economia de meios, por ingenuidade ou por razões mais profundas, suas condições de produção, seus vínculos com certas políticas específicas em seus lugares de "origem", nós contribuímos para a reprodução mais ou menos velada desse imperialismo cultural.

Anteriormente eu me referi a um texto da antropóloga norte-americana Laura Nader intitulado *El factor fantasma. El impacto de la guerra fría en la antropología*, traduzido e publicado em nosso meio pela revista *Taller*. Neste artigo se descrevem não somente as cumplicidades de muitos intelectuais antropólogos deste país com os interesses do pentágono e da CIA (entre outros, C. Kluckhohn), mas também a perseguição mais ou menos velada de outros profissionais. Outro aspecto interessante do texto que me interessa resgatar o constituinte é a análise em torno da emergência e uso de determinadas categorias para interpretar "outras culturas" que se aproximam, ao velho estilo clássico, problemáticas sociais nas quais o país de pertença do antropólogo se encontre envolvido. Assim, por exemplo, teríamos um distinguido antropólogo que tem circulado em nosso meio como C. Geertz, cuja descrição profunda da briga de galos faz menções para valores como *Ethos e Cosmovisão* para falar dos processos de interpretação nativos sobre a violência, obliterando o significado de milhões de pessoas massacradas pela ocupação imperialista na Indonésia. Quer dizer, a violência na Indonésia não seria o produto dos interesses imperialistas norte-americanos, mas sim estaria inscrita no universo cosmovisional dos dominados. Talvez não seja inútil interrogar-se pelo uso destas mesmas categorias em nosso meio para um projeto de resgate arqueológico e etnográfico em comunidades Mapuche da Patagônia, financiado pela empresa Hidronor em momentos em que ela planejava relocações compulsivas destas localidades. Sem pretender conclusões sobre isto, estas "sintonias" entre usos de categorias aparentemente descontextualizadas parecem encontrar renovados contextos e pertinências específicas, quando é o "culturalismo" que as faz falar.[21] (Bourdieu e Wacquant, 1999, p. 205)

Um exemplo mais de crítica sobre a reprodução colonizante do conhecimento oferece, novamente, um artigo de P. Bourdieu e L. Wacquant intitulado "*Sobre las astucias de la razón imperialista*".[22] Nele se denuncia o financiamento por parte da fundação Rockfeller de um programa sobre "Raça e

21 Agradeço ao Pablo Perazzi a possibilidade de mencionar esta analogia entre os enunciados de Nader sobre o trabalho de Geertz e os usos das categorias de Ethos e Cosmovisão no projeto mencionado, já que a mesma foi sugerida por ele em uma reunião de nossa equipe de trabalho.

22 No livro *Intelectuales, política y poder*, 205-222.

Etnicidade" na Universidade Federal do Rio de Janeiro, e que impõe, como condição de financiamento, que as equipes de pesquisa obedeçam aos critérios de "ação afirmativa" no modelo americano, incentivando a dicotomização racial "negros / brancos".

Certamente, um conceito tão precioso aos delírios do racismo no Ocidente se reencontra hoje numa aparente "forma" light na trama conceitual e política do estado imperialista por excelência. Esta forma, expressada na modalidade típica de conceber e gerar políticas em torno das diferenças étnicas, requer ser inscrita na genealogia particular do "*melting-pot*"[23] norte-americano o qual, desde as reservas aborígenes até a formação de guetos de outros internos culturais, tem produzido a sua mescla conceptual que associa "cultura" com "raça". A experiência histórica do Estado-nação norte-americano com relação ao conflito entre "negros" e "brancos" tem configurado um modelo que tende a etiquetar toda a diferença étnica como diferença racial. Neste modelo, a categoria mestiço (para identificar processos de hibridização e mescla) não teve e não tem lugar como acontecimento, embora sob condições específicas de exploração social e cultural, na América Central e na América do Sul ocorra.[24]

O critério de "hipo descendência" (que implica que os filhos de uma união mista se vem assinados de forma automática ao grupo estigmatizado como "inferior" - p.e. os negros) assumido pela América do Norte nos próprios censos de população indica que, além do eufemismo de "democracia racial", o critério antropológico seguido se direciona para a racialização das diferenças sociais (não por causalidade, talvez, em consonância com a exacerbação paulatina da quebra do "sonho americano", hoje transformando-se em pesadelo para o mundo). A distribuição espacial interna nos Estados Unidos da América de sujeitos imigrantes racializados por aquelas categorias envia a um processo de formação de guetos contínuo e sistemático aos outros internos, por exemplo "chicanos" ou "latinos". Quando estas categorias são associadas a noção de raça, concluem configurando toda uma sociologia e uma política que os inclui nas agendas governamentais e judiciais como "problemas".[25] A importância desta questão se explica pelo fato de que desde 1996, segundo estudos realizados, os denominados "latinos" se tem constituído como o segundo grupo "étnico-racial" em seis das dez cidades mais importantes dos Estados Unidos e em Los Angeles, Houston e San Antonio, superam inclusive a população branca. Também os dirigentes dos principais sindicatos destas cidades pertencem a esta categoria (Davis, 2000).

Sem estendermos demais neste ponto, diremos neste momento que a questão "étnica" tal como

23 N.T.: Conhecido como "caldeirão das raças". Pode ser acionado para defender a proposta de uma sociedade mais homogênea se tornar mais heterogênea (ao incluir elementos externos, diversificando-a). Mas também pode ser utilizado para defender a proposta de uma sociedade mais heterogênea se tornar mais homogênea (ao forçar eles a se misturarem, frequentemente com discursos de assimilação cultural).

24 O expressado não implica obturar com isso a análise sobre a emergência de categorias socioétnicas (mestiço, pardo, etc.) presentes na sociologia brasileira, as quais mereceriam um estudo particular que é impossível de realizar aqui.

25 É interessante, sobre isso, uma notícia recente de ampla difusão em meios de imprensa locais que colocada a manifestação da situação de um condenado a morte pela justiça de um estado norte-americano à um argentino. A intervenção de Cancillería para pedir foi sintomática: o argumento era que ele foi condenado pela cor de pele, ao ser confundido de forma genérica com um latino.

aparece formulada a partir da "democracia racial" norte-americana e conceitualizada no viés do multiculturalismo implica, no âmbito interno, a construção de outros em situação de reserva, algo como uma espécie de impasse no processo de cidadania que de maneira lenta mas inexoravelmente os atingirá segundo os desejos imaginários do neoculturalismo associado ao denominado neoliberalismo. Haveria que indagar - não faremos isso aqui - as posições no campo do multiculturalismo acadêmico que, propondo-se como crítica a partir da esquerda liberal norte-americana, reproduz de uma ou outra forma o tratamento da etnicidade em termos raciais (Kymlicka, 1996; Fraser, 1995).[26] Mas em contraponto com esta política interna, a racialização dos conflitos sociais no mundo implica a re-emergência de enunciados como "guerra justa" (cujos significados remetem ao fato colonial na América) atrás das hipóteses de conflito do Pentágono. Uma nova moral revestida de política que faz dos conflitos mundiais uma guerra entre o bem e o mal, como demonstram as experiências recentes no Oriente Médio, Iugoslávia, Iraque, etc. Em última instância, o mundo visto a partir do caleidoscópio multiculturalista proclamado mas através da mira de um fuzil, a partir do qual o poder imperialista só enxerga amigos ou inimigos. Podemos agregar que este ato disciplinador está inspirado em uma estratégia etno-política mais profunda ainda: aquela que essencializa identificações étnicas atrás do conceito de "folk" de raça até o interior nacional (revelando-se ao mundo como "verdadeiro" caldeirão de raças de reconhecimento pretendido como democrático de diferenças cristalizadas), enquanto que direcionado ao exterior vem ao mesmo princípio para legitimar a produção de outras identidades, étnico-sociais essencializadas (muçulmanos como embasamento étnico de fundamentalismo religioso, indígenas latino-americanos como embasamento racializado da expansão do narcoterrorismo, etc.).

Pode dizer-se que algo similar, embora que em outras condições históricas e políticas, ocorre com o modelo do "crisol de raças", tão precioso para a "comunidade imaginada" nacional (Anderson, 1993). Se há algo que caracteriza esta noção é haver-se constituído em um eufemismo que oblitera e esconde um modelo específico e hegemônico de racialização ou etnização dos conteúdos que definiriam uma imaginada "identidade nacional". Programa histórico-antropológico caracterizado pela redefinição permanente de princípios negativos / positivos de ser outro, de outros internos na formação social nacional (p.e. índios, gaúchos e imigrantes), no marco muitas vezes da formulação da hipóteses de conflitos emergentes pela caracterização de inimigos internos para resolver militarmente contradições de classe. Estas hipóteses de conflito que hoje pretendem ser "superadas" mediante um modelo de legalidade (por exemplo, o reconhecimento constitucional - e outros dispositivos jurídicos - direcionados às "comunidades indígenas"), embora sem gerar os instrumentos, as agências e as representações que poderiam dar lugar a produção de uma efetivação das demandas que estes instrumentos, agendas e representações poderiam habilitar.

Um terceiro exemplo sobre a questão envolve particularmente o uso de categorias de etnicidade e de sustentabilidade ambiental aplicando certa lógica do sentido comum para significar um modelo de colonialidade. Na periferia de Recife, no Brasil, existe a planta de titânio mais importante da América

26 Para um tratamento crítico e sistemático das posturas em torno as políticas de "reconhecimento" nestes autores, pode ser consultado o livro de H. Vázquez intitulado *Procesos étnicos identitarios en un contexto de exclusión sociocultural.* Aportes a la cuestión indígena en Argentina. Buenos Aires: Biblos de 2000.

do Sul. Até a década de oitenta, esta planta havia produzido uma contaminação de tal magnitude que o ambiente marinho costeiro colocou sob risco de extinção várias espécies de tartarugas marinhas. Ao mesmo tempo, e considerando que as costas no Brasil são um importante recurso turístico, a contaminação do mar produziu uma sensível diminuição da chegada de recursos neste item para este estado. Sobre as costas desta região hoje se encontra uma "reserva" de uma espécie de tartaruga marinha promovida pela própria empresa. Ali se pretende recuperar as tartarugas mediante um sistema de reprodução e criação em tanques. No interior de um dos edifícios da reserva, que funciona como uma espécie de "museu histórico", o visitante encontra uma explicação muito particular sobre a eliminação do animal. Grandes painéis com fotografias mostram com uma riqueza de detalhes a "crueldade" dos nativos do locai caçando a "tartaruga marinha" com lâminas especiais e arrancando-lhes as conchas. Sobre as praias ainda hoje contaminadas, quem passa não encontra no entanto uma única tartaruga em estado silvestre, mas chegará a certeza absoluta de que quem sido os responsáveis pela predação do pobre animal e, por uma módica quantia pode levar também uma *T-shirt* com a inscrição: "Salve a tartaruga marinha".

Para finalizar, não deveríamos refletir sobre os usos de categorias como "etnicidade", "grupo étnico", etc. em um contexto como América Latina que, no marco das hipóteses de conflito na guerra das civilizações suportada pelos intelectuais orgânicos do Pentágono, o inimigo parece estar configurado para a associação indigenismo-narcoterrorismo?

Ao mesmo tempo, o que dizer da emergência de estudos trans-fronteiriços, com tendência a invisibilizar os estados-nações como modos de regulação de interesses coletivos quando, junto aquelas hipóteses de guerra, a América Latina pretende seguir sendo sujeitada como o quintal dos fundos dos interesses norte-americanos?

Devemos estar alertas diante dos jogos espetaculares do imperialismo cultural, já que a confusão da parte com o todo não é resultado de qualquer ingenuidade. Mediante a expansão global de categorias próprias das histórias de dominação, o projeto imperialista do capitalismo propõe legitimar uma renovada guerra de raças hoje denominada nos textos e autores orientados pelo Pentágono como "guerra das civilizações" (Hunttington). Culpabilização da vítima ou a formação de estigmas etno-políticos neocoloniais, é o nome possível desta girada racista na produção de identidades a partir do poder de produção de sujeitos étnicos.

