



Revista de la Asociación
Latinoamericana de Antropología

ISSN: 2393-7483

ISSN en línea: 2393-7491

Antropologías desde América Latina y del Caribe

7-2021

PLURAL

Plural. Antropologías desde América Latina y El Caribe
Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)
Montevideo, Uruguay

DIRECTORA

Annel Mejías Guiza

COMITÉ EDITORIAL

EDUARDO RESTREPO

(Asociación Colombiana de Antropología, Colombia)

DANIELLE ARAUJO

(Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Brasil)

CRISTINA OEHMICHEN

(Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, CEAS /
Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México)

ANNEL MEJÍAS GUIZA

(Red de Antropologías del Sur / Universidad de Los Andes, Venezuela)

RICARDO FAGOAGA

(Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México)

GONZALO DÍAZ CROVETTO

(Colegio de Antropólogos de Chile)

GEMMA ROJAS

(Colegio de Antropólogos de Chile)

PABLO GATTI

(Asociación Uruguaya de Antropología Social, Uruguay)

COMITÉ DE ASESORES/AS

ARTURO ESCOBAR

(Universidad de Carolina del Norte, Estados Unidos)

CARLOS GARMA NAVARRO

(Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, México)

CLAUDIA BRIONES

(investigadora independiente / Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de Río Negro, Argentina)

ESTEBAN EMILIO MOSONYI

(Universidad Central de Venezuela, Venezuela)

FRANCISCA DE LA MAZA

(Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)

GISELLE CHANG

(Universidad de Costa Rica, Costa Rica)

GUSTAVO LINS-RIBEIRO

(Universidad Autónoma Metropolitana-Lerma, México)

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

(Universidad de Los Andes, Venezuela)

MARÍA TERESA SIERRA

(Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS, México)

MARIE FRANCE LABRECQUE

(UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, CANADÁ)

MYRLIAM JIMENO

(Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Colombia)

REBECCA IGREJA

(Universidad de Brasilia, Brasil)

ROSANA GUBER

(Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES, Argentina)

The background of the cover features a light gray silhouette of a person with their arms raised in a gesture of triumph or celebration. This silhouette is superimposed over a darker gray map of Latin America and the Caribbean. The map shows the outlines of the continents and islands in the region.

PLURAL

Antropologías desde América Latina y del Caribe

**Revista semestral de la Asociación Latinoamericana
de Antropología (ALA)**

MONTEVIDEO, URUGUAY

ISSN: 2393-7483

ISSN en línea: 2393-7491

**Antropologías desde América
Latina y del Caribe**

ENERO-JUNIO, 2021 / AÑO 4, N° 7

Plural. Antropologías desde América Latina y El Caribe
Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)
Montevideo, Uruguay

COMISIÓN DIRECTIVA DE LA ALA 2017-2020

Lía Ferrero, presidenta (CGA, República Argentina)
Martha Patricia Castañeda, vicepresidenta (CEAS, México)
Julián Montalvo, secretario (ACANT, Colombia)
Betty Francia, tesorera (AUAS, Uruguay)

VOCALES:

Annel Mejías Guiza (Red de Antropologías del Sur, Venezuela)
Catalina Campo Imbaquingo (Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología, Ecuador)
Cornelia Eckert (Associação Brasileira de Antropologia/ABA, Brasil)
Gonzalo Díaz Crovetto (Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile)
Lizeth Pérez Cárdenas (CEAS, México)
Diana Lenton (CGA, República Argentina)
Verónica López Tessore (Asociación de Antropología de Rosario, Argentina)

COMISIÓN FISCAL DE LA ALA 2017-2020

Gemma Rojas (Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile)
María Noel Curbelo (AUAS, Uruguay)
Rosa Iraima Sulbarán (Red de Antropologías del Sur, Venezuela)
Nicolás Olivo Santoyo (CEAS, México)

EDITOR

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

DISEÑO

José Gregorio Vásquez

CORRECCIÓN

Wilmer Zambrano
(Universidad Nacional Experimental del Táchira)

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

ISSN: 2393-7483 / ISSN en línea: 2393-7491

PORTADA

Relatos Internos, de autores varios (Colombia)

DIRECCIÓN DE LA REVISTA

Ciudad de Montevideo, departamento de Montevideo, capital de la República Oriental de Uruguay
Teléfonos: (+598) 290 483 87 / (+0058-426) 557 77 94
Correo electrónico: revistaala.plural@gmail.com
Twitter: @RevPluralALA



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



pp. 9-12 EDITORIAL

DOSSIER

- pp. 15-18** Presentación
Eduardo Álvarez Pedrosian
- pp. 19-28** Lecciones del SUR para una etnografía desde el SUR
Francisca Márquez
- pp. 29-40** Antropologías latinoamericanas: ¿un álbum de los recuerdos o las raíces de nuestro quehacer?
Rosana Guber
- pp. 41-52** Sobre las Antropologías desde el Sur y otras cuestiones urgentes
Pablo Sandoval López

ARTÍCULOS

- pp. 55-82** Antropología comprometida: realización de materiales para la educación intercultural bilingüe con ikojts y comcaac
Laura Montesi y Guillermo Hernández Santana (México)
- pp. 83-118** Una década de acciones colectivas negras frente al racismo institucional en Bogotá D. C.
Carlos Andrés Meza (Colombia)
- pp. 119-133** Sublimação afro no meio rural
Jurandir de Souza (Brasil)
- pp. 135-160** La metodología etnohistórica como bitácora en las investigaciones de la Maestría en Etnología de la ULA, Venezuela
Darío Sosa, Jesús Natera, Mayelis Moreno (Venezuela)
- pp. 161-196** El rosario cantado: expresión musical antigua de los Pueblos del Sur de Mérida, Venezuela
Rosa Iraima Sulbarán (Venezuela)

pp. 199-200 **DOCUMENTOS**

pp. 203-215 **MANIFIESTOS**

pp. 219-248 **SECCIÓN INFORMATIVA**

SECCIÓN OTRAS MIRADAS

pp. 251-264 **Relatos Internos**
Autores varios (Colombia)

pp. 265-276 **Postales de una tarde *femdom***
Agustín Liarte Tiloca (Argentina)

pp. 277-292 **Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas**
Guillermina Rodríguez Velasco (México)

pp. 293-315 **Tierra de Apus, Achachilas, montañas y volcanes.**
Parque Nacional Sajama. Oruro- Bolivia
Verónica Stella Tejerina (Bolivia)

SECCIÓN ILUSTRACIÓN

pp. 319-327 **El llamado de la Montaña**
Verónica Stella Tejerina (Bolivia)





PLURAL

Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe, la revista de la Asociación Latinoamericana de Antropología, se define como una publicación periódica para la divulgación de investigaciones y actividades vinculadas a las antropologías y las ciencias sociales afines, de aparición semestral, publicada electrónicamente en acceso abierto (“Open Access”) y de divulgación y distribución gratuita.

FOTOGRAFÍAS PÁG. 7 Y 8: Guillermina Rodríguez Velasco. *Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas*. Aníbal Callejas. Colombia. *Participante de Relatos Internos*. 2018. «Creciendo».



Línea editorial para la Revista Plural

Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe, la revista de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), se constituye como una publicación periódica para la divulgación de investigaciones y actividades vinculadas a las antropologías y las ciencias sociales afines, de aparición semestral, y de divulgación digital e impresa y de distribución gratuita.

Considerando que la ALA ha sido un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico en la región, procurando describirlo, caracterizarlo y debatirlo, son los temas principales de esta revista las investigaciones antropológicas en América Latina y el Caribe, su repercusión en nuestros países, las distintas corrientes y el debate epistemológico surgido en el seno de la disciplina, con un sur claro: el estudio del ser humano latinoamericano y caribeño en su complejidad, bajo una mirada pluri, inter y transdisciplinaria.

Así, *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* será un espacio de convergencia de distintos saberes, experiencias, reflexiones, debates y hallazgos, fruto del trabajo académico, investigativo y de intervención en las comunidades de estudiosos/as vinculados/as a las antropologías en América Latina y el Caribe, siendo de principal interés los trabajos relacionados con:

- (a) Los aspectos que permitan el avance y consolidación de discusiones en torno al debate epistemológico de la disciplina en la región, ¿cómo se repiensen las antropologías a lo interno en América Latina y el Caribe?
- (b) La reflexión de propuestas teóricas que reflejen las diversas lógicas descritas por los/as antropólogos/as de América Latina y el Caribe, desde las multilógicas de las comunidades estudiadas hasta las multilógicas de las propuestas teóricas surgidas en la región derivadas de estos trabajos de investigación o de los mismos debates epistemológicos.
- (c) Las distintas formas de exclusión como barreras sociales.

Lo anterior no excluye temáticas que salgan de estos lineamientos, toda vez que contribuyan al avance en la discusión sobre las antropologías en América Latina y el Caribe.

Considerando que desde las antropologías se estudia la diversidad biológica, lingüística y sociocultural de la humanidad para la inclusión, afirmamos que *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, se consolidará como un espacio para reflejar esa diversidad en las formas de escritura de las comunidades antropológicas latinoamericanas y caribeñas, así como en un espacio para validar otras formas de comunicación de las investigaciones antropológicas, así que habrá cabida para materiales tanto escritos como audiovisuales, auditivos, fotográficos, infográficos, entre otros formatos que se irán actualizando en la medida que se vaya accediendo a las plataformas digitales, aprovechando las bondades del internet.

Aceptando la diversidad latinoamericana y caribeña de las comunidades antropológicas de nuestros países, consideramos que *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* no se debería guiar por el sistema de indexación local, regional e internacional, ya que se trata de un modelo de validación con bases de datos pagas que funciona en los centros hegemónicos de los países noratlánticos para uniformar la publicación científica, que instituye además el inglés como lengua franca en las revistas de corte científico y que plantea un sistema evolucionista de publicaciones periódicas que

legitiman estos centros hegemónicos como “superiores”, opacando otras alternativas de divulgación surgidas en otros contextos atendiendo las diversidades locales de sus países. Al seguir este modelo de indexación, aceptado por la mayoría de políticas públicas científicas instauradas en nuestros países, terminamos reproduciendo el modelo colonial de ciencias “de primera” y de ciencias “de segunda”, arraigando y arrastrando un profundo complejo de alienación cultural y, en este caso, de alienación científica.

Frente a esta realidad, han surgido propuestas, incluso dentro de las llamadas “periferias” de las ciencias hegemónicas (como Sci-hub, por ejemplo), para plantear la divulgación científica por internet en acceso abierto (“Open Access”), movimiento mundial que pregona la posibilidad de usar softwares abiertos como una alternativa frente a las costosas inversiones para mantener softwares privativos, que sufren obsolescencia tecnológica en pro de permanentes inversiones en nuestra región, así como también para democratizar, pluralizar, colectivizar el conocimiento. Por esta razón, *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* será una revista publicada electrónicamente en “Open Access” con Licencia Creative Commons, como una postura política ante estos negocios editoriales. Para visibilizarse en el mundo digital, esta publicación tejerá alianzas con las asociaciones, grupos y colectivos agremiados a la ALA para intercambiar sus publicaciones en sus páginas electrónicas y redes sociales.

Desde el punto de vista del funcionamiento interno, con el “Open Access” el tema de los pares académicos, de la evaluación sería más “cara a cara” virtual, permitiendo la interconectividad, el intercambio entre autores/as y lectores/as porque es gratuito, intentando sustituir el método del arbitraje por pares académicos y ampliando el público lector. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* no seguirá el sistema de arbitraje utilizado en las revistas tradicionales (especialmente el *double-blind* o doble ciego), sino que tendrá un Comité de Evaluación para hacer sugerencias al autor, autora o autores/as tendientes a mejorar la calidad del trabajo presentado, pero el “arbitraje” lo hará directamente el público lector al abrir la posibilidad en su sitio electrónico y en las redes

sociales de recoger las opiniones, los comentarios, las sugerencias y las críticas, aprovechando la posibilidad de interoperatividad de estas plataformas.

COMITÉ EDITORIAL





**Conversatorio N° 4.
«Etnografías
desde el sur
y convergencias
políticas
contemporáneas»**

MODERADOR:

EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN
LABORATORIO TRANSDISCIPLINARIO
DE ETNOGRAFÍA EXPERIMENTAL
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA (LABTEE-UDELAR)
ASOCIACIÓN URUGUAYA
DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL (AUAS)
MONTEVIDEO, URUGUAY

CONVERSADOR/AS:

FRANCISCA MÁRQUEZ (CHILE)
ROSANA GUBER (ARGENTINA)
PABLO SANDOVAL (PERÚ)



PLURAL

Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe será un espacio de convergencia de distintos saberes, experiencias, reflexiones, debates y hallazgos, fruto del trabajo académico, investigativo y de intervención en las comunidades de estudiosos/las vinculados/las a las antropologías en América Latina y el Caribe...



Presentación

EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN

DOSSIER

El VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) se llevó a cabo a fines de 2020, por primera vez en formato virtual. En plena pandemia de Covid-19, la Comisión Directiva de la ALA y la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS) desde Montevideo, redoblaron los esfuerzos por llevar a cabo este encuentro tan necesario y urgente, adaptándose a las circunstancias. En este marco se dieron cita una serie de conversatorios –considerados como los espacios centrales del congreso–, a partir de temáticas y tópicos medulares en la coyuntura actual de nuestro continente y el mundo. Para ello se invitaron a colegas destacados por su obra y trayectoria, a plantear sus ideas al respecto en un diálogo abierto a las audiencias que, gracias al formato adoptado, se multiplicaron como quizás nunca había sucedido antes.

Se planteó un primer conversatorio específicamente dedicado a la temática general del congreso, los *Desafíos emergentes para las antropologías de América Latina y el Caribe*, integrado por Gustavo Lins Ribeiro (Brasil-México), Claudia Briones (Argentina), Ochy Curiel (Colombia), Susana Rostagnol (Uruguay) y moderado por Javier Taks (Uruguay). El segundo se centró en los *Derroteros y trayectorias de la antropología latinoamericana y caribeña*, con la participación de Esteban Krotz (México), Rosa María de Lahaye (Cuba), Alejandra

Letona (Guatemala) y moderado por Annel del Mar Mejías Guiza (Venezuela). El tercero tomó como eje la cuestión de *Lo público y las antropologías en Latinoamérica hoy*, para lo cual se convocó a Rita Segato (Argentina), Myriam Jimeno (Colombia), Sabina Frederic (Argentina) y Álvaro de Giorgi (Uruguay); moderó Alhena Caicedo (Colombia). Por último, como cierre de estos espacios centrales del congreso, se llevó a cabo el conversatorio *Etnografías desde el sur y convergencias políticas contemporáneas*, integrado por Rosana Guber (Argentina), Francisca Márquez (Chile), Pablo Sandoval (Perú) y moderado por Eduardo Álvarez Pedrosian (Uruguay). Lo que aquí compartimos es una derivación de este cuarto encuentro, un texto colectivo donde cada participante comparte sus planteamientos luego de llevado a cabo el evento, en el entendido de la riqueza suscitada en dicha instancia y lo estimulante que puede resultar para proseguir con los intercambios generados al respecto.¹

Como tantas veces se ha dicho, la etnografía es la seña de identidad de nuestra disciplina (Ribeiro, 1998). Lo que comenzó siendo algo así como una actividad descriptiva de registro empírico, dio muestras rápidamente de un potencial epistemológico y político revolucionario. La etnografía puede ser muchas cosas y muy distintas, pero seguro es el corazón de nuestra tarea antropológica, en tanto estrategia de producción de conocimiento que se debate entre la inmersión y el distanciamiento, experiencia del extrañamiento metódico, cargada de compromisos éticos, estéticos y políticos, desde nuestro ser afectado (Favret-Saada, 2005). Formas de involucramiento, compromiso, incluso militancia, se han desplegado en su seno, donde la colaboración y la experimentación son cada vez más relevantes, en tanto experiencias colectivas de creación de conocimiento y transformación de las subjetividades involucradas en su proceso.

En las últimas décadas, junto a la famosa crisis de la representación y la exploración de los más diversos géneros y estilos etnográficos posibles, la etnografía ha sido tomada por diversas

1 La grabación del conversatorio está disponible en el canal YouTube de la ALA: <https://www.youtube.com/watch?v=9elEJ25yxao&t=30s>.

disciplinas y campos inter y transdisciplinarios, con la promesa de tratarse de una llave interpretativa, crítica y reflexiva capaz de producir ese conocimiento situado, cualitativo, desnaturalizador, y por tanto, removedor como pocos de nuestra realidad. Disputas en torno a su legitimidad científica han ido dando lugar a nuevos modelos híbridos y complejos donde las artes y las filosofías, los saberes de otras tradiciones, emergentes, instituyentes, subalternos, han ido reclamando y ganando el lugar que se merecen en esta estrategia creativa y crítica de estudiarnos a nosotros mismos y transformarnos en esa misma práctica (Álvarez Pedrosian, 2011).

En varias ocasiones hemos escuchado que, a veces, los antropólogos fetichizamos nuestro método por excelencia, considerándolo como algo cuasi sagrado. Pero no es así. Veneración y devoción para nosotros no es sinónimo de dogmatismo. Si algo define a la etnografía, más allá de las estandarizaciones que a veces asoman en el horizonte académico según tal o cual moda, y principalmente en el momento considerado canónicamente como el fundacional, es el repliegue potencialmente infinito de una práctica que siempre conlleva una práctica teórica. Esta reflexividad es capaz de poner en cuestión los mismos supuestos básicos subyacentes que la sostienen, para dinamizar procesos abiertos a la incertidumbre y lo imprevisible, donde ponerse en juego (Biehl, 2016), y con ello, aspirar a nuevos horizontes, en especial ante «desafíos emergentes», tal como la temática central de nuestro Congreso nos invita a pensar.

En tal sentido, invitamos a nuestros colegas convocados en esta ocasión a reflexionar al respecto del presente y futuro de la etnografía, poniendo el acento en su producción y práctica desde el sur (Krotz, 1993), y según las convergencias políticas contemporáneas existentes en los diversos escenarios y las que pueden ser suscitadas, según intereses y finalidades a ser también debatidas. Para comenzar el diálogo, les hemos planteado una pregunta inicial, simple en su enunciación pero compleja en todo lo que los conceptos y términos allí implicados traen aparejados: ¿Existen rasgos singulares de las etnografías del/desde el sur, cuáles serían y por qué los definimos de esa manera? Lo que nos puede llevar, a su vez, a la siguiente cuestión: ¿Cómo pensar, desde nuestro quehacer etnográfico, los vínculos

existentes entre investigación, campo político, massmediático y otros agentes en la coyuntura latinoamericana actual?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Pedrosian, E. (2011). *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. Montevideo, Uruguay: Liccom-Udelar.
- Biehl, J. (2016) [2013]. La etnografía en el camino de la teoría. *Etnografías contemporáneas*, 2(3), pp. 226-254.
- Favret-Saada, J. (2005) [1990]. Ser afetado. *Cadernos de campo*, 14(13), pp. 155-161.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), pp. 5-11. Recuperado de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/606/604>
- Ribeiro, GL. (1998) [1989]. Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En Boivin, M. Rosato, A. y Arribas, V., *Constructores de otredad* (pp. 232-237). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.



EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN es licenciado en Ciencias Antropológicas (Universidad de la República, Udelar), doctor y DEA en Filosofía: Historia de la Subjetividad (Universidad de Barcelona, España) y Posdoctorado en Antropología (Universidad de São Paulo, USP, Brasil). Profesor adjunto en régimen de dedicación total del Departamento de Ciencias Humanas y Sociales, de la Facultad de Información y Comunicación de la Udelar. Coordinador del Laboratorio Transdisciplinario de Etnografía Experimental (Labtee). Miembro del SNI-ANII, Uruguay.

Lecciones del sur para una etnografía desde el sur¹

FRANCISCA MÁRQUEZ
UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO
SANTIAGO DE CHILE
Correo electrónico: fmarquez@gmail.com

DOSSIER

En América Latina, como en el resto del planeta, vivimos un tiempo histórico y cultural complejo. Son tiempos de profundo des-concierto y también de esperanza en nuestros territorios del sur. Claudia Briones nos hablaba recientemente de *la grieta*, una acertada noción para hablar del presente, de nuestros paisajes, de nuestras culturas y de nuestros cuerpos. Por eso mismo, pensar y hacer una etnografía desde el sur y para el sur, entre lo heredado y lo propio, como dice Esteban Krotz (1993), exige por definición excavar estas grietas, excavar en esa liminalidad de la disciplina a la que aludía Gustavo Lins Ribeiro en el primer conversatorio del reciente Congreso de la ALA, 2020.

Hablo y escribo desde Chile, un país convulsionado por la revuelta y la pandemia, pero sobre todo por el hartazgo con un sistema neoliberal que gobierna cada uno de los aspectos de nuestras vidas. En Chile, desde el viernes 18 de octubre 2019, las ciudades ardieron, las calles se llenaron de escombros y se poblaron de sonidos que, como tambores de guerra, vistieron durante cinco meses el paisaje de la protesta. Así, lo que empezó como una revuelta contra el aumento del precio del transporte público se convirtió pocos días después en una gran insurrección popular contra las políticas neoliberales.

1 En esta intervención estamos usando el sistema de referencia de las Normas APA.



Monumento al general Baquedano y bandera chilena de luto, plaza Dignidad, Santiago, 2020.
Álvaro Hoppe (c).

Conmovidos, los/as etnógrafos/as nos lanzamos a las calles a *participar para observar y observar para participar* (Guber, 2004), sin tregua. Las esculturas descabezadas, los generales caídos de sus caballos, las mujeres semidesnudas gritando el abuso sexual, los jóvenes de ojos vendados...² daban cuenta de la ira y el crujiir de la democracia. Entre escombros, cenizas, fierros retorcidos, monumentos tumbados, farmacias, bancos y supermercados saqueados, la mirada de la etnografía se instaló para interrogar esos espacios y sus prácticas. *Despercudiendo la mirada de la tentación de dominar lo que mira* (Rivera-Cusicanqui, 2018), los/as etnógrafos/as observábamos cómo las ciudades perdían su forma, sus monumentos y las calles se poblaban de heridos. En tiempos de revuelta y confusión, la etnografía se volvía un ejercicio de inmersión en la urgencia, de esfuerzo por desandar posiciones fijadas, y por sobre todo de control del miedo para atreverse a mirar hacia atrás y hacia adelante. En

2 Al 15 de marzo 2020, a cinco meses del estallido social, los mutilados oculares, producto de los disparos de las fuerzas policiales, sumaban más de 460.

estos meses los y las etnógrafas del sur, de ese sur lejano que es el chileno, tuvimos que aprender a en-red-arnos y a escabullirnos en los laberintos de un paisaje cambiante y riesgoso.



Río Mapocho y pañoleta lila NO +, Santiago 2020. Álvaro Hoppe (c)

Cientos son los textos, los ensayos y columnas que nacieron de estas andanzas del «estar ahí».³ Son las etnografías del sur que anuncian y denuncian: anuncian (y celebran) las prácticas de esa *diferencia radical* desplegada en las calles, como diría Marisol de la Cadena; pero también denuncian la política de control y represión a dichas prácticas. De cierta manera, así como la cultura «despertó» de su letargo, las etnografías retomaron el compromiso

3 Una semana después del estallido, las declaraciones del Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile, así como las de las escuelas de antropología y arqueología no se dejaron esperar. Desde el norte al sur del país, profesores e investigadores expresaron su solidaridad con el movimiento social y el rechazo a la violenta represión. Desde los tres primeros meses del estallido social se contabilizan doce declaraciones públicas del gremio de los antropólogos/as, 30 columnas en medios de prensa, diez entrevistas en televisión y radio, y más de 200 etnografías y análisis en redes sociales. Desde las preocupaciones disciplinares se advierte de la legitimidad del reclamo social y de la urgencia del respeto a los derechos humanos de quienes se manifiestan.

con el análisis crítico de las estructuras de poderes y saberes que subyacen a un modelo social instalado a sangre y fuego hace casi medio siglo. Desde esta experiencia política y etnográfica que nos deja este tiempo de insurrección y pandemia, identifico cuatro tensiones o desafíos como componentes centrales en la definición de las etnografías del sur: autonomía, vocación de lo público, visión crítica y, finalmente, otros saberes/nuestros saberes.



Jóvenes brigadistas de primeros auxilios durante la protesta en Santiago, 2020. Álvaro Hoppe (c)

UNO, parto con la cuestión de la AUTONOMÍA, aspecto central para una disciplina que nace de la mano de intereses coloniales, y que hoy en contextos neoliberales y fuertemente mercantilizados, sigue vigente. Autonomía, ¿respecto de quiénes? Ciertamente la pregunta por la autonomía refiere a las relaciones de las etnografías con las instancias de decisión externas. Esta autonomía tiene siempre un significado histórico, situado y geopolítico. En Chile, así como en otros países del sur, las *estrategias económicas liberales*, la globalización económica, la privatización de activos, la mercantilización de algunos sectores y el aumento del mercado como casi único principio regulador, hacen urgente la pregunta

por el poder de esos agentes sobre nuestro quehacer. En el predominio del *capitalismo académico, de las consultorías para el Estado* o los *estudios de impacto medioambiental*, este juego de actores ha tendido a complejizarse. De allí la duda por el margen de soberanías posibles y deseables para nuestras etnografías del sur. Sabemos que ese juego de poderes puede instalar una lógica que redirecciona el quehacer de las etnografías hacia lo que permite y lo que «paga el mercado». ⁴ Para un pensador (neo)liberal en economía, el mercado expresa bien las necesidades sociales a través de los precios. Más allá de la crítica a esa afirmación, vale recalcar que la etnografía arriesga su perspectiva crítica al someterse a los intereses e indicadores de mercado. Parte del legado de décadas de neoliberalismo que minimiza lo público y el conocimiento como un bien común y configura procesos profundos de mercantilización social, el riesgo es que ello permee al conjunto del quehacer de la disciplina para transformarla en agentes del Estado o del empresariado. De allí que una *economía política* en los términos de Fernando Cardoso de Oliveira, y de *geopolítica del conocimiento antropológico* en los términos de Esteban Krotz, sea inevitable para resguardar nuestra autonomía del quehacer en un contexto de tanta desigualdad y mercantilización de la vida y de las ciencias del sur.

DOS, DEL COMPROMISO POR LO PÚBLICO: Me parece importante insistir —como hemos venido escuchando en el transcurso del Congreso ALA— con que una autonomía sin compromiso con lo público implica recluir la etnografía dentro de una *torre de marfil*. Por esa obligada vinculación con la cultura es que la autonomía del saber etnográfico no puede evitar su preocupación por lo público, por lo común, por su impacto y deber social. De allí que la autonomía «de» sea siempre una autonomía «para», sin lo cual, la primera carece de valor pleno. El sentido público habla de

4 Una consecuencia es que se prioricen áreas de conocimiento que interesan al mercado o al Estado, puesto que el dinero invertido se transforma en ganancias económicas o bien al control biopolítico. Un ejemplo son las etnografías sobre comunidades pesqueras, campesinas o mineras en territorios de alto interés para la industria extractiva.

la importancia de minimizar el riesgo de un quehacer etnográfico volcado hacia sí mismo, que no reflexiona sobre las consecuencias de su interdependencia con la sociedad. Ciertamente este imperativo nos interroga respecto de la naturaleza e implicancias de nuestra producción. Una axiología profunda de las etnografías del sur solo es posible cuando ella observa las consecuencias culturales (a veces nefastas) de su conocimiento; allí es cuando lo público emana.

TRES, DE LA MIRADA CRÍTICA: Lo señalado nos lleva a la condición de una etnografía crítica; crítica de sí misma y de su quehacer: ¿para qué existir?, ¿para qué el conocimiento?, ¿para qué las verdades?, ¿para qué investigar? Preguntas que no se contienen ni responden solo en la cualidad del conocimiento mismo, sino en cuestiones que dicen relación con la democracia, el colonialismo, la diversidad, la sustentabilidad, la igualdad... nociones cuyos contenidos son normalmente polisémicos y disputados, porque siempre estarán cultural e históricamente situados y significados.

En América Latina las ciencias sociales y la etnografía han participado históricamente del análisis crítico de las estructuras de poderes que subyacen a nuestras sociedades, así como de los mecanismos que tienden a asegurar su reproducción. Comprender y mostrar que los problemas no están solo en las situaciones y voluntades de cada individuo, sino en violencias estructurales, simbólicas y normalizadoras de nuestras culturas desiguales, requiere con urgencia ser parte constitutiva de nuestro quehacer. Hoy, sin embargo, las posibilidades de autodeterminación están desigualmente distribuidas en el tejido social. Una descripción de las contranarrativas no es simple, porque ello reclama romper con la naturalización de las condiciones en que se produce el conocimiento, y desmenuzar las estrategias económicas, políticas y los mecanismos materiales que operan en el subsuelo agrietado de nuestras culturas.

Hoy Latinoamérica vive un proceso de deconstrucción crítica, con fuertes evidencias de un movimiento de reparación o reatadura de los hilos cortados y de retorno a tramas históricas abandonadas. La reemergencia étnica, el feminismo, la diversidad de género o

las nuevas ecologías, son estallidos que demandan un esfuerzo de relectura de las memorias compactas o fracturadas, y cuyas historias fueron contadas desde un solo lado (Segato, 2007). En las últimas décadas, se han generado aportes en la dirección de otorgar una mayor presencia a las subalternidades; etnografías que se abren a pensar y comprender la tensión entre *modernidad/colonialidad/decolonialidad* desde y para América Latina. En este sentido, repensar las etnografías del sur exige también, potenciar los lazos sociales dentro de una postura latinoamericanista abierta y con memoria. En estos términos, la mirada crítica es parte de la tarea a resguardar en nuestras etnografías del sur.

CUATRO, DE LOS SABERES / OTROS SABERES NUESTROS: En distintos momentos de la historia social, la división entre conocimiento científico y saberes, o entre saberes autorizados y saberes prohibidos, fue radical. Mientras los primeros se recluían en el marco de las epistemologías científicas y de las especializaciones disciplinarias, los *saberes otros* han transitado fuera de los muros de las ciencias. De allí la importancia para las etnografías del sur de a) problematizar los paradigmas de la científicidad objetiva y desligada de la praxis del vivir; b) avanzar hacia la transdisciplina e indisciplina; pero sobre todo de c) integrar el pensamiento académico al diálogo con los *saberes otros*.

Nelly Richard (1987) se preguntaba cómo leer el *conflicto de hablas* entre, por un lado, los conocimientos calificados de la especialización académica (regulares, sistemáticos, reconocidos) y, por otro, los saberes desarmados y enrabiados. Efectivamente, en una etnografía del sur, integrar *saberes otros* al diálogo y la comprensión del des-orden y el des-concierto de nuestras culturas, es parte del diálogo a construir. Hoy, en tiempos de revuelta y pandemia, esos otros saberes están delante y con modulaciones propias, en las calles, quemando monumentos, saqueando supermercados, marchando infatigables, gritando y cantando... En todos estos gestos corporalizados hay *saberes otros* que exigen soberanía, esto es, el derecho a un lugar en la construcción de la cultura y en la toma de decisiones. En cada baile y movimientos del cuerpo se establecen reivindicaciones

de agencia cultural. Allí, entre gestos y gritos, subyacen saberes, pues hay memorias, enunciación y reclamos. Hay que entender, señalaba el escritor Pedro Lemebel (2019: 25), que «una nación es un sinnúmero de sentires y que solamente nos une una larga y angosta cinta de dolores e infelicidades».

Pero pensar los conocimientos etnográficos del sur supone ante todo que atravesemos —como antropólogos y antropólogas que somos— los límites, amarrándonos y fundiéndonos en y con los saberes locales y en movimiento. Porque, finalmente, hay que decir que aquí todos estamos en escena, todos los actores y actoras participamos en simultáneo y entrelazados en este drama, aunque se haya perdido la fluidez de la escritura, de la comprensión, del habla y del estar ahí como etnógrafos/as. Porque en estas expresiones de los grandes movimientos y revueltas que nos recorren como continente, la «agencia cultural» no es individual, sino colectiva; no es institucional ni estructurada, sino rizomática y flexible. Es el reconocimiento de esta condición la que le otorga su impronta epistemológica y política a nuestras etnografías del sur.

Siguiendo las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2018), diremos que es responsabilidad del quehacer de las etnografías del sur no contribuir al remozamiento de las formas de dominación y al encubrimiento de prácticas de colonización y subalternización. Solo así, las etnografías del sur son y seguirán siendo —como creo haber visto estos meses en mi país— etnografías subalternizadas. Solo deconstruyendo los centrismos podremos contribuir a responder: ¿por qué acontece lo que nos acontece? Solo así podremos comprender cuestiones como ¿de qué transgresiones nos hablan los cuerpos desnudos de las jóvenes mujeres sobre los monumentos de próceres de la patria patriarcal?, ¿qué reclamos y saberes se esconden en los bailes y rituales de nuestras calles y de nuestros bosques?

Si las etnografías del sur quieren volverse mundanas, de este mundo, deberán respetar que en el mundo nada está ontológicamente separado del resto. Esto nos envía a la transdisciplinariedad y a la indisciplina como formas de integrar, de comprender aquello que solo provisoriamente podemos fragmentar (Morin, 2011). No significa negar aspectos disciplinares, sino de combinarlos y tras-

centerlos. Con ello lo que se asienta es la duda y la posibilidad de interrogar nuestro modo de conocer, abordar lo complejo, hacer lugar a lo imprevisible, permitiendo que el quehacer etnográfico se someta a las múltiples miradas y contrapuntos. En estas turbulencias, los paradigmas se pierden y el desorden puede ser una fuente de una fecundidad inagotable (Balandier, 2003). La lección de estos tiempos de revuelta es que ya no son las situaciones estables lo que interesa, sino los procesos, las crisis, las inestabilidades, lo que se transforma, las alteraciones geológicas y climáticas, la evolución de las especies, las mutaciones y crisis de las culturas que se pensaban democráticas.

En estos términos, una etnografía del sur debe ser, ante todo, una arqueología capaz de leer las cortezas o estratos de la memoria; la genealogía de la grieta es la que nos permitirá abordar las fracturas y las fallas telúricas que históricamente nos han instalado la desigualdad al interior de nuestras culturas y la desmesura del modelo neoliberal. Una etnografía del sur es, si les creo a los cientos de ponencias que hemos escuchado en el reciente Congreso ALA, una etnografía incómoda, por cuanto ella tendrá necesariamente que abordar las contradicciones y fricciones de clases, de géneros, de identidades, porque no hay posibilidad de comprender nuestras luchas si no se comprenden las fricciones y sus energías. Una etnografía del sur es por definición una etnografía contrahegemónica, en cuanto devela la lógica de los privilegios que imperan en una estructuración jerárquica de la sociedad.

Finalmente, lo que está en juego, citando nuevamente a Esteban Krotz, no es meramente la posibilidad de producir representaciones pulcras y certeras del mundo social, sino la posibilidad de transformarlo para mejor. Hoy, más que nunca, hay una responsabilidad que nos atañe; una ética de las etnografías del sur se hace urgente para no olvidar que son otros los que ponen el cuerpo mientras nosotros observamos, pensamos y escribimos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balandier, G. 2003. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona. Gedisa Editorial.
- Guber, R. 2004. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires. Paidós.
- Krotz, E. 1993. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-11.
- Lemebel, P. 2019. *No tengo amigos, tengo amores. Extracto de entrevistas*. Santiago. Alquimia Ediciones.
- Morin, E. 2011. *Introducción al pensamiento complejo*. Buenos Aires. Gedisa.
- Richard, N. [Ed.]. (1987). *Arte en Chile desde 1973. Escena de avanzada y sociedad*. Santiago. Flacso.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo de ch'ixi es posible. Ensayos desde el presente*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Segato, L. (2007). *Las nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires. Prometeo Libros.



FRANCISCA MÁRQUEZ es antropóloga y doctora en sociología. Profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Entre sus libros se encuentran *El diario de Francisca. Septiembre de 1973* (2019, Ed. Hueders); *Patrimonio. Contranarrativas urbanas* (2019, Ed. UAH); *[Relatos de una] ciudad trizada. Santiago de Chile* (2017, Ed. Ocho Libros); *Las ciudades de Georg Simmel. Lecturas contemporáneas* (2011, Ed. UAH-PUC).

Antropologías latinoamericanas: ¿un álbum de los recuerdos o las raíces de nuestro quehacer?¹

ROSANA GUBER

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL (CIS-IDES)

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

ARGENTINA

Correo electrónico: guber.rosana@gmail.com

DOSSIER

Imaginemos una galería de fotos. Son hombres y mujeres, algunos explícitamente contemporáneos, otros visiblemente antiguos. Lo sabemos por la actitud, la toma, el fondo y el color, el encuadre, el peinado, la vestimenta, la actitud y el gesto del retratado.

Caminamos por esa galería pero no sabemos quiénes son o quiénes fueron. Tampoco de qué país provienen y cuál fue su contribución a este mundo. Ni siquiera sabemos si están vivos.

Ahora, aprovechando la sustanciosa serie *The Crown* (Netflix) que muchos hemos visto en este año de encierro, pasamos al palacio de Buckingham y acompañamos a la futura reina Elizabeth II, acabando su brevísima infancia. Su tutor la guía por la casa-palacio y le habla de cada pintura, donde observa, desde su siglo, su ubicación y su marco, una cadena de ancestros con sus realizaciones, sus tiempos de vida y, sobre todo, con sus posiciones en la genealogía de la cual Elizabeth Regina será, por mucho tiempo, su último eslabón.

Finalmente, supongamos que alguien nos presenta las fotos de los hombres y mujeres que nos precedieron en las antropologías de nuestros países: ¿Radcliffe-Brown, Malinowski, Mauss, Boas? No. Más bien gente como esta:

1 En esta intervención estamos usando el sistema de referencia Chicago autor-fecha.



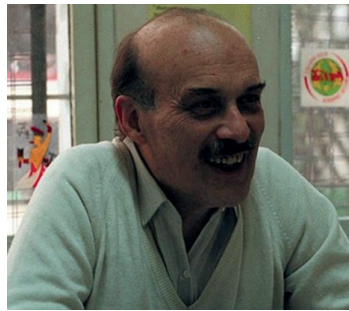
1



2



3



4

Gente mayor y de otras épocas.

De pronto uno de nosotros cree reconocer al hombre de anteojos o a la mujer de cuello rojo que frunce los labios, e infiere que se trata de antropólogos nacidos en alguno de los países que se cobijan bajo el nombre de América Latina, congregados en el VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología.

¿Para qué mostrar estas fotos de colegas nuestros en un conversatorio acerca de las antropologías del sur, siguiendo la terminología que nos regaló Esteban Krotz en 1993? Para sembrar una molestia, llamarnos la atención o generar la siempre sanitaria sospecha de nuestra propia ignorancia. Ciertamente, una reveladora ignorancia.

En efecto, quien esto escribe presentó en aquel conversatorio en una presentación en *Power Point* con 30 fotos de hombres y mujeres ya fallecidos, que practicaron distintas formas de la antropología cultural o social durante el siglo xx. Todos ellos hicieron notables contribuciones a través de la investigación, la docencia, la

gestión institucional, la reflexión y la creatividad teórica, y todos basaron sus investigaciones en el trabajo de campo y en el género textual etnográfico. ¡Igual que nosotros que, por lo general, no los conocemos! Igual que nosotros que los tuvimos de docentes, pero a los que no reconocemos como intelectuales y pares de los colegas norteamericanos o franceses. Así, a la hora de explicar y de encuadrar los fenómenos que estudiamos, formular un problema de investigación y diseñar el «estado del arte», esta galería de mujeres y hombres latinoamericanos que nuestro subcontinente ha donado a la antropología global cede los puestos más destacados en nuestros escritos a las figuras de Michel Foucault, Tim Ingold, Eric Wolf, George Marcus, Jacques Derridá, Pierre Bourdieu, Gilles Deleuze... quizás a algunos indios de moda; Arjun Appadurai, Partha Chaterjee o Veena Das.

¿A qué se debería nuestro desconocimiento de los colegas regionales, e incluso de los nacionales?

Seguramente a muchísimas razones. Aunque habría que estudiarlo seriamente, podríamos pensar en varias líneas de indagación. Los jóvenes, por ejemplo, podrían responder que no se los hemos enseñado. Quienes somos sus docentes, a sabiendas de nuestra responsabilidad en el asunto, contestamos que no nos da el tiempo, y que apenas alcanzamos a cumplir con el programa de los clásicos. También argumentamos que nuestros maestros locales «perdieron vigencia» y que sus aportes «ya fueron superados». Además, «las agendas» de hoy son muy distintas a las de antaño y, probablemente, pensemos y no digamos que mejor no enseñar a quienes protagonizaron trifulcas o facciones contrapuestas. Complementariamente, y para zanjar enemistades locales, volvemos a recurrir a los clásicos de la antropología –un Mauss, un V. Turner, un Boas, un Godelier– porque no debemos aislarnos en el vano y contraproducente nacionalismo académico. Somos «antropologías del sur», sí, pero no estamos encerrados en la ignorancia de nuestros confines ni somos impermeables a las influencias provenientes del norte y del sur «global». De hecho, uno de los argumentos más contundentes en defensa de lo que venimos haciendo es que la antropología no puede seguir

una perspectiva naciocéntrica, porque el conocimiento científico es universal.

Todo esto decimos, argumentamos, señalamos y sostenemos. Pero este tipo de respuestas es fácilmente rebatible o, al menos, relativizable. Ciertamente, no estamos sugiriendo abandonar a los clásicos ni levantar un muro a lo largo del río Bravo. Solo que resulta muy llamativo que en una reunión de antropólogos latinoamericanos, bajo la advocación de la antropología comprometida, colaborativa, militante, propia y del sur, se llegue al colmo de no mencionar como contribuyente teórico ni a un solo colega de la región convocada. Una cosa es cerrarse a la influencia externa y otra, muy distinta, es que solo nos valgamos de extranjeros para pensar nuestras realidades socio-culturales (incluyendo, claro, a nuestra antropología).

Si así fuera, debiéramos advertir que las cosas no siempre funcionaron de este modo. Aunque la versión actual de la disciplina pueda identificarse con la generada en «el norte», los colegas de otros tiempos circulaban, casi indistintamente, por antropólogos latinoamericanos y euro-norteamericanos, aunque les daban preferencia a los primeros. Y cuando escribían sus tesis doctorales (por ejemplo, para Oxford, La Sorbona o Chicago) se dirigían a sus profesores del norte tanto como a sus colegas del sur, porque querían incidir en varios campos, fueran estrictamente académicos o ligados al desarrollo. Quienes se formaban en el exterior –y esto era muy común, particularmente en los 60-70 en antropología social– regresaban a debatir en sus propios países para incidir en ellos. No buscaban rebatir a Alain Touraine; era Touraine quien leía con sumo interés a los latinoamericanos.

La agenda consistía en transformar o, al menos, reformar, mejorar, contener, acompañar a los «sujetos de estudio» que en aquellos tiempos denominaban «informantes». Sus debates eran fácilmente recuperables para las organizaciones políticas y sociales porque hablaban su mismo idioma o jerga, no sólo su misma lengua. Aquellos investigadores no hablaban ni escribían con corrección política. Simplemente no abandonaban su posición de investigadores de las realidades en las que querían incidir. Las

conocían sobradamente por haber desarrollado en ellas el ejercicio distintivo de la antropología, el trabajo de campo etnográfico. Por ejemplo, los primeros antropólogos sociales argentinos, casi todos con doctorados en Inglaterra, Francia y EE.UU., se ocuparon de los productores de *commodities* fuera de la Pampa húmeda. Sus trabajos de campo se desarrollaban en zonas cálidas, buenas para la yerba mate y el té, la caña de azúcar y el algodón. Sus principales interlocutores no eran Eric Wolf y Sidney Mintz, que entendían bastante al respecto (especialmente Mintz con sus trabajos sobre el azúcar), sino el naciente grupo de antropólogos sociales del Museo Nacional de Río de Janeiro, cuya área de trabajo era el Nordeste brasileño. Moacir Palmeira, Lygia Sigaud, la cordobesa Beatriz Alasia de Heredia y José Sergio Leite Lopes eran algunos de ellos. Por razones de parentesco (y de academia), Eduardo Archetti discutía con los noruegos latinoamericanistas, el grupo en el que se inscribía su compañera Kristi-Anne Stolen y su colega Marit Melhuus. Las discusiones eran muy similares en el norte de Europa y en América Latina (ver Guber 2019 para una semblanza de la academia noruega de los tempranos 70). Nuestras agendas eran tan potentes que Esther Hermitte (1970, 1972/2020), la primera antropóloga social argentina por titulación y práctica, formada en Chicago entre 1958 y 1964, regresó a la Argentina en 1965 y se dedicó a los pequeños productores de pimentón y tejidos de lana de camélidos del noroeste argentino, dejando atrás (siempre relativamente) sus estudios doctorales sobre el nahualismo chiapaneco. Así, el nuevo campo de debates se le impuso a su previo interés en el proyecto Chicago-Chiapas. Eran los tiempos de la «economía política», la perspectiva desde la cual podía comprenderse la sociedad y la cultura desde su organización productiva y dinámica de clases. Y Esther se sumó a ella.

Las agendas van cambiando debido a múltiples factores. Así ocurrió entre los años 80 y los 90 con el advenimiento de «los posmodernos». Pero por alguna razón ese cambio significó la sustitución de paradigmas y también de escuelas. Desde la perspectiva de antropólogos de mediana edad de las academias norteamericanas, el debate posmoderno coincidió con la caída del bloque euro-oriental

y la transformación del lugar de China en el mundo. Quizás en nuestros países adoptamos los postulados de «los posmo» sin examinar si, efectivamente, podían articularse (y cómo) con nuestras propias realidades y nuestros propios debates (¿la etnohistoria de John Murra y sus pisos ecológicos le deben algo a la antropología multisituada de George Marcus?).

La escasa enseñanza sobre los colegas latinoamericanos «por falta de tiempo» en el ciclo lectivo universitario plantea interesantes reflexiones. En América Latina hay varios cursos e incluso uno que otro posgrado en antropología latinoamericana o en la antropología de tal o cual país. Mucho menos corrientes son los cursos de teoría antropológica que enseñen de manera agregada y articulada en una misma unidad la teoría clásica y las formas de hacer antropología en alguno de nuestros países. Una vez escuché a Beatriz Alasia, a quien en la Argentina conocíamos como Beatriz Heredia, sugerir que la enseñanza de teoría antropológica sería más útil si se aplicaba a problemas antropológicos (por ejemplo, el campesinado, el poder, el cambio socio-cultural, etc.). También la escuché lamentarse de cómo las antropologías latinoamericanas corrimos el riesgo de convertirnos en «repetidoras» de las antropologías del norte (como sucede con algunas radios locales que reproducen programas de radio centrales).

Es evidente cómo los teóricos que se enseñan y que empleamos una y otra vez para definir nuestros problemas de investigación no proceden del «norte» sino de determinadas academias de solo tres países. Siendo más específicos que hablar de norte global –EE.UU., Reino Unido y Francia–, conviene anotar sus localizaciones significativas: U. de Chicago, U. de Texas, U. de Columbia, U. Johns Hopkins; Oxford, Cambridge, Londres, luego Manchester y ahora Aberdeen; y París, ¡siempre París! ¡Pero solo París! Es decir: la procedencia de aquellos a quienes elegimos, citamos y presentamos para organizar nuestra actividad intelectual se restringe a un puñado de universidades que ofician de metrópolis académicas y, sobre todo, de aliadas de los monopolios editoriales.

Aun cuando muchos comparten los lineamientos principales de este diagnóstico, ello no obsta para que el conocimiento de la

academia cercana haya sido postergado o suprimido, en beneficio de la academia lejana y central. Si bien parece que lo contrario a «antropologías del sur» es «antropologías del norte», en nuestro caso ese norte refiere a las academias que colindan con el Atlántico Norte. Ni las mediterráneas ni las bálticas ni las interiores; tampoco las del mar de la China o la tundra siberiana. De esas antropologías no sabemos prácticamente nada (y eso a pesar de que, en su primera edición, el subsidio de la Wenner-Gren Foundation a nuevos doctorados en antropología, fue destinado a la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, y a la Universidad de Mongolia). Dudo que sepamos cómo les fue a los mongoles, porque ellos son un claro ejemplo de «sur en el norte» (tampoco creo que ellos sepan cómo nos fue a nosotros. Por este medio, les aclaramos que ¡¡¡muy bien!!!).

Las identidades y las trayectorias de los fotografiados en nuestra breve galería se parecen más a las de un álbum familiar que solo hojamos en un ataque de nostalgia. Pese a su emotividad, esta disposición tiene consecuencias muy serias (acaso negativas) en nuestra posición como antropólogos latinoamericanos.

Nuestros antecesores, como nosotros, trabajaron y aprendieron a formular sus problemas antropológicos en nuestro propio idioma, desde nuestras realidades y en coyunturas distintas que se vinculan inexorablemente con la del presente (aunque no sepamos cómo y debamos averiguarlo). Además, ellos formulaban sus problemas inspirados o interpelados por estructuras que son básicamente las mismas que nos inspiran e interpelan hoy, frente a Estados que, con excepciones, observan una notable continuidad. También formulaban sus problemas desde y a través del trabajo etnográfico. Allí «aprendieron a aprender» como los instruyeron aquellos a quienes querían conocer. Allí aprendieron cómo estos operaban ante y con el Estado y frente a las crisis sociales (fascículo con porte de pequeño libro para divulgación *El cabecita negra*, de Hugo Ratier, 1969, es un ejemplo). Allí, también, nuestros predecesores aprendieron cómo presentarse y cómo presentar sus investigaciones, y así supieron qué se esperaba de ellos y de sus roles en campo. Y allí, en el campo, aprendieron las consecuencias de las buenas y malas decisiones sociales y políticas en los tiempos por venir (ver Archetti

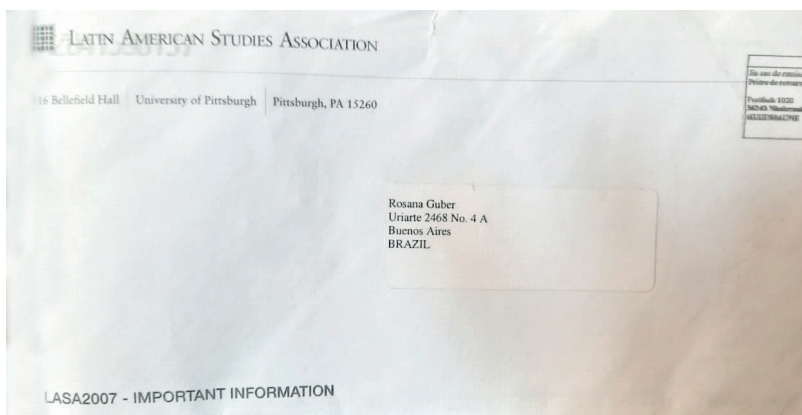
1988/2020 para una crítica de un movimiento agrario al que estudió profunda y comprometidamente). En suma, nuestros mayores nos mostraban cómo, de dónde resultaban y para qué investigaban lo que investigaban, precediéndonos en el tiempo, pero en el mismo país y a lo largo de hebras de vasta continuidad histórica. Ellos nos mostraron no solo cómo sus interlocutores en campo se enfrentaban a y resolvían las determinaciones que condicionaban sus vidas; también nos mostraron las distintas alternativas con que nuestros colegas mayores las enfrentaron (Sariego 2018; Maldonado 2018). ¿Qué significa, si no, que somos antropólogos ciudadanos (Jimeno y David 2005)? ¿O acaso la organización de la ciudadanía se forja de repente, sin historia ni experiencia?

Entretanto, a quienes hacemos antropología, nos cabe la plena responsabilidad de venir ignorando este verdadero «capital». Decidimos abandonar la casa materna en busca de novedades y títulos legitimadores. Muchos regresamos, sí, pero trayendo nuestras maletas repletas de novedades teóricas. Esas novedades provenientes de los puntos destacados –un Oxbridge (un modo de llamar conjuntamente a las universidades británicas Oxford + Cambridge), un CUNY (City University of New York)– inundaron nuestras academias con la invalorable ayuda de la «compresión témporo-espacial» como la bautizara David Harvey, que reforzó la internet y el acceso libre. Entonces, empezamos a hablar en clave de algunos autores, sin que ello implicara entender sus dilemas y debates y las razones de ciertos conceptos. A diferencia de los años 60-70, la importación hoy no nos sirve para complementar discusiones y resolver problemas regionales. Nos sirve para publicar un artículo en revistas francesas y norteamericanas indexadas por los pulpos editoriales, y para ganar capital académico en nuestros propios medios (dudo que en aquellos). Que esto es así lo confirma, explícitamente, el que en algunas universidades latinoamericanas se le paga hasta 2000 dólares estadounidenses y se exceptúa del dictado de un curso a quien logre «meter un artículo» en las revistas del sistema Scopus, generalmente de acceso limitado (pago) y además en inglés. Hoy quien publica en las revistas nordatlánticas tiene más oportunidades de desarrollar «exitosamente» su carrera

científica en el sur, que alguien que solo publica en América Latina. Sin embargo, todo tiene su precio. Quien envía un artículo a una revista Scopus puede recibir una evaluación que condicione la aceptación a la incorporación de ciertas referencias bibliográficas (que probablemente no agreguen mucho a lo ya escrito, pero que, sin duda, le agregará al evaluador anónimo, a ganar una referencia más a su persona, en el *Citation Index*).

Hay mucho que investigar si queremos entender este complejísimo proceso que nos ha llevado a insertarnos (o a creer que nos insertamos) en los debates globales (del Atlántico Norte), suponiendo que somos los adalides de la igualdad y el progresismo y olvidando, a veces por completo, las contribuciones de nuestros colegas actuales y de nuestros predecesores, tan apasionadas como las nuestras, a nuestras mismas realidades.

Si no los invitamos a nuestro tiempo y les permitimos cuestionar nuestras miradas y poner en duda nuestras aseveraciones, ellos seguirán ahí lejos, con sus fotos, en el pasillo polvoriento de los recuerdos, sin presencia teórica, ni etnográfica, ni regional. No se lo merecen ellos; tampoco nosotros que, por el momento, seguimos queriendo reflejarnos en un mal espejo, como dice este sobre que llegó dos veces a mi antiguo domicilio.



Así que, por las dudas, hagamos algunas aclaraciones sobre las fotos del comienzo, y vayamos al cierre de este artículo:



Isabel Aretz (Buenos Aires 1909 - San Isidro 2005).

Etnomusicóloga y folkloróloga, discípula del argentino Carlos Vega. Emigró a Venezuela donde se casó con otro musicólogo y folklorólogo, Luis Felipe Ramón y Rivera. Autora de *El folklore musical argentino*. Quizás alguien en la antropología argentina sepa que regresó al país tras la muerte de su marido. Lo más probable es que la hayamos olvidado... prematuramente.



Ángel Palerm Vich (Ibiza 1917 – México D. F. 1980).

Antropólogo social español-mexicano. Emigró a México en 1939 tras la Guerra Civil Española. Tuvo una gran influencia en la renovación de la antropología mexicana y latinoamericana de los años 50-70. Autor de *Historia de la etnología*, es siempre citado con gratitud por Esteban Krotz como su «maestro».



Virginia Gutiérrez de Pineda (Colombia 1921-1999).



Antropóloga social, pionera de la antropología de la familia y la antropología médica, publicó *Familia, cultura en Colombia* (1963), *Medicina tradicional en Colombia: magia, religión y curanderismo* (1985) y *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal* (1988). Obtuvo la principal distinción de su país, la Cruz de Boyacá, y en 2016 se estampó su imagen en billetes de circulación nacional.



Renzo Pi Ugarte (Durazno 1934 – Montevideo 2012).

Uno de los fundadores de la antropología en la República Oriental del Uruguay. Profesor en la Universidad de la República, y considerado un maestro por la mayor parte de los colegas uruguayos contemporáneos, es autor de *Los indios del Uruguay*.

Agradezco a Myriam Jimeno por su guía para conocer a Virginia Gutiérrez.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archetti, Eduardo 1984/2020. «Ideología y organización de las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe, 1971-1976». Guber, R. y Lía Ferrero (orgs.) *Antropologías hechas en la Argentina*. ALA, pp. 525-546.
- Guber, Rosana 2019. «Conociendo a Marit Melhuus, una compañera noruega de la antropología argentina». *Revista del Museo de Antropología de Córdoba* 12(3): 97-123.
- Hermitte, Esther 1970. *Poder sobrenatural y control social*. México D. F., Instituto Interamericano Indigenista.
- Hermitte, Esther 1972/2020. «¿Patronazgo o cooperativismo?». Guber, R. y Lía Ferrero (orgs.) *Antropologías hechas en la Argentina*. ALA, pp. 463-486.
- Jimeno, Myriam y David Arias 2011. «La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana». *Alteridades* 21(41): 27-44.
- Maldonado Aranda, Salvador 2018. «Despejando caminos inseguros. Itinerarios de una investigación sobre la violencia en México». Guber, R. (org.) *Trabajo de campo en América Latina*, Buenos Aires, SB, pp. 527-546.
- Ratier, Hugo 1969. *El cabecita negra*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis 2018. «El oficio de antropólogo en contextos de violencia. Reflexiones desde Chihuahua». Guber, R. (org.) *Trabajo de campo en América Latina*, Buenos Aires, SB, pp. 547-558.

ROSANA GUBER es doctora en Antropología Social en la Universidad Johns Hopkins y dirige la Maestría en Antropología Social del IDES-IDAES, UNSAM, Argentina. Estudia el método etnográfico (*El Salvaje Metropolitano*, 1994; *La Etnografía*, 2001), la antropología de la antropología argentina (*La articulación etnográfica*, 2013) y las experiencias sociales y bélicas argentinas en la Guerra de Malvinas (1982) (*De chicos a veteranos*, 2004; *Experiencia de halcón* 2016).

Sobre las *Antropologías desde el sur* y otras cuestiones urgentes¹

PABLO SANDOVAL LÓPEZ
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS.
(LIMA)
Correo electrónico: psandovall@unmsm.edu.pe

DOSSIER

Esteban Krotz publicó en 1993 un importante artículo: «La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes»,² donde esboza un amplio programa de reflexión antropológica. Allí señalaba que la característica central de los estudios antropológicos en las zonas sur del planeta, no es investigar a unos «otros», sino a sus propias comunidades. Esta peculiaridad quebraría el silencio producido por las antropologías del norte, que se presentó siempre como la *verdadera* y *legítima* antropología, con sus propios conceptos, enfoques y metodologías. Se trataba ahora, mencionaría en una entrevista

-
- 1 Intervención realizada en el Conversatorio «Etnografías desde el Sur. Convergencias políticas contemporáneas», en el marco del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, realizado el 26 de noviembre de 2020. Participaron también del conversatorio: Rosana Guber (Argentina), Francisca Márquez (Chile) y Eduardo Álvarez Pedrosian (Uruguay). Agradezco los comentarios a una versión preliminar a José Luis Rénique, Mirko Solari y Lucero Reymundo. En este trabajo estamos usando el sistema de referencia Chicago.
 - 2 Esteban Krotz, «La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes», *Alteridades*, vol. 3, núm. 6, 1993, pp. 5-11 (publicado en inglés como: “Anthropologies of the South: Their rise, their silencing, their characteristics”, *Critique of Anthropology*, 17(3)1997, pp. 237-251). También puede revisarse: «La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida», *Maguaré*, 11-12, 1996, pp. 25-39; «Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos», *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas*, I, 2007, pp. 41-59.

de 2018, no tanto de librarnos de una situación postcolonial, sino de llevar adelante «la tarea pendiente de la de(s)colonización» del conocimiento.³ El objetivo era reescribir la historia de la antropología, hasta entonces compuesta desde los espacios metropolitanos, y librarnos de la galería de los «padres fundadores», con sus genealogías teóricas y sus linajes de descendencia por «escuelas» de pensamiento.

¿Cómo situarnos en una discusión sobre la «antropología desde el sur», incluso de la propia idea de una «antropología latinoamericana»? Esta controversia, ciertamente, ha sido posible gracias al influjo de las teorías poscoloniales que entablaron un diálogo —pocas veces explícito— con la tradición del pensamiento social latinoamericano.⁴ Ante el desgaste de la disidencia teórica que produjo la teoría de la dependencia latinoamericana en la década de los sesenta, se suma ahora un nuevo respiro con la alternativa epistémica de provincializar la modernidad occidental. Tiene razón Claudio Lomnitz cuando señala que «la noción de dependencia tiene tanto de firma latinoamericana como el concepto “poscolonial” tiene de firma asiática, africana y de Medio Oriente». Lo que ocurre ahora, agrega Lomnitz, es que la academia norteamericana ha situado a América Latina en una espacialidad temporal (colonial, postcolonial) que la inscribe con cierta posición política (el Sur Global).⁵

Pero no olvidemos que las teorías que circulan no son ciegas ni neutrales; tienen siempre un punto de origen que las define. Los conceptos viajan y en su traslado suelen perder la textura de sus circunstancias de procedencia y se distorsionan sus significados.⁶ Es

3 Esteban Krotz, «No se debe hablar en América Latina de una situación postcolonial sino de la tarea pendiente de de(s)colonización», *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*, Año 1, Nº 1, enero-junio, 2018.

4 Al menos como se desprende del libro de Maristella Svampa, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, EDHASA, Buenos Aires, 2016.

5 Claudio Lomnitz, «Tiempo y dependencia en América Latina», en: Claudio Lomnitz, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*, Mal Paso ediciones, México D. F., 2016, p. 65.

6 Edward W. Said, “Traveling Theory Reconsidered”, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 436-452.

lo que ha sucedido con el propio término de postcolonial, que al añadirle la noción geohistórica de América Latina confundió más nuestras certidumbres empíricas y conceptuales.⁷

¿Cuánto tiempo hemos invertido en las últimas décadas en definir si nuestra antropología «desde» América Latina era decolonial o posmoderna, si era indigenista o postindigenista, si su agenda central era la defensa de nuestra «América indígena profunda» o en remarcar la inevitable hibridez de nuestros intercambios culturales, si su sujeto era el «subalterno» o el pueblo de matriz «nacional-popular»? En estas disyuntivas binarias, usualmente no quedaba tiempo para los matices históricos, ni paciencia para los detalles etnográficos. Se era lo uno o lo otro.