Março de 2000

Referencias

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Bestard, J.; Contreras, J. (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona: Barcanova.

Bourdieu, P.; Waquant, L. (1999). "Sobre las astucias de la razón imperialista". Em P. Bourdieu. *Intelectuales, Política y Poder.* Buenos Aires: Eudeba.

Calvo Buezas, T. (1995). "Antropología de las diferencias: clases, razas y etnias en las sociedades modernas". Judío, negro & tuerto. *Cuadernos de debate intercultural*. Cruz Roja Española. 1995.

Clifford, J. (1986). "On ethnographic allegory". Em J. Clifford e E. Marcus. Writing cultures. *The poetics and politics of ethnography*. California: University of California Press.

Clifford, J. (1991). "Sobre la autoridad etnográfica". Em C. Reynoso (comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.

Davis, M. (2000). "Urbanismo mágico". Em *New Left Review,* n. 3.

Fraser, N. (1995). "From redistribution to recognition? Dilemmas of Social Science". Em I. Wallerstein. *Nex Left Review*, n. 212.

Gledhill J. (2000). *El poder y sus disfraces: Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Godelier, M. (1976). *Antropología y Economía.* Barcelona: Anagrama. 1976

Godelier, M. (1995). "El occidente, espejo roto: Una evaluación parcial de la antropología social combinada con algunas perspectivas." *Cuicuilco*, v. 1, n. 3.

Iglesia, C.; Schvartzman, J. (1987). *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista.* Buenos Aires: Catálogos.

Kaplan, D. & Manners, R. (1972). *Introducción crítica a la teoría antropológica.* México D.F.: Nueva Imagen.

Kaplan, D. & Manners, R. (1976). "Antropología. Viejos temas y nuevas orientaciones." Em LLOBERA, J. La antropología como ciencia. Barcelona: Anagrama.

Kuper, A. (1973). *Antropología y antropólogos: la escuela británica 1922-1972.*

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural.* Buenos Aires: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1976 [1955]). *Tristes trópicos.* Buenos Aires: Eudeba.

Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Llobera, J. (1975). "Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología". Em J. Llobera (comp.). *La antropología como ciencia.* Barcelona: Anagrama.

Menéndez, E. (1981). *Poder, estratificación social y salud.* México: Casa Chata.

Menéndez, E. (2002). "El malestar de la Antropología o de la casi imposibilidad de pensar lo ideológico". *Revista de Antropología Social. v. 11*.

Mignolo, W. (2003). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". Em E. Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Nader, L. (1997). "El factor fantasma: el impacto de la guerra fría sobre la antropología". Em *Revista Taller*. v. 2, n. 4.

Operé, F. (1998). *Cautivos*. Buenos Aires: Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos.

Pratt, M. (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

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

Said, E. (1997). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Tedlock, B. (1991). "From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography". *Journal of Anthropological Research*, v. 47.

Trinchero, H. (1994). "Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el chaco salteño." Em G. Karasik (comp.). *Cultura e identidad en el noroeste argentino.* Buenos Aires: CEAL.

Varela, J.; Álvarez-Uria, F. (1997). *Genealogía y Sociología*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Wolf, E. (1982). "Materialists vs. Mentalists. A Review Article". *Comparative Studies in Society and History, v. 24*, n. 1.

Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Apêndice[27]

Ulrico Schmidtl, logo após regressar ao velho mundo, escreveu o seu *Viaje al Rio de la Plata (1543-1555)*. A seguir, se reproduzem passagens do texto que remetem para a situação de fome na aldeia de Buenos Aires e o conflito com os Querandís e Timbúes. Para ilustrar a sua obra o autor contratou um tal de Levino Hulsio (ou Levinus Hulsis na versão latinizada) de quem se reproduz uma imagem de sua autoria sobre a Aldeia de Buenos Aires naqueles tempos, que é vinculada para tais acontecimentos.

> Os acima descritos Querandís nos tem entregue ao reino diariamente por quatorze dias sua escassez em pescados e em carne. Eles só falharam um único dia em que não nos trouxeram o que comer. Então o nosso general don Pedro Mendoza enviou em seguida um alcaide[28] de nome Juan Pavón e com ele dois peões; pois estes supracitados índios estavam há quatro léguas de nosso reino. Quando ele chegou onde aqueles estavam, a coisa se conduziu de tal maneira com os índios que eles, o alcaide e os dois peões, estavam bastante espancados e depois deixaram voltar os cristãos a nosso reino.
>
> Quando o dito alcaide retornou ao reino, estava tão confuso que o capitão general don Pedro Mendoza enviou a seu irmão don Jorge [Diego] Mendoza com trezentos soldados e trinta cavalos bem equipados; eu estava presente entre eles. Então ordenou e enviou nosso capitão general don Pedro Mendoza ao seu irmão don Diego Mendoza, e ele junto conosco trouxe a morte e cativou ou prendeu os denominados Quesandís para tomar o seu lugar. Quando chegamos ali somavam os índios uns quatro mil homens pois haviam convocados uns amigos...
>
> E quando nós mesmos desejamos atacar eles, estes se defenderam de tal maneira que este

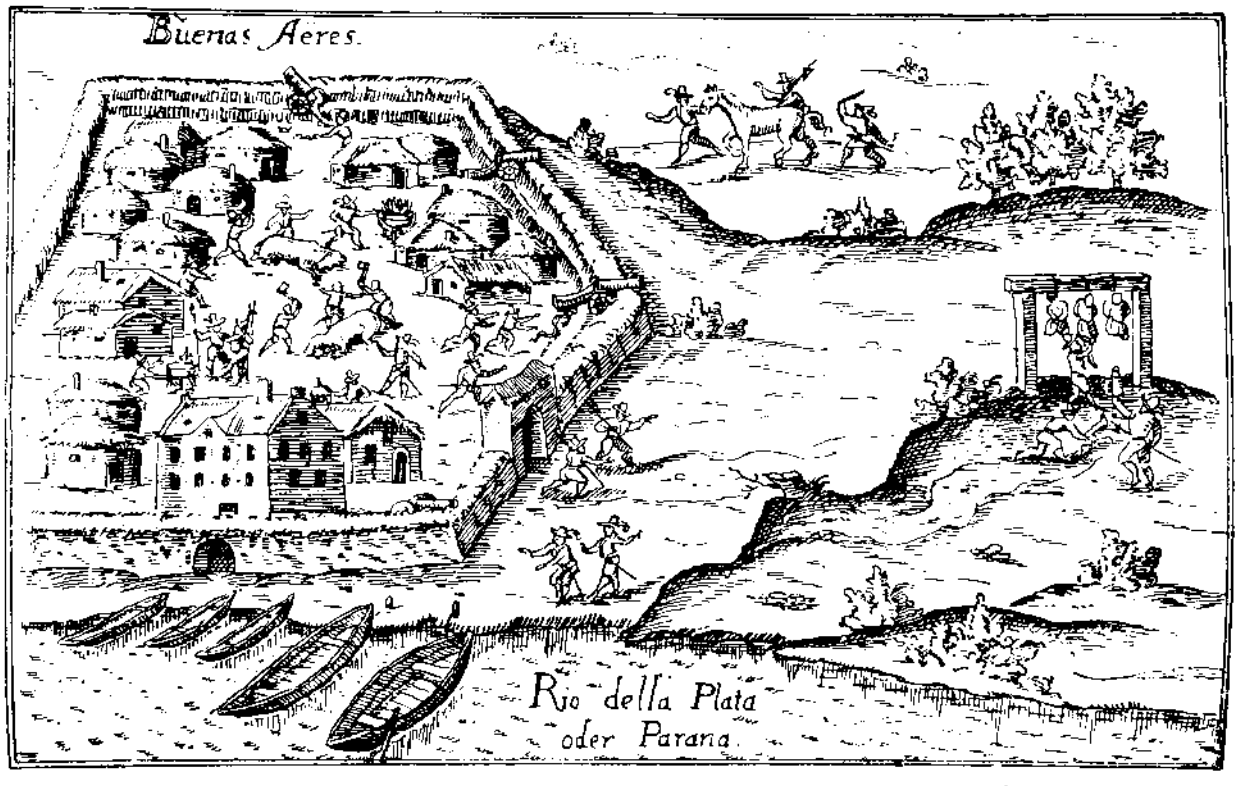
27 N. T.: O texto original é incluído como apêndice e faz menções ao capítulo primeiro do livro de Héctor Hugo Trinchero. A citação original é em castelhano, e está traduzida para a língua portuguesa para manter o padrão do restante do texto. Foram feitos ajustes menores no texto onde ocorriam menções para o livro por similar motivo.

28 N. T.: Espécie de governador de uma pequena propriedade colonial ou fortificação militar.

dia tivemos que fazer muito por eles; mataram eles o nosso capitão don Diego Mendoza e junto com ele seis fidalgos à cavalo, também mataram a tiros cerca de vinte infantes nossos e pelo lado dos índios caíram ao redor de 1000 homens; mais ou menos; e se tem defendido muito valentemente contra nós, como bem nós experimentamos isso...

Depois que nós retornamos ao nosso reino, se separou toda a gente; a que era para a guerra se empregou na guerra, e a que era par ao trabalho se empregou no trabalho. Lá um assento foi levantado e uma casa forte para o nosso capitão general don Pedro Mendoza e um muro de terra ao redor da cidade de uma altura até onde se poderia alcançar com um florete. Este muro era de três pés de largura e o que se levantava hoje amanhã já estava no chão novamente; além disso a gente não tinha o que comer e se morria de fome e sofríamos uma grande escassez, ao extremo de que os cavalos não serviam mais. Foi tal a pena e o desastre da fome que não bastaram ratazanas, nem ratos nem víboras, nem outros vermes; também os sapatos e couros, todo teve que ser comido...

Sucedeu que três espanhóis haviam furtado um cavalo e o comeram sem sabermos, e isto se supõe; assim os prendemos e os torturamos para que confessassem o delito. Então foi pronunciada a sentença que os três espanhóis seriam condenados à forca. Assim se cumpriu e eles foram levados à forca. Assim que foram executados e todos foram para casa e anoiteceu, na mesma noite outros espanhóis cortaram as suas coxas e uns pedaços de carne do corpo e levaram eles para o alojamento deles e lhes comeram. Também ocorreu então que um espanhol comeu seu próprio irmão que estava morto. Isto ocorreu no ano de 1535 em nosso dia de Corpus Christi na supracitada cidade de Buenos Aires.



Representação da aldeia de Buenos Aires de Hulsio no livro de Schmidtl. Nota-se à direita da mesma os corpos pendurados que, segundo o relato, foram objeto de antropofagia por parte dos espanhóis.

A antropologia fenomenológica argentina em ação. Imagem de Imbelloni em atitude de conversar com a pessoa fotografada e do jovem Bórmida tirando fotografias no Chaco acompanhado por um colega e policiais armados. Foto do arquivo do *Museo Etnográfico*.

Novamente, ambos antropólogos tomando notas de um informante em uma campanha realizada no ano de 1949. Nota-se os uniformes militares e o porte de armas de fogo.

ARTÍCULOS DE TEMÁTICA LIBRE

¿QUÉ PUEDE SIGNIFICAR EL AGUA?... ¿A QUÉ PUEDE REDUCIRSE?