Quizá ello haya influido en que la discusión sobre la antropología desde el sur ha recargado demasiado las tintas en las condiciones de su producción epistémica, descuidando otros elementos igual de relevantes. Esto es, las características de la circulación y recepción de las teorías antropológicas producidas en el norte y las marcas que han dejado en las agendas de enseñanza e investigación de las antropologías nacionales en América Latina.

Debo confesar que me siento cómodo (¿quién no?) con la propuesta central de las antropologías desde el sur. Es decir, con la necesidad de remodelar los límites actuales de la antropología y avanzar hacia una antropología indisciplinada, que tienda a liberarse de las asimetrías de poder producidas desde la antropología hegemónica. El objetivo es loable: descentrar las narrativas históricas de la antropología eurocéntrica que naturalizó su papel de difusora de teorías, y visibilizar a las antropologías periféricas, que usualmente se autorrepresentaron como academias que solo imitan y repiten el canon teórico de la antropología del norte. Es probable que hace cincuenta años el objetivo haya sido defender una antropología antifeudal o antiimperialista. Pero esa era una época previa a las advertencias que Edward Said y Dipesh Chakrabarty hicieron en sus libros desde los años ochenta. Aquello fue marxismo

7 Al respecto de este debate, Mauricio Tenorio elabora una detallada genealogía, *Latin America: The Allure and Power of an Idea*, University of Chicago Press, Chicago, 2017.

puro. Y el enemigo era el desarrollismo y sus hijos: el empirismo y el positivismo.⁸

Pero ¿qué significa realmente una antropología desde el sur? ¿*Sur* significa, en sentido estricto, periferia? Y si fuera el caso ¿quiénes y desde qué espacio académico se define nuestra condición periférica?

Luego de revisar los principales debates al respecto, me resulta curioso que las discusiones hayan sido propiciadas principalmente por autores/as que se desenvuelven en entornos académicos del norte (o vinculados a este).⁹ Sus artículos y libros circulan en las redes editoriales de esta academia hegemónica, entendiéndolo por ello a las academias norteamericana y europea. Esto me lleva a una primera sospecha: quizá estamos ante un nuevo capítulo de la antigua «problematización» que elaboró la academia del norte sobre el Sur Global, «que opera únicamente en tanto en cuanto Estados Unidos se mantenga estable como punto de referencia que legitima las coaliciones y las escisiones políticas».¹⁰

Visto desde la historia intelectual de las ciencias sociales, nos debería sorprender. Esto viene operando desde inicios del siglo xx cuando se instalaron en los Estados Unidos los estudios de «áreas culturales» o el campo de los estudios latinoamericanos en plena emergencia de la Guerra Fría. Desde entonces, el vocabulario teórico ha cambiado. Se habla ahora de visibilizar las “Geopolíticas del Conocimiento Antropológico” desde las áreas geoepistémicas «metropolitanas» y «periféricas».

Lo cierto es que avanzar en esta discusión no se reduce a una simple disidencia epistemológica que nos permita diferenciarnos de las antropologías hegemónicas del norte. Significa, además, imaginar formas de elaboración teórica y política que replanteen las

8 Agradezco a José Luis Rénique esta sugerencia.

9 Ver, por ejemplo, Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg Publishers, 2006 (Versión en castellano: *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Iberoamericana/Enviación/The Wenner-Gren Foundation, México DF, 2009, 419 pp.

10 Claudio Lomnitz, «Tiempo y dependencia en América Latina», p. 66.

condiciones de producción y circulación de las teorías etnográficas que se producen también desde las academias del sur. Es decir, quizá lo más urgente sea construir plataformas de intercambio institucional desde las academias del sur que faciliten diálogos realmente horizontales, donde nuestras voces teóricas y propuestas etnográficas estén mejor representadas. Solo así se podrán conseguir reales intercambios académicos, propiciar la circulación de ideas y de investigadores, visibilizar publicaciones e incentivar escrituras antropológicas realmente experimentales. Descolonizar sí, pero sobre todo procurar conexiones institucionales y redes académicas entre *nosotros*, los del sur.

Este desafío es planteado en un contexto en que nos enfrentamos a una nueva realidad universitaria: la estandarización académica. Se ha propagado el diseño de planes de estudios y lineamientos de investigación que menoscaban y penalizan la experimentación creativa. La carrera docente universitaria ahora es evaluada bajo criterios de competitividad. Y si a ello le sumamos los modelos de medición basados en estándares de acreditación internacional, todo apunta a un nuevo modelo de gestión empresarial del conocimiento. Ciertamente esta situación no es exclusiva de América Latina. Responde a un nuevo tipo de gobernanza universitaria global.

¿Qué hacer entonces? ¿Cómo diseñar estrategias institucionales realistas que sirvan de soporte a la propuesta de una antropología disidente desde el sur?

Un riesgo que observo es que podemos quedar paralizados en la discusión epistémica. A estas alturas nadie duda de la necesidad de desprovincializar la antropología y revelar su persistente sentido eurocéntrico. Pero en el camino perdemos de vista otras características igual de esenciales. Por ejemplo, las dimensiones políticas y económicas de la enseñanza y la investigación antropológica en América Latina. A fin de cuentas, la abrumadora mayoría de la práctica antropológica en la región continúa realizándose desde la universidad y, en especial, desde la universidad pública, que se encuentra desde hace años en una crisis constante. ¿Cómo obviar esta situación?

Empujar el desarrollo de las antropologías desde el sur debe responder al diseño de dos estrategias simultáneas. Por un lado, insistir en la discusión epistemológica acerca de las teorías, metodologías y prácticas de investigación. Pero también convendría abordarla desde sus anclajes políticos y económicos que igualmente definen la producción del conocimiento antropológico. Ambas rutas están entrelazadas. No se puede descolonizar o indisciplinar la antropología si no consideramos también las estructuras institucionales de nuestras universidades. Al reconocer la mutua dependencia de ambas dimensiones podemos ir más allá de ciertos debates epistemológicos que, por momentos, nos ahoga en el pesimismo teórico, nos empuja a un callejón sin salida y nubla las posibilidades de futuro. En algunos casos, incluso, damos vueltas alrededor de cierto radicalismo teórico que nos paraliza y alienta la despolitización.

Somos conscientes de que la tendencia global de la acreditación académica productivista responde a lógicas extraacadémicas. No se me ocurre una salida que ignore esta situación. Al contrario, toda posibilidad de una antropología «disidente» debe diseñar estrategias de intervención académica que facilite visibilizar otros saberes, conocimientos, lenguajes y escrituras con el fin de pluralizar los sentidos de la antropología. Quizá sea esta una gran oportunidad para escapar de la angustia por mantener una «antropología verdaderamente latinoamericana», a estas alturas, históricamente discutible, y que expresa más bien cierta nostalgia esencialista por una identidad teórica perdida.

¿Cómo hilvanar antropologías disidentes que escapen de la normalización academicista? El asunto es más bien cómo traducirlas en propuestas viables que no nieguen la necesidad de intervenir en las instituciones académicas y que al mismo tiempo reconozcan las nuevas demandas de los actores sociales, con los cuales necesitamos dialogar con urgencia. A todo ello, la agenda de descolonizar el conocimiento desde el sur necesita establecer alianzas estratégicas con las antropologías del norte, en particular con nuestros colegas, cuya formación inicial se produjo en las academias del sur pero que trabajan en los Estados Unidos y Europa. Lo que necesitamos es

sumar aliados, converger en propuestas académicas comunes y no fragmentar más nuestra comunidad académica.

Hasta aquí no he dicho nada realmente novedoso. Lo que sí es menos visible en este debate son las fracturas académicas internas en cada país. Sabemos bien que en cada uno de nuestros países existe una desigualdad académica que reproduce una suerte de «colonialismo interno» en la producción y legitimación del discurso antropológico. Estas disparidades no se definen por las asimetrías norte/sur, sino por sus anomalías nacionales (capital/provincias o centro/periferia). En el plano latinoamericano, por ejemplo, cuando se alude a LA ANTROPOLOGÍA PERUANA esta se reduce básicamente a la producción académica de dos universidades: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), una pública y la otra privada, ambas en Lima y con mayor tradición de investigación y de publicaciones. Lo que ocurre con las siete universidades públicas de las otras regiones del país donde también se enseña antropología, se sabe poco o nada. Puesto así, es poco sostenible hablar de una comunidad académica nacional. Estas mismas asimetrías ocurren en cada antropología nacional: entre las universidades más legitimadas y las menos incluidas, las más «nobles» y las «menos prestigiosas», las más conectadas a redes académicas internacionales y las más «provincianas». Lo cierto es que existen subperiferias académicas locales al interior de cada periferia nacional. Una antropología disidente desde el sur debe tomar nota de estas brechas.

Aun con la mejor de nuestras intenciones, cuando hablamos de antropología peruana, mexicana, brasileña o colombiana como una totalidad, terminamos reproduciendo toda una cadena de jerarquización de esas «otras antropologías periféricas». En Perú, al menos, mientras más nos alejamos del centro (la capital) y nos acercamos a la periferia académica más dura, menos se escucha el eco de los llamados a la insurgencia subalterna y a la descolonización teórica. Allí nos topamos no solo con exclusión epistémica. Encontramos casi zonas de abandono institucional, con universidades precarizadas, estudiantes con débil formación académica y docentes que deben lidiar con el multiempleo. ¿Cómo conciliar el

objetivo de subvertir la epistemología eurocéntrica en un paisaje académico e institucional precario y desigual? En ese escenario, la propuesta de indisciplinar y descolonizar la antropología pierde no solo potencia teórica sino eficacia política, simplemente porque no existen las condiciones mínimas para el debate, y es bastante probable, que las prioridades y urgencias de esta comunidad de docentes y estudiantes sean otras.

La descolonización es posible, pero si contamos con un mapeo realista de nuestras condiciones académicas que dialogue con objetivos bien definidos. Una ruta más eficaz quizá sea historizar los proyectos de formación institucional de nuestras antropologías periféricas, no por medio de las autorrepresentaciones generadas a partir de la importación teórica fuera del contexto del conocimiento metropolitano. Ya abundan las historias simples y cristalinas del tipo: las proezas de la escuela estructuralista levi Straussiana en Brasil, el impacto del marxismo en la teoría del “colonialismo interno”, o la potencia creativa del culturalismo norteamericano en Perú. En estas narrativas no se señalan conexiones y afinidades institucionales, ni existen redes de financiamiento que monopolizan el capital intelectual, ni se explicitan las condiciones sociales de producción del conocimiento. La imagen que ofrecen es la de una comunidad académica “inmaterial” y deslocalizada, con investigaciones que se realizan solas, escritas por mentes brillantes, que producen libros que circulan mágicamente solos. Una vía más útil de análisis es la que señala el antropólogo brasileño João Pacheco de Oliveira: debemos escribir nuestra historia «a través de un análisis cuidadoso de las prácticas de investigación concretas y actualizadas» que desarrolla cada antropología periférica.¹¹

Insisto en el mismo punto: la alternativa pasa por crear zonas comunes de intercambio que reconozcan la pluralidad de sentidos de la antropología que se produce en cada academia nacional. Aquí recobro la propuesta de un conocido antropólogo peruano: «La única forma de coordinar y articular un programa [de investigación de

11 João Pacheco de Oliveira, “Desafios contemporâneos para a antropologia no Brasil. Sinais de uma nova tradição etnográfica e de uma relação distinta com os seus ‘outros’”, *Revista Mundaú*, 2018, n.4, p. 145.

antropología] a nivel internacional sería mediante el intercambio de investigadores, profesores y estudiantes y un convenio interuniversitario entre nuestras universidades del área andina [...] Esto puede interesarle a las universidades europeas y norteamericanas para los cuales no existen mejores campos de estudio que los que ofrecen los países iberoamericanos, africanos y asiáticos». ¹² Esto señalaba José María Arguedas, en un tono ciertamente polémico, en agosto de 1967, durante un encuentro de antropólogos latinoamericanos auspiciado por la Wenner-Gren Foundation y realizado nada menos que en el castillo Burg Wartenstein en Austria. ¿Arguedas eurocéntrico? ¹³

Lo que no podemos hacer es quedar atrapados en una suerte de diálogo autorreferencial que nos inmovilice. La crítica de la crítica de la teoría eurocéntrica no debe traducirse en tristeza melancólica por la pérdida de nuestra identidad teórica propiamente «latinoamericana». Una antropología disidente desde el sur debe proponer espacios horizontales y comunes de intercambio y reconocimiento académico.

Por ejemplo, las medidas que han tomado varias universidades en América Latina para el ingreso de estudiantes indígenas y afrodescendientes mediante las cuotas es un primer gran paso hacia la real descolonización del conocimiento, pero corresponde ir más allá. Se deben derribar los muros existentes entre los «sujetos de estudio» y la antropología académica. No hablo de propiciar una antropología colaborativa donde aún persiste la asimetría ya que el «otro» es un invitado tutelado en tanto aporta con su «experiencia nativa» y no por sus elaboraciones teóricas. No es populismo. Se trata de ser conscientes de un real movimiento descolonizador que ponga por delante la etnografía y «devolver» la elaboración del conocimiento sobre el «otro» al «otro». Por ello debemos articular los máximos

12 José María Arguedas, «Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas» (G. A. Beltrán, J. V. Murra et al.), *Anuario Indigenista*, Vol. 27, 1967, pp. 1-193.

13 Entre los que acompañaron a Arguedas en esta reunión estuvieron: Richard N. Adams, Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Cardoso de Oliveira, George M. Foster, Fernando Fuenzalida, Friedrich Katz, Luis Lumbresas, José Matos Mar, John Murra, Ángel Palerm, Bryan Roberts, entre otros.

esfuerzos para crear una especie de zona franca de intercambios y cooperación académica, para así descentralizar realmente los lugares habituales de acumulación de capital simbólico, donde sean posibles verdaderas conversaciones antropológicas. Si aquellos a quienes se les denomina «subalternos» no participan de manera efectiva de la descolonización del conocimiento, la indisciplina epistémica desde el sur terminará siendo más un juego retórico que una alternativa política del conocimiento.

A estas alturas estamos todos de acuerdo en la urgencia de provincializar la antropología metropolitana. Es una meta necesaria. Pero no se trata solo de provincializar el pensamiento humanista que se asume universal. Quizá lo más provocador de una antropología disidente desde el sur sea aquella que se traza como meta estudiar a los países del norte. ¿Por qué no hacer trabajo de campo en Estados Unidos o en los países de Europa? John Murra ya señalaba este desafío cuando era profesor visitante en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en la década de los sesenta.

No ser conscientes de estas condiciones de producción y circulación del conocimiento, quizá retrase nuevas formas de construir redes y coaliciones no solo para desafiar epistemológicamente a Occidente, sino para proponer alternativas a las políticas de formación, investigación y publicaciones de nuestras propias universidades. La revuelta epistemológica de las antropologías desde el sur, aunque democrática en sus intenciones, podría derivar en un lenguaje elitista y poco enraizado en nuestras realidades institucionales. No tomar nota de ello terminaría reproduciendo las conocidas «desigualdades persistentes» en nuestra fragmentada comunidad académica latinoamericana.

Ya es tiempo de tomar en serio la construcción de una antropología desde el sur comprometida con lo contemporáneo, cuyos puntos de partida sean siempre las preocupaciones teóricas y los anclajes etnográficos, lejos de todo exotismo esencialista. Pero también distante de toda propuesta intercultural (estatal) o multicultural (de mercado) que pretenda borrar la vitalidad conflictiva y creativa de distintos modos de existencia. Es parte de nuestro compromiso poner nuestros conocimientos a disposición de las

demandas públicas y hacer esfuerzos por saltar las fronteras de los círculos académicos especializados. En cierto modo «es el pago de la deuda que contraemos ante la sociedad que [siempre] nos ofrece la posibilidad de estudiarla». ¹⁴ Al restituir a estos diversos públicos la comprensión de sus propios mundos sociales, la antropología ayuda a los mismos actores sociales a que se apropien de estos saberes etnográficos, de discutirlos y de utilizarlos para sus propios fines y proyectos políticos. En este sentido, una antropología hecha desde el sur podría convertirse en un arma política poderosa que contribuya al desafío siempre abierto de democratizar nuestra sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, José María

1967 «Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas» (G. A. Beltrán, J. V. Murra *et al.*), *Anuario Indigenista*, Vol. 27, 1967, pp. 1-193.

Fassin, Didier

2017 «Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin», *Andamios*, vol.14, n.34.

Krotz, Esteban

1993 «La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes», *Alteridades*, vol. 3, núm. 6, pp. 5-11 (publicado en inglés como: “Anthropologies of the South: Their rise, their silencing, their characteristics”, *Critique of Anthropology*, 17(3)1997, pp. 237-251).

1996 «La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida», *Maguaré*, 11-12.

2007 «Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos», II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas, I, pp. 41-59.

2018 «No se debe hablar en América Latina de una situación postcolonial sino de la tarea pendiente de de(s)colonización», *Plural. Antropologías desde América latina y el Caribe*, Año 1, N° 1, enero-junio.

14 Didier Fassin «Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin», *Andamios*, 2017, vol.14, n.34, p. 362.

- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.),
2006 *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Berg Publishers. (Versión en castellano: *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Iberoamericana/Envión/The Wenner-Gren Foundation, México DF, 2009, 419 pp.).
- Lomnitz, Claudio
2016 «Tiempo y dependencia en América Latina», en: Claudio Lomnitz, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*, Mal Paso ediciones, México D. F.
- Pacheco de Oliveira, João
2018 “Desafios contemporâneos para a antropologia no Brasil. Sinais de uma nova tradição etnográfica e de uma relação distinta com os seus ‘outros’”, *Revista Mundaú*, n.4.
- Said, Edward W,
2000 “Traveling Theory Reconsidered”, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- Swampa, Maristella
2016 *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*, EDHASA, Buenos Aires.
- Tenorio, Mauricio
2017 *Latin America: The Allure and Power of an Idea*, University of Chicago Press, Chicago.



PABLO SANDOVAL LÓPEZ es licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), maestro y doctor en Historia por El Colegio de México. Actualmente es profesor asociado en la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y Director de la *Revista de Antropología* de la misma universidad. Su última publicación es: *Antropologías hechas en Perú* (editor, 2020, ALA). Dirige la editorial independiente en ciencias sociales *La Siniestra Ensayos*.





PLURAL

Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe, la revista de la Asociación Latinoamericana de Antropología, se define como una publicación periódica para la divulgación de investigaciones y actividades vinculadas a las antropologías y las ciencias sociales afines, de aparición semestral, publicada electrónicamente en acceso abierto (“Open Access”) y de divulgación y distribución gratuita.

FOTOGRAFÍAS PÁG. 53, 54 Y 134: Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas de Guillermina Rodríguez Velasco.

Antropología comprometida: realización de materiales para la educación intercultural bilingüe con ikojts y comcaac

LAURA MONTESI

CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA (CONACYT)
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
(CIESAS) PACÍFICO SUR
OAXACA, MÉXICO
Correo electrónico: lmontesi@conacyt.mx

GUILLERMO HERNÁNDEZ SANTANA

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS,
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)
MÉXICO
Correo electrónico: ghsantan@hotmail.com

Fecha de culminación: 06-09-2019 / Fecha de envío: 09-09-2019
Fecha de recepción: 11-09-2019 / Fecha de aceptación: 03-07-2020.

RESUMEN

La idea del antropólogo como observador externo y desvinculado de su sociedad de estudio ha quedado ampliamente superada. En este artículo presentamos algunas formas en que la antropología puede aplicarse fuera de la academia y en estrecha colaboración con miembros de las comunidades. En particular, examinamos de qué manera los acercamientos y conocimientos antropológicos pueden ponerse al servicio de la educación intercultural bilingüe en contextos indígenas pluriculturales. Presentamos materiales realizados con pobladores *ikojts* y *comcaac*, compartiendo los métodos usados para la recopilación y creación de insumos comunitarios, al igual que algunos procesos que se han llevado a cabo para contribuir a la lucha indígena para el fortalecimiento de las lenguas originarias. También se evidencian los derroteros y retos que caracterizan este tipo de trabajo.

PALABRAS CLAVE: antropología comprometida; educación intercultural bilingüe; movilización de material de campo; vitalidad lingüística

Engaged anthropology: developing materials for bilingual, intercultural education in collaboration with ikojts and comcaac indigenous people

ABSTRACT

In the last few decades, the idea of the anthropologist as an external, disassociated observer has been largely discredited. In this article we present ways in which anthropology can be applied outside the academy and in tight collaboration with members of the communities of study. Particularly, we examine how anthropological approaches and knowledge can be useful to intercultural bilingual education in indigenous, pluricultural contexts. We present didactic materials realized with *ikojts* and *comcaac* people. We share some of the methods we used to collect and create community-based materials, as well as the processes and strategies mobilized to contribute to the indigenous struggle that aims at claiming language rights. We also highlight the defeats and challenges that define this type of work.

KEYWORDS: engaged anthropology; intercultural bilingual education; mobilization of field material; language vitality

INTRODUCCIÓN¹

Que la antropología como disciplina científica se haya desarrollado e institucionalizado a finales del siglo XIX, dentro del contexto colonial e imperial, no es un hecho accidental sino que revela una filiación directa. Como argumenta Talal Asad (1973), la antropología se fundamenta en un encuentro de poder desigual entre Occidente y el resto del mundo. Sin embargo, la función y la relación que los antropólogos establecieron con las autoridades coloniales es una cuestión abierta y controversial, con muchas contradicciones y ambivalencias. Si por un lado el positivismo, junto a las teorías evolucionistas, permeaban los primeros acercamientos científicos que pretendían descubrir e interpretar la otredad, también se vislumbró un afán por encontrar y demostrar la

1 En este artículo se cita y referencia con las Normas APA, séptima edición.

existencia de cierta lógica y coherencia en las formas de vida de las poblaciones estudiadas.² En dicha época, marcada por el racismo científico, el hecho de que se pudiera reconocer que las sociedades y los individuos no europeos eran complejos, podía considerarse de por sí audaz.

La antropología nació como la ciencia que estudiaba a la «sociedad primitiva» [*sic*], cuyo conocimiento podría arrojar luz sobre la naturaleza humana y la evolución del hombre [*sic*]. Los evolucionistas no tenían dudas acerca de la inferioridad de las sociedades primitivas y utilizaban datos de segunda mano para demostrar sus teorías. Su producción del conocimiento estaba fuertemente vinculada a la especulación filosófica. Por el contrario, los antropólogos que se alejaban de la comodidad de sus centros de trabajo y convivían con las poblaciones que estudiaban empezaron a producir etnografías dotadas de un carácter empírico.

Lewis Henry Morgan (1818-1881) personifica una temprana transición de una antropología especulativa a una antropología que no pierde su vocación por la teoría, pero se fundamenta en el trabajo de campo. Es notable el hecho de que Morgan se haya manifestado a favor de los derechos territoriales de los indios séneca llevando la pelea al Congreso de Estados Unidos, por lo que algunos lo reconocen como precursor de la antropología comprometida (*engaged anthropology*, en inglés) (Mason, 1993, 54). Otra razón por la cual es importante mencionar a Lewis H. Morgan es debido a que su trabajo ejemplifica uno de los rasgos que caracterizan a la disciplina antropológica, es decir, la problematización de fenómenos que las sociedades consideran «naturales» y por ende incuestionables. Según Good (1994, 1-3), Morgan jugó un papel clave en adjudicar un dominio analítico propio al «parentesco», haciéndolo susceptible al estudio sociocultural. Esta operación fue innovadora dado que a los conceptos de familia, parentesco y sangre se les consideraban expresiones biológicas, enraizadas en la sexualidad y procreación

2 Véase por ejemplo a Lévy-Bruhl ([1922]1972) quien se destaca de los planteamientos evolucionista para demostrar que los pueblos «primitivos» tienen formas propias de pensar, sentando las bases al relativismo cultural, aunque sí todavía desde un marco conceptual racista.

humanas. La «desnaturalización» del parentesco es un ejemplo de cómo la antropología, aun siendo producto del colonialismo, conlleva un intrínseco potencial disruptivo que se manifiesta en el cuestionamiento de las «verdades» asumidas.

Esto nos lleva a visualizar el potencial que tiene la antropología de abrirse a la «otredad» y, simultáneamente, reflexionar y cuestionar sus propios puntos de partida. Este doble movimiento, hacia afuera y hacia adentro, determina que la antropología, más que cualquier otra ciencia, ofrece caminos válidos para el reconocimiento de otras epistemes y de la situación colonial que buscó subordinarlas.

LA HIJA REBELDE DE LA HEGEMONÍA

Considerando lo anterior, podríamos decir que la antropología ha jugado y juega el rol de la hija rebelde, retoño de la hegemonía y sin embargo potencialmente disruptiva. Desde esta perspectiva, esta disciplina puede ofrecer instrumentos metodológicos, teóricos y éticos útiles para cruzar fronteras epistemológicas e imaginar formas alternativas de ser y convivir. David Graeber asevera que:

la antropología abre ventanas sobre otras posibles formas de existencia social humana; (...) sirve como un recordatorio constante de que la mayor parte de lo que asumimos inmutable ha sido, en otros espacios y tiempos, organizado de manera bastante diferente y, por lo tanto, que las posibilidades humanas son muchas más de lo que generalmente imaginamos (Graeber, 2007, 1).³

El enfoque de Graeber infiere que el método u orientación epistémica de la antropología dirige al desacato, al viraje de perspectiva, a la asunción de otros puntos de vista, cuya premisa indispensable es la relación abierta con el otro y, por ende, el ejercicio de la interculturalidad, definida como una relación horizontal entre sujetos.

En este artículo planteamos que la aplicación de la antropología fuera de la academia y puesta al servicio de la educación intercultural

3 Traducción del inglés al español realizada por los autores.

bilingüe en contextos indígenas⁴ pluriculturales es útil para contribuir a los esfuerzos que organizaciones y comunidades han puesto en marcha con el fin de reivindicar la diferencia cultural y lingüística y, a través de opciones educativas «populares» (Freire, 1982), exigir autonomía dentro de su territorio. De aquí sigue que el compromiso y la participación en las dinámicas inter e intragrupalas son cruciales para el antropólogo al poner las herramientas propias de la disciplina al servicio de las comunidades y colaborar en la reivindicación y fortalecimiento de las lenguas originarias frente a la negación sistemática de los derechos lingüísticos que opera la sociedad dominante.

Dentro de esta propuesta, el antropólogo ya no es un observador externo y desvinculado de la comunidad. Más bien se trata de un actor de la sociedad indígena, de una persona con necesidades particulares (donde se incluyen las académicas), que crea vínculos con las personas con las que trabaja. En este sentido, verlo como actor de la comunidad implica adentrarse en los problemas comunitarios desde una posición bivalente. Por un lado, tiene una formación académica que le permite analizar los problemas culturales desde marcos conceptuales específicos; por otra parte, al adentrarse en los problemas y conflictos sociales, tiene la posibilidad de entenderlos desde una posición más cercana a las vivencias y epistemologías locales. A partir de esta postura, los antropólogos tenemos ciertas obligaciones con la sociedad indígena: reportar los problemas que hemos identificado desde nuestra posición particular; involucrarnos en la cultura y los problemas de la sociedad donde trabajamos durante largos periodos de tiempo; buscar soluciones tanto en el interior como en el exterior del entorno indígena. Es decir, que la investigación no favorezca solo los intereses académicos, sino que abone a la compleja labor de los sujetos indígenas que, en este caso particular, están activos en la educación intercultural buscando conservar y fortalecer las lenguas y culturas originarias.

4 Reconocemos que el término «indígena» es resultado de la situación colonial. En la medida de lo posible, hemos optado por ocupar las autodenominaciones de los grupos étnicos. Sin embargo, también recurrimos al término «indígena» en cuanto hace referencia a la lucha de los pueblos que han sufrido la ocupación de sus tierras y la violencia colonial. El término tiene por lo tanto un valor político que remite a la conformación étnica y de derechos frente a las sociedades dominantes del Estado-nación.

NUESTRAS PREMISAS TEÓRICAS

Los autores de este artículo hemos colaborado con hablantes *ikojts* y *comcaac* preocupados por la conservación y vitalidad de sus lenguas porque reconocemos el valor que los idiomas originarios tienen *per se* y en cuanto son actos de resistencia dentro de la situación colonial.

Si hablar y escribir en lengua *umbeyajts* (literalmente, «nuestra boca» y por extensión, «nuestra habla»)⁵ o en *cmiique iitom* (literalmente «lo que habla un seri») son actos de resistencia y nosotras,⁶ como antropólogas y lingüistas, apoyamos este esfuerzo, entonces nos colocamos en el marco de la investigación descolonizada que, retomando a Charles Hale (2007), definimos como una investigación que «opta por una alianza básica con un grupo de sujetos organizados en lucha y se compromete a producir conocimiento en diálogo» (299-300). Ligado a este planteamiento, se encuentra otro aspecto teórico-metodológico que consideramos importantes destacar: colaborar con sujetos en resistencia desde nuestra posición de académicos no indígenas nos implica ejercer una «permanente vigilancia epistemológica» (Bastian Duarte y Berrío Palomo, 2015, 109) que nos permite tomar conciencia de las asimetrías de poder presentes en esta colaboración y reconocer que nuestro bagaje cultural y educativo deriva de la epistemología dominante. Se trata de ese doble movimiento, hacia afuera y hacia adentro, del que hablábamos en la sección de abertura y que visualiza las permanentes tensiones que se generan en los espacios de colaboración.

Este doble movimiento es estimulado por las voces de intelectuales, líderes y activistas indígenas que trabajan dentro y fuera de la academia y cuyas contribuciones reforman o quebrantan, según los casos, los procesos cognoscitivos dominantes. Asimismo, en el nivel comunitario, las y los maestros bilingües y los que abogan por

5 El INALI (Instituto Nacional de Lenguas) denomina la lengua huave del este «ombeyajts». Nosotros ocupamos la transcripción *umbeyajts* en apego a la forma usada por los maestros bilingües de San Dionisio del Mar con quienes colaboramos.

6 Sin ansias de innovar en formas lingüísticas, en este texto usamos indistintamente el género masculino y femenino para referirnos a autores y actores sociales debido a lo irritante que resulta representarnos únicamente con un género.

las lenguas originarias son los que mejor conocen las necesidades y las fortalezas de sus pueblos, así que son ellos los que guían las acciones de revitalización lingüística e incidencia política. En el caso de la comunidad *ikojts*, algunos maestros bilingües activos en la educación primaria han sido un referente para las acciones que hemos emprendido; en el entorno de los *comcaac*, colaboramos con personas relacionadas con la educación; individuos preocupados por la difusión de su cultura y, en alguna medida, autoridades de la comunidad.

Como muestra de esto, vemos el siguiente poema expresado por un miembro de la comunidad *comcaac*, Josué Robles Barnett (†), quien expresa preocupación por su lengua:⁷

*Cocsar quih coi hamiime com cöihooctam hac,
comcaac coi cöihooctam hac cmis ya?
He xiica quiistox comcaac hayaza quih ipacta quih quiyaj iha,
xo,
cocsar coi cmiique iitom z ihá itcmamcaj iha.*

¿Los blancos miran el cielo igual?
Nosotros, la gente seri
conocemos con profundidad nuestra palabra
pero
los blancos no quieren aprender nuestra lengua.

El poema anterior fue realizado por Josué una noche en la que estábamos platicando acerca de varias historias de la comunidad.⁸

7 Tanto el huave como el seri son lenguas con sistemas de escritura relativamente recientes. En este artículo, así como en las obras que citamos y discutimos, los lectores podrán tener dudas legítimas acerca de su representación gráfica. Actualmente existe un importante debate (y posiciones encontradas) en relación con las normas de escritura. El INALI ha trabajado en este aspecto desde su creación en 2003. A finales del 2019, en el marco de las reuniones de trabajo que impulsó este instituto se firmó el acuerdo para la publicación de la escritura huave, el cual contará con cuatro alfabetos correspondientes a las cuatro variantes (Rasheny Lazcano Leyva, enero 2020, comunicación personal). En cuanto al seri, actualmente se está revisando la norma de escritura para su publicación (Nicandro González, enero 2020, comunicación personal). En las obras descritas en el artículo, los autores reconocemos la presencia de varias inconsistencias en la escritura. Sin embargo, consideramos prioritario que las lenguas se escriban en tanto que la escritura representa un registro de la oralidad. Finalmente, reconocemos la labor de los hablantes legítimos al desarrollar su lengua escrita y determinar las normas de escritura.

8 Recientemente fue revisado por la poeta seri Valeria Romero.

Tomando en cuenta estas inquietudes, nos dimos a la tarea de promover la creación de materiales comunitarios en lengua indígena, inspirados en la educación popular (Freire, 1982). De la obra de Freire se aprecia el énfasis que este pone en la concientización colectiva y el compromiso a la transformación social a través de la educación. Esto urge frente a la realidad de niños que no dominan la lengua tradicional de su comunidad, muchas veces minoritaria, y que incluso perciben «fea» su sonoridad (Montesi y Hernández, 2016). De esta forma, se trabajó en la realización de propuestas para una educación intercultural bilingüe dentro de los siguientes rubros: «metodologías de enseñanza de la lengua indígena, construcción étnica de la escuela bilingüe, diseño de los contenidos curriculares, fomento de la autoestima positiva, identidad y revitalización de las lenguas minorizadas» (Muñoz Cruz, 1999, 41).

En el siguiente apartado, presentamos las formas en que la antropología puede aplicarse en estrecha colaboración con actores sociales locales. En particular, examinamos cómo es que los acercamientos y conocimientos antropológicos pueden ponerse al servicio de la educación intercultural bilingüe en contextos indígenas pluriculturales. Presentamos algunos materiales en conjunto con los procesos usados para la recopilación y creación de estos insumos comunitarios. Se describen algunas estrategias que han funcionado para promover temas como la revitalización lingüística por medio de la integración de equipos multidisciplinarios y la intervención de diversos actores sociales, entre ellos, profesores indígenas, niños, ancianos, adultos y los mismos autores de este texto.

Si bien se trata de dos pueblos y comunidades disímiles entre sí, nos une la forma de acercarnos, los métodos y nuestros intereses, al igual que el tipo de derroteros para crear y proponer materiales *ad hoc*, conseguir fondos y crear alianzas. Identificamos problemas similares en ambas comunidades y, al mismo tiempo, las cuestiones no resueltas que tienen que entrar en un diálogo con las fuerzas de la comunidad, tanto en el interior como en el exterior.

MOVILIZAR EL MATERIAL DOCUMENTADO

Si bien es un reto realizar materiales *ad hoc* dentro de un contexto en el que el antropólogo es externo, aquí hemos puesto de relieve la importancia de lo que Himmelmann (2007) denomina *movilización*. Esto implica regresar la información que se documenta a la comunidad, es decir, que no solo sirva a la academia sino a la comunidad de estudio y que la investigación se lleve a la praxis mediante la creación de materiales desde las lógicas internas de la comunidad. En nuestro trabajo, hemos priorizado la creación de material infantil, reconociendo a los niños un rol social de primera importancia.

Una idea esperanzadora y quizá romántica es que algunos libros que hemos promovido en colaboración tanto con niños como con artistas indígenas beneficien a las comunidades con las que trabajamos. De hecho, hemos visto que algunas veces estos materiales resultan ser de los primeros a los que algunos niños tienen acceso mientras comienzan su educación primaria, esto implica que sean materiales significativos para ellos. Nuestra intención es que las primeras palabras escritas a las que un niño tiene acceso cuando comienza su educación formal sea en lengua indígena con un fuerte contenido local, es decir, este tipo de trabajos puede favorecer el empoderamiento de la lengua y la cultura indígena en contextos escritos.

El propósito no es solo que el material circule en la comunidad, sino que sea un producto visible de la investigación, pensado desde un enfoque de movilización del material recopilado en campo (Himmelmann, 2007). Regresar el material documentado a la comunidad representa una forma de agradecer su apoyo en la investigación por medio de la creación de insumos básicos en lengua indígena (Fishman, 1991). Algunos de los productos que se pueden realizar son libros, carteles, videos, animaciones, programas de radio grabados, pódcast, entre otros. Todos estos materiales educativos se pueden utilizar en la escuela, favoreciendo la creación de materiales pedagógicos y también el aprendizaje en el terreno infantil.

En el camino se presentan algunos derroteros, cuestiones que el mismo antropólogo tiene que sortear, por ejemplo: ¿cómo

crear el material?, ¿quiénes son los aliados?, ¿cómo y dónde buscar fondos? Para todas estas preguntas no hay respuestas generales. Cada comunidad de estudio implica en sí misma un universo con necesidades y características particulares y es la labor de cada antropólogo identificarlas y responder a estas apropiadamente. No hay política *one-size-fits-all*.

SEIS MUESTRAS DE INTERVENCIÓN ANTROPOLÓGICA

Enseguida presentamos seis ejemplos de materiales creados en las dos comunidades indígenas que comentamos anteriormente. Aquí ofrecemos ideas acerca de cómo llevar el material documentado a planos que podrían favorecer la colaboración, el desarrollo de materiales y el empoderamiento, aunque sea de forma parcial.

Libro de medicina tradicional: Salud y enfermedad según los niños ikojts de San Dionisio del Mar

Este libro se mantiene en versión digital y no se ha impreso por falta de financiamiento. Es el producto de un taller que se llevó a cabo en 2014 con alumnos de primero, cuarto y sexto grados de primaria. Este se proponía como objetivo estimular a los alumnos a tomar consciencia de las ideas y las nociones que tienen acerca de los procesos de salud-enfermedad-atención, además de visualizar los conocimientos médicos que comparten con sus pares y sus familias. Uno de los objetivos fue proponer diferentes actividades didácticas según la edad, además de los gustos que tienen los alumnos por expresar sus ideas.

Se abarcaron tres ámbitos de trabajo: a los niños más pequeños se les propuso dibujar cómo se sienten cuando «están bien» y cómo se sienten cuando «están mal»; con el grupo mediano nos propusimos explorar la forma en que las emociones se expresan somáticamente y los efectos que estas emociones tienen en su cuerpo; con el grupo de mayor edad organizamos un pequeño proyecto de etnobotánica con el cual investigamos afecciones y usos de plantas medicinales que se pueden encontrar en el entorno más próximo.

El conjunto de acciones planeadas se basó en algunas premisas básicas: I) reconocimiento de los conocimientos que tienen los niños al estar relacionados con su entorno ambiental y sociocultural; II) fortalecimiento del intercambio generacional de saberes, entre niños de diversas edades, por ejemplo entre compañeros de diferentes grados y también entre niños y adultos (padres de familia en particular); III) valorización del conocimiento médico local, de la lengua materna y de los recursos comunitarios que solidifican sentidos de identidad y cuidado de sí mismos.

A partir de los resultados del taller pudimos analizar que los niños y las niñas de primer grado expresaron su sentido de bienestar dibujándose en situaciones de compañía e insertos en un entorno familiar. También representaron el gusto por el juego y su capacidad de moverse y estar activos. Al contrario, el sentido de malestar fue expresado con el aislamiento, la inmovilidad y la incapacidad de acción. También dibujaron a personas, probablemente familiares, cuidando a un ser querido. Los alumnos de sexto grado buscaron dar sus propias definiciones de salud. Estas fueron algunas de sus respuestas:

- La salud es como una segunda vida que gracias a ella podemos vivir bien.
- La salud es un proyecto de vida que gracias a Dios y a las plantas que nos dan oxígeno para vivir.
- La salud es parte de ser feliz de la vida.
- La salud es como tu familia porque está muy bueno.
- La salud es una parte maravillosa de la planta, de los animales y de las personas para vivir.
- La salud es cuando comes bien.

A pesar de la dificultad para describir abstractamente la salud, los alumnos asociaron el bienestar con estados de felicidad y satisfacción que comparten con otros seres. Las plantas fueron mencionadas varias veces como elementos importantes en la vida de las personas y seres vivos que comparten un principio vital con animales y personas (seres animados). La importancia de las plantas

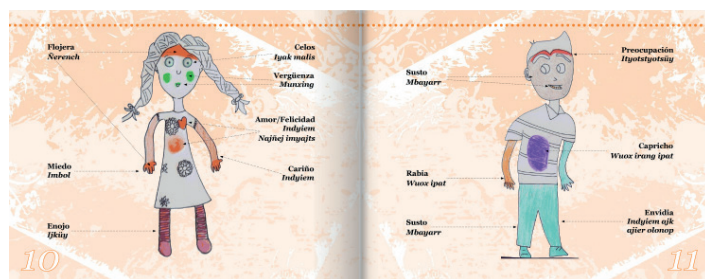
en el manejo de los procesos de salud y enfermedad se concretó cuando los estudiantes se propusieron guiar a los facilitadores del taller por las casas de la comunidad, identificando huertos, plantas domésticas y silvestres, sus diversos usos para malestares de todo tipo, desde el resfriado hasta la diabetes. La inclusión de la diabetes como patología que puede ser controlada de forma complementaria con hierbas, demuestra la vitalidad de los conocimientos que se transmiten en el plano intergeneracional y su capacidad de englobar nuevas formas de cuidado frente a problemas emergentes.

La caminata por el pueblo resultó en la recolección de muestras de plantas medicinales y toma de fotografías. Los alumnos, de forma autónoma, entrevistaron a padres y abuelos, además recolectaron información acerca de los usos de dichas plantas. Los nombres de las plantas y de las patologías que curan fueron transcritos en lengua *umbeyajts* y en español. El material se sistematizó y se creó un recetario bilingüe para uso comunitario y escolar. De hecho, la Organización Mundial de la Salud (2002), al analizar el conocimiento medicinal tradicional, reconoce que las plantas representan un elemento crucial en los sistemas de salud y, sin embargo, amenazado, sobre todo en comunidades en proceso de urbanización y con un deterioro del medioambiente y de las dinámicas comunitarias, incluyéndose la pérdida lingüística.

El tercer grupo de alumnos fue involucrado en un ejercicio de mapeo corpóreo, una metodología que permite hablar y visualizar ideas en torno al cuerpo y representaciones del mismo, las cuales fueron debatidas en grupo. El mapeo corpóreo utiliza el arte para discutir temas sensibles y romper con barreras lingüísticas y ligadas a la alfabetización. Los participantes fueron invitados a recordar episodios en los que vivieron emociones fuertes que afectaron su estabilidad psicofísica. También se les invitó a relacionar las emociones con ciertas partes del cuerpo que sintieran estar más involucradas en la afección. El tema se eligió a partir del estudio antropológico de las concepciones del cuerpo presentes en la ideología comunitaria.

Cabe destacar que para los *ikojts*, así como para muchos otros pueblos indígenas del país, las emociones juegan un rol fundamental en un sinnúmero de padecimientos (Signorini, 1979, 233). Estas

son fuerzas que afectan la calidad de la sangre y determinan profundas alteraciones que pueden causar la *pérdida del alma* o «caída del corazón» (Signorini, 1979, 235) y, sin una atinada y rápida intervención de parte de los especialistas rituales de la comunidad, puede causar la muerte. Es importante, entonces, contribuir a que los niños reconozcan sus propias emociones para que puedan actuar al respecto. En esta actividad, los alumnos detectaron varias emociones que relacionaron a algunas partes del cuerpo, buscaron explicar el por qué y en qué circunstancias se han visto afectados por emociones y de qué manera influyen en los procesos fisiológicos del cuerpo, alterando el latido del corazón, moviendo los intestinos, etc. Todo este conocimiento fue integrado por historias orales que relatan episodios de sustos y vergüenzas padecidos y resueltos en el ámbito doméstico. Un relato en particular fue seleccionado por los alumnos, pues se trata de una historia contada por un abuelo que presenta elementos arquetípicos de las historias orales locales, incluyendo la existencia de duendes que espantan a personas imprudentes.⁹



Libro de medicina tradicional: *Salud y enfermedad según los niños ikojts de San Dionisio del Mar*.

«*Tesoro Ikojts*»: Video documental realizado desde la esfera interna

Un ejemplo de cómo puede desarrollarse el trabajo etnográfico colaborativamente es “*Tesoro Ikojts*”,¹⁰ un video documental rea-

9 Algunos de estos contenidos se ocuparon en otro taller de revitalización lingüística financiado por la Fundación Edward H. & Rosamond B. Spicer en el 2016.

10 Se puede visualizar en el siguiente enlace web: <https://www.youtube.com/watch?v=MkvZUp8dwDU>.

lizado por un grupo de jóvenes *ikojts*, quienes participaron en un taller denominado «Salud, alimentación e identidad cultural». El taller, financiado por la Fundación Wenner-Gren que se dedica a promover investigación y trabajo antropológico, tenía la finalidad de fomentar reflexiones críticas acerca de la relación entre salud, prácticas alimentarias e identidad cultural entre jóvenes de una escuela preparatoria. El taller animaba momentos colectivos de debate sobre un importante número de temas interrelacionados, por ejemplo, recursos naturales en la comunidad, propiedades nutricionales de los alimentos consumidos, origen de los alimentos, transiciones epidemiológicas, cambio en patrones de consumo, entre otros, e impulsó a los participantes a elegir su propio objeto de investigación y el producto mediante el cual comunicar sus resultados.

Cuatro jóvenes decidieron retratar un día ordinario en la vida de un pescador y, a través de una entrevista, presentar los retos que los pescadores enfrentan en esta comunidad en las rutas de intercambio al intentar sacar su producto para la venta. Los autores del video supieron valorar en detalle las microprácticas cotidianas relacionándolas con un contexto mayor en donde los bienes son intercambiados siguiendo rutas del poder, en una expresión: economía política.

De hecho, en la literatura encontramos que la antropología sociocultural se ocupa precisamente de grandes cuestiones a partir de detalles, explorando en profundidad la vida local con todas sus complejas interrelaciones: «Uno podría entonces decir que la antropología pone grandes preguntas, mientras que retoma al mismo tiempo sus más importantes conocimientos a partir de pequeños lugares» (Eriksen, 2001, 2).¹¹ Los autores del video documental lograron reflejar una pequeña realidad social y al mismo tiempo abrir preguntas de largo aliento que tienen que ver con la naturaleza de las relaciones de poder dentro de un contexto multiétnico que retrata los circuitos económicos locales y regionales.

11 Traducción del inglés al español realizada por los autores.

PEQUEÑA ANTOLOGÍA DEL NIÑO IKOJTS

La mayoría de las lenguas originarias se transmiten por vía oral, en muchos casos en el ámbito ritual comunitario y doméstico. Esto no invalida las tradiciones escritas. Al respecto basta mencionar la escritura del náhuatl. Históricamente, la introducción del alfabeto latino, de la prosa y la sucesiva alfabetización de los pueblos constituyó una forma epistémica de dominación por parte de los primeros frailes que llegaron a América y posteriormente por parte de los forjadores de la patria (en este último frangente, los antropólogos teóricos del indigenismo jugaron un rol central). Hasta hace pocas décadas, en las escuelas del país, las lenguas indígenas eran prohibidas y su uso se castigaba incluso corporalmente. Es posible aseverar que la escolarización fue pieza clave de la estigmatización de las lenguas indígenas y en muchos contextos la escolarización sigue funcionando como medio de asimilación a la cultura nacional. Bajo la perspectiva foucaultiana de la escuela como tecnología del poder, se puede concluir con que la alfabetización de las lenguas originarias representa una forma de violencia, ya que tuerce la expresión de la lengua y la encasilla dentro de estructuras narrativas preestablecidas del mundo colonizador. Como argumenta Seed:

Además de ser una invasión militar y política, la conquista española del Nuevo Mundo también implicó una conquista de la lengua y una conquista a través de la lengua [...] A lo largo de la conquista, la lengua se convirtió en un instrumento de dominación, una vía para forzar a los hablantes de lenguas indígenas y moldear sus mentes, expresiones y pensamientos en fórmulas, frases rituales e inflexiones propias de la cultura castellana del siglo dieciséis (Seed, 1991, 12).¹²

Frente a esta cuestión, cualquier proyecto que busque fomentar la escritura debería revisar sus premisas éticas e identificar si es posible descolonizar la escuela y las prácticas sociales sobre las que se funda, incluso la producción de textos escritos. El primer paso hacia la descolonización es tomar en cuenta seriamente la agentividad de

12 Traducción del inglés al español realizada por los autores.

sus hablantes y escritores, preguntarse ¿cuáles son sus inquietudes?, ¿cuáles sus voluntades?, ¿cuáles sus formas de expresión favoritas?

En una obra maestra de la etnohistoria, Gruzinski (1991) analiza la transformación de los modos de expresión en México a raíz de la conquista, reconstruyendo el pasaje de la escritura pictográfica a la alfabética y lineal con el relativo trastoque de la imaginación. A pesar de esto, Gruzinski también enseña que las poblaciones originarias se apropiaron de la escritura alfabética y la subordinaron a sus propios fines, sea para entrar en los litigios y salvar sus bienes comunitarios o como arte propio. En fin, la apropiación de la escritura puede expresar agencia e inclusive amplificarla.

La obra *Pequeña antología del niño ikojts* (Flores Farfán, 2012),¹³ es una colección de cuentos, adivinanzas, trabalenguas y canciones que busca descolonizar la alfabetización y empoderar a los hablantes de umbeyajts, demostrando que su lengua originaria puede ponerse por escrito y tiene un valor literario a la par del español o de cualquier otra lengua. La obra fue realizada por alumnos de sexto grado con el apoyo institucional del INALI y LINGUAPAX. Se logró su publicación y distribución en las tres principales comunidades de *ikojts*. Actualmente, el libro se sigue integrando a la didáctica en la escuela bilingüe de San Dionisio del Mar y constituye una pieza relevante, ya que los materiales en *umbeyajts* son escasos; entre ellos podemos citar el libro de Gervacio Montero (2014) producido con la SEP.

Los cuentos, adivinanzas, trabalenguas y canciones que conforman esta obra demuestran que la escritura puede acercarse a reflejar la oralidad y las dinámicas colectivas en el uso de la lengua. Las adivinanzas, por ejemplo, se disfrutaban plenamente cuando se leen en compañía y uno las recita al otro. Los trabalenguas adquieren sentido leyéndolos en voz alta y dándoles entonaciones que a veces suenan como melodías. Las canciones también se disfrutaban en coro. Los mismos cuentos creados por los niños reflejan una tradición oral que sigue viva. En efecto, en los cuentos se encuentran

13 Fundamental fue el trabajo de todos los maestros bilingües de la Escuela Primaria Benito Juárez y, en particular, del maestro, compositor de música y escritor Obdulio Muriel Díaz, quien ayudó a los alumnos en la producción escrita en *umbeyajts*.

enclavados elementos que caracterizan el entorno y la cultura de los *ikojts*. Frecuentes son las referencias a pescadores, campesinos, tortilleras, figuras que animan la vida cotidiana. También se habla de brujos, duendes, sirenas y fuerzas telúricas; herencias típicas de una tradición oral que entreteje aspectos míticos, cosmogónicos y naturales.

Resulta sumamente importante que las y los alumnos, generación tras generación, puedan contar con este tipo de materiales por al menos tres razones: 1) para que el alumno estudie, lea y juegue utilizando un material que resuene con su contexto ecológico y sociocultural; 2) para que la alumna reconozca que su lengua materna puede hablarse, cantarse, jugarse y escribirse a la par de las lenguas dominantes y 3) para que el alumno aprenda que su trabajo como hablante *umbeyajts* y como escritor es valorado y así descubra su rol como sujeto activo, forjador de procesos lingüísticos y culturales dentro de su comunidad.

El reto descolonizador que los autores de *Pequeña antología del niño ikojts* han asumido fomenta la escritura sin menospreciar la oralidad y, al contrario, promueve un rico intercambio entre estas dos formas de expresión. De esta manera, la escritura no se convirtió en «un gesto etnocéntrico» que entorpece a la revitalización lingüística (Flores Farfán y Córdova Hernández, 2012, 57), sino de un excelente aliado para el proyecto educativo endógeno.

ANIMACIÓN SERI DE LA FIESTA DE PUBERTAD

Un rito de paso que aún practican los comcaac es la fiesta de pubertad femenina denominada «*hapaatim*» en *cmiique iitom*. Esta fiesta se realiza cuando las niñas comienzan su primer ciclo menstrual. En el pasado, se celebraban fiestas de pubertad tanto para mujeres como para hombres, pero en la actualidad solo se conserva el rito femenino. Cuando se realiza esta fiesta se construye una especie de choza con varas entrelazadas donde la niña se queda durante cuatro días, tiempo durante el cual recibirá consejos de una madrina, la cual es nombrada de forma similar que la niña,

Hapaatim,¹⁴ quien la instruirá de acuerdo a cómo debe comportarse en su vida adulta. Es ella misma, la madrina, quien debe organizar y pagar la fiesta. Es interesante que el término con el que se denomina a la niña y a la madrina sea el mismo durante la fiesta, lo cual se podría interpretar como que, durante este proceso, existe una transición de conocimientos en el que la identidad de la madrina es transferida a la niña por medio de este rito de paso.

Ese festejo se mantiene vivo gracias a la disposición de recursos. Por ejemplo, Margarita Nolasco¹⁵ (en McGee, 1980, XVII-XVIII) describió que durante su visita a la zona seri, posiblemente en la década de los 70s, pudo presenciar una fiesta de pubertad, a pesar de que hacía cerca de cincuenta años que no se realizaba ese festejo. A cambio de que ella pudiera presenciar la fiesta, se le solicitó cubrir los gastos que constituían la celebración. Si bien los seris venían de una forma de vida nómada y parece ser que habían dejado de realizar el rito, al tener los recursos disponibles les fue posible realizar la fiesta. En la actualidad, esta celebración, al igual que la de quince años, es más o menos común. Existen dos historias en la tradición oral que explican el inicio mítico de la fiesta. La primera tiene que ver con un grupo de estrellas y la segunda tiene relación con la tortuga de siete filos que, para los seris, se trata de un animal que entiende su lengua.

Durante 2010, Josué Robles Barnett (†), hijo del gobernador tradicional de los comcaac, comentó que en agosto se puede apreciar la constelación denominada Haaco, que significa *casa*. Esta es una constelación que forma un triángulo, de la cual uno de sus extremos tiene la estrella denominada *Hamác*, ‘fuego’. Esta es una estrella roja que está en la esquina de *Haaco*,¹⁶ ‘la casa’. Cerca de dicha estrella hay una constelación llamada *Cmaamcj*, ‘mujeres’, que coincide con las Pléyades. La historia cuenta que esas estrellas eran un grupo de mujeres que salieron de la casa para festejar a la

14 El término incluye un morfema nominalizador de sujeto, esto es: que puede ser sintácticamente en centro de un sintagma nominal.

15 Margarita Nolasco en William J. McGee, *Los seris, Sonora, México*, 1980, pp. XVII-XVIII.

16 En el mapa astronómico occidental se trata de la estrella Aldebarán.

niña, así que organizaron una fiesta e hicieron una fogata durante toda la noche. Desde entonces a todas las niñas se les hace una fiesta de pubertad.

Dicha historia fue grabada en video durante la noche, cuando se veían estas estrellas. Josué comenzó a relatar la historia en español mientras uno de los autores del presente artículo veía junto con Josué el cielo. Entre la plática, que se volvió soliloquio de Josué, se habló de cómo esas estrellas estaban ahí, en el cielo, que eran unas mujeres y que una de ellas era a quien le tenían que festejar la pubertad. Fue entonces que a una de ellas hizo la fogata y desde entonces comenzaron a celebrar la fiesta de pubertad. Cuando Josué terminó su narración en español fue cuando se le solicitó que la volviera a realizar, pero ahora en *cmiique iitom*. Dicha narración se tradujo con la ayuda de la versión que el mismo Josué había dicho en español. Posteriormente se trabajó en una animación. Uno de los motivos fue que sería atractivo para algunos niños tener la narración en formato audiovisual, pues en ese momento se notó que el uso de DVD en la comunidad era común, además cuando se grabó a Josué, el video era demasiado malo y solo se pudo utilizar el audio. Actualmente el video se encuentra disponible en YouTube¹⁷ y en las continuas visitas a campo se aprovecha la oportunidad para mostrar el video a algunos chicos y jóvenes, siempre tratando de fomentar un diálogo y ver su interés en continuar trabajando este tipo de materiales.



En el video se puede ver también la estrella *Hamác*, 'fuego', que corresponde a Aldebarán, junto se aprecian las Pléyades.

17 Se puede ver en el enlace web: <https://youtu.be/me-VE5xh96I>.

EL LIBRO *LA HISTORIA DE LA CREACIÓN*

Este libro retoma historias orales y las lleva a medios impresos gracias a la grabación con voz de Josué Robles Barnett (†).¹⁸ Dicho audio no solo sirvió para hacer análisis lingüístico y documental; dos de los intereses del ADLI (Acervo de Lenguas Indígenas) en el CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social). En ese momento, el ADLI contaba con recursos para realizar trabajos de campo y materiales impresos en varias lenguas, por lo tanto, se aprovechó la oportunidad para impulsar varios de los proyectos que se estaban realizando, también se aprovechó el trabajo comunitario y colaborativo.

En un primer momento, dicho acervo contó con recursos del CONACYT, en conjunto con el instituto Max Planck. La intención original del CONACYT era equipar al laboratorio y formar recursos humanos, de tal forma que algunos de los productos estuvieran vinculados a la difusión, pero también a la creación de libros académicos.

En principio, se avisó a uno de los miembros del consejo de ancianos de la comunidad de Punta Chueca, Antonio Robles (†), acerca de nuestros intereses por realizar un trabajo que pudiera servir como material para la educación o difusión de algún tema que considerara adecuado. La invitación también iba en el sentido de que ellos mismos ofrecieran algún tipo de recurso y vieran el interés para promover un material, ya sea al interior o al exterior de la comunidad. En la plática, Ramona Barnett, esposa del representante del consejo de ancianos, comenzó a contar la historia de la creación, que también suelen cantar en otras ocasiones. Ambos asintieron para que se trabajara en esta historia, pero seguía pendiente cómo querían presentar esta historia-canto y a qué público dirigirse.

El tipo de producto se discutió con Josué Robles (†), con quien ya habíamos realizado previamente el video y le había gustado. Él mismo propuso hacer un libro y un disco, de tal forma

18 Josué (†) fue hijo del gobernador tradicional de los *comcaac*, Antonio Robles (†), y de Ramona Barnett.

que realizamos una grabación del canto y también de la historia. Al regreso a la Ciudad de México, se trabajó con el material y los audios fueron enviados a musicalizar por un compositor, quien se valió de elementos de la cultura de los comcaac. En ese momento, la partida presupuestal alcanzó para realizar un libro en versión bilingüe y otro en versión monolingüe, el segundo incluía un disco en lengua seri con una musicalización *ad hoc*. La idea era que este material se pudiera escuchar en varios contextos comunitarios, por ejemplo, cuando un seri va en su camioneta o carro a otro pueblo o va de una casa a otra dentro de la comunidad.

Este libro fue repartido en las escuelas de la comunidad. De hecho, la experiencia de ver cómo fue usado entre los niños y adultos valora el esfuerzo de crear este tipo de materiales, por lo menos en lo que respecta a la interacción generacional. Resultó evidente el hecho de que algunos niños no supieran leer, pero ellos mismos pedían a personas mayores que les contaran la historia basándose en los dibujos del libro. Otra característica de dicha versión impresa fue que estaba en blanco y negro y trazada solo con líneas, por lo tanto, servía para iluminarlo.

La experiencia en la escuela también fue grata, pues a falta de material pedagógico que ayude a los profesores a cumplir con los contenidos estipulados, ellos se tienen que valer de varios métodos y habilidades, a veces extracurriculares, para que los contenidos sean atractivos a los alumnos. Después de algún tiempo, una de las profesoras de la comunidad nos comentó que a dicho libro lo había utilizado en la primaria como parte de los libros de texto. Por su parte, los maestros de preescolar utilizaban fotocopias del libro para repartirlos entre los niños, hablarles de los elementos que veían en estas hojas y al final pedirles que iluminaran los elementos que identificaban.



Portada del libro *Comcaac ziix aptc iha*.