Autora principal **Vanessa González Hinojosa**

Candidata al Doctorado en Ciencias Ambientales UAEMéx
vangohi13@gmail.com

Recibido: 24/07/2018

Aceptado: 17/12/2018

Coautora **Lilia Zizumbo Villareal**

Dra. en Sociología por la UNAM
lzv04@yahoo.com

Coautor **Emilio Gerardo Arriaga Álvarez**

Dra. en Dr. en Estudios Sociales por la UNAM
egearriaga@hotmail.com

Coautora **Verónica Martínez Miranda**

Dra. en Ingeniería con énfasis en Ciencias del Agua por la UAEMéx
mirandav@uaemex.mx

Resumen: Con la privatización del agua, las formas de relacionamiento/significación/consumo del vital líquido fueron trastocadas. Hoy en día México ostenta el primer lugar en el consumo de agua embotellada per cápita a nivel mundial, hecho que implica consecuencias fatales al ambiente y a la salud de las personas, lo que llevó a la elaboración del presente artículo. En éste se muestra, de manera no exhaustiva, cómo a través del tiempo el significado del agua ha ido transformándose. Las narrativas de las civilizaciones milenarias sugieren significados en torno a una episteme espiritual –en sus dimensiones vitalista/sagrada/metafísica–. Sin embargo, con el advenimiento de la modernidad

hubo una reconfiguración ontológica que implicó una ruptura epistemológica en los significados del agua. En tiempos recientes, un discurso privatizador, como el pronunciado por el Grupo Nestlé, ilustra cómo tal re-significación opera en torno a la unidimensionalidad cosificadora que caracteriza a la episteme moderna. En términos teóricos-metodológicos se retoma la dialéctica y la semiótica, y como categorías de análisis la episteme, la modernidad y la discontinuidad. Se incluye un apartado de consideraciones finales para apuntar acercamientos/reflexiones a los argumentos planteados, para repensar los distintos significados del agua.

Palabras clave: narrativa del agua, semiótica del agua, dialéctica, episteme y modernidad.

Abstract: Water privatization disrupted the forms of relationship, meaning, and consumption of this precious liquid. Nowadays, Mexico holds the first place in bottled water consumption per capita worldwide. This fact implies fatal consequences to the environment and people´s health and is the main reason of this article. This is in a non-exhaustive paper that intends to show how the meaning of water has changed over time. Ancient narratives from ancient civilizations suggest meanings related to a spiritual episteme related to a life-giving, sacred, and metaphysical dimension. However, with the advent of modernity there was an ontological reconfiguration that implied an epistemological rupture in the meaning given to water. Recently, Nestlé Group stated its position with a strong privatizing sense, illustrating how such resignification operates around the objectifying, single-minded dimension that characterizes the modern episteme. In theoretical-methodological terms, the dialectic and semiotic have been resumed, with the episteme, modernity and discontinuity as analysis categories. At the end of the paper, there is a section of final considerations to point out the approaches and reflections to the proposed arguments in order to reconsider the different connotations given to water.

Keywords: water narratives, water semiotic, dialectic, episteme, modernity.

"¿Cómo se puede comprar o vender el cielo o el calor de la tierra? Esa es para nosotros una idea extraña. […] Esto es lo que sabemos: la tierra no pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra. Lo que ocurra con la tierra recaerá sobre los hijos de la tierra. El hombre no tejió el tejido de la vida, él es simplemente uno de sus hilos. Todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo".

Carta del Jefe Seattle (Tribu Suwamish) al presidente de Estados Unidos (1855)[2]

2 Es necesario aclarar que si bien estas palabras son atribuidas comúnmente al Jefe Seattle, ya ha sido verificado historiográficamente que esta versión (de 1972) corresponde al guionista Ted Perry, quien se basó en una traducción realizada y publicada por el médico y poeta Henry A. Smith en 1887, 30 años después de la alocución original, que no tiene el énfasis ecologista que le dio Perry: es, más bien, el desgarrador relato de un pueblo desapareciendo.

Introducción

A lo largo de la historia, las formas de relacionamiento con el agua se han visto transformadas por diversos hechos históricos que marcaron tanto a las antiguas civilizaciones como a la sociedad contemporánea. La utilización de los métodos tradicionales de potabilización se vio mermada por la privatización del agua, transformándose en primera instancia de un bien natural libre a un bien natural público, y posteriormente, a un bien natural privado[3]. Esto sin duda, dio pauta a que el negocio del agua embotellada se apoderara de los imaginarios, representaciones y prácticas en torno a este vital líquido.

En México, hubo un cambio en las formas de consumo tradicional a tal grado que hoy en día el agua embotellada es la opción que la población considera como la alternativa más saludable, viable, segura y de calidad. Esto ha provocado que ostente el primer[4] lugar en el consumo de agua embotellada per cápita a nivel mundial, hecho que implica consecuencias adversas al ambiente –desde las emisiones de dióxido de carbono que inciden en el calentamiento global/cambio climático, hasta la generación de residuos sólidos (Clarke, 2009)– y a las personas –desde la deshidratación que se produce en el organismo (Duarte, 2017), hasta la presencia en el agua de compuestos químicos tóxicos altamente peligrosos y presumiblemente cancerígenos (Clarke, 2009)–.

El hecho de que se ponga en peligro la reproducción de la vida, –por el consumo de agua embotellada– es la principal inquietud que llevó a la elaboración del presente artículo[5], con el propósito de comprender ¿cómo se llegó a esto?, ¿por qué la mayor parte de la humanidad llegó a olvidar el significado primigenio[6] que desde tiempos ancestrales ha tenido el agua? y ¿por qué éste fue sustituido por otro significado en la época contemporánea?

El agua desde tiempos inmemoriales ha sido utilizada por el ser humano para su supervivencia. Históricamente muchas civilizaciones milenarias se cuestionaron qué era en sí misma. A través de su

3 El cambio que se dio en la forma de consumo del agua consistió en que los métodos tradicionales de potabilización eran utilizados para la reproducción de la vida de la comunidad, mientras que la privatización del agua (esto es, su conversión en mercancía) prioriza únicamente la acumulación de capitales de unos cuantos grupos.

4 En el año 2014 el consumo de agua embotellada en México llegó a 234 litros por persona (Enciso, 2015). La estadística sigue en aumento y no conforme con esto, el producto del agua embotellada se está diversificando cada vez más en el país.

5 Este artículo de investigación científica es parte del producto de la tesis doctoral en curso titulada: **"La historia del presente del agua embotellada, su problematización y la posibilidad de las contraconductas"**. El hecho de que México sea el principal consumidor de agua embotellada per cápita a nivel mundial, fue el referente empírico que motivó llevar a cabo la investigación. Posteriormente con los hallazgos encontrados, por un lado se evidenció el daño colateral en materia sanitaria/ambiental ocasionado por el consumo de agua embotellada, y por el otro se cuestionó por qué el agua es considerada un producto desechable que se tira y se reemplaza. Lo cual nos permitió repensar que su significado ha sido fuertemente trastocado, y de esa manera comprender que éste forma parte de un imaginario social que esconde la verdadera valía de lo que representa el agua per se. Éstas fueron las principales inquietudes que nos llevaron a la elaboración del presente artículo.

6 De aquí en adelante se destaca que lo que se propone como significados primigenios u originarios, son a su vez productos históricos devenidos de construcciones sociales, tal como lo sugiere el concepto *regímenes de naturaleza* formulado por Arturo Escobar a finales de la década de los noventa del siglo pasado (1999, capítulo 10). No obstante, se propone esta terminología para dar cuenta de la denominación ontocreadora que los pueblos originarios otorgaban al agua, en cuanto a la reproducción de su vida.

percepción, observación, intuición, sentido común y conexión con el agua, fueron atribuyéndole un significado originario, remarcando su inconmensurable grandeza como ente sagrado dador de vida.

En la actualidad esa necesidad de cuestionamiento y de relación sagrada/vitalista con el agua pareciera que se ve fragmentada, como si faltasen muchas piezas de un rompecabezas muy grande y complejo que no se logra completar. En México, principalmente en las zonas urbanas, esa conexión inmediata que se tenía con el agua hoy en día se percibe desvanecida y supeditada a una necesidad utilitaria. Nuestra convivencia se reduce al agua del grifo (en el mejor de los casos) y/o a la compra de agua embotellada, razón por la cual el objetivo del artículo se enfoca en conocer cómo se ha ido transfigurando históricamente el significado del agua, ya que se considera un ejercicio fundamental recuperar las significaciones ancestrales que nos conectaban con el agua, para poder repensar su significado en el presente.

En términos teóricos-metodológicos[7] se retoma tanto la dialéctica como la semiótica. La dialéctica refiere a aquel pensamiento, proceso intelectual o de transformación que mediante la confrontación de dos opuestos, permite deshacer la apariencia del fenómeno[8] para llegar a la comprensión de su esencia –la "cosa misma"–, y de esa manera desvelar la verdad y las realidades transcendentales (Kosik, 1967).

Por su parte, la semiótica[9] es una ciencia social que intenta entender cómo se conoce y se usa un saber, un lenguaje y por ende cómo se producen, circulan e interpretan los significados. El concepto de percepción dentro de la semiótica es fundamental, ya que de ésta se origina la diferenciación de los significados. El lenguaje a su vez actúa como "traductor" de estas diferenciaciones. Los signos en nuestro lenguaje "se posicionan en el lugar de lo real", para que de esta manera el lenguaje sirva de código común y de mediador entre el sujeto/realidad y entre el sujeto/sujeto (Piñeyro, 2006, p. 2). Barthes (1974) destaca que la semiología se podría considerar como una "des-construcción de la lingüística", ya que examina los elementos de la significación que el lenguaje "científico" ya no estudia, por estimarlos "impuros". Asimismo, considera que si hay una significación es porque detrás hay un "sistema" que la engrendra (citado por Beuchot, 2013, pp. 11, 18).

Para lograr responder al objetivo del artículo se desarrollan cinco formas narrativas que pretenden ilustrar cómo ha sido la transformación del significado del agua a lo largo de la historia. Las narrativas que se ilustran corresponden a las civilizaciones china, india, griega y mexica. Éstas se seleccionaron y se propusieron por su pertinencia con el tema y porque se consideran relatos ejemplificadores[10] y a su

7 Es importante mencionar que se retomaron como herramientas metodológicas la dialéctica, la semiótica, el método histórico (la genealogía) y la técnica documental.

8 Kosik (1967, p. 10) destaca que "el fenómeno indica algo que no es él mismo, y existe solamente gracias a su contrario".

9 En este ejercicio semiótico se enfatiza el eje diacrónico que permite dar cuenta de los "fenómenos lingüísticos" en su devenir histórico (Beuchot, 2013, p. 6).

10 Cabe aclarar que el análisis que se hace sobre las narrativas de las civilizaciones milenarias propuestas no es exhaustivo, ya que lo que se intenta rescatar es que a pesar de las diferencias geográficas y temporales que estas civilizaciones conllevan, convergen en cuanto a su significación primigenia del agua y, a la multiplicidad de significados

vez referentes de los distintos significados otorgados al agua, en cuanto a su connotación primigenia. Estas narrativas de las civilizaciones milenarias se confrontan con una narrativa contemporánea que describe un tipo de discurso[11] pronunciado por el expresidente del Grupo Nestlé, en el que se resaltan diversos significados atribuidos al agua, en torno a una práctica utilitaria.

La confrontación entre ambas narraciones, las narrativas de las civilizaciones milenarias versus el discurso de Grupo Nestlé, sugiere que existen distintos significados para un solo significante. Para dar cuenta de cómo se pasó de un significado a otro, se insertarán las significaciones que se abstraigan de las narrativas de las civilizaciones milenarias dentro de una episteme, entendiendo la misma como:

> [...] el dispositivo[12] estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles a aquellos que van a poder ser aceptables en el interior no digo de una teoría científica, pero sí de un campo de cientificidad, y del que podrá decirse: esto es verdadero o falso. (Foucault, 1968, p. 187, citado por Minello Martini, 1999, p. 101).

Posteriormente en el desarrollo del artículo se detallará cómo con el advenimiento de la modernidad[13] surge una discontinuidad[14] epistémica, que permite pasar de un tipo de episteme a otra. Esta ruptura posibilitará la resignificación del agua que se materializa –a manera de colofón– con las significaciones que se abstraen del discurso pronunciado por el Grupo Nestlé.