EL LIBRO *MITOS COMCAAC*

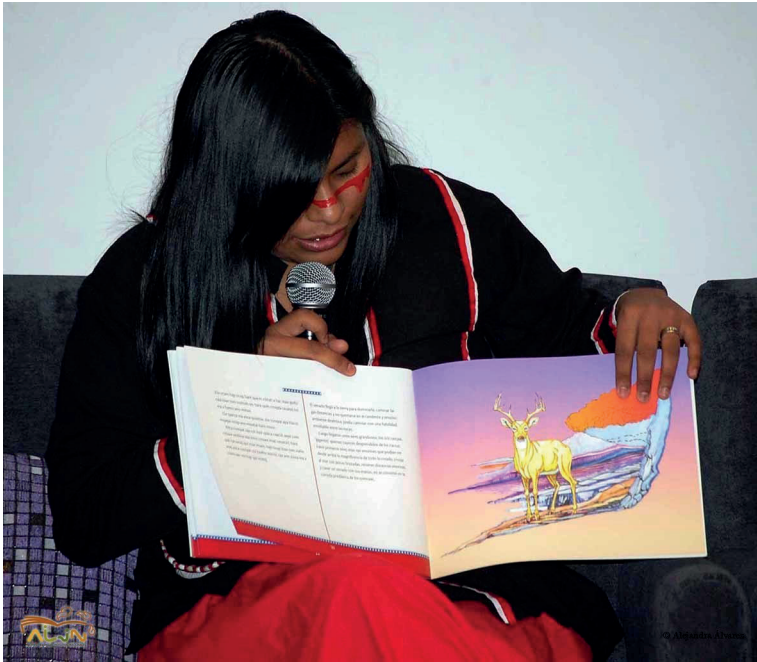
Entre otras actividades, dos de las labores que ha realizado el INALI, desde su creación, es la organización de talleres para la generación de normas de escritura y la creación de publicaciones en lengua indígena. De 2010 a 2013 se aprovecharon dos aspectos que eran parte de los intereses del INALI, la creación de materiales en diferentes lenguas poco trabajadas y en peligro de desaparición,¹⁹ y también sobre el hecho de que había jóvenes indígenas interesados en la creación de materiales en su lengua, de tal forma que se pensó en optimizar los recursos que se tenían para un siguiente libro, pues se contaba con los materiales en digital y el interés de algunos miembros de la comunidad. También se aprovecharon los canales que abrió el diálogo producido después de la creación del libro anterior (*La historia de la creación*), que había dado cuenta de relaciones con otros mitos que se contaban en la comunidad, por lo tanto, se solicitó a dos hermanas seris revisar el libro para analizar los mitos registrados anteriormente, fomentando un metadiálogo

19 Ver: Embriz Osorio y Zamora Alarcón (2012).

de las historias culturales. Posteriormente, en colaboración con una de ellas, se realizaron los textos con base en el diálogo acerca de los mitos con los que se relaciona la historia de la creación de los *comcaac*, de tal manera que se trabajó una versión escrita en *cmiique iitom*. Posteriormente, en la Ciudad de México, al revisar el material, se propuso realizar una versión en español a partir de la original, en conjunto con el coordinador del acervo de lenguas indígenas. El resultado final incluyó el texto en lengua indígena acompañado con una semitraducción en español. Resultó evidente que la versión hispana no reflejaba necesariamente todos los elementos y lógicas indígenas, sino que se trató de una versión literaria a partir de los elementos seris. La justificación en su momento fue el interés de presentar una versión más clara al público que no estaba muy familiarizado con el contexto de los *comcaac*, por ejemplo, había que aclarar en el texto la presencia de la expresión *haaco cama lit*, ‘casa que vive (en un lugar)’, la cual fue propuesta como ‘portavoces del conocimiento ancestral’. Si bien, esta versión no hace justicia al seri, fue presentada no como traducción sino como «versión», lo cual era parte de las estrategias de difusión en el ADLI.

Otros aspectos que resaltan en el libro son los diversos mitos que confluyen y se relacionan entre sí, por ejemplo, las historias que hablan acerca de los primeros animales que habitaron en el territorio y que describen a los antepasados de los *comcaac*; gigantes que habitaron en Hant Ihiin, ‘tierra que está cerca’ y se refiere a Baja California.

El libro *Mitos comcaac* es parte de la interpretación que reúne una joven seri, Valeria Romero, quien recurre a la memoria de su gente, los *comcaac*, para ofrecer un repertorio de historias ligadas entre sí, las cuales le dan sentido al mundo, cuya vía de transmisión es la oralidad. La importancia de este tipo de publicaciones va en dos vías, presentar algunas de las historias fundacionales al interior de la comunidad y al mismo tiempo hacerlo circular al exterior, promoviendo la difusión y el desarrollo de materiales culturales en lengua indígena.



Valeria Romero presentando el libro *Mitos comcaac*, octubre de 2013.
FUENTE: Acervo del INALI.

REFLEXIONES FINALES: RETOS Y PERSPECTIVAS

*Caminante no hay camino
se hace camino al andar*
Antonio Machado

El intercambio de saberes entre sujetos indígenas y antropólogos no pertenecientes a la comunidad no es una labor pequeña, por el contrario, implica una serie de retos que van desde lo teórico a lo práctico. En este artículo quisimos divulgar algunos trabajos que se realizaron al vincularnos con actores comunitarios de *ikojts* y de *comcaac* involucrados en el fortalecimiento de sus lenguas originarias, especialmente entre las generaciones más jóvenes. Se planteó la manera en que la disciplina antropológica puede poner a disposición sus instrumentos de trabajo a los sujetos organizados para que estos los empleen en las modalidades que consideren

pertinentes. Siguiendo una perspectiva histórica, pusimos en el centro de nuestro análisis la filiación colonial de la antropología y nos cuestionamos acerca de la posibilidad de fortalecer el rostro rebelde de la disciplina para que mire las necesidades e intereses de los propios pueblos indígenas. En particular, describimos algunos materiales educativos que reflejan la apuesta por la interculturalidad dentro del marco de la educación popular.

Ciertamente, este tipo de intervención no es falta de complejidades. En los casos expuestos, las personas con las que trabajamos estaban interesadas en colaborar con actores institucionales como el INALI o el CIESAS. Con esta premisa, consideramos que nuestra labor como antropólogos debía facilitar esta relación, empujar hacia las vertientes institucionales y, al mismo tiempo, presionar para que las acciones gubernamentales se enfocaran puntualmente en las necesidades de las comunidades indígenas. Estamos conscientes de que, en otros contextos, con otros actores o en otro momento, esta premisa puede ser distinta y los sujetos se orienten a acciones que rompan la colaboración con entidades institucionales. Como antropólogos comprometidos, quedamos atentos y receptivos a las propuestas que se hacen desde las comunidades, los cuales se formulan dentro de campos de lucha en permanente transformación. Esto nos somete a complejas decisiones de orden político. No hay camino trazado, *se hace camino al andar*.

Finalmente, volviendo a un movimiento «hacia adentro», es decir un movimiento reflexivo que haga un escrutinio de la disciplina antropológica, terminamos este escrito tomando como interlocutor a Claudio Lomnitz (2014), quien nos confronta con una cuestión urgente: el eclipsado rol público de la antropología como punto de referencia dentro de los debates sociales, políticos y civiles en el país. Lomnitz señala que el rescate de la etnografía –práctica antropológica por excelencia– es la clave para volver a poner esta ciencia en el centro de la vida pública. La etnografía, dice Lomnitz, estudia lo dicho y lo hecho, es consciente de que los datos son cambiantes y fruto de la interacción, busca descripciones a partir de categorías locales, evitando perniciosas generalizaciones.

A esto queremos añadir que los tres ejes indicados por Lomnitz cobran un significado más profundo cuando las categorías locales no solo se estudian, sino que se incluyen en el proceso investigativo, contribuyendo a forjarlo. Asimismo, la interacción con los sujetos debe conducir a la puesta en marcha de proyectos que también tengan sentido para los actores involucrados, respondiendo a las necesidades y preocupaciones de las comunidades. Los retos para que la antropología concrete su vocación por la colaboración y la responsabilidad son múltiples y se agudizan en el entorno actual, donde la tecnocratización de la educación, así como de otros ámbitos de interés público restringen los espacios que buscan desprenderse de la matriz colonial del poder (Mignolo, 2008).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asad, T. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press.
- Bastian Duarte, Á. I. y Berrío Palomo, L.R. (2015). Saberes en diálogo: Mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras, Tomo II* (107-132), México: Cooperativa Editorial Retos.
- Embriz Osorio, A. y Zamora Alarcón, Ó. (coord.). (2012). *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*. INALI.
- Eriksen, Th. H. (2001). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (2° ed.). Pluto Press.
- Fishman, J. (1991). *Reversing Language Shift*. Multilingual Matters.
- Flores Farfán, J.A. (coord.). (2012.). *Pequeña antología del niño Ikojts*. INALI.
- Flores Farfán, J.A. y Córdova Hernández, L. (2012). *Guía de revitalización lingüística: Para una gestión formada e informada*. CIESAS.
- Freire, P. (1982). *La educación como práctica de la libertad* (30° ed.). Siglo Veintiuno Editores.
- Good, B. (1994). *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge University Press.
- Graeber, D. (2007). *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. AK Press.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.

- Hale, Ch. R. (2007). Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. *Anuario CESMECA*, 297-313.
- Himmelman, N. (2007). La documentación lingüística: ¿qué es y para qué sirve? *Bases de la documentación lingüística* (15-47). México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Lévy-Bruhl, L. (1972). *La mentalidad primitiva*. La Pléyade.
- Lomnitz, C. (2014). La etnografía y el futuro de la antropología en México. *Nexos*, 14. <https://www.nexos.com.mx/?p=23263>.
- Mason, H. (1993). Lewis Henry Morgan and the Anthropological Critique of Civilization. *Dialectical Anthropology*, (18), 53-70.
- McGee, W.J. (1980). *Los seris: Sonora, México* (introducción de Margarita Nolasco). Instituto Nacional Indigenista.
- Mignolo, W.D. (2008). La opción de-colonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, (8), 243-281.
- Montero Gutenberg, G. (2014). *Mandeakar ombeayüts*. SEP.
- Montesi, L. y Hernández, G. (2016). Los niños huaves. La raíz de un futuro incierto. *Correo del Maestro, Revista para profesores de educación básica*, (245), 38-44.
- Muñoz Cruz, H. (1999). Política pública y educación indígena escolarizada en México. *Cuadernos Cedes*, 11(49).
- Organización Mundial de la Salud/OMS. 2002. *WHO Traditional Medicine Strategy 2002-2005*. OMS.
- Seed, P. (1991). Failing to Marvel: Atahualpa's Encounter with the Word. *Latin American Research Review*, vol. 26, 7-32.
- Signorini, I. (1979). *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*. Con ensayos de: Giorgio Raimondo Cardona, Carla M. Rita, Luigi Tranfo. México: Instituto Nacional Indigenista.



LAURA MONTESI es profesora e investigadora del programa de Cátedras del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), adscrita al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la unidad Pacífico Sur. Doctora en antropología social por la Universidad de Kent en Inglaterra, se especializa en el análisis de los procesos salud-enfermedad-atención/prevenición desde una perspectiva crítica, que articula procesos microsociales con estructuras macro fundamentadas en y reproductoras de inequidades sociales. Nutre un interés por los derechos lingüísticos de los pueblos y ha colaborado con maestros bilingües *ikojts* en la producción de material didáctico en *umbeyajts* en el istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México.

GUILLERMO HERNÁNDEZ-SANTANA es lingüista por la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia) y actualmente es candidato a doctor en la UNAM (Universidad Autónoma Nacional de México). Su trabajo etnográfico lo enfoca a la comunidad de los *comcaac* (seri) en el estado de Sonora. Ha estudiado el sistema lunar de los seris (2015). En 2016 obtuvo el premio de lingüística Wigberto Jiménez Moreno que otorga el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia). Académicamente se interesa en la conceptualización y expresión del tiempo y el espacio en seri y en LSM (lengua de señas mexicana).

Una década de acciones colectivas negras frente al racismo institucional en Bogotá D. C.

CARLOS ANDRÉS MEZA
INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
COLOMBIA
Correo electrónico: cmeza@icanh.gov.co

Fecha de envío: 03-12-2020 / Fecha de aceptación: 23-04-2021.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar las acciones colectivas de las organizaciones negras en un contexto de políticas, programas y prácticas institucionales que han resultado en mayores tasas de pobreza, despojo, criminalización y mortalidad para las poblaciones negras. Con base en registros etnográficos elaborados en diferentes momentos, planteo que en la última década las acciones colectivas negras en barrios populares de Bogotá han transitado de la mediación organizativa hacia formas más locales, espontáneas y efímeras de resistencia a los vastos efectos del racismo institucional que hace estallar conflictos socio-raciales entre los que se destaca la violencia y el abuso policial en entornos habitacionales precarios.

PALABRAS CLAVE: acción colectiva, organizaciones negras, discriminación racial institucional, racismo institucional

A decade of black collective actions against institutional racism in Bogotá

ABSTRACT

This article aims to analyze the collective actions of black organizations in a context of policies, programs and institutional practices that have resulted in higher rates of poverty, dispossession, criminalization and mortality for black populations. Based on ethnographic data produced at different moments, I suggest that in the last decade black collective actions in popular neighborhoods of Bogotá have moved from orga-

nizational mediation toward more local, spontaneous, and ephemeral forms of resistance to the vast effects of institutional racism that sparks socio-racial conflicts, among which violence and police abuse in precarious living environments.

KEYWORDS: Collective action, black organizations, racial discrimination, institutional racism

INTRODUCCIÓN¹

En Bogotá, Colombia, la conformación paulatina de clases medias negras urbanas se dio a lo largo de todo el siglo xx, impulsada por procesos previos de ascenso social regional. Así, la primera generación de migrantes chocoanos, nortecaucanos y caribeños —especialmente desde Cartagena— llegó a Bogotá en los años treinta y cuarenta, a estudiar y a ocupar cargos públicos de prestigio. Se trataba de profesionales mulatos y negros cartageneros provenientes de familias que lograron negociar un puesto social en la segunda mitad del siglo xix (Urrea 2011) y del ascenso social promovido por la próspera economía de subsistencia de las familias campesinas en el valle geográfico del río Cauca también a finales del xix (Taussig 1979). Posteriormente, ocurrió la migración chocona a la cabeza del poder político regional, con altos capitales escolar y cultural entre las décadas de 1930 y 1960 (Urrea 2011; Castro y Meza 2017). Esas generaciones precedentes de clases medias negras son evidencia de una interacción mantenida entre las regiones afrocolombianas con la urbe capitalina a partir de trayectorias de ascenso social restringido, conformación de intelectualidades, plataformas ideológicas etnopolíticas de combate al racismo —como la desplegada por Diego Luis Córdoba Pino en el movimiento choconista de los años cuarenta— y experiencias de formación universitaria y ejercicio profesional, de las cuales derivan también una población negra nacida en Bogotá de estrato medio y alto (Urrea 2011, Maguemati *et al.* 2012, Pisano 2010).

1 En este artículo estamos usando el sistema de citación del manual de estilo de la Universidad de Chicago.

En contraste con la inserción gota a gota asociada a niveles medios y altos de escolaridad, vínculos familiares con gente blanco-mestiza y dispersión por la ciudad, en las últimas dos décadas del siglo pasado –ochenta-noventa– y en los primeros veinte años del siglo actual, la inserción urbana es precaria, con ausencia de ciudadanía para una mayoría de las poblaciones negras y en consonancia con la invención de un imaginario de gueto urbano (Agier *et al.* 2000, 6). Con tendencia a nuclearse en sectores residenciales de estratos medio y bajo, esta población presenta niveles más bajos de escolaridad y una movilidad geográfica y social que ya no se inscribe tanto en las dinámicas de ascenso social negro, sino en la precariedad, el desclasamiento y la falta de oportunidades de regiones como el Chocó y el Pacífico sur, que en las últimas décadas se convirtieron en teatros de guerra y saqueo acentuado. Lo interesante para el caso bogotano es que en él media una narrativa urbana sobre la «inexistencia» de negros en la capital y de su «aparición» a finales de siglo (Mosquera 1998).

Comienzo poniendo en evidencia este contraste entre la invisibilidad e inserción de las clases medias negras urbanas del pasado con la sobrerrepresentación de las figuras de desplazado, el migrante, el sujeto aparte entre las clases negras urbanas empobrecidas en las principales ciudades del país, con el fin de abrir una reflexión sobre la estructura racializada en Colombia en donde la negrura sigue estando fuertemente asociada con el espectro socioeconómico más bajo en la estructura de clases (Wade 2008). Las diferencias de clase en la población afrodescendiente se evidencian en la movilidad ascendente de unos pocos, mientras una vasta mayoría languidece en la desesperación causada por las desigualdades económicas.

Este artículo tiene como objetivo analizar las acciones colectivas de las organizaciones negras en medio de un agravado problema de discriminación racial en varias localidades del Distrito. A principios de la década de 2010, varias de esas organizaciones denunciaron las carencias en los temas de empleo, vivienda, educación y seguridad, creando espacios de convergencia tales como la Federación de Organizaciones Afrocolombianas de Suba y las mesas afro de Antonio Nariño, San Cristóbal y Ciudad Bolívar, que

fueron reconocidas por las instituciones del Distrito como instancias mediadoras de la acción institucional. Me propongo mostrar cómo en los últimos diez años las acciones colectivas negras en barrios populares de Bogotá han transitado de la mediación organizativa para demandar mayor atención institucional, hacia la fragmentación de las organizaciones, así como formas espontáneas y fugaces de resistencia a los vastos efectos del racismo institucional que hace estallar conflictos sociorraciales entre los que se destaca la violencia y el abuso policial en entornos de precariedad habitacional.

En la primera parte de este artículo partiré de una orientación conceptual basada en las nociones de acción social colectiva y racismo institucional en tanto son categorías que remiten a la tensión entre la agencia de los movimientos negros y la estructura social racializada. La segunda parte explora casos puntuales de racismo institucional asentados en el abuso policial y la precariedad habitacional en los que el discurso de la peligrosidad y la criminalidad de la gente negra legitiman agresiones y vigilancias estrictas. Al observar los principales problemas de la comunidad negra hoy en día en Bogotá, nos encontramos acciones colectivas más localizadas de contestación y confrontación radical a los problemas habitacionales y al abuso policial en entornos barriales de asentamientos negros. A diferencia de los primeros años de este último decenio, encontramos que estas resistencias al sometimiento y la opresión sociorracial no pretenden elevar reclamos ni decantarse como estrategias organizativas que busquen acceder a espacios formales de participación política acordes con los marcos legales y jurídicos del reconocimiento pluriétnico y multicultural y de lucha contra la discriminación. Son explosiones radicales de descontento que dejan ver su poder de lucha, organización y gestión cuando el racismo imperante se hace insoportable.

ÓRDENES RACIALIZADOS Y ACCIONES COLECTIVAS

La ausencia de identidades raciales claras, la existencia de ideologías hegemónicas que alimentan el mito de la democracia

racial, junto con la desvalorización de lo negro y la negritud, caracterizan la práctica del racismo en América Latina (Wade 2008, 184). En América Latina, la coexistencia y el entrelazamiento del mestizaje y el racismo da un giro particular a la construcción de la raza, haciendo que las nociones latinoamericanas de raza sean particularmente culturalizadas y abiertas para ser pensadas y experimentadas a través de la clase, la región, la sexualidad de género e incluso las políticas de la etnicidad. Desde la perspectiva de la formación racial, entendida esta como un proceso por medio del cual las fuerzas, sociales, económicas y políticas determinan el contenido y la importancia de las categorías raciales (Omi y Winant 1994, 105), la raza en Latinoamérica ha funcionado a través de otras percepciones naturalizadoras y culturalizadoras sobre la evaluación moral del comportamiento, el estatus, la vestimenta, la procedencia y el habla, además de las apariencias fenotípicas. Aunado a la percepción del color, todo esto moviliza esquemas cognitivos incorporados, normas sociales implícitas, valores culturales difundidos; revela mecanismos de atribución de estatus, de clasificación del otro y relaciones de dominación que hacen del color de piel negro de las personas un signo cargado de significados (Cunin 2003, 8; Segato 2010, 555-557).

Partimos del hecho según el cual la raza y el racismo se inscriben y configuran en instituciones fundamentales, tales como Estados, economías, universidades y familias (Laó-Montes 2010, 288). La racialización es un proceso determinado por la capacidad que tienen el color y el fenotipo en incidir sobre aspectos económicos, laborales, políticos y sociales (Stolcke 1995, Cunin 2003, Segato 2010, Bonilla-Silva 2010). La racialización es también un mecanismo estructural que permite concentrar la riqueza e implementar desigualdades políticas por la activación de dispositivos, modos y formas de instaurar, concretar o desacelerar políticas que acarrear graves consecuencias para las poblaciones discriminadas (Dunaway 2003). La dinámica y los procesos de racialización que se han dado en América Latina han determinado los modos y las formas de instaurar y concretar políticas raciales (Rodríguez Mir 2012, 47). El nivel de racialización de una sociedad puede deter-

minarse por las brechas de desigualdad racial dentro de ese sistema social. Cuanta más desigualdad racial haya, tanto más racializado estará el sistema (Bonilla-Silva citado en Mosquera 2010, 87).

La impronta de la discriminación racial institucional y sistemática practicada en muchos regímenes coloniales y la forma como ese legado se materializa en las sociedades actuales es lo que nos permite poner de relieve la noción de racismo institucional o racismo estructural (Smedley 1993 citado en Wade 2008, 178). El racismo institucional será entendido como una forma de violencia metapolítica de Estado, dinámicamente simbólica, la cual ha estructurado en la larga duración un sistema de valores que discrimina, diferencia y excluye mediante la invisibilidad, el ocultamiento, la negación, la omisión y la estereotipia (Maya 2009, 219). La discriminación de forma sistemática ocurre en las políticas, programas y prácticas de instituciones públicas y privadas que resultan en mayores tasas de pobreza, despojo, criminalización, enfermedades y mortalidad para las poblaciones negras, lo que deja en evidencia las desventajas de las personas negras en salud, educación, economía y política, y en el campo judicial. El foco puesto en lo institucional, lo estatal y lo estructural se aleja estratégicamente de los análisis convencionales que reducen el racismo a las intenciones y acciones de los individuos implicados (Taylor 2017, 16, 188).

Cuando la discriminación es antigua, esto es, anclada de manera profunda en las estructuras sociales, políticas, mentales y simbólicas, los mecanismos de exclusión son percibidos como naturales, por tanto, no actuar desde la acción pública estatal conduce a reforzar la exclusión y las desigualdades (Kessler 2004, 9, 36, citado en Mosquera y León 2009, 2). La discriminación racial en esferas cotidianas y de relaciones sociales pasa por el juzgamiento de los cuerpos, las sexualidades y los comportamientos de hombres, mujeres y jóvenes desterrados y otros que han crecido en el destierro, en calidad de parias y víctimas (Mosquera 2010, 73). En las esferas institucional y política, esa discriminación racial se expresa en la falta de reconocimiento por parte de las autoridades gubernamentales acerca de la existencia del problema en sí mismo, así como en el desconocimiento y la poca participación en la

toma de decisiones ofrecida a la población negra en los procesos de formulación de políticas públicas y en la elaboración de planes de desarrollo nacionales, departamentales y municipales (Mosquera 2010, 26). La discriminación racial en las esferas institucional y política está ampliamente caracterizada por manifestaciones inconscientes o actitudes, ademanes y modales que son el resultado de costumbres o de rutinas interiorizadas y arraigadas social y culturalmente, y cuya connotación discriminatoria, por consiguiente, no es visibilizada o reconocida como tal, así como tampoco es necesariamente verbalizada o sacada a la luz a través del discurso, salvo en algunas excepciones.

El racismo es un régimen de dominación que tiene tres dimensiones: racismo estructural, racismo institucional y racismo cotidiano (Laó-Montes 2010, 304), dentro de las cuales gravita el prejuicio y la discriminación aprendidas y reforzadas principalmente a través del discurso público que es agenciado por las élites. Es así como las élites y las instituciones son centrales en la producción y reproducción del racismo. Los debates parlamentarios, las noticias de prensa y televisión, los libros de texto en escuelas y universidad, el documento burocrático y el lenguaje de la administración pública y de las estructuras coercitivas, configuran un corolario de retóricas, decisiones y políticas sobre la raza que tienen como propósito subordinar y controlar (Van Dijk 1993, 17).

La perspectiva de los ciclos raciales articula un amplio marco para el análisis histórico de la política negra en el continente americano, en la medida en que combina la importancia social de las coyunturas críticas y la agencia histórica afro. El concepto de ciclos raciales connota una temporalidad dinámica de la relación entre el Estado racial y la agencia de los movimientos negros como impulsores del flujo y reflujo histórico entre momentos de transformación política (Sawyer 2006, 1-2). La forma en que estos órdenes racializados soterrados pueden ser identificados y descubiertos depende en gran medida de la agencia de aquellas personas y organizaciones que impugnan las exclusiones racializadas. La continuidad espacial e histórica del fenómeno hace que una reserva de experiencias previas o repertorios de confrontación

con un conjunto de prácticas y estrategias broten en determinados momentos y contextos (Tilly 1978). La discriminación racial en las esferas institucional y política, con sus efectos en la vida social, es entonces una precondition de la acción colectiva. Pero más que acción sostenida en el tiempo, conexas a la movilización social. Me interesa acotar esa noción en los momentos en que la discriminación racial se ha tornado tan insoportable que ese estado de cosas acarrea un llamado a la acción para buscar soluciones concretas. La acción social colectiva es una orientación intencional conjunta, clave en la comprensión de cómo se colectiviza un interés y cómo se movilizan estrategias y recursos. Es el producto de la interacción que se genera entre los actores que participan de la confrontación, así como de la definición que estos hacen del campo en el que tiene lugar su acción y de sí mismos (Melucci 2002).

Las cambiantes dinámicas raciales y económicas llevan a pensar no solo en la metamorfosis de las acciones colectivas. El relativo éxito o fracaso en el posicionamiento de intereses de los colectivos accionantes en las agendas políticas de los gobernantes, el endurecimiento de discursos y prácticas racistas, las dinámicas demográficas metropolitanas y las diferencias generacionales entre viejos y nuevos liderazgos son factores que señalan la fluidez, la vitalidad, el declive y las transformaciones en la forma como se ejercen reclamos y demandas a funcionarios y entidades estatales y en la manera en como ciertas dinámicas comunitarias y organizativas trabajan para hacerle frente a escaladas de racismo. Los patrones y ritmos del activismo antirracista pueden hacerse más visibles y experimentar tensiones, sacudidas y reconfiguraciones justamente en situaciones de profundización de la conflictividad alrededor de una vivienda asequible o en torno a eventos violentos que involucran a gente negra, ya sea como víctimas o que estereotipa a vecindarios y barrios enteros como perpetradores (Ferreira Da Silva 2010, 164).

LA SITUACIÓN DE LA POBLACIÓN NEGRA EN BOGOTÁ

En 2009, el Observatorio de Discriminación Racial (ODR) de la Universidad de los Andes compuso un informe sobre la situación de la población negra en el país con base en indicadores demográficos, sociales y económicos contruidos a partir del análisis del Censo General 2005, la Encuesta de Calidad de vida de 2003 y la Gran Encuesta Integrada de Hogares 2007. Los resultados arrojaron disparidades prominentes entre la población negra y no negra (blanco-mestiza), en temas como la mortalidad infantil, el desplazamiento forzoso, el analfabetismo, la vivienda y el mercado laboral. Por su parte, y basándose en las mismas fuentes, los investigadores Fernando Urrea-Giraldo y Carlos Viáfara López (Universidad del Valle) han realizado un análisis estadístico de desigualdades sociodemográficas y socioeconómicas en siete municipios (Bogotá D. C., Buenaventura, Cali, Cartagena, Medellín, Pereira, Quibdó y el departamento de San Andrés y Providencia). Estas áreas metropolitanas se eligieron por cuanto son representativas de diferentes escalas de presencia negra o afrocolombiana en términos del peso demográfico. En general, los autores observaron un efecto fuerte y significativo de las diferencias en las dotaciones de capital humano, lo que explica una gran proporción de las disparidades raciales en el limitado acceso al sector formal y, en sentido inverso, la sobrerrepresentación en el sector informal de la economía (Viáfara López, Urrea-Giraldo y Correa Fonnegra 2009).

En Bogotá la población afrocolombiana presenta las características de una población migrante altamente selectiva, con sobreconcentración entre los 20 y 44 años y una significativa menor participación porcentual de los menores de 20 años. Es una ciudad donde las diferencias en las tasas de desempleo son más altas para los afrocolombianos (35,4%), y en las mujeres afrocolombianas es un 55,4% más alta que frente a las no afrocolombianas. Mientras el 55% de las mujeres negras o afrocolombianas trabaja —principalmente en oficios domésticos—, el 46% de las mujeres no identificadas como tales, lo hace (Viáfara López, Urrea-Giraldo y Correa Fonnegra 2009, 182). La desigualdad de condiciones en que las

mujeres negras se desenvuelven en el mercado laboral en las grandes ciudades, sugiere que ellas acceden a empleos con salarios más bajos, situación que se mantiene inclusive si el nivel de escolaridad es igual al de las mujeres no negras. La población afrocolombiana tiene un alto porcentaje de personas asalariadas (76%), sus empleos son precarios y tienden a ser de baja calificación y remuneración, así como de alta rotación (Bogotá 2011).

De acuerdo con los cálculos derivados de la información proveniente del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), en 2011 la población afrocolombiana en Bogotá representaba el 1,5% de la población total de la ciudad; esto es, 97.886 personas (León 2011, 56). La cifra era cuestionada por organizaciones del movimiento social afrocolombiano, por reconocidos centros de investigación como el Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (Cidse) e inclusive, por el propio Estado en el ámbito distrital en los documentos de política pública que admitían que estas estadísticas nacionales no concordaban con los cálculos realizados por las organizaciones afro en el Distrito. El porcentaje de personas negras en Bogotá, según otras fuentes, podría estar entre el 10 y el 15% de la población total de la ciudad. Indicadores como estos sugerían que en Bogotá la población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera se encontraba en un nivel de desigualdad más alto en relación con el resto de la población, especialmente, en los temas de la educación, el empleo y la salud. El grueso de esa población se concentraba entre las edades de 20 a 50 años, con reducido número de personas menores de 20 años y mayores de 60 años. También había una tendencia a la concentración en las localidades de Engativá, Suba, Bosa, Kennedy, San Cristóbal y Ciudad Bolívar (Bogotá 2012, 6). Hace casi veinte años, esas localidades ya registraban una proporción significativa de población negra cuya movilidad rural-urbana e intraurbana parecía ser una característica importante dentro del comportamiento demográfico (Arocha *et al.* 2001).

Al principio de la década de 2010, las acciones colectivas en cabeza de lideresas y líderes afro que rechazaron abiertamente todo aquello que degradaba el vivir de la gente negra en la ca-

pital, emergieron en la deriva e incertidumbre en que habían gravitado las consultivas departamentales y nacionales, la consultiva distrital de Bogotá, las dos curules en el Congreso de la República y otros mecanismos de representación y participación política para las poblaciones negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. En 2012, el problema de acceder y permanecer en una vivienda no era nuevo, pero las fricciones y disputas entre grupos diferentes y diferenciados que negociaban la copresencia en la urbe había adquirido una relevancia nunca antes alcanzada en la agenda del gobierno y la convivencia ciudadana. En localidades donde se han concentrado problemas de pobreza, desigualdad y exclusión urbanas, líderes y lideresas de trayectoria (y otros en formación) desarrollaron estrategias de inserción de la población negra en la ciudad, así como mecanismos para el acceso a la vivienda, la educación y el trabajo. Cuando la proximidad física con grupos no negros desencadenó en violencia, mediaron en esos conflictos y demandaron a las entidades la incorporación del enfoque diferencial étnico-racial, señalándoles a los funcionarios y contratistas del Distrito que ya la Corte Constitucional venía ordenándole eso al Estado en la sentencia T-025 de 2004 y en el Auto 005 de 2009.

La notoriedad que alcanzaron a tener ciertas experiencias de racismo cotidiano e institucional se debió principalmente al reclamo y la protesta de los sectores afros en Bogotá. A su vez, esa notoriedad revitalizó estrategias políticas y formas de acción que llegaron a converger en agendas concertadas entre agrupaciones afrodescendientes de base y poder popular, para traducirlas en políticas públicas y expandir las fronteras de la política institucional. Sin embargo, la profundización de la desigualdad urbana tras la prolongación del conflicto armado, el desplazamiento forzado, entre otros factores estructurales, ha derivado en la validación estatal de la injusticia, principalmente en la precariedad habitacional y los patrones de abuso policial hacia la población negra de la ciudad. Esto echa un manto de dudas sobre la viabilidad actual de los mecanismos institucionales y desarrollos jurídicos y legales anti-discriminación, así como sobre las políticas de acción afirmativa

o discriminación positiva tendientes a convertirse en mecanismos de reparación histórica.

CRIMINALIZACIÓN RACIALIZADA

El 21 de enero de 2012, representantes de la mesa local de Suba (conocida como la Federación de organizaciones afros de la localidad de Suba, Fedeaafrosuba) y Rudecindo Castro (entonces jefe de la Dirección de Asuntos Étnicos de la Secretaría de Gobierno del Distrito Capital), se reunieron con el fin de tratar un delicado asunto que se presentaba en el sector de El Rincón. Esta es una agregación de barrios que en la jerga tecnocrática de la planeación urbana se conoce como Unidad de Planeación Zonal (UPZ). El asunto, catalogado por las autoridades como de «convivencia ciudadana», tenía que ver con el señalamiento que varias juntas de acción comunal y líderes blanco-mestizos (no negros) habían hecho a la población negra, al responsabilizarla de la inseguridad, el pandillismo y el microtráfico de drogas que se presentaban en todo el sector. En diciembre de 2011, un grupo de vecinos dirigió una carta a Clara López, entonces alcaldesa encargada de Bogotá, en la que se leía en letras mayúsculas:

«LOS NEGROS ESTÁN ATRACANDO Y MATANDO
A LOS BLANCOS EN EL RINCÓN»

Para Rudecindo Castro, el jefe de asuntos étnicos, se trataba de una forma habitual de identificar a un grupo/clase peligrosa «por naturaleza» dentro del discurso público de la seguridad ciudadana. Esa no era la primera ni la última reunión en donde los participantes clamaban por la resolución pacífica de un conflicto étnico-racial. En otras localidades como Rafael Uribe, San Cristóbal, Bosa, Engativá y Usme, también se presentaban riñas entre pandillas, querellas entre propietarios y arrendatarios, problemas asociados a la ocupación del espacio público, a la deficiente cobertura de servicios de salud, educación, servicios públicos y transporte y a las llamadas «fronteras invisibles» trazadas por estructuras armadas coercitivas que participan en las redes del microtráfico de drogas y

otros actos delictivos. Líder de reconocida trayectoria y conocedor de las brechas en el movimiento negro, Castro había actuado como interlocutor clave en varias de esas reuniones en las que reconoció en las mesas locales una forma de acción colectiva vinculada a las manifestaciones concretas de conflictos raciales aparentemente disgregados en los espacios barriales populares de la ciudad. La negatividad del fenómeno asociado a la presencia y circulación de la gente negra en la ciudad se había vuelto tan prominente que los medios masivos comenzaron a registrar noticias sobre violencia racial.²

El 24 de abril de 2015 el semanario *Voz* se refirió a la manifestación de un grupo de activistas en la plaza de Bolívar, en señal de protesta por el asesinato de dos jóvenes negros en el barrio Caracolí, en la frontera entre Soacha y Ciudad Bolívar.³ En este escenario paramilitarizado y de “limpieza” social cotidiana, dos sicarios en moto le dispararon a Edward Samir Murillo y Daniel Andrés Perlaza, ambos de 20 años. La revista *Semana*, por su parte, proporcionó detalles sobre las dos víctimas: habían llegado un par de años atrás a Bogotá, después de salir desplazados con sus familias de Guapi (Cauca) y Cértegui (Chocó) y eran parte de un grupo de danza folklórica. Ambos jóvenes iban hacia un centro de salud a pedir una cita para la mujer embarazada de uno de ellos. Antes de herirlos mortalmente, sus victimarios los llamaron despectivamente «negros», lo que para muchos de los protestantes es la evidencia de que se trató de odio racial. Dos días antes de las muertes de Caracolí, en el barrio El Claret de la localidad de Rafael Uribe, un hombre que decía odiar a los negros, asesinó a puñaladas a Jimmy Pontón, originario Jamundí, Valle. «Por ser negro lo mataron», concluyeron familiares de la víctima ante los medios de comunicación. Si ahondamos aún más en la vida de estas tres víctimas, encontraremos que

2 Véase: «Así se vive en la Bogotá negra». Consulta: 7 de octubre de 2013. http://www.eltiempo.com/Multimedia/especiales/bogotonegra/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_MULTIMEDIA-13096689.html.

3 Véase: Racismo en Bogotá: «Un negro es un mal adorno para esta ciudad». Consulta: 18 de noviembre de 2013. <http://www.semanariovoz.com/2015/04/24/racismo-en-bogota-un-negro-es-un-mal-adorno-para-esta-ciudad/>.

el espectáculo de sus cuerpos yaciendo sobre su propia sangre es un teatro recurrente en las metrópolis del mundo. Es el epílogo de una vida plagada de problemas sociales, producto de las desigualdades sociohistóricas en la gente negra. Un hecho incuestionable que alerta sobre un orden jerárquico sociorracial poco cuestionado y normalizado (Mosquera 2010, 76-77).

La manifestación de aquel 16 de abril de 2015 no fue la primera ni la última. Los barrios de esas localidades en donde se ha venido concentrando la gente negra son difíciles por las pandillas, el tráfico de droga y la violencia cotidiana. En febrero de ese mismo año, un joven fue asesinado cerca a la iglesia de Egipto y en Rafael Uribe Uribe las organizaciones registraron la muerte de jóvenes negros, de a uno por año, desde 2010. Otras víctimas que han sobrevivido a grupos de “limpieza”, neonazis y pandillas, aseguran que panfletos como el de «negros hps, los vamos a erradicar», los insultos y los avisos de «no se arrienda a negros», indican que agresiones, burlas, asedios, exclusiones y homicidios mucho tienen que ver con el color de la piel, pese a que las autoridades pretendan minimizar el problema. Alcaldes locales y funcionarios han controvertido la idea de que estos y otros crímenes son por racismo, como lo han denunciado miembros de la comunidad negra y sustentan esta negativa aludiendo al contexto de la criminalidad y a los antecedentes penales en seis de los ocho casos registrados denunciados en 2015 por el Movimiento Cimarrón⁴ como crímenes de violencia racial.

Un mes después, *El Tiempo* publicó otro artículo en el que aseguraba que las versiones de líderes y activistas negros sobre la oleada de crímenes por racismo, «había perdido validez»⁵ porque, en

4 Asociación nacional creada en 1982 con el objetivo de promover la defensa y el ejercicio de los derechos humanos y étnicos de la población afrocolombiana y en pro de la eliminación del racismo y las discriminaciones. Se enfoca en la creación de asociaciones comunitarias de base, la formación de líderes y lideresas con conciencia identitaria, programas de fomento de la etnoeducación y la enseñanza de los estudios afrocolombianos en el sistema escolar y en la movilización e incidencia organizativa y comunitaria para la reivindicación, gestión y aplicación de la agenda social y política cimarrona y afrocolombiana. Ver: <https://www.movimientocimarron.org/>.

5 Ver: <http://www.eltiempo.com/bogota/asesinatos-en-bogota-pierde-fuerza-version-de-crimes-por-racismo/15670498>.

seis de los ocho casos, las víctimas tenían antecedentes criminales. Para la Policía Nacional, las riñas, *vendettas* y ajustes de cuentas por microtráfico en las que caen los jóvenes negros, nada tienen que ver con el racismo, sino con la identificación criminal de las víctimas mismas. Este juicio nos devuelve a la queja de los vecinos del Rincón de Suba que culpan a los negros del aumento de la criminalidad en el sector. Los medios hegemónicos proveen una auténtica plataforma para que esas ideas germinen en la opinión pública.

La criminalización racializada que estigmatiza a la gente negra por supuestos comportamientos disfuncionales y violentos es una de lógica racial constantemente invocada para racionalizar el estatus degradado de la vida negra en que se basan todo tipo de sospechas y abusos. Es un discurso arraigado en los embates punitivos de la educación que sanciona niños y jóvenes y los aboca a la expulsión o la deserción escolar (Taylor 2017, 129). También contribuye a sobrerrepresentar a la gente negra en los índices de pobreza y desempleo, a medida que los estereotipos sobre criminalidad e ilegalidad reproducen la llamada «discriminación estructural» que se manifiesta en las abismales desigualdades sociales entre grupos dominantes y grupos marginalizados (Massey y Denton 1993; Danziger y Gottschalk 1995). En los últimos años, el desarrollo neoliberal y el impacto desproporcionado del conflicto armado ocasionó que las condiciones de vida de las personas, familias y territorios de los pueblos negros empeoraran.

La relación entre criminalidad y raza está naturalizada en las representaciones que las autoridades policiales hacían, a propósito de los cuerpos de personas negras muertas en la urbe y en los conflictos de seguridad y convivencia en la ciudad. La carta firmada por 52 vecinos que residen entre las calles 125B y 131, entre carreras 91A y 93A (Suba), que fue enviada a la Alcaldía Mayor a finales del 2011, se refiere a que los negros allá no trabajan, pero sí se los ve atracando los fines de semana, después de las 10:00 de la noche. Parte constitutiva del sentido común colectivo, la práctica estigmatizante de ligar el crimen a los negros, refuerza y reproduce los abusos de las autoridades que emplazan sus aparatos policiales

para controlar a poblaciones sospechosas, así como la intimidación de grupos armados que someten a esas poblaciones a una suerte de confinamiento decretado en entornos sociales hostiles. La difundida y ampliamente asumida caracterización de la gente negra como vagos estafadores racionaliza las disparidades económicas y sociales entre los afros y el resto de la población, eximiendo de cualquier responsabilidad a los sistemas políticos y económicos (Taylor 2017, 59). Estar en grupo, escuchar música, ha sido motivo de sospecha y razón suficiente para ser abordados por una patrulla.

En junio de 2013, un grupo de policías destruyó la casa de Marino Agudelo y su familia. Se trataba de una de las familias barbacooanas (provenientes del litoral Pacífico sur de Colombia) que fueron reubicadas en el barrio La Fiscala de la localidad de Usme. Marino y su familia venían de un asentamiento ilegal llamado «Nueva Esperanza», en la localidad vecina de Rafael Uribe Uribe. Desde que llegaron a La Fiscala, los vecinos no los querían en la cuadra y la policía tampoco. Un domingo de mayo de 2013, Marino había regresado de un arduo trabajo como minero en el Bagre, Antioquia. Departía con su familia y amigos cuando a las 6:30 de la tarde unos policías golpearon en la puerta y ordenaron apagar la música: «Micos hijueputas, apaguen eso». La familia ofendida no hizo caso y los policías comenzaron a arrojarles piedras a la casa.

[...] Estábamos aquí sentados escuchando música. Yo hablaba con mis hermanos y mi vecina. A las 6:30 de la tarde llegaron unos policías a golpear en la puerta y a decir que apagaríamos la música. Yo le dije que por qué si yo no le hacía nada a nadie. Yo vengo cada 8 días porque trabajo fuera de Bogotá y vengo a visitar a mi familia. Los agentes no quisieron escuchar y me dijeron otra vez y en un tono muy fuerte, que apagara la música. Como no hicimos caso, empezaron a arrojarnos piedras a la casa. Cuando nosotros salimos a pedirles que dejaran de arrojar piedras, ellos nos tiraron unas piedras más grandes y nosotros se las devolvimos [...]»⁶

«Devuélvanse pa'l monte», les gritaban los agentes. Los vecinos habían salido a ayudarles a destruir la fachada de la casa. Uno de los hijos salió a devolverles las pedradas a los agentes y en menos de cinco minutos la cuadra se llenó de más policías. Cuando sonaron

6 Entrevista con Marino Agudelo. Bogotá, mayo de 2013.

disparos y vieron caer los gases lacrimógenos dentro de la planta baja de la vivienda, la familia se atrincheró en el segundo piso. Los policías tumbaron la puerta, luego revolcaron y desbarataron la casa de Marino. Un sobrino suyo recibió un balazo en una pierna y fue sindicado como guerrillero. Marino tuvo que quedarse en Bogotá para ayudar a sacar a su sobrino de la cárcel y para acompañar a su esposa y a su hija, pues las dos quedaron conmocionadas después del incidente. Un mes más tarde, Marino perdió su trabajo y su sobrino aún seguía preso. Nadie pagó por los daños materiales y morales causados.⁷

En Bogotá, los hogares negros han vivido abrumados por formas más violentas de discriminación que incluyen la habitual mezcla de violencia policial, pobreza y viviendas precarias. Cientos de riñas y conflictos en tal contexto han sido identificados por la Secretaría de Gobierno del Distrito como problemas de seguridad y convivencia, principalmente en los barrios. A finales de los años noventa, la carga emocional de la discriminación incidía en el hecho de que la gente ejerciera la «voluntad del olvido» (Mosquera 1998, 72; Arocha *et al.* 2001, 57). Empero, esto cambió a principios de la década de 2011, años en que el tema del racismo en Bogotá promovió debates que registró la opinión pública. Lo anterior radica, en parte, en el hecho de que la violencia y la discriminación hoy sean más prominentes. En las diferentes localidades han existido organizaciones afro creadas para intentar hacerle frente a problemas como la seguridad, la discriminación, la falta de empleo y la dificultad para el acceso a la vivienda, entre otros. Estas organizaciones se crearon para resolver esas situaciones en las localidades, pero sin acceso a espacios de interlocución con el gobierno local o distrital. En realidad, muchas se habían distanciado de los viejos y acomodados liderazgos afro en el Distrito Capital que hicieron carrera en el movimiento negro desde los años noventa y que durante los sucesivos gobiernos habían acumulado conexiones y relaciones influyentes. En suma, eran liderazgos acostumbrados a

7 Véase: Personas, no micos. Consulta: junio 26 de 2013. <http://www.elespectador.com/opinion/personas-no-micos>.

tomar decisiones con muy poca incidencia para las bases y a no escuchar y acatar las orientaciones que provenían de esas mismas bases. En busca de estrategias para enfrentar esos problemas, los líderes comenzaron a crear unos espacios que llamaron «mesas locales» donde discutían y concretaban proyectos culturales, deportivos, productivos o soluciones para problemas o situaciones específicas en las localidades.

La creación de mesas locales afro en algunas localidades de Bogotá buscaba una articulación entre las diversas organizaciones afro que existen en estas localidades y la consolidación de espacios de representación y concertación con los gobiernos locales. Había mesas locales en San Cristóbal, Rafael Uribe Uribe, Antonio Nariño y Suba, como formas autónomas de reflexión y acción frente a los problemas de la cuadra, del barrio, del colegio o del espacio de trabajo dentro de la localidad. A las mesas no las motivaba la necesidad de conseguir proyectos con la administración, sino la criminalización racializada, el desempleo, la llegada de más afros desplazados y la estigmatización racial en que se desenvolvía todo aquello.

Estas mesas realizaban reuniones mensuales donde discutían una agenda determinada, que iba desde proyectos en desarrollo, propuestas de proyectos y problemas de la localidad. Asistían personas y representantes de organizaciones. Algunas mesas contaban con la presencia permanente de delegados de la alcaldía, gestores culturales, delegados de hospital y referentes de la Dirección Distrital de Asuntos Étnicos. También tenían invitados de las secretarías de cultura, de integración social, del Instituto Distrital de Participación y Acción Comunal –IDEPAC– y de otras instituciones privadas y públicas. Las organizaciones que conformaban las mesas se dedicaban a la visibilización de prácticas culturales afro (danza y música), a los proyectos productivos y de generación de ingresos (iniciativas de negocio, vendedores ambulantes), proyectos deportivos, de mujeres, de jóvenes y de víctimas. También de generación de ingresos y de apoyo a las personas víctimas del conflicto que llegan a la ciudad, jardines infantiles y comedores comunitarios. En suma, las mesas locales trabajaban en un sinnúmero de cuestiones

vinculadas a la discriminación racial y con cómo aquella daba forma a las estrategias de organización.

INQUILINOS ERRANTES

Hace poco más de diez años, los contrastes evidenciados al cotejar las condiciones económicas de la gente negra en la capital con respecto a las del resto de la población, constituían indicios estructurales de los patrones de discriminación sociorracial en Bogotá. Según Arocha *et al.* (2001, 93), en la metrópoli la gente de ascendencia africana trabajaba más que el resto de la población, recibía menos ingresos por su esfuerzo y registraba menores niveles de escolaridad que el resto. Posteriormente, los datos del censo 2005 corroboraron esos indicios en varias ciudades colombianas en donde la población negra o afrocolombiana estaba sobrerrepresentada entre las más pobres de la sociedad colombiana (Viáfara López, Urrea-Giraldo y Correa Fonnegra 2009).⁸

Estos conflictos también hacen parte del problema de la vivienda. Un estudio en 2010 dedujo de las fuentes oficiales que la población negra o afrocolombiana residente en localidades como Ciudad Bolívar, San Cristóbal, Engativá, vivía en los estratos más bajos y deprimidos (Ríos 2011). El problema de acceso a la vivienda, la marginalidad de los espacios dentro de barrios y unidades zonales y las relaciones marcadas por la estereotipia y la exclusión con vecinos y arrendatarios, todo lo cual hace del tema uno de los casos de racismo más referenciado (Arocha *et al.* 2001). Las personas negras llegan a vivir donde familiares o amigos y arriendan en lugares cercanos porque es una forma de mantener la red, la cercanía, de ayudarse y porque también enfrentan la gran dificultad de arrendar un lugar para vivir pues casi nadie quiere arrendarles a personas negras porque «son muy bulliciosos» o «se le arrienda a uno y terminan viviendo veinte», excediendo con ello lo acordado en los

8 De acuerdo con los resultados del censo 2005 realizado por el DANE, en Bogotá, el porcentaje de mujeres negras o afrocolombianas que ocupan empleos de servicio doméstico es del 13% mientras que el resto de las mujeres es del 2.5% (Viáfara, Urrea y Correa 2009, 192).

contratos de arrendamiento. En este último caso, precisamente por las prácticas de solidaridad, suelen recibir a sus familiares y amigos que llegan a Bogotá en sus casas. La estrategia para conseguir vivienda en Bogotá es a través de esas redes familiares y de paisanaje. En algunos casos los arrendadores optan por aumentar el arriendo o por cortar los servicios públicos. En localidades como Suba se encuentran letreros de «No se arrienda a negros» o «Se arrienda a NN» es decir a no negros.⁹

Ante esta situación existían propuestas como la de la Federación de Organizaciones afros de la localidad de Suba (Fedeafrsuba) de actuar como intermediaria en las gestiones relacionadas con el arrendamiento de inmuebles en los barrios de la localidad. Es decir, que fuese a través de estas organizaciones defensoras que las personas negras accedieran a la vivienda en calidad de arrendatarios. La federación se había conformado en 2010 en busca de acceso a la planeación participativa de proyectos para la localidad. De acuerdo con el líder Luis Fernando Valencia, como alternativa a los conflictos residenciales, Fedeafrsuba proponía una política de arrendamiento basada en un modelo que ya estaba operado en Cali. Consistía en que el arrendamiento se hiciera a través de una asociación cuyos afiliados reclamarían el acceso a la oferta institucional y atención integral a los problemas sociales de los barrios.

Alrededor de la vivienda se entretejía un conflicto que había adquirido cierta visibilidad en la opinión pública. La prensa permitía rastrearlo a partir de acontecimientos que sugerían algún debate.

[...] Penas severas y campañas educativas son algunas de las propuestas del Distrito para mitigar el histórico flagelo. «Se arrienda, pero no a negros». Así se lee en uno de los letreros de alquiler de vivienda en el barrio Santa Rita, en la localidad de Suba. En pleno 2011, luego de cinco siglos de la época de la Colonia, tras dos siglos de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, pasados 160 años de la abolición de la esclavitud en Colombia, más de 60 años después del surgimiento de la Organización de Naciones Unidas y 20 del fin del *Apartheid* en Sudáfrica [...] ¹⁰

9 Ver: Una mirada a la violencia en los 'barrios de negros'. Parte de la población afro es señalada de cometer delitos. Ellos se declaran agredidos por su color. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13119464>. Consulta: 22 de junio de 2021.

10 Véase: Oscuro panorama del racismo. En pleno Año Mundial de los Afrodescen-

Pero el problema no era únicamente en cuanto a las relaciones entre los negros inquilinos y los propietarios de casas no negros. La inadecuación y habitabilidad precarias de los espacios residenciales urbanos (falta de servicios públicos domiciliarios, zonas de alto riesgo, formas de construcción que no son seguras para vivienda, hacinamiento, etc., también hacían parte del conflicto alrededor de la vivienda. Conflictos que afectaban también a la población negra de los estratos socioeconómicos 1, 2 y 3¹¹ en las localidades de Suba y Engativá (las que registraban el mayor tamaño demográfico). Las historias de estos habitantes son la migración forzada, la vida cotidiana en zonas precarias –sin servicios públicos y en viviendas poco adecuadas– donde han reproducido las condiciones de pobreza y los problemas para vincularse a empleos formales. Las trayectorias urbanas mucho tienen que ver con empleos informales (venta ambulante) y en un sector, con actividades ilegales (robo, tráfico y expendio de droga), hecho que repercute, a su vez, de manera negativa, en la estigmatización grupal y las políticas de seguridad, convivencia y espacio público de la ciudad.

Las historias de algunos de los líderes insinúan que los negros cambian constantemente de casa en las localidades que habitan. No se tienen datos en ese sentido, pero los relatos de inquilinos errantes sugerían una alta movilidad residencial en la población negra y que las localidades con mayor peso demográfico eran las mismas en donde se daba esta dinámica, probablemente muy relacionada con la dificultad asociada a los arriendos. Otro problema de vivienda es el hacinamiento pues viven varias familias en una misma casa para ahorrar dinero. En Colombia no hay información sistemática ni fidedigna sobre la situación de la vivienda de la población afro en los estratos bajos. Las autoridades distritales y nacionales no cuentan con ningún registro de las personas negras que acceden al subsidio

dientes, *El Espectador* comprobó la discriminación racial en la capital. Consulta: 21 de julio de 2013. <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/oscurito-panorama-del-racismo-articulo-261845>.

11 Según el Departamento de Planeación Nacional de Colombia, los estratos socioeconómicos en los que se pueden clasificar las viviendas o los predios son seis. Pertenecer al estrato uno significa bajo-bajo, el dos es bajo, el tres es estrato medio-bajo, cuatro es el estrato medio, cinco es el estrato medio alto y seis, el estrato alto.

de vivienda en general, ni tiene información sobre subsidios solicitados, asignados o entregados a esta población. De ahí que frente a la solicitud hecha por el Observatorio de Discriminación Racial (ODR) de la Universidad de los Andes, la Secretaría de Hábitat de Bogotá, afirmara no haber encontrado ningún indicador que relacione la variable de vivienda con la variable étnico-racial (Alfonso Sierra, Cavelier Adarve y Rodríguez Garavito 2009, 204).

Esta respuesta institucional frente al conflicto racial, es decir, la falta de información argumentada por el cuestionamiento sobre su relevancia, se contradice con la evidencia del problema de la vivienda en la población negra y las propuestas de las organizaciones, como la de crear una ciudadela étnica que busca que las casas se adapten a las condiciones y usos culturales propios, además de que las personas puedan acceder a una vivienda propia y productiva. El 27 de febrero de 2012, Virgelina Chará, una líder negra de reconocida trayectoria,¹² promovió una «mesa de diálogo comunitario intercultural» en la localidad de Suba, con el fin de que las instituciones y las partes del conflicto llegaran a un acuerdo.¹³ Las inconformidades de la comunidad blanco-mestiza con la comunidad negra comenzaban en la convivencia diaria: eran conflictos de sonoridad (el excesivo ruido por el volumen de la música) y familiaridad (elevado número de inquilinos por fuera del acuerdo contractual) que resultaba en el incumplimiento de contratos verbales de arrendamiento. La estigmatización de que los negros son un problema se desarrollaba a tal punto que la criminalidad adquiriría un matiz de violencia racial.

Durante la reunión, Virgelina expuso las quejas de la comunidad negra frente al tema de la vivienda. Denunció que en Bogotá existen filtros que impiden que personas negras accedan a la vivienda en contextos urbanos:

12 Virgelina Chará ha sido la coordinadora de la Asociación para el Desarrollo Integral de la Mujer, la Juventud y la Infancia, que trabaja, entre otros, con víctimas de desplazamiento y familiares de desaparecidos.

13 Véase: la columna «Virgelina», de Jaime Arocha, en *El Espectador*. Consulta: 4 de marzo de 2013. <http://www.elespectador.com/opinion/virgelina>.

[...] Nosotros los negros pagamos por el arriendo de una vivienda pero eso es para que los dueños nos secuestren: no puede entrar ni recibir visitas de nadie, tenemos que acostarnos a la hora que el dueño diga y todo eso es porque a nosotros no nos ven como arrendatarios sino que prácticamente estamos es de posada. Así nos hacen sentir [...] ¹⁴

En las víctimas del conflicto armado, esta situación redonda en un conjunto de hecho re-victimizante que violenta el derecho a la diferencia. En abril de 2013, el Consejo Comunitario Rescate Las Varas del Municipio de Tumaco (Pacífico Sur) recurrió a la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras, Palenqueras y Raizales. Se habían involucrado en la sustitución de cultivos de coca mediante proyectos de seguridad alimentaria y exploraban modelos de fortalecimiento de la identidad local. De ahí el reconocimiento de la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación, y de los ministerios del Interior y de Justicia. Sin embargo, la lectura de la entonces guerrilla de las FARC-EP fue otra. El proyecto de sustitución de cultivos de coca era parte de la estrategia del gobierno de crear redes de informantes, por lo que el consejo comunitario fue declarado objetivo militar. Desterrados en Bogotá, sus miembros apelaron a la Unidad de Atención a Víctimas, pero los funcionarios de esa entidad vacilaron a la hora de brindar atención diferencial inmediata. Para estos burócratas importó poco la vulnerabilidad emocional que ocasionaba la discriminación racial, una de cuyas manifestaciones consiste en la renuencia de los propietarios a arrendarles a personas negras. Se explica así su dispersión por la ciudad, no obstante, la urgencia de estar unidos para acudir a las agencias del Estado. ¹⁵

El caso de Virgelina Chará es el de otra líder que se forjó durante los años del dramático destierro que significó la puesta en funcionamiento de la represa La Salvajina en el municipio de

14 Intervención de Virgelina Chará en la mesa de diálogo comunitario intercultural que tuvo lugar en febrero de 2012.

15 Véase la columna «Personas, no micos», de Jaime Arocha, en *El Espectador*. Consulta: 10 de junio de 2013. <http://www.elespectador.com/opinion/personas-no-micos>. Véase también el video que acompaña este informe de investigación, titulado «Ciudadanía étnicas: afrocolombianos»: <https://www.youtube.com/watch?v=Dz-dAk37RaYs>.

Suárez, Cauca, a mediados de los años ochenta. La construcción de Salvajina dejó como damnificados en ese entonces a más de 6000 personas, entre campesinos, indígenas y afrocolombianos de los municipios de Suárez, Morales y Buenos Aires, generando el desplazamiento de cientos de familias que perdieron sus viviendas, fincas y minas. A raíz de ese despojo, buena parte de la población afro se concentró en el Distrito de Agua Blanca en el nororiente de Cali. Allí vivió Virgelina con sus hijos hasta que las amenazas de grupos armados la llevaron a mudarse a Bogotá. Desde hace quince años se ha dedicado al trabajo comunitario y político organizativo al frente de la Asociación Mujer y Trabajo.¹⁶

Otro es el caso de Luis Amú, líder barrial de la comuna 5 de Buenaventura. Cabe agregar que Buenaventura es la principal ciudad en la región del litoral Pacífico colombiano, que posee la zona portuaria más grande de Colombia y que es la ciudad donde el 80% de su población mayoritariamente afrodescendiente se encuentra bajo la línea de pobreza extrema (Centro Nacional de Memoria Histórica 2015). Por oponerse a la reubicación de la zona de bajamar para la ampliación del muelle y a la construcción de un moderno malecón, Luis fue amenazado varias veces por jefes de grupos paramilitares que desde hace décadas llevan un plan de exterminio y desterritorialización en la zona rural y urbana del municipio bonaverense.¹⁷ Él y su familia sufrieron varios atentados y tuvieron que venirse a Bogotá. Desde hace cuatro años ha tenido que cambiar de casa constantemente, viviendo en varias localidades como Santa Fe, Candelaria, Engativá y otras. A Buenaventura ya no puede volver. En Bogotá se ha conectado con organizaciones afro de víctimas.

Los líderes y lideresas de las organizaciones afro han llegado a la ciudad desde diferentes lugares del Pacífico colombiano, el lito-

16 Véase: la columna «Virgelina», de Jaime Arocha, en *El Espectador*. Consulta: 4 de marzo de 2013. <http://www.elespectador.com/opinion/virgelina>.

17 De acuerdo con el Centro Nacional de Memoria Histórica, entre 1990 y 2014, Buenaventura fue la urbe con el mayor índice de desplazamiento intraurbano e interurbano de toda Colombia. La cifra fue de 152.837 personas desplazadas, a lo que se suman 26 masacres, 475 víctimas de desaparición forzada y 4799 homicidios para el mismo período (Centro Nacional de Memoria Histórica 2015, 214).

ral Caribe y los valles interandinos. Han participado en procesos organizativos en sus lugares de origen y a su llegada a la ciudad buscan también organizarse para enfrentar los problemas. Esas experiencias organizativas rurales, de trabajo comunitario sirvieron de base para articularse y organizarse en la ciudad. Algunos están en la urbe desde hace varias décadas y otros, que arribaron más recientemente, han sido víctimas del desplazamiento forzado. Hay quienes han militado en movimientos políticos principalmente de izquierda y quienes han ocupado cargos administrativos.

En Bogotá, el tema de la vivienda se viene discutiendo desde hace años, ligado a los proyectos productivos y a la ética del parentesco que privilegia la familia extendida negra. Una ciudadela étnica afrocolombiana, consideran algunos, es un proyecto de alto impacto que dista mucho de la vivienda de interés social tipo «caja de fósforo». Virgelina habla de tres enfoques diferenciales para la gente negra: un enfoque diferencial étnico (la casa donde somos), el enfoque diferencial político (la casa que nos merecemos) y el enfoque diferencial productivo (la casa donde no nos endeudamos). La propuesta de la ciudadela étnica afrocolombiana en al menos cinco localidades fue cuestionada por un funcionario de la Secretaría de Hábitat de Bogotá, quien calificó el proyecto de racista, porque promueve la construcción de «bantustanes» o guetos para los negros. Esa misma entidad le comunicó a la líder Virgelina Chará que las comunidades no pueden competir con las constructoras en el desarrollo de proyectos de viviendas. Sin embargo, en 2008 guardó silencio y adujo falta de información frente a la discriminación habitacional de que es objeto la gente negra, así como con los conflictos entre arrendadores y arrendatarios que terminan en dramáticos desalojos.