Con base en lo anterior, es importante mencionar que en términos teóricos-metodológicos se propone construir un marco conceptual que retoma diferentes puntos de vista, que desde el pensamiento crítico tratan de reconciliarse a partir de la semiótica. Finalmente, se incluye un apartado de consideraciones finales con la intención de apuntar tanto acercamientos relevantes a los argumentos planteados, como reflexiones para repensar los significados del agua.

---

que resaltaban las dimensiones vitalista, sagrada y metafísica de la misma.

11 Foucault (1969, p. 204) destaca que el discurso es "[…] un bien que plantea, […], desde su existencia la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política" (citado por Minello Martini, 1999, p. 94). "El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel y polémicos y estratégicos en otro" (Foucault, 1973, p. 14, citado por Minello Martini, 1999, p. 94).

12 Foucault (1968, pp. 184-185) resalta, a su vez, que un dispositivo es un "[…] Conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho como lo no dicho. […]. es la red que puede establecerse entre estos elementos" (citado por Minello Martini, 1999, p. 99).

13 Es importante mencionar que para entender lo que comúnmente se conoce como modernidad –la ilustración–, hay que ir a un momento anterior que le es constitutivo: la colonización de América. De esta forma, la ilustración correspondería a la segunda modernidad, prefigurada por un momento anterior o primera modernidad –la colonización de América– (Dussel, 1994). Sin embargo, en este escrito se estudiará más a profundidad la ilustración o bien lo que se consideraría la segunda modernidad.

14 Esta categoría de análisis refiere a aquella disrupción en el tiempo que provocó que la episteme –y por consecuencia el significado del agua– se trastocara.

Narrativa China

Desde tiempos inmemoriales los chinos han venerado a sus ríos y mares, además de que su país goza de extraordinarios paisajes que vislumbran al agua como su eje central. Por ello se dice que este vital líquido brota, vigoriza y atraviesa toda la historia de China (Liang, 2015).

Liang (2015) destaca "que la esencia de la cultura tradicional China es divina, y no hay nada que no esté 'bañado' de la cultura divina y el espíritu del gran Dao[15]". En concordancia con esta premisa, filósofos y pensadores chinos se sumergieron en profundas reflexiones a partir del fluir del agua, con base en el Dao y el Fa (ley) de la naturaleza y el gran bagaje del saber que existe en la conexión del cielo con el ser humano.

Un antiguo relato describe cómo Confucio[16] le cuestionó a Lao Zi[17] sobre la virtud que tiene el agua, a lo que éste respondió:

> La benevolencia superior[18] es como el agua, el agua es beneficiosa para todas las cosas y no lucha contra nada, siempre pasa por lugares que a las personas no les gusta pasar, ésta es la virtud de una persona modesta y sin pretensiones; por eso, gracias a la bondad del agua, el río y el mar pueden reinar en las cosechas de los cereales. Si el mundo no es tan suave y débil como el agua no puede vencer a los sólidos y firmes, por lo tanto esa es la virtud de la suavidad, por eso la suavidad vence a la firmeza y los débiles vencen a los fuertes, es porque existe donde sea y puede entrar en el espacio que sea [...] Da pero no pide que regrese el pago; es amable y amorosa; cuando queda en círculos, gira; cuando está en un lugar cuadrado se dobla, se adapta a todo tipo de forma; si está tapada se estanca, si está rota, se filtra. También es buena para guardar confianza y limpia y purifica toda la suciedad [...]. (en Liang, 2015).

Lao Zi considera que la virtud de este vital líquido está en profunda sintonía con el Dao, por ello la admiraba significativamente por sobre todos los entes que existen en la naturaleza. Su máxima virtud estaba centrada en "la benevolencia superior [...] que fortifica a todas las vidas" (Liang, 2015).

Esta historia narrada por un erudito de la filosofía china sugiere que el agua es percibida como la benevolencia superior, la suavidad, la amabilidad, el desinterés y la adaptabilidad. Éstas distinciones hacen repensar la conexión transcendental que este líquido vital tiene con el universo, y por ende con nosotros mismos como parte intrínseca de él, además de que se destaca la forma amorosa que

15 En la filosofía tradicional china refiere a la Ley del cielo o a la verdad del universo.

16 Es considerado como uno de los principales pensadores chinos. Creó la doctrina del confucionismo, donde se premisa al cosmos como algo armónico que regula las estaciones, la vida natural y la humana.

17 También conocido como Lao Tse, es considerado como uno de los eruditos y filósofos más representativos de la civilización China. Fundó la filosofía taoísta caracterizada por admitir que existe una fraternidad entre el ser humano y la naturaleza.

18 En palabras de Lao Zi: "el Shan (benevolencia) superior es como el agua, la suavidad puede vencer la firmeza" (Lao Tse, 2012, citado por Liang, 2015).

el agua adopta sin importar las circunstancias, para dotarnos a cada instante de vida.

Narrativa India

Al igual que la cultura china, la India conmemora a lo largo de su historia las fuentes de agua como sagradas, merecedoras de reverencia y respeto. En este país todos los ríos son sagrados, ya que representan propagaciones y expresiones parciales de las divinidades. El río Ganges[19] de acuerdo a la mitología hindú se dice que nace en los cielos. La función del Ganges, como mediador entre el mundo real y el divino, es ilustrada en los rituales mortuorios de los hindúes, donde las cenizas de los ancestros y familiares son lanzadas al río para tener una transición confiable a los cielos. Asimismo, los ríos Yamuna, Kaveri, Narmada y Brahmaputra son considerados como sagrados y venerados como dioses (Shiva, 2003, pp. 136-138).

El principal cometido de los ríos sagrados es purificar y "lavar las impurezas espirituales y materiales[20]", siendo ésta la evocación más común que los hindúes devotos cantan durante su baño diario: "Oh sagrada madre Ganga, oh Yamuna, oh Godavari, oh Sarasvati, oh Narmada, oh Sindhu, oh Kaveri. Que todas ustedes se complazcan en manifestarse en esta agua en la que me purificaré" (Shiva, 2003, p. 138).

Además de sus cualidades purificadoras y dadoras de paz después de la muerte, el Ganges es fuente de prosperidad en la vida. Su llanura es de las regiones más fértiles del mundo, tanto así que los agricultores antes de plantar sus semillas depositan agua –de este río sagrado– en una vasija para garantizar una buena cosecha (Shiva, 2003, p. 140). El trato que se le da a lo orgánico como sagrado es lo que inspiró a denominar al Ganges como "símbolo orgánico":

> La importancia de Ganga como símbolo no es sólo narrativa. En primer lugar, ella es un río que fluye con aguas de vida en un universo vibrante. Los mitos narrativos van y vienen en la historia. Pueden moldear el cosmos y transmitir significados durante muchas generaciones y luego, poco a poco, perder su arraigo en la imaginación para finalmente ser olvidados. Pero el río permanece, incluso cuando los relatos dejan de repetirse. (Eck, 1982, p. 182, citado por Shiva, 2003, p. 140).

Shiva (2003) enfatiza en esta cita el poder inmaculado de los ríos y del agua como una fuerza transcendentalmente viva, factores que han inspirado la santidad de la misma en la India. Asimismo, esta narrativa está plegada de significantes que resaltan la divinidad del agua como ente sagrado dador de vida, como medio para transitar al más allá, como purificadora y como madre portadora de

19 Es considerado un río sagrado por los hindúes. Se dice que desciende del cielo, por lo que es un enlace sagrado hasta lo divino, y se le reverencia como la diosa Ganga del hinduismo (religión politeísta originaria de la India que premisa seguir los textos sagrados, creer en la reencarnación y en la existencia de un Ser supremo).

20 Shiva (2003) refiere que el río Ganges está saturado de minerales antisépticos que aniquilan las bacterias.

una inmensa fertilidad.

Narrativa Griega

Con respecto a esta narrativa, es importante mencionar que la civilización griega heredó al mundo toda una hegemonía en el conocimiento y en la historia universal –desde occidente–; por tal razón, esta narrativa dista mucho de las demás. No obstante, se propone retomarla para dar cuenta de que a pesar de que priorizaban la experiencia, los hechos y la materialidad de los fenómenos, los griegos pudieron adentrarse en una comprensión profunda e inmaterial del universo a partir del agua.

Es por ello que una de las narrativas más reveladoras en torno al significado del agua es la desarrollada por Tales de Mileto[21], pieza fundamental del pensamiento griego. Este personaje fue considerado el primer filósofo presocrático[22] y pionero en la búsqueda sobre la comprensión del universo. Su curiosidad e intuición lo llevaron a estudiar la naturaleza, tomando como tesis central el agua.

Tales de Mileto afirmaba que: "el principio (arjé)[23] de las cosas es el agua", siendo este primer elemento el principio garante de la solidez de lo real. Aristóteles considera que Tales hace esta afirmación con base en la observación "de que el alimento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de éste y vive por éste", así como "del hecho de que la semilla de todas las cosas tiene naturaleza húmeda"; por tanto, se puede asociar que "el agua es el principio natural de las cosas húmedas" (Aristóteles, 2005, A3, 983 b6, citado por Cervio, 2012). Aunado a este pensamiento, Aristóteles refiere que Tales supuso que "la Tierra flotaba sobre el agua", lo que enfatiza que todo es agua o bien que todo está conformado por el agua (Aristotle, 1922, B13, 294 a28, citado por Cervio, 2012).

Otra de las afirmaciones que Aristóteles retoma de Tales es la referida a que "los seres inanimados poseen un alma; el mundo está lleno de dioses" (Cervio, 2012). De acuerdo a esta cosmovisión el alma sería entendida como una fuerza motriz o cinética, principio del movimiento (Aristóteles, 1994, A5, 411 a7, citado por Cervio, 2012). Basado en ello, Tales estaría dando a entender que "lo divino es como el agua: algo que cambia de forma pero es, al mismo tiempo, siempre lo mismo (un principio eterno), a pesar de que cambia" (Cervio, 2012).

21 Es importante aclarar que la doctrina filosófica de Tales de Mileto conlleva testimonios escasos –sin acceso directo a los textos de este pensador–, por lo que la información aquí citada ha sido referenciada de Aristóteles (Cervio, 2012). Se sugiere al lector cuidado en el manejo e interpretación que Aristóteles hace del pensamiento de Tales; para mayor información se recomienda remitirse a la fuente original referenciada en el recurso citado.

22 Considerado uno de los Siete Sabios de Grecia, con relevantes aportaciones en el campo de la matemática, la astronomía y la física.

23 "Se refiere a la fuente de la que todo proviene: a partir del cual todas las cosas existen y llegan por primera vez al ser […] realidad primera y fundamental, capaz de dar una explicación convincente acerca del origen" (Cervio, 2012).

Es rescatable retomar el pensamiento de Tales de Mileto con base en la materialidad del agua per sé, observando claramente que era un cuerpo físico con cualidades propias (como sus tres estados físicos) y con un movimiento natural. Todo ello hacía reflexionar a este pensador respecto a que el agua podía por sí misma ser fuente inagotable de vida, siendo el principio primero y único que rodeaba al mundo. Por otro lado, al repensar su movimiento, entendía que ésta poseía un alma inundada de dioses que la hacían en particular poseedora de engendrar y dar la vida a todos los seres sintientes, develando de esta forma la parte inmaterial del agua. Los significantes que resaltan de esta narrativa son particularmente que el agua es el origen de todo, está llena de dioses y tiene vida propia. Es la fuente primera de donde todo emana y de donde surge el <<ser>>, del propio origen de la humanidad y quizá a donde ésta habrá de retornar.

Narrativa Mexica

En el continente americano también existen historias sobre la cosmovisión de la naturaleza. Para los pueblos originarios, particularmente los mexicas de Tenochtitlán y Tlatelolco, "el agua era una forma de vida que integraba todas las dimensiones de la existencia, entendidas como el entorno, la economía, el transporte, la estrategia militar, la religión y la alimentación, entre otras" (Perló & González, 2006, p. 48). Era una ciudad donde se vivía la armonía misma de un paraíso:

> La Gran Tenochtitlán fue una ciudad sobre el agua con avanzadas tecnologías para controlar sus niveles y reciclar sus desechos. Así fue de notable el respeto por la naturaleza. Pero con la violenta llegada de la cultura europea, la situación cambió. El conocimiento profundo, el manejo adecuado y el dominio integral que tenían nuestros antepasados sobre el agua, nunca fueron entendidos por los hombres de a caballo [...] (Legorreta, 1997, citado por Perló & González, 2006, p. 48).

En 1449, se atribuye a Nezahualcóyotl, rey de Texcoco, la construcción de un enorme dique de piedra para salvaguardar a la gran Tenochtitlán del azote de las inundaciones y para el consumo de agua (Ortiz de Montellano, 2003). La descripción clara que se tiene de dicho acueducto la hace el mismo Hernán Cortés en 1520:

> Por la calzada que a esta gran ciudad entra vienen dos caños de argamasa[24], tan anchos como dos pasos cada uno, y tan altos como un estado, y por el uno de ellos viene un golpe de agua dulce muy buena, del gordor de un cuerpo de un hombre, que va a dar al cuerpo de la ciudad, de que se sirven y beben todos. El otro, que va vacío es para cuando quieren limpiar el otro caño, porque echan por allí el agua en tanto que se limpia y porque el agua ha de pasar por las puentes a causa de las quebradas por do atraviesa el agua salada, echan la dulce por unas canales tan gruesas como un buey, que son de la longura de las dichas

24 Es un tipo de mortero compuesto por una combinación de cal, arena y agua.

> puentes, y así se sirve toda la ciudad […]. (Cortés[25], 1988, pp. 65-66, citado por Ortiz de Montellano, 2003, p. 156).

Se infiere que dichos diques servían a la población para el consumo y suministro de agua entre sus habitantes y que ya existía una cultura para la higiene del agua, para que de esa manera pudiera ser de consumo humano. Se han encontrado vestigios que refieren a la forma más común en que las antiguas civilizaciones bebían directamente el agua, una vez captada del acueducto, mediante el "guaje[26]" o el "bule", el cual se empleaba como tipo "cantimplora".

Por otro lado, los mexicas consideraban que la lluvia era originada por los ´tlaloque` "deidades que habitaban los cerros" (Tortolero, 2000, p. 19). Tenían la creencia de que el interior de la tierra era húmedo y las cavernas comunicaban al ´Tlalocan`, el "paraíso acuático donde habitaba la deidad de la lluvia" (Tortolero, 2000, p. 19). Asimismo, consideraban que la centralidad del lago era de tal magnificencia que no se acotaba a lo material, sino que existía en "la concepción del universo, en la cosmovisión" (Tortolero, 2000, p. 19, 29). "La cosmovisión explicaba el universo conocido en términos de un cuerpo de conocimientos exactos, al tiempo que satisfacía las necesidades ideológicas de las sociedades mesoamericanas" (Espinosa, 1996; López, 1995, citado por Tortolero, 2000, p. 29).

La concepción que los mexicas tenían del agua excede cualquier significación que pudiera nombrársele, para ellos el agua implicaba todas las dimensiones de la reproducción de la vida, les confería un sentido comunitario (donde el agua era para todos) y les permitía mantener una relación armónica y de sumo respeto con la misma. Además, la lluvia era adorada como una deidad sin igual, así como la centralidad del lago permeaba la comprensión misma que ellos percibían de su conexión con el cosmos.

¿De dónde proviene la problemática?

La multiplicidad de significados del agua que se extraen de las narrativas de las civilizaciones milenarias, devienen de una época ancestral en la que se priorizaba una episteme espiritual[27], en torno a las dimensiones[28] vitalista, sagrada y metafísica. En esa época se podía dar una significación original al agua, porque las civilizaciones milenarias tenían una plena conexión con la naturaleza, por lo cual se podía denominar –a través del lenguaje– un significado tanto a lo que ellos mismos conocían, como con lo que tenían una relación; de esa manera iban co-creando su propia realidad.

25 Este extracto fue tomado de la obra "Documentos cortesianos" de José Luis Martínez, ver bibliografía en el apartado de referencias.

26 Es una planta rastrera, la cual es secada y ahuecada para almacenar y/o transportar agua.

27 Se propone nombrarla de esta forma para resaltar el plano inmaterial en que se concebía la episteme.

28 Se proponen estas tres dimensiones en función de agrupar las significaciones que se abstrajeron de las narrativas de las civilizaciones milenarias, y para insertarlas en la episteme espiritual.

En aquellos tiempos tanto la naturaleza como el ser humano formaban una totalidad en la que las personas se desarrollaban plenamente como seres ontocreadores en la realización de su propia verdad. Por ello el mundo de la realidad[29] formaba parte de su genuina creación espiritual y los posicionaba como individuos histórico-sociales (Kosik, 1967). En esa época ancestral hubo una continuidad en la forma de mirar/percibir el mundo bajo la lente de la episteme espiritual, donde las significaciones del agua reflejaron las connotaciones inmateriales de su tiempo.

Sin embargo, con el advenimiento de la modernidad se inauguró una nueva[30] época en la que se hizo un cambio[31] de lente en la forma de mirar/percibir el mundo, lo que conllevó a que se pasara de una episteme espiritual a una episteme moderna[32]:

> […] La episteme moderna inaugura una analítica del mundo; poniendo la existencia bajo la mirada diseccionante de la racionalidad formal, la que para describir y explicar recurre primeramente a descomponer, a separar la unidad compleja del todo en los elementos aprehensibles de sus partes, buscando en fragmentos cada vez más pequeños asirse con lo simple, construir certezas, elidir la exuberante polisemia del mundo, de la vida y de lo humano como condición para someterlo a su control (Machado, 2010, p. 36).

Esa discontinuidad devino en una ruptura epistémica. Es precisamente en ese cambio de dirección, o de sustitución de una realidad por otra (reconfiguración ontológica), donde se pretende prestar la mayor atención y a la vez cuestionar ¿a qué se debió ese viraje histórico en cuanto a la forma de representar la realidad? En este sentido Habermas (1993) destaca que la episteme moderna determina una "cierta voluntad de verdad" que a su vez conforma una "renovación en cuanto a la producción del saber" (p. 313).

La ilustración es un movimiento cultural e intelectual que fomentó la separación entre lo sagrado,

29 Kosik (1967, p. 14) destaca que "[…] es el mundo de la realización de la verdad; es el mundo en el que la verdad no está dada ni predestinada, ni está calcada indeleblemente en la conciencia humana; es el mundo en el que la verdad deviene".

30 Habermas (1993) considera esta etapa en torno a 1800, donde los tres últimos siglos transcurridos hasta entonces refieren al "descubrimiento" del «Nuevo Mundo», el Renacimiento y la Reforma, acontecimientos que se producen en torno al siglo XVI, los cuales constituyen la divisoria entre la Edad Moderna y la Edad Media (pp. 15-16). Sin embargo, es importante aclarar que hay muchas discusiones en torno a lo que fue el "descubrimiento" de América, y respecto al periodo de tiempo en que "nace" la modernidad. Al respecto, Dussel señala que (1994, p. 8): "La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" des-cubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo". Como ya se comentó previamente, Dussel propone como primera modernidad la colonización de América y como segunda la ilustración, en este escrito se enfatizará más la segunda —con las aportaciones de Habermas— para explicar y desarrollar el argumento central. No obstante, se tiene claro que dentro de la misma noción de modernidad existen muchas críticas al respecto, ya que algunos pensadores la estudian desde una perspectiva eurocéntrica y otros desde una perspectiva latinoamericana, donde la modernidad se vislumbra como el sistema-mundo del cual los latinoamericanos también forman parte (Dussel, 1997).

31 "La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma" (Habermas, 1993, p. 18).

32 Se retoma la categoría de episteme moderna de Foucault para hacer énfasis en la episteme que trajo consigo la modernidad misma.

lo humano y la naturaleza, instaurando distintos órdenes ontológicos entre lo físico –plano material– y lo metafísico –plano inmaterial–, y "estableciendo una correlativa ruptura epistemológica entre mente y cuerpo y entre filosofía, ciencia y religión" (Lander, 2000, citado por Machado, 2010, p. 36).

Con el movimiento de la ilustración se radicaliza la separación[33] entre el ser humano y la naturaleza, este proceso de enajenación se materializa tanto en la des-sacralización del agua como en la des-naturalización de lo humano.

> La conquista y el dominio sobre el mundo natural es la forma de relación típica que se estructura a partir de esta nueva representación, como indicador clave en la historia del 'progreso humano' […] la naturaleza emerge como objeto de conquista, y el conocimiento científico como el medio de conquista […] (Leff, 1994; 2002a, citado por Machado, 2010, p. 37).

Al agua le es retirada su aura y se le despoja de toda su significación sagrada y dadora de vida. En contraposición se le atribuyen connotaciones que la posicionan como una fuerza descontrolada y amenazante para la existencia humana, a la par que se vislumbra como "fuente inagotable de recursos" (Machado, 2010, p. 37). Es a partir de este momento, cuando la relación del ser humano con la naturaleza se fractura bajo esta nueva forma de representación del mundo.

Asimismo, la des-naturalización de lo humano se entiende como "el 'despojo' progresivo de todo lo que en lo humano hay de 'naturaleza'" (Machado, 2010, p. 37). Éste queda reducido sólo a sus instintos, pulsiones, sentimientos y emotividades, en un sentido 'visceralmente' humano. Por el contrario, "lo que hace enaltecer su espíritu –elevándolo a un estatus ontológico– es únicamente el ámbito de la razón; la cual dirige y controla totalmente su vida" (Machado, 2010, p. 37).

Con la des-naturalización de lo humano, se evocan figuras metafóricas como la de Nietzsche –"Dios ha muerto"–, Heidegger –"El Dios ausente"– y Foucault –"La muerte del hombre[34]"–, que hacen alusión a la consumación de la metafísica, lo que inevitablemente anuncia la indudable llegada de un "nuevo comienzo", en el que se constata un cambio de episteme y en el que el ser humano ya no es ónticamente creador (Abraham, 1989; Habermas, 1993).

> El ente ha sido abandonado del Ser. Este abandono por parte del Ser afecta al ente en su totalidad y no sólo al ente que es el hombre, el cual se representa al ente como tal, y en cuya representación se le escapa el Ser mismo en su verdad […]. (Heidegger, 1961, p. 355, citado por Habermas, 1993, p. 168).

La episteme moderna, retomando la reflexión de Nietzsche, nace del "intento fáustico de someter

33 "La dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la ilustración" (Habermas, 1993, p. 139).

34 Foucault refería que "es con la muerte del hombre que se realiza la muerte de Dios" para denotar la trascendencia que tenía el hombre como <<ser>> ontocreador (Abraham, 1989).

la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía ´segura´ del conocimiento" (Castro-Gómez, 2000, citado por Machado, 2010, p. 36). Esta premisa fundamental dicta el distintivo que caracterizará a la razón moderna. Habermas (1993) resalta que la razón moderna se utiliza sólo en forma de dominación «racional con arreglo a fines»[35] "de la naturaleza y los impulsos". A la par que devela su verdadero rostro como "voluntad de dominación instrumental[36]", ya que incluso las "ciencias mismas" han sido aprehendidas por la razón instrumental (pp. 14, 140-141).