En la localidad de San Cristóbal, Olga Perea, presidenta de la mesa local, denunció la negligencia de la Alcaldía Menor para revertir la exclusión de la comunidad negra en los encuentros ciudadanos de la localidad. La vivienda es escasa para las víctimas, razón por la cual se han presentado invasiones. Daira Benítez, quien vive desde hace tres años en el barrio Santa Rosa y desde hace ocho meses en una vivienda invadida, denuncia a la policía

de abusar de la fuerza al intervenir en estos desalojos. Todos estos casos llevan a preguntarse por las nuevas formas y procesos de organización racial de las diferencias en el espacio urbano. Estas tendencias de segregación espacio-racial, aunadas al fenómeno de la criminalidad, socavan los valores de apertura, accesibilidad, libertad de circulación, e igualdad de la ciudad moderna, lo que crea en su lugar un nuevo espacio público sustentado en relaciones de desigualdad, separación y control de los límites como valores organizativos (Caldeira 2001, 16).

Y TUVIMOS QUE HACER RESPETAR EL BARRIO

En septiembre de 2019, me entrevisté con uno de los líderes de las mesas locales de Usme que conocí entre 2012 y 2013, Felipe Jácome, quien había logrado asociar por un tiempo a los vendedores ambulantes negros de la localidad quinta y desde ese entonces conservábamos el contacto. Volvimos a hablarnos porque él se encontraba en una situación delicada y no tenía a quién acudir. Ni la Dirección de Asuntos Étnicos de la Secretaría de Gobierno del Distrito Capital, ni la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras, Palenqueras y Raizales del Ministerio del Interior o cualquier institución, había intervenido en el conflicto que iba a describirme. Las instituciones ya no eran un referente para muchos líderes y lideresas que enfrentaban la discriminación habitacional, el comercio de drogas y el control policial violento, racialmente discriminatorio e injusto.

Compostela III es un asentamiento ilegal localizado en la localidad de Usme, al suroriente de Bogotá, con unos nueve años de existencia. En la parte alta vive gente que se autorreconoce como afrocolombiana, proveniente del Chocó y del Pacífico sur, principalmente. Los habitantes de la parte alta del asentamiento sostienen que han ido llegando por el «voz a voz» de la venta de lotes. Conscientes de que la compra de estos lotes había sido ilegal, ninguno de ellos hoy tiene papeles de los predios. La asimétrica distribución social del espacio, la precariedad laboral y la segregación racial llevan a que algunos habitantes urbanos opten por ocupar

permanentemente las laderas de los cerros orientales haciendo sus casas sobre barrancos, con techos irregulares y lonas sucias.

Los habitantes de la parte alta Compostela III han sufrido el conflicto armado, trabajos inestables, precarios, mal pagados y conflictos con arrendadores. Felipe me contó que estos ocupantes estaban a merced de despiadados traficantes de drogas que se valían del loteo ilegal como una forma de asegurar el control sobre las invasiones. En Compostela III, servicios públicos como el agua llegaron a las casas mediante una electrobomba que los habitantes tuvieron que pagar a «Jhon», un microtraficante de la localidad de Usme que controlaba puntos de venta de drogas en el sector de la cárcel La Picota, además de ser dueño de talleres de mecánica y parqueaderos de motos en el barrio El Danubio.

En Compostela III mandaban los «sayayines», nombre con el que se conoce en Bogotá a los individuos que operan en estructuras delictivas y criminales en torno al microtráfico. No solo se trataba de sustancias psicoactivas, sino también de armas y de celulares robados. Ellos mantenían centinelas apostados a la entrada de Compostela III y toda persona debía identificarse a la entrada. El elemento crucial de este caso es la tenaz resistencia negra que, bajo el liderazgo de Felipe, enfrentó a los microtraficantes. Conscientes de que mientras el asentamiento siguiera siendo una «olla» (lugar para el comercio ilegal de drogas), la institucionalidad distrital les voltearía la espalda en un eventual reclamo de reubicación digna o de legalización del tugurio, los hogares negros se negaron rotundamente a ser convertidos en expendio de drogas.

Aunque el asentamiento tiene una junta de acción comunal, esta parece no querer confrontar a los microtraficantes. De ahí que las reuniones y la organización de la gente negra estuviese totalmente escindida de esta forma de acción política comunitaria. Tras su acción colectiva de organizarse para resistir a ser encerrados en un gueto cercado por el estigma y la precariedad absoluta, buscaban salidas y aliados que contrarrestaran la privación del asentamiento.

[...] Nos hemos unido varios para no aceptar el vicio, ni a esos manes. Solo nosotros los negros lo hemos hecho: los blancos, los mestizos, tienen miedo. Nos ven a nosotros y algunos nos apoyan. Hoy somos un frente

de defensa del barrio. Como una especie de guardia cimarrona, porque los niches de Compostela III somos como una especie de palenque [...]»¹⁸

Felipe estaba en la mira de «Jhon» y otros microtraficantes porque se decía que estaba creando un frente de defensa negro. En el momento más álgido de la confrontación, «Jhon» fue asesinado en una disputa con otros grupos y se redujo temporalmente el expendio de droga. La quiebra momentánea del poder criminal sobre Compostela III le había dado a Felipe la oportunidad de hacer respetar el barrio mediante el apoyo de los vecinos, cansados de los vejámenes de los traficantes loteadores. Paradójicamente, el diario *Alerta* informaba que la muerte del «sayayín» era resultado de una pugna con «los niches, una banda dedicada al microtráfico y a la extorsión de comerciantes y demás personas». Al señalar a «hombres de tez oscura», este diario sensacionalista producía una efectiva estereotipia que tornaba sospechosa toda congregación o núcleo habitacional de afros en la parte alta de Compostela III.

Luego de contarme lo sucedido, evaluamos posibles rutas de acción para denunciar el caso a las instituciones. Fui tres o cuatro veces al asentamiento, en compañía de un grupo de estudiantes. Recorrimos las casas y hablamos con la gente que corroboró en líneas generales lo que ya me había contado Felipe. De hecho, un domingo en el que preparábamos un almuerzo comunitario en el solar del rancho en el que residía Felipe, una patrulla de la policía se apareció súbitamente. Los agentes, con perros agarrados en una mano y las pistolas desenfundadas en la otra, nos requisaron y solicitaron nuestras identificaciones. Luego nos dijeron que estaban en busca de unos delincuentes y que tuviéramos cuidado porque estábamos en un escondite de criminales. Sin mediar palabra con Felipe y con la otra gente, siguieron su camino. Ese día, luego del almuerzo, pensamos en estrategias que contuvieran el hostigamiento y el abuso policial. Había que descartar cualquier forma de autodefensa que algunos, empezando por el propio Felipe, ya contemplaban como una opción. Hablamos de la Ley N.º 1482

18 Entrevista con Felipe Jácome. Bogotá, 20 de octubre.

sobre actos de discriminación y sanciones. Alguien propuso que pegáramos textos de esa ley en las puertas y los frentes de las casas, con letras bien grandes. El siguiente fin de semana reunimos lonas y escribimos el artículo 134 A de la ley:

[...] El que arbitrariamente impida, obstruya o restrinja el pleno ejercicio de los derechos de las personas por razón de su raza, nacionalidad, sexo u orientación sexual, incurrirá en prisión de doce (12) a treinta y seis (36) meses y multa de diez (10) a quince (15) salarios mínimos legales mensuales vigentes [...].

Felipe intuía que detrás de los microtraficantes y los medios de comunicación que estigmatizan la resistencia de la gente negra, había gente con poder. No se equivocaba. Algunos agentes de la Seccional de Investigación Judicial (SIJIN) –muchos de ellos funcionarios del extinto Departamento Administrativo de Seguridad, DAS, con efectivos de la estación de policía del barrio Monte Blanco (Usme)– estaban ensañados con ellos. Los expendios en la parte bajan eran demasiado visibles como para no ser combatidos por la policía, que solo concentraba sus acciones en la parte alta. El control territorial que perseguía el crimen organizado parecía estar apuntalado en una red de policías corruptos que querían controlar totalmente la parte alta, menos accesible y con más posibilidades de escapar y «encaletarse», esconderse. Desde que la parte alta de Compostela III dejó de ser controlada por las mafias, drones policiales sobrevolaban el asentamiento con la intención de vigilarlo durante el día y la noche. Agentes encubiertos de la Sijin subían a destruir los ranchos de la invasión sin previo aviso, con el pretexto de encontrar drogas y armas. Los allanados siempre eran los hogares negros y las diligencias bastante agresivas: los agentes agredían verbal y físicamente a las familias gritándoles «Negros HP, invasores que vivieron de otra parte».

Es probable que los textos de la ley antidiscriminación colgados en los frentes de las casas, las denuncias del caso al Observatorio de Discriminación Racial del Ministerio del Interior, la intervención de sus funcionarios en la localidad con los agentes que tratan asuntos de derechos humanos en la institución policial, hayan disminuido el control agresivo. Sin embargo, Felipe tuvo que salir de Compostela

tras un robo y amenazas contra su vida y desde entonces perdimos conexión con la gente del tugurio. En diciembre del año pasado fue la última vez que subí a la parte alta en compañía de mi amigo. Desde la entrada aprecié una cadena humana de hombres y mujeres se pasaban de mano en mano muebles, electrodomésticos y otros enseres que llegaban en carros de acarreo y que ascendían por la pendiente hasta coronar la parte alta. Una vez allí, había otra gente supervisando que cada dueño tomara lo que le correspondiera y lo llevara a sus respectivos ranchos. En la hondonada que se veía al llegar a la parte alta del cerro, había unos veinticinco nuevos ranchos parados. Todos eran hogares negros, mayormente, el litoral Pacífico.

CONCLUSIÓN

Una experiencia común entre las diversas poblaciones negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras es la experiencia vivida del racismo. La criminalización racializada y la precariedad habitacional de la gente negra en Bogotá han encendido, por momentos, la discusión sobre la persistencia de la desigualdad racial. El motor de esta discusión ha sido el de los conflictos sociorraciales en los barrios populares dentro de los cuales la gente negra ha sido víctima del racismo institucional y estructural. Las acciones colectivas emprendidas por movimientos de inquilinos y distintas organizaciones barriales se han hecho especialmente fuertes y visibles cuando se trata de combatir las escaladas de la injusticia racial. A principios de la década de 2011, estas acciones antirracistas reflejaban el amplio crecimiento de las organizaciones políticas negras como respuesta. Asimismo, el tratamiento de estos problemas en escenarios de la política y de la opinión pública era más frecuente y es probable que existiesen más canales efectivos para interlocución entre los funcionarios distritales y las alternativas locales antirracistas. Sin embargo, estas acciones colectivas se han fragmentado al no haber alcanzado sus objetivos de reducir las desventajas y desigualdades a través de las políticas públicas institucionales.

Toda la legislación específica para los afrocolombianos que conduce a la garantía de sus derechos, así como el aumento de la población afrocolombiana en Bogotá, llevó a que fuera la segunda ciudad de Colombia después de Cali en adoptar una política pública para su población afrodescendiente. Sin embargo, la esperanza y las expectativas sostenidas por las organizaciones negras con respecto a la implementación de esa política, se volvieron esquivas. Los efectos en cascada del racismo y la pobreza en las vidas de la gente negra de estratos bajos, han sido imparables. Personas marginadas, en situaciones crónicas de movilidad residencial, han sido víctimas de mayores y más abigarradas formas de abuso policial y discriminación habitacional. En 2012 había en la localidad de Usme una mesa de dieciocho organizaciones afro que se reunían mensualmente con funcionarios de la alcaldía local para discutir los problemas de la localidad y los proyectos a realizar. Hacia los últimos años de la década de 2011, es probable que los cambios de gobierno de la ciudad y el enfoque en los planes de desarrollo haya transformado la estructura de oportunidades política, desalentando con ello este tipo de esquemas de relacionamiento y llevando a una fragmentación organizativa y a la naturalización de la desigual situación de los negros, como lo evidencia el caso de Compostela III.

Es probable también que las ideas racistas estereotipadas sobre el gueto negro y sus residentes hoy calen más hondo en la forma como los servidores públicos, incluidos los policías, conciben la criminalidad. En contraste, en los últimos años decrecieron los argumentos estructurales sobre la desigualdad sociorracial que esgrimían con ahínco adalides de organizaciones en la base y que asumieron algunas instituciones comprometidas con los derechos al trabajo, la vivienda y la educación de la gente negra en situación de empobrecimiento. Aunque esté presente en la experiencia diaria de líderes y lideresas, los dilemas del racismo estructural son menos promovidos en las instituciones y en la opinión pública. En su lugar, parece estar instalándose con fuerza el pensamiento racista que considera los problemas como originados en las comunidades negras en lugar de verlos como problemas sistémicos de la sociedad colombiana. La concentración y los efectos de la pobreza negra

se convierten en excusa constante para el ejercicio de la violencia policial.

Los casos referidos son señal de que la fortaleza relativa de la acción colectiva negra ha emergido de la intensificación del racismo en enclaves barriales con escaso acceso a buenos trabajos, viviendas o escuelas. Las reacciones colectivas de la población negra, afrocolombiana raizal y palenquera, sus estrategias organizativas y sus repertorios de confrontación, se radicalizan en medio del empobrecimiento y la criminalización racializada. Disociados de los espacios de participación política y amplios frentes de convergencia, son la única respuesta frente a los obstáculos estructurales que plantean la segregación residencial, el abuso policial y la discriminación habitacional.

La complejidad y la especificidad del racismo institucional, y su pertinencia conceptual a la luz del caso expuesto, deriva de un sencillo interrogante: ¿por qué, pese a los esfuerzos pasados, los barrios donde habita gente negra en Bogotá D. C. la acción estatal es policial antes que una gestión sustentada en políticas públicas incluyentes? El hincapié en los innumerables modos en que la discriminación racial incide y configura las vidas cotidianas de la gente negra, afrocolombiana, raizal y palenquera, especialmente en los trabajadores pobres, ha sido hasta ahora la única forma de contener las manifestaciones contemporáneas de ese racismo, así como el daño continuo que ocasiona. De este modo, aun cuando la pobreza se extiende a múltiples poblaciones, la pobreza negra generacional es diferente.

REFERENCIAS

Agier, Michel, Fernando Urrea Giral, Olivier Barbary, Odile Hoffmann, Pedro Quintín Quílez y Héctor Fabio Ramírez. 2000. *Espacios regionales, movilidad y urbanización, dinámicas culturales e identidades en las poblaciones afrocolombianas del pacífico sur y Cali. Una perspectiva integrada. Proyecto Cidse-Ird-Colciencias; Documento de Trabajo No. 52*. Cali: CIDSE, Centro de Investigaciones y Documentación Socio-Económica. Consulta: 18 de marzo 2019. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cidse-univalle/20121119043903/doc52.pdf>.

- Alfonso Sierra, Tatiana, Isabel Cavellier Adarve y César Rodríguez Garavito. 2009. «Raza y derechos humanos en Colombia. Informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana». En *Observatorio de Discriminación Racial (ODR)*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, CIJUS.
- Arocha, Jaime, *et al.* 2001. *Mi gente en Bogotá. Estudio socioeconómico y cultural de la población afrodescendiente que reside en Bogotá*. Bogotá: CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Bogotá, Alcaldía Mayor. 2012. Plan distrital de desarrollo 2012-2014, Bogotá Humana.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2010. «¿Qué es el racismo? Hacia una interpretación estructural». En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labé, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez Garavito, 649-898. Bogotá: Universidad Nacional.
- Caldeira, Teresa. 2001. *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*. Berkley: University of California Press.
- Castro, Rudecindo y Carlos Andrés Meza. 2017. *Calle Caliente: memorias de un cimarrón contemporáneo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2015. Buenaventura: Un puerto sin comunidad. Consultado: agosto 8 de 2020. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/buenaventura/>.
- Cunin, Elizabeth. 2003. *Identidades a flor de piel. Lo «negro» entre apariencias y presencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: Icanh, Universidad de los Andes y Observatorio del Caribe Colombiano.
- Danzinger, Sheldon, y Peter Gottschalk. 1995. *América Unequal*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dunaway, Wilma. 2003. «Ethnic Conflict in the Modern World-System: The Dialectics of Counter-Hegemonic Resistance in an Age of Transition». *Journal of World Systems Research* IX(I): 3-34.
- Ferreira Da Silva, Denise. 2010. «Despensar la existencia global: La analítica de la racialidad y la posibilidad de una justicia global». En *Raza, etnicidad y racismos: debates a la ciudadanía republicana en el marco de la conmemoración de los Bicentenarios de las independencias en las Américas negras*, editado por Editores CMRL, Agustín Laó Montes y César Rodríguez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede

- Bogotá-CES, IDCARÁN; Universidad de los Andes-Observatorio de Discriminación Racial; Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Laó-Montes, Agustín. 2010. «Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina». En *Debate sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laó-Montes y César Garavito, 281-322. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Maguemati, Wabgou, Jaime Aricha Rodríguez, Aiden José Salgado y Juan Alberto Carabalí. 2012. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Massey, Douglas y Nancy Denton. 1993. *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Maya, Luz Adriana. 2009. Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia. *Historia Crítica* 39E: 218-245. <https://doi.org/10.7440/histcrit39E.2009>
- Melucci, Alberto. 2002. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Mosquera, Claudia. 1998. *Acá en Bogotá antes no se veían negros. Estrategias de inserción de la población negra en Santafé de Bogotá*. Bogotá: Observatorio de cultura urbana, Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- _____. 2010. «Introducción: la persistencia de los efectos de la “raza”, de los racismos y de la discriminación racial: obstáculos para la ciudadanía de personas y pueblos negros». En *Raza, etnicidad y racismos: debates a la ciudadanía republicana en el marco de la conmemoración de los bicentenarios de las independencias en las Américas negras*, editado por Editores CMRL, Agustín Laó Montes y César Rodríguez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá-CES, IDCARÁN; Universidad de los Andes-Observatorio de Discriminación Racial; Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Mosquera, Claudia y Ruby Esther León. 2009. «Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superposiciones de lógicas políticas y académicas». En *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étni-*

- co-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991*, 1-50. Bogotá: Centro de Estudios Sociales -Universidad Nacional.
- Omi, Michael y Howard Winant. 1994. *Racial Formation in United States*. New York & London: Routledge.
- Pisano, Pietro. 2010. «Liderazgo político negro en Colombia: 1943-1964». Trabajo de grado, Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia.
- Ríos, Mariana. 2011. «Segregación residencial; el problema social desde la perspectiva económica y urbana». Tesis, Maestría en Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez Mir, Javier. 2012. «Los sinuosos caminos del racismo: El racismo ambiental en Argentina». *Revista de Antropología Experimental* 12. Consultado: 8 de junio de 2014. <http://revistaselectronicas.ujaeen.es/index.php/rae/article/view/1847>.
- Sawyer, Mark. 2006. *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Segato, Rita Laura. 2010. «Raza es signo». En *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez Garavito, 555-579. Bogotá: Universidad Nacional.
- Stolcke, Verena. 1995. "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36(1): 1-24.
- Taussig, Michael. 1979. *Destrucción y resistencia campesina*. Bogotá: Punta de Lanza ediciones.
- Taylor, Keeanga-Yamahtta. 2017. *Un destello de libertad. From #blacklivesmatter to Black Liberation*. Chicago, IL/Madrid: Haymarket Books, Traficantes de Sueños.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. New York: Random House.
- _____. 2002. «Repertorios de acción contestataria en Gran Bretaña: 1758-1834», en: Seminario de Investigación del Curso 2007-2008.
- Urrea, Fernando. 2011. «La conformación paulatina de clases medias negras en Cali y Bogotá a lo largo del siglo xx y la primera década del XXI». *Revista de Estudios Sociales* 39. www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0123%20885X2011000200003&script=sci-abstract&tlng=es
- Van Dijk Teun. 1993. El racismo de la élite. *Archipiélago* 14: 106-111. Consultado: enero 16 de 2014. <http://www.discursos.org/Art/El%20racismo%20de%20la%20%E9lite.pdf>.

- Viáfara López, Carlos, Fernando Urrea-Giraldo Fe y Fonnegra Correa. 2009. «Desigualdades sociodemográficas y socioeconómicas, mercado laboral y discriminación étnico-racial en Colombia: análisis estadístico como sustento de acciones afirmativas a favor de la población afrocolombiana». En *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991*, 153-348. Bogotá: Universidad Nacional.
- Wade, Peter. 2008. "Race in Latin America". En *A Companion to Latin American Anthropology*, editado por Debora Poole, 175-192. Consultado: enero 13 de 2019. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9781444301328>.



CARLOS ANDRÉS MEZA es antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, con estudios de Maestría en Antropología Social de la misma institución y especialista en Ambiente y Desarrollo Local de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Actualmente es investigador del Grupo de Antropología Social del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y profesor del Programa de Antropología de la Universidad Externado. Sus investigaciones se han enfocado en los escenarios contenciosos de la justicia ambiental, la etnicidad, la desigualdad racial y la movilización social de la población afrodescendiente de Colombia. Entre sus publicaciones figuran los libros *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblo afro chococanos en la vía al mar* (2010) y *Calle Caliente. Memorias de un cimarrón contemporáneo* (2017), además de varios artículos.

Sublimação afro no meio rural¹

JURANDIR DE SOUZA
CAMPUS DE BELO HORIZONTE, FACULDADE DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS (UNIDADE BH/FAE/UEMG)
MINAS DE GERAIS, BRASIL
Correio eletrônico: jurandir.souza@uemg.br

Data de envio: 22-01-2020 / Data de recebimento: 26-01-2020
Data de aceptación: 18-05-2021.

RESUMO

O presente texto procura restabelecer uma discussão acerca da ausência de uma política agrária para a população negra, que após a escravidão muitos trabalhadores do campo, cativos e livres estiveram afastados dos direitos à propriedade, determinando a sua dificuldade de inserção social, econômica e de reconhecimento político. A socialização em quilombos, em comunidades rurais ou ainda em territórios com perfil étnico, consolidou a intenção desse segmento da população brasileira na luta pela terra, como uma forma de manter a cultura dos antepassados e assegurar a continuidade dos laços familiares e parentais dos seus membros. Na atualidade, mesmo amparado por políticas públicas e marcos legais constituídos, frequentemente, têm seus direitos sociais suprimidos e ameaçados por gestões dissimuladas com interferências de caráter avilto.

PALAVRAS-CHAVE: povos tradicionais, comunidade negra, sociabilidade, território

Afro sublimation in rural areas

ABSTRACT

The present text seeks to reestablish a discussion about the absence of an agrarian policy for the black population, that after slavery many rural workers, captives and free were distanced from property rights, determining their difficulty in social, economic and recognition insertion political. The socialization in quilombos, in rural communities or in territories

1 Neste artigo utilizo o sistema de referencia autor/data.

with an ethnic profile, consolidated the intention of this segment of the Brazilian population in the struggle for land, as a way of maintaining the culture of the ancestors and ensuring the continuity of the family and parental ties of its members. Nowadays, even supported by public policies and constituted legal frameworks, their social rights are often suppressed and threatened by disguised management with disguised interference.

KEYWORD: traditional peoples, black community, sociability, territory

Os inúmeros conflitos vivenciados e pesquisados sobre o cenário rural, provocou um volume bastante significativo sobre o tema no Brasil, levando, mesmo que timidamente, gestores, ativistas e políticos, etc. a colocar em pauta a questão agrária como um assunto relevante. Isto provocou inúmeros debates ocasionando provisões teóricas e práticas de forma ininterrupta. Porém, identificamos um tema praticamente intocável por pesquisadores e especialistas nesta questão, levando-nos a identificar uma sublimação estabelecida no que se refere à ausência completa de um planejamento agrário para os trabalhadores do campo cativos e livres recém-saídos da escravidão no final do Séc. XIX.

Tal fato foi determinante na configuração da condição social do negro atualmente, no que diz respeito a aquisição e ao direito à propriedade nas décadas seguintes. O isolamento, a desagregação e a dificuldade de inserção social do negro vivido no espaço urbano, não se constituiu, com a mesma intensidade, uma característica predominante quando nos voltamos para a realidade no espaço rural. Pelo contrário, identificamos uma luta unificada, cujo conflito esteve presente ao longo do período escravocrata, e o anseio pela liberdade do povo negro significou a luta permanente pela terra e ao direito de constituir territórios, comunidades e espaços de sociabilidade, permeados por laços familiares e/ou parentais para assegurar a sua cultura e memória.

O debate acerca da (im)precisão conceitual no espaço acadêmico-científico, significa a importância dos diferentes arranjos sociais como respostas à impetuosidade no sistema escravista. Re-

conhecidos como Quilombos (Adias do Nascimento, 1980), como Sociedades Tradicionais (Antônio Carlos Diegues/Rinaldo Arruda, 2001) ou como Comunidades Negras Rurais (Romeu Sabará, 2015), o fato é que tais configurações demonstram a ausência de uma política agrária para o segmento negro e traduz a necessidade de remontar o mosaico social para a redistribuição da terra no Brasil. Independente de como estes locais possam ser compreendidos pela Antropologia, estamos diante de um debate incipiente e devemos compreender ainda mais com o passar do tempo.

TERRITÓRIO E COMUNIDADE TRADICIONAL

De acordo com Aderval Costa Filho (2014), os quilombos confirmam espaços de liberdade, territórios que não se coadunam com relações de subordinação. O reconhecimento do nomeio rural, não está relacionado com uma data histórica específica, e não se materializa mais pelo isolamento geográfico nem pela homogeneidade biológica dos seus habitantes.

Tais comunidades são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade brasileira, sua identidade é base para sua organização, sua relação com os demais grupos e sua ação política.

Não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea, pelo contrário, consiste em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.

Na medida em que estes grupos começaram a se organizar localmente, emergindo da invisibilidade em que se encontravam, surgiu a necessidade de balizar a intervenção estatal do conceito de “sociedade tradicional”.

Do ponto de vista conceitual, o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, estabelece um conceito operacional, onde “povos e comunidades tradicionais” podem ser entendidos como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam

territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Para Diegues (1996), comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nelas produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura e pesca, coleta e artesanato.

Economicamente, essas comunidades se baseiam no uso dos recursos naturais renováveis. Seus padrões de consumo, baixa densidade populacional e limitado desenvolvimento tecnológico fazem com que sua interferência no meio ambiente seja pequena.

Little (2002) ressalta fatores como “a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais analisados mostram na atualidade” (p.23). Quanto à etnogênese do conceito de *povos tradicionais* e seus subsequentes usos políticos e sociais, o referido autor afirma que o conceito surge para englobar grupos sociais distintos que defendem seus territórios frente à usurpação de outros grupos sociais ou mesmo do Estado-Nação.

Para Almeida (2010) menciona a incorporação das expressões “populações tradicionais”, “comunidades tradicionais” na legislação competente e sua adoção pelo governo na definição dos seus aparatos burocrático-administrativos. Cita inclusive a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e sua composição paritária, integrando representações de seringueiros. O autor coordena o projeto “Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil”, financiado pela Fundação Ford e outros parceiros, que além de instrumento de visibilidade de povos e comunidades tradicionais, representa uma etnografia dos conflitos em bases cartográficas, sejam eles decorrentes da construção de barragens, campos de treinamento militar, base de lançamento de foguetes, áreas reservadas à mineração, criação de unidades de conservação de proteção integral, rodovias, ferrovias,

gasodutos, oleodutos, linhas de transmissão de energia, portos e aeroportos, dentre outros.

De acordo com o autor, o “tradicional” não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que incorporam identidades coletivas, mas envolve identidades que se redefinem situacionalmente numa mobilização continuada. “O critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (ALMEIDA, 2010, p.25-26).

Desta forma, cabe ressaltar que a categoria “povos e comunidades tradicionais” tem sido considerada ambivalente por alguns autores. Ao mesmo tempo em que denota um comprometimento maior do Estado ao assumir a diversidade no trato com a realidade social brasileira, pode ser associada acadêmica, política e tecnicamente a outras leituras homogeneizadoras como pequenos produtores, sitiantes, posseiros, agregados e, mais recentemente agricultores familiares, resultando na invisibilidade de identidades ou atributos étnicos. Esta perspectiva de obliteração de diferenças permanece latente na categoria atual povos e comunidades tradicionais, ainda que afirme um processo semelhante para todos os grupos sociais historicamente excluídos e considerados como tais e resulte em ações reparativas por parte do Estado, como evidenciado em Diegues e Arruda (2001) ou Barreto Filho (2001).

Fica claro, no entanto, que o reconhecimento dos direitos diferenciados decorrentes da proteção estatal explicitada no texto constitucional (Artigo 215, § 1º),² a própria instituição ou legitimação de identidades coletivas tradicionais resulta da interrelação entre Estado e grupos étnicos, como bem ressalta Silva (2005, p.252) acerca dos povos indígenas. Assim, o conceito de *povos e comunidades tradicionais* reveste-se de uma conotação processual e

2 Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a difusão das manifestações culturais. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988).

contém implícito, indissociavelmente, tanto uma dimensão empírica quanto uma dimensão política (MENDES, 2009).

Segundo Oliveira (1998), os “processos de territorialização” estão relacionados com contextos intersocietários de conflito. Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam e às vezes impõem outras formas territoriais.

A partir das contribuições de Oliveira, Almeida identifica a territorialidade como categoria mais próxima do discurso geográfico, e propõe outro significado a partir de noção prática designada como “territorialidade específica”, para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados (ALMEIDA, 2010, p. 24).

Para Oliveira, tais formas de uso comum designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido individualmente por determinado grupo doméstico ou por um dos seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social.

Da promulgação da Constituição Federal de 1988 até os dias atuais o conceito de *terras tradicionalmente ocupadas* tem ampliado seu significado, coadunando-se com os aspectos situacionais que caracterizam hoje o advento de identidades coletivas e tornou-se um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas e etnicamente construídas, conjugando assim direitos civis e direitos consuetudinários.

O autor enumera vários dispositivos constitucionais e infra-constitucionais que enunciam tais direitos: os que se referem aos babaçuais no estado do Maranhão, às áreas de fundo de pasto na Bahia, às populações ribeirinhas e aos povos da floresta do Amazonas, aos faxinais do Paraná, às “Leis do Babaçu Livre” no Maranhão, Pará e Tocantins, às “Leis do Licuri Livre”, entre outros (IDEM, 2010, p.28-30).

Nessas formas de reconhecimento das denominadas *terras tradicionalmente ocupadas*, o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens aparecem combinado, tanto com a propriedade quanto com a posse, de maneira perene ou temporária, envolvendo diferentes atividades produtivas exercidas por unidades familiares de trabalho, como o extrativismo, a agricultura, a pesca, o artesanato, a pecuária.

Além da diversidade fundiária identificada por Almeida (1989) que inclui as chamadas “terras de preto”, “terras de santo” e as “terras de índio”, o autor apresenta em outro trabalho, as formas de reconhecimento das diversas modalidades de apropriação das denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, representando diversas figuras jurídico-formais, contemplando a propriedade coletiva.³

Segundo Little (2002), do ponto de vista fundiário ou territorial, no regime de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar específico e a profundidade histórica da ocupação guardada na memória social, são fatores que conformam similaridades entre todos os povos tradicionais. O autor assim define a territorialidade:

Esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou homeland (cf. Sack, 1986, p.19). Casimir (1992) mostra que a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002, p.3).