Por lo que es con la implantación de las ciencias modernas, y mediante el positivismo[37], que se configura la "única" realidad posible, deformando ésta hacia una sola dimensión. Por su parte, la imagen positivista del fisicalismo[38] establece la premisa totalizadora de que "el hombre sólo puede existir como una determinada actividad abstracta, nunca como hombre entero" (Kosik, 1967, p. 17). Pareciera haber una suerte de relación imbricada en torno al positivismo, que se percibe por un lado dogmático[39], al establecer el método científico como única manera de explicar la realidad; y por el otro, axiomático al querer matematizarlo todo.

Derivado de este positivismo y fisicalismo se transforma al ser humano en "una unidad abstracta" que lo "inserta" en un procedimiento científico y matemático. Es justo en este momento cuando se revela "la metamorfosis real del hombre producida por el capitalismo" (Kosik, 1967, p. 49). Es por ello que la economía como ciencia moderna sólo nace con el capitalismo, ya que en la edad antigua y la edad media existían terminologías relacionadas con lo económico, pero la gran diferencia estriba en que antes la economía no era concebida como ciencia (Kosik, 1967, p. 49).

Una pieza fundamental para la comprensión de los fenómenos económicos es el supuesto de sistema, cuyo funcionamiento llega a ser equiparable con las leyes naturales de la física, por su aparente orden natural y "espontáneo"; bajo esta premisa el capitalismo se instaura como el primer sistema. Por su parte, la noción del "homo oeconomicus" tiene en su fundamento este mismo concepto: "es el hombre como parte del sistema, como elemento funcional del sistema, y como tal debe poseer los rasgos característicos que son indispensables para el funcionamiento de aquél" (Kosik, 1967, p. 50). El hecho que el "homo oeconomicus" requiera de rasgos característicos indispensables sugiere que el sujeto tiene que ser adaptado, adiestrado y manipulado a ciertos mecanismos, procedimientos y lenguajes, que inevitablemente lo terminarán disciplinando y por ende sometiendo (Kosik, 1967, pp. 50-51).

35 Con base en el "racionalismo occidental de Max Weber", donde el fin justifica los medios (Habermas, 1993, pp. 14, 140).

36 Supone que "toda acción es 'unilateral', ya que tiende a determinado fin" (Kosik, 1967, p. 12).

37 "Adorno y Horkheimer están convencidos de que la ciencia moderna cobra plena conciencia de sí en el positivismo lógico y renuncia a la pretensión de conocimiento teórico para sustituirla por la de utilidad técnica" (Habermas, 1993, p. 140).

38 Sostiene que todo lo que existe es exclusivamente físico; hace referencia al materialismo reduccionista y a una forma de monismo.

39 Lo contradictorio de la ilustración es que prometía iluminar y liberar al ser humano, bajo la guía segura del conocimiento, del sombrío sendero que había traído consigo el oscurantismo (que instauró la religión por tantos años). Esta promesa no fue cumplida, ya que la religión fue reemplazada por la ciencia positivista, a su mismo nivel dogmático.

Es importante mencionar que "para la economía clásica el hombre existe como parte del sistema, y, al mismo tiempo, sólo se conoce como hombre por el hecho de considerarse a sí mismo una parte del sistema" (Kosik, 1967, p. 52). Lo mismo ocurre con la naturaleza –o bien con el agua–, ésta forma sólo parte del sistema en tanto se valorice como un recurso ad hoc. Es por ello imperativo abstraer tanto al ser humano de su subjetividad como a la naturaleza de su inmanencia, para reducirlos a una "magnitud física". Con este cambio de lente y forma de percibir al mundo –desde una unidimensionalidad cosificadora– las personas y la naturaleza son transmutadas en objetos y examinadas al mismo nivel de las cosas. En este proceso de cosificación[40]:

> El mundo humano (y natural) se convierte en mundo físico, y la ciencia del hombre en ciencia del hombre-objeto, es decir, en física social[41]. […]. De esta manera se crea una realidad distinta, o más exactamente, se sustituye algo por otra cosa sin darse cuenta de la sustitución. […]. Mediante lo que, en apariencia, se presenta como simple cambio del punto de vista (o lente), se opera una sustitución de la realidad: la realidad objetiva es sustituida por la realidad objetual. […], la realidad social se ha transformado de realidad objetiva en realidad objetual, en el mundo de los objetos. […]. El sujeto se objetiviza, se abstrae de su propia subjetividad y se convierte en objeto y elemento del sistema (Kosik, 1967, pp. 49, 52).

Asimismo, Kosik (1967) destaca que el funcionamiento del sistema capitalista actual conlleva un intercambio constante entre personas/cosas, donde las cosas cobran vida y las personas fungen como meros ejecutantes: el ser humano "se reduce al nivel de la práctica utilitaria" (p. 14). Es precisamente "en la práctica utilitaria cotidiana donde los hombres suelen tomar conciencia del ser social más bien bajo aspectos sueltos o apariencias fetichizadas" (p. 106). Al respecto retoma esta proposición de Marx: "[…] el mundo que se revela al hombre en la práctica fetichizada, en el traficar y el manipular, no es el mundo real, aunque tenga la "consistencia" y la "validez" de este mundo, sino que es "el mundo de la apariencia[42]"" (p. 12).

Con esta mirada mutilada y unilateral es como la episteme moderna instaura una forma de mirar y percibir el mundo –mediante la creación de lo real– bajo un lente cosificador. La realidad es percibida entonces con la supresión del ser humano como ente activo y ontocreador del conocimiento, de su propia verdad, de la denominación de los significados que emanaban de él y de su conexión con la naturaleza. Por su parte la naturaleza como objeto se rehace a imagen y semejanza del capital –como una fábrica productora de todos los insumos que éste le demanda–, y queda supeditada al tiempo de la máquina, no a su tiempo inmanente y auto regenerativo. Es precisamente con el cambio que se da de una episteme a otra –de la espiritual a la moderna– que el agua se re-significa.

40 También se le conoce con el nombre de reificación.

41 Kosik (1967, p. 52) destaca que "la física social vive en la ilusión anti-metafísica: como doctrina del hombre como objeto, y como teoría de su manipulación".

42 Kosik (1967) denota diversas nociones comunes al término: el mundo de la pseudoconcreción, las apariencias fetichizadas, la falsa conciencia, el realismo ingenuo, entre otras connotaciones.

Esta re-significación del agua se ve claramente materializada con las significaciones que se abstraen del discurso del Grupo Nestlé, y que se insertan ad hoc en la episteme moderna. Esta trasnacional es líder mundial en la venta de agua embotellada, sector que le reporta el 8% de sus ingresos totales de acuerdo a cifras del año 2011. Peter Brabeck-Letmathe, en ese entonces presidente[43] del consejo de directores de Grupo Nestlé, pronunció en el año de 2005 una declaración, pareciera de guerra, respecto a la gestión que se le debería dar al agua en nuestros tiempos.

Brabeck-Letmathe considera que se debería privatizar el abastecimiento de agua para que la sociedad tome más conciencia de su valor y de esa forma se evite el malbaratamiento de la misma. En tal sentido, declara[44] que "el agua no es un derecho: que tendría que ser privatizada y tener valor de mercado". Asimismo, considera que el agua tendría que ser tratada como cualquier otro bien alimenticio, lo que representa que se le imprima un valor de mercado que esté determinado por la ley de la oferta y la demanda. Todo ello con el afán de limitar el excesivo consumo de agua que se tiene hoy en día.

Los significados que Brabeck-Letmathe designa al agua son reducidos a un valor de mercado, un recurso a privatizar y un medio meramente de carácter utilitario. Esta re-significación del agua da cuenta de la unidimensionalidad cosificadora a la que se redujo su significado. Los criterios de validez que se establecen con la episteme moderna crean una realidad en donde los seres humanos, que en un pasado eran ontocreadores de su propia realidad, son maquinizados a objetos funcionales, mientras que el agua se des-sacraliza para venderse estratégicamente como una mercancía en un mundo donde la verdad ya está previamente dada y diseñada para funcionar de una sola manera.

Con el ejercicio analógico que se hizo comparando las significaciones abstraídas, y posteriormente insertándolas en una forma epistémica, se puede repensar el planteamiento previamente citado en el título del artículo: ¿qué puede significar el agua? y a ¿qué puede reducirse?; la figura 1 lo describe en seguida:

43 Fue CEO (Chief Executive Officer) de Nestlé de 1997 hasta el 2008 y fue designado Presidente del consejo de directores de 2005 hasta abril de 2017 (Nestlé, 2017).

44 Para mayor información referirse a la nota periodística y al video original donde hace tales declaraciones; éstos se encuentran disponibles en: http://www.abadiadigital.com/presidente-de-nestle-el-agua-no-es-un-derecho-deberia-tener-un-valor-de-mercado-y-ser-privatizada/

Figura 1. Semiotica del agua

Fuente: elaboración propia

En la figura 1 se puede percibir como las narrativas de las civilizaciones milenarias describen una multiplicidad[45] de significados del agua en torno a una episteme espiritual –en sus dimensiones vitalista, sagrada y metafísica–. Sin embargo, con el advenimiento de la modernidad se hizo un cambio de lente en la forma de mirar/percibir el mundo, lo que conllevó a que se pasara de una episteme espiritual a una moderna.

Esta discontinuidad devino en una ruptura epistemológica que trastocó el significado del agua y que a su vez permitió mirar el mundo material fuera del espiritual, priorizando una negación de la vida, de todo lo humano y natural que pueda acontecer en ella. En la separación del humano con la naturaleza, el agua se des-sacraliza y el humano se des-naturaliza. El discurso pronunciado por el Grupo Nestlé materializa y al mismo tiempo reduce la re-significación del agua en torno a una episteme moderna –en su unidimensionalidad cosificadora–.

Con esta ruptura epistémica se crea entonces un mundo de apariencia en el que cobran vida los objetos, y en el que la naturaleza/el ser humano quedan reducidos a meras mercancías/consumidores respectivamente. De esta manera se configura el sistema mundo moderno-colonial (creación de lo "real") mediante la producción/sometimiento de cuerpos y territorios/naturalezas como objetos disponibles para la valorización del capital (Machado, 2010, p. 40).

Consideraciones finales

45 En este artículo se enfatizan las dimensiones vitalista, sagrada y metafísica; sin embargo, el significado del agua va mucho más allá de todas las palabras aquí nombradas, ya que a la vez se pueden tener ilimitadas conceptualizaciones.

Desafortunadamente se carece de los ríos, lagos, y la mayoría de los cuerpos de agua que tenían la dicha de venerar las civilizaciones milenarias que se revisitaron. Menos aún se tiene la experiencia metafísica, ni la comprensión del universo que el agua suponía para la contemplación de la vida misma en un sentido ontológico relacional y no dualista. La humanidad ha olvidado que olvidó toda su conciencia histórica, su propia deshumanización y su cruenta separación con el significado de la naturaleza, en particular del ente dador de vida que representa el agua.

El hecho más vil y deleznable que se le ha transferido al agua en la actualidad es capturarla y envasarla para imprimirle un valor de cambio y ponerla en el mercado sólo al alcance de aquellos que puedan comprarla. Entonces, ¿sólo quienes posean dinero podrán tener acceso al agua? En su unidimensionalidad cosificadora el agua debería privatizarse para que de esa forma la población sea más 'consciente' de su uso y no se malgaste.

Lastimosamente, ésta es la respuesta más atinada que se tiene hoy en día respecto a la disponibilidad del agua: las empresas trasnacionales[46] con sus declaraciones hostiles y su hegemonía aplastante subsumen a la población a alinearse a su discurso de devastación. Lo que es más impresionante aún es que pareciera que el ser humano no se da cuenta de lo que está ocurriendo. Mientras participa activamente en el consumo de sus productos/servicios, el capitalismo voraz[47] está devorando con gran velocidad tanto a la naturaleza como a la humanidad, poniendo en juego la reproducción de la vida misma.

¿Qué queda entonces por hacer? Como un primer acercamiento –retomando a Kosik (1967) – se considera imperativo **destruir el mundo de la apariencia** mediante un **ejercicio dialéctico** que permita deshacer las invenciones fetichizadas del "mundo cosificado" para aprehender la "auténtica realidad" y la "cosa misma", con lo cual se pueda desvelar el significado originario del agua denominado por el ser humano ontocreador, constructor de su propia verdad.

> La historia humana puede ser el proceso de la verdad y la historia de la verdad. La destrucción del 'mundo de la apariencia' significa que la verdad no es inaccesible, pero tampoco es alcanzable de una vez y para siempre, sino que la verdad misma se hace, es decir, se desarrolla y realiza (Kosik, 1967, pp. 14-15).

Como segundo acercamiento se argumenta que la **vida cotidiana** es un elemento crucial para **actuar críticamente** desde la reproducción de **nuestros propios espacios sociales**, por lo que se tendría que alinear lo que se piensa, se dice y se hace para tener una congruencia con los propios actos, así como hacer cambios[48] profundos en los hábitos cotidianos. Dejar de ser parte de la demanda

46 Con la actuación simbiótica del Estado, como "ejecutor de la soberanía del mercado", el aparato estatal funge como instrumento legitimador en el funcionamiento del sistema capitalista (Bauman, 2007, p. 95). Todo ello confabulado y por supuesto avalado por un aparato científico, devenido de la episteme moderna.

47 Algunos autores lo llegan a denominar incluso como capitalismo terminal, por la gravedad de la situación.

48 Como predicaba Gandhi; "si quieres cambiar al mundo, cámbiate a ti mismo".

y de las estadísticas del consumo[49] de agua embotellada sería un increíble comienzo.

Además de cuestionar frecuentemente los productos[50] que se consumen en general, ¿qué contienen?, ¿quién los fabricó?, ¿dónde se fabricaron?, ¿cómo obtienen sus insumos?, ¿qué disposición final se le da al desecho que se genera después de consumirlos?, ¿existe algún impacto ambiental o en la salud de las personas si se consumen?, ¿se está reproduciendo la vida de la comunidad con su consumo, o sólo se está contribuyendo a la acumulación de capital de unos cuantos? entre otras muchas interrogantes a reflexionar.

Asimismo, como un tercer y último acercamiento, se considera que la cuestión de la **semiótica del agua** es preponderante para poder generar conciencia del significado primigenio que representa este líquido. Piñeyro (2006) destaca que existen diversas percepciones que se confrontan y que pueden llegar a generar disputas. Para repensar claramente dicha percepción sería imperativo **analizar el significado hasta su origen**[51], ya que todo conocimiento de la realidad no es la realidad sino una construcción de la misma: "identificar las percepciones que subyacen en los discursos del agua permite inferir los valores que sustenta quien los pone en circulación y qué modelo de desarrollo y estilo de intervención promueve con su conceptualización" (p. 23).

De ahí deriva la importancia de revisitar diversas percepciones sobre el significado del agua, para testimoniar a que se ha reducido su término, y para **repensar otra forma de apreciación desde la mira de otros actores**, además de unir una perspectiva semiótica a la gestión del agua con la premisa central de recrear la coherencia entre el saber, el decir y el hacer (Piñeyro, 2006, p. 2, 23). Por ello es primordial –como refiere Leff (2002b)– "intentar avanzar en la construcción de un concepto de agua como ´un bien multifacético, fuente de vida y de apropiación colectiva'" (citado por Piñeyro, 2006, p. 2), así como pugnar tanto por la reivindicación de las dimensiones vitalista, sagrada y metafísica que conceptualizan al agua, como por la recuperación de los bienes comunes.

Los acercamientos formulados se materializan en términos prácticos con "**La Coordinadora Nacional Agua para Tod@s Agua para la Vida**"[52], quien desde el 2012 nos muestra una posibilidad de estrategias comunitarias autogestivas, que por un lado priorizan el valor de uso del agua para la reproducción de la vida, y por otro, fomentan la autodeterminación de la gobernabilidad de los

49 Ampliar el horizonte en las formas del consumo del agua, apostándole a los tratamientos domésticos de potabilización de agua del grifo (hervir y filtrar el agua, por citar algunos ejemplos) como alternativa de consumo.

50 Sobre todo si se es consciente de que el agua se utiliza, como materia prima, en la fabricación de **todos** los productos industrializados que se venden.

51 Con ayuda de un ejercicio etimológico, genealógico y arqueológico.

52 "Es un proceso de organización y articulación autónomo, amplio e incluyente, en donde confluimos pueblos originarios, organizaciones sociales, trabajadores, sistemas comunitarios de gestión del agua e investigadores comprometidos con la construcción del buen gobierno del agua y el territorio (las cuencas), […], frente la privatización, la contaminación, la sobreexplotación, el despojo y el acaparamiento". Asimismo, es una "campaña nacional que busca el buen gobierno del agua en México a través de la participación ciudadana en la toma de decisiones sobre el agua en el territorio y en los sistemas de agua y saneamiento, tal como plantea la Iniciativa Ciudadana de Ley General de Aguas, en cumplimiento con el 4o Artículo Constitucional (derecho humano al agua)". Aunado a dicha iniciativa también se cuenta con "La Escuelita del agua", la cual fomenta cursos de capacitación para la defensa y gestión comunitaria del agua. Para mayor información remitirse al siguiente enlace: http://aguaparatodos.org.mx/quienes-somos/.

asuntos del agua desde la mira de los ciudadanos. Si bien esta iniciativa –desde abajo– es un elemento esperanzador contra la ofensiva privatizadora que viene oprimiendo cada vez más al pueblo mexicano, hace falta sumar más esfuerzos que aboguen a favor de generar capacidad de agencia, movilización y organización por la defensa de nuestros bienes comunes.

Finalmente, la enajenación del significado primigenio de este ente dador de vida separa al ser humano cada vez más de su relación armoniosa con la naturaleza. Será necesario lograr desarrollar una mayor sensibilidad[53] e intuición que permitan percibir cómo el planeta respira, siente, sufre, y añora un cambio en nuestro modo de vida para recordar nuestra naturaleza[54] ancestralmente heredada, como seres humanos ontocreadores en conexión y comunión con el cosmos.

Esta investigación pretende contribuir tanto en la generación de conciencia ambiental/sanitaria, como en el compromiso de una sociedad más informada que sea responsable de sus propios actos y luche por los derechos que le han sido arrebatados. Es hora de despertar de este mundo de la apariencia y hacer conciencia del llamado urgente que precisa la Madre Tierra, así como de sufragar la deuda moral que como sus hijos amados le debemos desde tiempos inmemoriales.

Referências

Abadía digital. (2013). El *presidente de Nestlé cree que el agua no es un derecho, que debería tener un valor de mercado y ser privatizada.* Recuperado el 19 de agosto de 2016 en: http://www.abadiadigital.com/presidente-de-nestle-el-agua-no-es-un-derecho-deberia-tener-un-valor-de-mercado-y-ser-privatizada/

Abraham, T. (1989). L*os senderos de Foucault*. Buenos Aires: Nueva visión.

Agua para tod@s Agua para la vida. (2018). *Quiénes somos.* México. Recuperado el 15 de diciembre de 2018 en: http://aguaparatodos.org.mx/quienes-somos/

Barthes, R. (1974). *El placer del texto, seguido por Lección inaugural*. México: Siglo XXI.

53 Se sugiere consultar –el documental y el libro– "Los mensajes ocultos del agua" de Masaru Emoto, quien con sus investigaciones descubrió que el **agua está viva**.

54 Moore (2014, p. 99) destaca: "[…]: la Tierra es un ambiente para humanos, y los humanos son ambientes (y constructores de entornos) para el resto de la vida en el planeta Tierra. El enfoque acostumbrado para estas interrogantes, en la historia y las ciencias sociales, es ver la dialéctica de las naturalezas humana y extra-humana como una de interacción. Pero el modelo interaccionista se fundamenta sobre un gran —y creo hoy día injustificado— reduccionismo. Los humanos, en sí mismos, son complejas redes de determinación biofísica: somos, entre otras cosas, un "entorno" para los trillones de simbiontes microbianos (el microbioma) que habitan en nosotros, y que hacen posible nuestra actividad vital". Estamos tratando, en otras palabras, con "mundos dentro de mundos" (Ley, 2008, citado por Moore, 2014, p. 99).

Bauman, Z. (2007). V*ida de consumo.* España: Fondo de Cultura Económica.

Beuchot, M. (2013). *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia* [Versión electrónica –Plataforma Kobo–]. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Cervio, P. (2012). T*ales de Mileto. Roma: Philosophica: Enciclopedia filosófica.* Recuperado el 31 de agosto de 2016 en: http://www.philosophica.info/archivo/2012/voces/tales/Tales.html

Clarke, T. (2009). *EMBOTELLADOS. El turbio negocio del agua embotellada y la lucha por la defensa del agua*. México, D.F.: Itaca.

Duarte, D. (2017). *Es el agua, ¡Te está enfermando! El mito del agua [Archivo de video]. México: UNANI Centro.* Recuperado el 10 de octubre de 2017 en: www.unanicentro.com/slides/slide/es-el-agua-te-esta-enfermando-el-mito-del-agua-entrevista-a-david-duarte-36

Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad".* La Paz: Plural editores.

Dussel, E. (1997). Modernidad, globalización y exclusión. En Dieterich, H. (coord.). *Globalización, exclusión y democracia en América Latina* (pp. 75-98). México: Editorial Joaquín Mortiz.

Enciso, A. (2015). *México, el mayor consumidor mundial de agua embotellada*. México: La Jornada. Recuperado el 28 de abril de 2015 en: http://www.jornada.unam.mx/2015/03/27/sociedad/043n1soc

Escobar, A. (1999). El mundo postnatural: elementos para una ecología política anti-esencialista. En: *El final del salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la antropología contemporánea* (pp. 273-315). Bogotá: ICAN.

Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus.

Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto* [Edición en PDF]. México: Grijalbo. Recuperado el 10 de septiembre de 2017 en: https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/05/dialecticadeloconcreto.pdf

Liang, L. (2015). *La antigua cultura China descifra el significado del agua.* Nueva York: La gran época. Recuperado el 31 de agosto de 2016 en: http://www.lagranepoca.com/cultura/tradiciones-chinas/14159-la-antigua-cultura-china-descifra-el-significado-del-agua.html

Machado, H. (2010). La 'Naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Boletín Onteaiken. nº 10,* pp. 35-47. Recuperado el 15 de febrero de 2016 en: http://onteaiken.com.ar/ver/boletin10/1-2.pdf

Martínez, J. L. (1988). *Documentos cortesianos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Minello Martini, N. (1999). *A modo de silabario para leer a Foucault.* México: El Colegio de México.

Moore, J.W. (2014). De objeto a oikeios: La construcción del ambiente en la ecología-mundo capitalista. *Revista Sociedad y Cultura. nº 2*, pp. 87-107.

Nestlé. (2017). *Nestlé Board of Directors and Executive Board.* Suiza. Recuperado el 31 de agosto de 2016 en: http://www.nestle.com/media/pressreleases/allpressreleases/management-changes

Ortiz de Montellano, B. (2003). Medicina, Salud y Nutrición Aztecas. México: Siglo XXI.

Perló, M. & González, A. (2006). Del agua amenazante al agua amenazada. Cambios en las representaciones sociales. En Urbina, J. & Martínez, J. (comps.). *Más allá del Cambio Climático: Las dimensiones psicosociales del cambio ambiental global* (pp. 47-64). México: Instituto Nacional de Ecología y Universidad Nacional Autónoma de México.

Piñeyro, N. (2006). Agua y semiótica. *POLIS, Revista Latinoamericana. 5(14)*, pp. 1- 25. Recuperado el 25 de marzo de 2016 en: https://polis.revues.org/5116#entries

Shiva, V. (2003). *Las guerras del agua: privatización, contaminación y lucro.* México, D.F.: Siglo XXI.

Tortolero, A. (2000). *El agua y su historia, México y sus desafíos hacia el siglo XXI.* México: Siglo XXI.

MISCELÁNEA

LAS PERSONAS Y LA AUTONOMÍA

Luca Gandola

Comunicación y visibilidad ASPEm Bolivia

luca.gandola@outlook.com

Video 1 (Fotograma 140) https://vimeo.com/308294004

Desaparecen las necesidades básicas y desaparecen las personas tras la máquina política.

Desaparecen las caras. Desaparecen las identidades.

Los *Uru Chipaya* son un pueblo boliviano indígena, inicialmente nativo de la zona del lago Titikaka, migrado sucesivamente a sur, hacia la zona que se encuentra actualmente entre Oruro y el confín boliviano con el Chile a causa de conflictos con muchos otros pueblos cómo los Aymara, los Quechuas y los invasores españoles. Es una población en la qual sobrevive una identidad cultura particular y auténtica, para el hecho de tener supuestamente orígenes antiquísimos, ya que según algunos estudios estarían directamente conectados con los primeros migrantes asiáticos que, atravesando el estrecho de Béring, habitaron Sudamérica.

Hace pocos meses el pueblo ha sido reconocido por el Estado **Plurinacional** Boliviano como *Comunidad Autónoma Indígena Campesina.*

El presidente actual, Evo Morales Ayma, es protagonista de este cambio. La visión de un Estado Plurinacional encuentra su razón de ser en el reconocimiento a la lucha y a la tutela de las culturas ancestrales que el Sur América, como continente, acoge. Pero corre el riesgo de acabar siendo, a mi modo de ver, un arma en defensa de un personaje político más que una misión. Actualmente el presidente está ejerciendo su tercer mandato aunque la constitución firmada por él mismo en el 2009 prevenga un máximo de dos.

En 2019, enfrentándose descaradamente con el referéndum del 2016 que no le permitió modificar la constitución en este sentido, y con las continuas demostraciones de los ciudadanos bolivianos contra su nueva investidura, muy probablemente se presentará a las elecciones.

Populismo es la palabra clave: su gobierno ofrece soluciones – a lo que me parece - simples (entre ellos la excéntrica idea sobre la construcción de infinitos canchas de fútbol) y pocos planes a largo plazo. Una ulterior prueba de que el suyo es un pretexto para reforzar su figura es el plan respecto al reconocimiento de las poblaciones indígenas.

El Estado declara su autonomía, pero se entrega el pueblo a una serie de procesos político-administrativos en frente de los cuales, al menos en el caso tomado en consideración, la junta local no tiene experiencia, sin ofrecer ningún tipo de suporte o formación. Muchos problemas cruciales como la educación, la salud y los riesgos ambientales desaparecen tras la propaganda de los pasos hechos en dirección de la consolidación de la idea de plurinacionalidad.

Los Chipaya han sido en varias ocasiones la fachada de ese cambio: su imagen se hizo también pública gracias a una película-documental realizada por el director Jorge Ruiz en 1953. La peculiar vestimenta y rasgos étnicos, a menudo han sido usados para la propaganda de Evo.

censura, la distancia de las necesidades verdaderas de los Chipaya, la opacidad de su reconocimiento como *autónomos*.

Video 2 (fotograma 109) https://vimeo.com/308294147

Mi posición dentro de estas dinámicas es de voluntario de una ONG italiana que apoya los Chipaya en el ámbito de la educación. Es una experiencia que me ha llevado a vivir en contacto con esta población y que me ha permitido vivir de cerca este cambio administrativo y político. El proyecto que he realizado concierne a los efectos de este proceso, tengo fe en que reflejará lo más fidedignamente posible, lo que este pueblo está viviendo ahora.

La mía es la mirada ingenua y libre de un europeo que ha entrado en un mundo completamente nuevo, alejándose cuanto posible del panorama político boliviano: la conciencia desarrollada en los años de viaje, sin embargo, me han hecho consciente del hecho de que un proyecto artístico, para reflejar de manera profunda una situación, necesita a veces hundir sus raíces en el terreno cenagoso de la política y ensuciarse a veces con los colores partidistas.

Video 3 (fotograma 94) https://vimeo.com/308294346

El sexto continente en Iberoamérica: la emergencia de la comunicación

La sociedad actual y los cambios que en ella se desarrollan hacen que cada día más los 'grandes relatos' se deconstruyan. Actualmente, lo que caracteriza a esta sociedad es la incertidumbre ante la falta de certezas y normas sociales que regían y daban soporte al desarrollo consecuente de los grupos sociales.

Esta falta de certeza ha dado visibilidad a sectores sociales que, a través de las tecnologías de la información, han encontrado nuevas formas para ejercer presión política y social que conduzcan a cambios en la sociedad. En este momento se habla de comunicación emergente; pero esa emergencia desde la comunicación no sólo debe ser considerada como parte de procesos revolucionarios o emancipadores, sino también de aquellos movimientos radicales y conservadores que se hallan atónitos ante el derrumbe de su realidad. El canal se ha abierto a todos.

Estos procesos ya no sólo se dan en el plano social-real, sino también en el 'sexto continente' desarrollado a partir de la tecnología como elemento dinamizador: internet. Este nuevo espacio virtual, que tiene una base social, se convierte en un lugar de lucha donde todos quieren estar porque tienen algo que decir a los demás; aunque algunos también la intentan dominar. Es una pluralidad caótica; una batalla por la voz.

En este nuevo campo, sin embargo, no existe aún un marco jurídico universal que permita regular el uso y sus consecuencias, por lo que se vuelve menester ubicar el objeto de estudio y problematizar sobre los casos concretos que se han desarrollado en Iberoamérica.

En este número, titulado **"El sexto continente en Iberoamérica: la emergencia de la comunicación"** nos interesa visibilizar y analizar desde una perspectiva multidisciplinaria los procesos emergentes de comunicación y organización social en Iberoamérica, cómo funcionan en el plano social, cómo se replican en la esfera digital, qué implicaciones tienen en las relaciones sociales de interacción y de la confirmación de una "ciudadanía digital", así como las acciones que se están tomando para regular el sexto continente en tanto lugar de (in) comunicación y (des)información.

Iberoamérica social: revista-red de estudios sociales se fundó con el objetivo de propiciar la cooperación para la creación y difusión de conocimiento entre los países de la región iberoamericana, aprovechando la tecnología que la plataforma digital ofrece. Se trata de una publicación semestral de carácter académico y multidisciplinar que rebasa el límite de los estudios sociales en busca de una ciencia social, humana, respetuosa y responsable.

Tienen prioridad las temáticas actuales que involucran, afectan e interesan a la sociedad iberoamericana, como son: democracia, derechos humanos, género, medio ambiente y el desarrollo sostenible e inclusivo de nuestros pueblos. Por ello, además de los artículos del dossier principal, contamos con un espacio para los de temática libre.

Los trabajos podrán ser enviados hasta el **30 marzo de 2019** a través del Open Journal System de Iberoamérica Social. Su clasificación será de la siguiente manera:

Artículos académicos: De seis a diez artículos originales de investigación, reflexión o revisión para el *dossier*, y una sección con hasta seis de estos de temática libre. La extensión máxima es de 10.000 palabras. El sistema de arbitraje de la revista para este material es por pares de tipo doble ciego.

Miscelánea: De seis a ocho trabajos en la sección miscelánea para reseñas bibliográficas, experiencias de investigación, cartas de opinión, ilustraciones, fotografías y otras expresiones artísticas relacionadas al eje temático del número. Su publicación estará sujeta al dictamen de expertos en cada ámbito.

Serán considerados para esta convocatoria escritos en español y portugués.

Iberoamérica Social impulsa la reflexión y producción intelectual inclusiva. Por ello, alentamos a las jóvenes investigadoras y a los jóvenes investigadores a que participen.

Conoce las normas de publicación de Iberoamérica Social aquí

O sexto continente na Iberoamérica: A emergência da comunicação

A sociedade atual e as mudanças que nela se desenvolvem fazem com que a cada dia que se passa as "grandes verdades" sejam desmontadas. Atualmente, o que caracteriza esta sociedade é a incerteza perante a falta de confirmações ou regras sociais que regiam e que davam suporte ao desenvolvimento consequente dos grupos sociais.

A falta de certeza tem permitido visibilidade para setores sociais que, pelo uso das tecnologias da informação, tem encontrado novas formas para exercer pressão política e social que acabam por conduzir a mudanças na sociedade. Neste momento se fala de comunicação emergente; porém essa emergência a partir da comunicação não deve apenas ser considerada como parte de processos revolucionários ou emancipadores, porém também daqueles movimentos radicais e conservadores que se encontravam atônitos perante o desmonte de sua realidade. O canal se abre para todos.

Estes processos não se dão apenas no plano social real, porém também no que nós chamaremos de "sexto continente" que é desenvolvido principalmente a partir da tecnologia informática como elemento dinamizador: A internet. Este novo espaço virtual, que tem uma base social, se converte em um lugar de luta onde todos querem estar porque tem algo para dizer aos demais; ainda que alguns também tentem lhe dominar e controlar. É uma pluralidade caótica; uma batalha pela voz.

Neste novo campo, sem embargo, não existe ainda um marco jurídico universal que permita regular o uso e suas consequências, e por isso precisamos localizar o objeto de estudo e problematizar sobre os casos concretos que tem se desenvolvido na Iberoamérica.

Portanto, o novo contexto estabelece uma área ampla de pesquisa que pode (e deve) ser abordada a partir das ciências sociais desde um enfoque multidisciplinar, já que a realidade e os fenômenos que nela são levados a cabo já não podem ser vistos somente sobre as suas ações, mas também sem sua interação-comunicação.

Neste número, intitulado **"O sexto continente na Iberoamérica: A emergência da comunicação"** nos interessa visibilizar e analizar a partir de uma perspectiva multidisciplinar os processos emergentes de comunicação e organização social na Iberoamérica, como estes funcionam no plano social, como se replicam na esfera digital, que implicações tem nas relações sociais de interação e da confirmação de uma "cidadania digital", assim como as ações que estão sendo tomadas para regular o sexto continente enquanto lugar de (in)comunicação

e (des)informação.

Iberoamerica Social: Revista-rede de estudos sociais foi fundada com o objectivo de promover a cooperação para a criação e disseminação de conhecimento entre os países da região ibero-americana, aproveitando a tecnologia que a plataforma digital pode oferecer. É uma publicação semestral de carácter acadêmico e multidisciplinar que excede limites dos estudos sociais em busca de uma ciência social, humana, respeitosa e responsável.

Tem prioridade as temáticas atuais que envolvem, afetam e interessam a sociedade ibero-americana, como a democracia, os direitos humanos, o género, o meio ambiente e o desenvolvimento sustentável e inclusivo de nossos povos. Portanto, além dos artigos do dossiê principal temático, nós temos um espaço aberto e dedicado para artigos de temática livre.

Os trabalhos podem ser enviados até **30 de março de 2019** através da plataforma Open Journal System de Iberoamérica Social. A sua classificação será a seguinte:

Artigos acadêmicos: Seis a dez artigos originais de pesquisa, reflexão ou revisão para o dossiê e uma seção com até seis artigos em temática livre. A extensão máxima é de 10.000 palavras. O sistema de avaliação da revista para todos estes materiais é o denominado como "avaliação por pares do tipo double blind".

Miscelanea: Seis a oito espaços na seção de miscelânea para resenhas de livros, relatos de experiências de pesquisa, cartas de opinião, ilustrações, fotografias e outras expressões artísticas ou culturais relacionadas com o tema principal do número. Sua publicação está sujeita ao parecer de especialistas em cada campo.

Serão considerados para esta chamada textos escritos em espanhol ou português.

Iberoamerica Social promove a reflexão inclusiva e produção intelectual. Portanto, nós encorajamos jovens investigadoras e jovens investigadores para participar conosco.

Conoce las normas de publicación de Iberoamérica Social aquí