Outro aspecto fundamental apontado por Little é que a territorialidade tem uma

multiplicidade de expressões, o que resulta em um leque considerável de territórios, cada um com suas especificidades culturais. Assim, a abordagem antropológica da territorialidade prescinde de bases etnográficas,

3 Os quilombolas e os indígenas podemos reconhecer a “posse permanente”, para as quebradeiras de coco babaçu o “uso comum temporário”, e para os faxinais, o “uso coletivo”, etc.

no que o autor apresenta o conceito de “cosmografia”, definido como “os saberes ambientais, ideologias e identidades coletivamente criados e historicamente situados –que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território”. Segundo o autor, a cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território (LITTLE, 2002).

Na abordagem do território, há também uma visão relativamente fechada, onde a quantidade de força, de riqueza e de terra, é constante desde a criação do mundo, refletindo-se na perspectiva moral de que o homem deve saber usar o que Deus deixou na terra, sem abusar da natureza, uma vez que é a partir desta que se dá a intermediação na relação Deus-homem (WOORTMANN, 1986).

Há que se enfatizar também o senso comunal desta reverência, a partir da categoria “encompassante” que, para Dumont (1985) seria um indivíduo moral que, como representante do grupo, o contém em si. O senso de comunidade é explicitado pelo caráter holístico da realidade, com ênfase nos diacríticos ou elementos mais representativos do universo social. Diferentemente de nosso modelo individualizante de pessoas, coisas e saberes, aqui o local engloba todos os domínios, numa perspectiva totalizante (DUMONT, 1985; DURKHEIM, 1996).

Além da territorialidade, um aspecto fundamental dos povos e comunidades tradicionais é a reprodução de suas formas sociais. Assim, o entendimento de reprodução social que demanda um aparato teórico conceitual ultrapassa a concepção de realidade autocontida, fechada em seus limites geopolíticos e simbólicos, bem como a concepção de uma realidade homogênea. Bourdieu (1996) relaciona reprodução social a um “sistema de hereditariedade”, propriamente social que tende a assegurar, mediante a transmissão consciente ou inconsciente do capital acumulado, a perpetuação das estruturas sociais ou das relações que formam a “ordem social”. Para o autor, esta reprodução pressupõe mudanças incessantes e renovação permanente. A vida social não é outra coisa senão o conjunto das ações e das reações tendentes a conservar ou transformar a estrutura, dito de outra forma, a distribuição dos

poderes determina que as forças e as estratégias utilizadas mudem ou de perpetuem a estrutura.

Vale ressaltar que, para Simmel (1983) com a constituição e manutenção de “formas sociais”, reconhecendo “sociedade” não apenas no conjunto complexo dos indivíduos e grupos unidos numa mesma comunidade política, mas em toda parte onde os homens se encontram em “reciprocidade de ação”. A cada instante, forças perturbadoras, externas ou não, opõem-se ao agrupamento, tendendo a dissolvê-lo. “Todavia, a essas causas de destruição opõem-se forças conservadoras que mantêm unidos esses elementos, asseguram sua coesão e, através disso, garantem a unidade do todo”.

Segundo o referido autor, a continuidade dos seres coletivos pode estar estreitamente relacionada à *permanência do solo* em que vivem. Mas a permanência no lugar não produz, por si só, a permanência da unidade social, “porque, quando a população é expulsa ou subjugada por um povo conquistador, dizemos que o Estado mudou, ainda que o território permaneça o mesmo. A unidade de que se trata aqui é inteiramente psíquica, e é essa unidade psíquica que verdadeiramente constitui a unidade territorial, e não o contrário” (SIMMEL, 1983, p. 48).

E ainda, a *ligação fisiológica das gerações*, ou seja, a cadeia formada entre os indivíduos pelas relações de parentesco em geral, um fator mais eficaz para a manutenção de unidades socioculturais do que o próprio território; naturalmente, em se considerando as comunidades ou povos tradicionais, está sendo considerado território de parentelas. Mas não resta dúvida que a comunidade de sangue nem sempre é suficiente para garantir, por bastante tempo, a unidade da vida coletiva; é preciso, mais amiúde, que ela seja complementada pela comunidade do território. “Em toda parte onde faltam os outros vínculos, o vínculo fisiológico é o *ultimum refugium* da continuidade social” (SIMMEL, 1998, p.51).

TERRITÓRIO E IDENTIDADE

A noção de *territorialização* de João Pacheco de Oliveira, já explicita essas mudanças. Como vimos, ao analisar os processos de

territorialização indígenas, o autor propõe que as representações sobre o território não se restringem ao domínio do sagrado (onde entram em relação com os mortos, as divindades e os poderes personalizados da natureza), mas também as classificações sobre o meio ambiente e suas diferentes formas de uso e apropriação, ou ainda as concepções sobre autoridade, poder político, relação com outros povos e a presença do “branco” (OLIVEIRA, 1998, p.289).

Max Gluckman (1968), também problematiza a reprodução social em termos temporais, afirmando que os eventos ocorridos em tempos recentes com as sociedades africanas não têm afetado substancialmente a vida social, nem a manutenção da ordem mitologicamente válida. Segundo o autor, tanto nas sociedades tradicionais como nas sociedades modernas, há uma tendência de encapsular o passado no presente, observável, sobretudo, em rituais e cerimoniais comemorativos. O sistema de linhagens, como sistema de relações sociais organizadas, consolida a extensão do tempo, da origem do homem aos seus descendentes dos dias de hoje.

De acordo com o autor, as análises de Pritchard (a respeito dos Nuer) e Fortes (sobre os Tallensi), confirma que nessas sociedades, as obrigações políticas e sociais dependem da menor ou maior distância genealógica e também da menor ou maior distância territorial. Por isso, o ajustamento da genealogia é essencial para satisfazer as inflexíveis demandas pela distribuição territorial. Direitos e deveres entre os Nuer são ostensivamente dados pelas relações genealógicas. No entendimento de Gluckman, Evans-Pritchard formulou o conceito de *tempo estrutural* para cobrir a distância política entre grupos na genealogia e no território. A extensão dos homens ligados a uma dimensão territorial ele chama de espaço estrutural, e o tempo estrutural está diretamente ligado ao espaço estrutural.

Mas Gluckman (1968, p.279) também analisa como o desenvolvimento das relações sociais, rivalidades e disputas emergem dos costumes e das regras, assim como os interesses que estruturam essas relações; e como a ordem costuma ser mantida, a despeito da luta pelo poder e das disputas. O autor enfatiza os efeitos dos conflitos de lealdade e aliança, que evitam o faccionalismo dentro da sociedade, ressaltando a força unificadora dos rituais.

Nesse caso, o conflito está situado entre os princípios de organização social. Gluckman identifica como marca característica das sociedades tradicionais infortúnios imputáveis à feitiçaria, à má conduta de seus membros, à cólera de espíritos afrontados pela negligência para com eles ou para com as obrigações da ordem do parentesco, infrações de tabus ou omissões rituais, dentre outros. De qualquer forma, sejam ligadas aos riscos da subsistência econômica ou da vida cerimonial, as sanções estão sempre associadas às relações morais entre membros do grupo; daí a discussão de agências místicas de controle social, de como elas operam na vida social.

A aceitação da ordem estabelecida como certa, benéfica e mesmo sagrada parece permitir excessos, verdadeiros rituais de rebelião, pois a “própria ordem age para manter a rebelião dentro dos seus limites. Assim, representar os conflitos, seja diretamente, seja inversamente, seja de maneira simbólica, destaca sempre a coesão social dentro da qual existem os conflitos” (GLUCKMAN, 1968, p.11). O autor afirma assim que todo sistema social é um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes.

Em termos de reprodução social, há de se considerar também que as sociedades se constroem em interação umas com as outras. Nesse sentido, há elementos que unificam e outros que diferenciam, ressaltando características contrastivas, sendo que a persistência dos limites entre os grupos não seria colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças, mas a partir dos processos de exclusão ou inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados “de dentro ou de fora” (BARTH, 2000, p.31).

Para Barth (2000), os critérios e sinais de identificação implicam na persistência dos “grupos étnicos” e também numa “estrutura de interação” que permite reproduzir as diferenças culturais ao “isolar” certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e, ao mesmo tempo, manter a sua interação com outros setores. O que se coaduna com o caráter relativamente aberto dos sistemas socioculturais, enunciado pelos autores acima.

Os povos e comunidades tradicionais estão resguardados, além dos instrumentos teóricos e marcos legal supracitado, pela

Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT e ratificada pelo Governo Brasileiro.⁴

Dizer que esta Convenção se aplica aos quilombolas e aos povos tradicionais não quer dizer que eles vivam em “tribos”, mas que eles preenchem todas as condições que a lei exige dos “povos tribais”, isto é: têm estilos de vida tradicionais e uma cultura e modo de vida diferentes dos outros setores da sociedade nacional; têm costumes e formas de viver e trabalhar diferentes; e têm leis especiais que só se aplicam a eles. Tão evidentes são estas características que o próprio Estado brasileiro as reconheceu e, exatamente por isso, criou dispositivos legais especiais para tratar desses povos e comunidades.

A problemática destacada por Roberto Cardoso de Oliveira (1972), sobre a Contrastividade Cultural, onde este demonstra que a legitimidade das sociedades não depende de um observador externo, isto é, os próprios atores sociais consideram as diferenças significativas nos critérios de pertença, demarcando a relação entre “nós” e “eles”. Os sinais diacríticos aqui tratados na esfera ou domínio do território, da produção e da religiosidade foram aqueles apresentados e apontados pelos nativos, bem como apreendidos pela “perspicácia antropológica”.

Desta forma, analisando o processo histórico e a usurpação de direitos no contexto brasileiro, compreendemos que as condições impostas aos indivíduos ligados ao escravismo determinou a sua posição na estrutura política e econômica no país. E do ponto de vista fenotípico, ser negro ou não ser negro, representou (e ainda representa) a iniciação de um percurso de maior laboriosidade social e com mais obstáculos representacionais.

VICISSITUDE NO BRASIL

Entendemos que a ausência completa de uma política para a integração dos descendentes de escravos e livres ao direito a terra,

4 O artigo 1º da Convenção e o parágrafo 1, a, dizem que ela se aplica... aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos total ou parcialmente por seus próprios costumes ou tradições, ou por legislação especial (Constituição Federal de 1988).

representou um mecanismo sofisticado do alijamento de direito à propriedade e um complexo aparato político de obstruções para os negros do passado que determinaram, de certa forma, as condições precárias para os muitos negros do presente.

O desrespeito à legislação vigente sobre a demarcação, delimitação e reconhecimento jurídico das terras ocupadas pelos negros no Brasil, Decreto Nº 4.8871, de 20 de novembro de 2003, e os Art. 216 e 217 da Constituição Federal de 1988, têm si do as principais barreiras para a emancipação social e política deste segmento. Significando a dificuldade de interação tanto no meio rural como meio urbano. E mesmo que possamos identificar algumas conquistas a partir de 1988, as desigualdades permanecem como realidade concreta.

As indagações acerca dos movimentos identitários que incentivam a velocidade das conquistas sociais e as melhorias de situações de povos vulneráveis, pouca coisa mudou após 130 anos de Abolição, demonstra que precisamos nos debruçar com mais intensidade sobre os atuais fatos históricos e reinterpretar este cenário com novos paradigmas, principalmente, a partir do período pós escravista.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito*. In Humanidades. Número 15, Ano IV. Brasília: EdUnB. 1989.
- ALMEIDA, L. Q. *Vulnerabilidades socioambientais de rios urbanos: bacia hidrográfica do rio Maranguapinho, região metropolitana de Fortaleza -Ceará*. 278p. Tese de Doutorado. Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Rio Claro, 278 p. 2010.
- BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.
- BARRETO FILHO, Henyo. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia Brasileira*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2001.

- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: São Paulo. 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. 1972.
- CASIMIR, Micheal J. *The dimensions of territoriality: An introduction*. In *Mobility and territoriality*. M. J. Casimir and A. Rao, eds., 1-26. New York: Berg, 1992.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Brasília. 05 de Outubro de 1988.
- COSTA FILHO, Aderval. *Quilombos e povos tradicionais*. Disponível em https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais. Acessado em 31/12/2018, às 18:24min.
- DIEGUES, Antônio C. 1996. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec. 1996.
- DIEGUES, Antônio Carlos & ARRUDA, Rinaldo S. V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. 2001.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco. 1985.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. 1996.
- GLUCKMAN, Max. *Politics, law and ritual in tribal society*. Chicago: Aldine Publishing Company. 1968.
- LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia. Nº 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.
- MENDES, Ana Beatriz V. *Conservação ambiental e direitos multiculturais: reflexões sobre Justiça*. Tese de Doutorado. Campinas: Programa Ambiente & Sociedade, NEPAM - Unicamp. 2009.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo. Documentos de uma militância pan-africanista*, editora Vozes: Petrópolis, 1980.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.
- SABARÁ, Romeu. *O drama de um campesinato negro no Brasil: A comunidade negra dos Arturos*. BH: Ophicina de Arte e Prosa, 2015.
- SACK, Robert David. *Human territoriality: Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

- SILVA, Chistian Teófilo da. *Campo minado: considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas*. In Souza Lima, A. C. de & Barreto Filho, H. B. (Orgs.). *Antropologia e identificação: os antropológos e a definição de terras indígenas no Brasil, de 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED/CNPq/FAPER/IIEB. 2005.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Evaristo Moraes Filho (Org.). São Paulo: Ática. 1983.
- WOORTMANN, Klaas. *Com parente não se Neguceia*. Série Antropologia. Nº 69. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia. 1986.



JURANDIR DE SOUZA es doutor com pesquisa em Antropologia Ambiental pelo Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento - PPGMADE da Universidade Federal do Paraná, em Curitiba (2010-2014). Pesquisador CNPQ - NEPER/UEMG (Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação das Relações Raciais). Membro do NUARP (Núcleo de Arte e Performance da UFPr). Pesquisa relações étnico raciais na educação e interação nas comunidades tradicionais. Em 2018, publicou o livro *Vulnerabilidade, resiliência e cultura*. Atualmente professor e vice-diretor de Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais/Brasil (FAE/CBH/UEMG).



La metodología etnohistórica como bitácora en las investigaciones de la Maestría en Etnología de la ULA, Venezuela¹

DARÍO ERNESTO SOSA MARQUINA
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIÓN, FACULTAD DE ODONTOLÓGIA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MÉRIDA, VENEZUELA
Correo electrónico: dario.sosa@gmail.com

JESÚS NATERA
MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MÉRIDA, VENEZUELA
Correo electrónico: jesusnaterat@gmail.com

MAYELIS MORENO
MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MÉRIDA, VENEZUELA
Correo electrónico: maayelisines@gmail.com

Fecha de envío: 01-10-2019 / Fecha de aceptación: 12-04-2021.

RESUMEN

La disciplina antropológica latinoamericana se ha encargado de estudiar a los grupos humanos indígenas, rurales y urbanos, tanto antiguos como actuales. Esto ha permitido una mejor comprensión del desempeño social de los individuos en nuestro continente, escrito por nosotros y en nuestro idioma. En Venezuela, las principales escuelas antropológicas han realizado aportes significativos, dada la riqueza de datos y diversidad poblacional que posee el país. En el presente trabajo, se tocarán específicamente las líneas de investigación tratadas por los estudiantes de la XI Cohorte de la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

1 En este artículo estamos usando el sistema de referencia de las Normas APA 7^o edición.

Abordando temas como la bioantropología, la etnofotografía, algunos rituales de adoración tradicional y el patrimonio.

PALABRAS CLAVE: etnología, bioantropología, etnofotografía, patrimonio, rituales

The ethnohistorical methodology as a logbook of the research of the Master's Degree in Ethnology of the ULA, Venezuela

ABSTRACT

The Latin American anthropological discipline has been studying indigenous, rural and urban human groups, both ancient and current. This has allowed a better understanding of the social performance of individuals in our continent, written by us and in our language. In Venezuela, the main anthropological schools have made significant contributions, given the wealth of data and population diversity that the country has. In the present work, we specifically addressed the research lines developed by the students of the XI Cohort of the Master's Degree in Ethnology, Ethnohistory mention, of the Universidad de Los Andes. Merida, Venezuela. Aiming topics such as bioanthropology, ethnophotography, some traditional worship rituals and heritage.

KEYWORDS: ethnology, bioanthropology, ethnophotography, heritage, rituals

*El problema de la antropología es la vergüenza cultural y no la contemplación.
Ella puede ayudar a reconocernos, a entendernos descubriendo lo que fuimos y
poder así ofrecer soluciones sin limitarnos a modelos foráneos.*

*Se trata de aprender amar a nuestra cultura
y por ende a nosotros mismos.*

Jacqueline Clarac de Briceño (Íconos de la ULA, s/f)

Los aportes de las escuelas de antropología en el mundo y el encuentro entre las escuelas locales latinoamericanas, así como el avance y sistematicidad de los métodos en los estudios antropológicos y etnológicos, permitieron el desarrollo de esta disciplina en nuestros países latinoamericanos a mediados del siglo XX para la mejor comprensión de las sociedades indígenas, rurales y urbanas, actuales y antiguas. Así, además de conocer el presente de sociedades

no-occidentales, la antropología ha brindado la posibilidad de la reconstrucción histórica en una región como la nuestra constituida de genealogías complejas y diversas, pero también surcadas por la colonialidad del ser, hacer y saber (Quijano, 2000a, en Lander, 2000; Quijano, 2000b). Por tanto, los estudios etnohistóricos han formado parte importante para el devenir de la antropología en la región.

En Venezuela existen cuatro escuelas académicas de antropología: la de la Universidad Central de Venezuela-UCV (pregrado fundado en 1953) y la del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas-IVIC (postgrado fundado en la década del setenta del siglo XX), ambas ubicadas en Caracas y con una alta incidencia en los estudios sobre la indianidad (Mejías y García, 2020); la de la Universidad del Zulia-LUZ (postgrado fundado en 1994 y el pregrado en 2009) y la de la Universidad de Los Andes-ULA (Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, fundada en 1996, y el Doctorado en Antropología en 2005), ambas situadas en la región occidental del país y que, si bien trabajan también el tema de la indianidad, han tendido un poco a la diversificación de las líneas de investigación de la disciplina (Mejías y García, 2020). En todas estas escuelas la antropología histórica y la etnohistoria han tenido un peso significativo.

En el presente artículo, daremos cuenta sobre nociones elementales de la etnohistoria, así como un recuento de la progresión en Latinoamérica, específicamente en nuestro país, para desembocar finalmente en el trabajo realizado desde la Maestría en Etnología de la ULA, estado Mérida, Venezuela.

REFLEXIONES INICIALES SOBRE LA ETNOHISTORIA

La etnohistoria puede ser concebida de diferentes maneras. Algunos autores la definían inicialmente como antropología histórica (Rojas, 2008), en la cual interactúan disciplinas como la antropología, la historia, la arqueología y la historia del arte. Sin embargo, etimológicamente hablando, destacan las primeras dos

que se mencionan, las cuales, paradójicamente, muestran un ligero recelo entre ellas en cuanto a sus fuentes de información primarias: mientras que la historia utiliza como principal insumo de información al documento histórico, la antropología además recoge datos a partir de otras fuentes, por tanto no se reduce simplemente al archivo (Lorandi y Nacuzzi, 2007).

Dada la existencia del vacío en el estudio de poblaciones no europeas a partir de la época de contacto, y existiendo información poco certera o no especializada y enfocada solo desde el punto de vista europeo, los historiadores dejan de lado este sujeto de estudio considerándolo “ambiciones teóricas de la Antropología” (Lorandi y Nacuzzi, 2007). Así, surge entonces la necesidad de abordar la problemática de otra manera, valiéndose de diferentes disciplinas que generen aportes teóricos y metodológicos valederos y suficientes para “dar voz a los pueblos sin escritura” o a los llamados “otros”. Es por ello que muchas escuelas consideran la etnohistoria como una confluencia de diferentes áreas temáticas.

Podemos ver en este caso otras formas de definir la etnohistoria, algunos señalan que usa la teoría antropológica para investigar sus sujetos de estudio: los pueblos no europeos. Por otro lado, usa documentos básicamente de carácter oficial, como lo hacen los historiadores. Para otros, “la etnohistoria es esencialmente el uso de métodos y notariales históricos y etnológicos para obtener conocimientos de la naturaleza y causas del cambio en una cultura definida por conceptos y categorías etnologías” (Rojas, 2008: 25).

El término fue utilizado por primera vez en 1909 en Estados Unidos, donde se definieron los datos etnohistóricos como información de carácter etnológico que podía encontrarse en la documentación producida por los blancos. A partir de la promulgación del Congreso en los EEUU de la Ley de Reclamaciones Indígenas en 1946 (Rodríguez, 2000), la cual tuvo como función principal aclarar cuáles tierras habían sido despojadas y cuáles habían sido cedidas sin pago alguno, y en el año 1954, posterior a la creación de la American Indian Ethnohistoric Conference y la revista *Ethnohistory* (Rojas, 2008: 32), se comenzó a implementar el concepto de etnohistoria. Dicha revista presentó una definición de etnohistoria:

“El estudio de las identidades, de las colocaciones geográficas, de los contactos, de los movimientos, de las consistencias numéricas y de las actividades culturales de los pueblos primitivos a partir de los más antiguos documentos que les atañen” (Lorandi y Nacuzzi, 2007: 282).

Rojas señala que el término etnohistoria apareció por primera vez como palabra única y usada de manera sistemática, hacia los años cincuenta del siglo XX², siendo definida como la historia de los pueblos sin escritura y cuyos patrimonios han sido legados por otros pueblos (Rojas, 2008: 22). Desde las décadas de sesenta y setenta del siglo XX los etnohistoriadores focalizaron su interés en la sociedad indígena prehispánica de los últimos siglos antes de la conquista en América. Se trataba de reconstruir la estructura sociocultural de las poblaciones americanas originales mediante la confluencia de la arqueología, las crónicas y los documentos coloniales.

A su vez, Alfredo Jiménez señala que la etnohistoria es el método más importante para los siglos que van desde el contacto con las culturas europeas hasta la actualidad (Jiménez, 1971: 167). Para 1998, señala Rojas (2008), los investigadores Barber y Berdan apuntaron que la etnohistoria es un campo interdisciplinar que estudia el pasado de las sociedades y usa documentos y otras fuentes, si existen³; utiliza además una metodología que incorpora la historiografía y el relativismo cultural haciendo énfasis en la interacción cultural (Rojas, 2008: 28).

Para Rojas, arqueología, etnohistoria y etnología se encuentran a un mismo nivel, que se basa en recoger y procesar datos, proceso que avanza a un nivel superior de explicación que algunos prefieren llamar antropología histórica (Rojas, 2008: 30). Otros autores, apuntados por Rojas, toman la etnohistoria y la antropología histórica como iguales y las denotan como una confluencia

2 Inicialmente fue usada en forma separada “Ethnohistorical” en la obra de Clark Wissler, para referirse a documentos que se relacionados con el pasado indígena, luego hacia 1940, fue usado así ethno-history (Rojas, 2008: 32).

3 En la actualidad, los documentos oficiales no son las únicas fuentes usadas por los historiadores, pues ahora la noción *documento* es bastante amplia, abarca imágenes, piezas arqueológicas, audios, material audiovisual, obras de arte, entre otros.

interdisciplinaria que se ocupa del “otro” social, desde la perspectiva de la etnicidad, sus procesos y cambios (Rojas, 2008: 30).

Ante discrepancias y contradicciones, los estudios sobre el periodo colonial han contemplado la participación de historiadores y antropólogos, unos dedicados a los españoles y sus descendientes, y los otros a los indígenas; entonces, la etnohistoria en función de la dinámica social que caracterizó esa época juega un papel primordial, pues trabaja las sociedades producto del complejo proceso de mestizaje. Señala Rojas que para sus clases usa un ejemplo que nos permitiría comprender lo que estudia la etnohistoria en América y usa lo que llama la teoría de conjuntos, veamos: “por un lado, encontramos el conjunto “españoles”, normalmente estudiado por un conjunto “historiadores”; por otro, existe un conjunto “indios” estudiado por el conjunto etnohistoriadores y, finalmente un conjunto “mestizos” estudiado ocasionalmente” (Rojas: 2008: 35).

CARACTERÍSTICA DE LA ETNOHISTORIA, PLANTEAMIENTOS FUNDAMENTALES

El etnohistoriador se enfrenta a las fuentes documentales, como códices, lo que exige una metodología que comprende varias fases: se debe buscar y seleccionar las obras y documentos necesarios para la investigación (heurística); y apelar a la paleografía para poder leer, comprender y transcribir estos documentos, ya sea en forma literal, modernizada o realizar paráfrasis. Para el etnohistoriador son indispensables las metodologías de las dos disciplinas que la integran: la historia y la antropología, para integrarlas y manejarlas como una sola unidad. Se conjugan el trabajo de campo y la comparación con grupos vecinos. Además aprovecha los métodos de la lingüística, la arqueología y la antropología en general.

Axtell sugirió que: “A consensual definition of ethnohistory might be the use of historical methods and materials to gain knowledge of the nature and causes of change in a culture defined by ethnological concepts and categories” [énfasis original] (Axtell, 1978: 113-114).

Desde su punto de vista, la etnohistoria difiere de la historia propiamente, al añadir una “nueva dimensión”: el uso crítico de conceptos y materiales etnológicos en el examen de las fuentes históricas. Axtell considera que la etnohistoria está compuesta de tres elementos o características de estudio, siendo la primera *la cultura como sujeto de estudio*, la segunda característica es el *énfasis en el cambio sociocultural*, que comparte con la historia y la antropología, y por último el *uso de métodos y materiales históricos*.

La etnohistoria le permite pasar de los estudios descriptivos a dar una visión más completa de la sociedad. A este se le une el enfoque diacrónico que se puede correlacionar a los cambios y continuidades de elementos culturales de un grupo étnico y a la vez compararlo con otros. Recordemos que una de las funciones más importantes de la etnohistoria es que se ha caracterizado por la investigación de temas poco estudiados, como la formación y el devenir de terruños, la vida cotidiana, regiones, etnias, entre otros.

El investigador debe dejar de pensar solo como historiador o como antropólogo, apartar el positivismo y su falta de perspectiva histórica, además del difusionismo que todo lo explica en términos de lo que vino de afuera y no de los procesos de vida internos a la región; el etnohistoriador debe ser capaz de manejar diversas fuentes e interpretarlas con una sensibilidad que denote una perspectiva amplia, abarcadora y humanista, que nos permita situarnos críticamente frente al presente.

LA COMPLEJIDAD Y LA ETNOHISTORIA

La cantidad de variables que componen la realidad determina la complejidad de un sistema, y a su vez los métodos que se utilizan para su estudio y la construcción del conocimiento.

Las disciplinas se han ido construyendo a partir de dogmas y doctrinas, impuestas por la cosmovisión de la academia clásica y eurocéntrica, en la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales, resultando en la separación y delimitación del objeto o sujetos de estudio. Sin embargo, el avance científico ha permitido conjugar procesos de diferenciación e integración en áreas que han ido

acortando distancias y trazando el camino hacia nuevos métodos de organización del conocimiento, más compatibles con una perspectiva compleja.

Así aparecen algunas formas intermedias que buscan trascender los límites de los conocimientos disciplinarios, como revela Nicolescu (1996): la *pluridisciplinariedad*, que se encarga del estudio de un objeto o sujeto/s de una sola y misma disciplina por varias disciplinas a la vez, proyectando la visión de cada una sobre un campo determinado, intercambiando saberes y trascendiendo las fronteras de las disciplinas involucradas, no se modifican las metodologías de cada disciplina, pero sí el modo de concebir la investigación. La *interdisciplinariedad* concierne a la transferencia de métodos de una disciplina a otra, para la ampliación de los descubrimientos posibles, pudiéndose generar un cambio disciplinario o la creación de una nueva disciplina. Por último, tenemos la *transdisciplinariedad* que concierne “lo que está a la vez entre las disciplinas, a través de las diferentes disciplinas y más allá de toda disciplina. Su finalidad es la comprensión del mundo presente en el cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento” (Nicolescu, 1996: 35). Los tres pilares fundamentales que determinan su metodología de investigación son: los diferentes niveles de realidad, la lógica del tercero incluido y la complejidad per se.

Nicolescu lo resume así: “La disciplinariedad, la pluridisciplinariedad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad son las cuatro flechas de un solo y mismo arco: el arco del conocimiento humano” (Nicolescu, 1996: 37).

Este recuento sobre los esfuerzos que se han ido desplegando desde las ciencias para la integración disciplinaria es absolutamente pertinente cuando nos referimos a la etnohistoria como disciplina de las ciencias sociales, cuya metodología se fundamenta justamente en la integración de distintas áreas del saber, que buscan enriquecer la construcción de ese conocimiento que está en constante movimiento, que es complejo y requiere de la confluencia y el aporte de distintas fuentes, metodologías y disciplinas.

EL ESTUDIO DE LA ETNOHISTORIA EN LATINOAMÉRICA

La influencia de los antropólogos norteamericanos en las distintas áreas de estudio que se desarrollarían en Latinoamérica durante el siglo XX, a través de distintas organizaciones públicas y privadas, institutos y fundaciones, promovería la investigación en áreas como la arqueología, la historia, la etnología y la etnohistoria en los países de la región, bajo las premisas académicas de Boas, Rouse, Wissler, entre otros.

La subordinación política, social, económica y cultural en América Latina con los EEUU desde finales del siglo XX, ha favorecido la formación académica de antropólogos locales en temas de investigación enfocados en los intereses de las diversas organizaciones de ese país, fomentando sus estrategias de dominación colonial.

Sin embargo, se han venido gestando en los últimos años, aunado a la reconfiguración regional, una especie de “despertar emancipador”, revelando el interés por el estudio de temáticas que reconecten la identidad a través del reconocimiento de las raíces y la conexión cultural y geográfica que tienen los pueblos que se han desdibujado como resultado de la colonización europea y norteamericana, que a través del tiempo han impuesto fronteras políticas, económicas e idiomáticas.

En el caso de Latinoamérica, la etnohistoria se ha desarrollado de una forma diversa en los diferentes países del continente. Sin embargo, Sierra (citada en Pérez y Sierra, 2017) sostiene que la etnohistoria en México se inició durante la época de contacto. Se puede interpretar que la autora hace referencia a que el contacto entre ambas culturas (la mesoamericana y la europea) generó un intercambio social importante que dio como origen a interrogantes de ambos lados, dando lugar al deseo de conocer, interpretar y comparar sus modos de vida.

La etnohistoria, según Monjaráz y Sánchez (1988, citados en Pérez y Sierra, 2017), es calificada como “la investigación del pasado indígena por los no indígenas”, acción que se inició con el papel de los frailes que redactaban las crónicas de Indias. Al existir un acervo importante de información recopilada en documentos

escritos y códices, se hizo necesario el estudio integral de estas fuentes desde una mirada antropológica, con el fin de buscar y dar identidad nacional a los países (Pérez y Sierra, 2017).

El estudio de las crónicas es usado tanto en la etnohistoria como en la arqueología, resguardando un uso preferencial en la primera; sin embargo, a sabiendas de los propósitos que tenían estos escritos de los cronistas de la época colonial, que iban más allá de la narración descriptiva de hechos históricos, se hace necesario el uso de trabajos lingüísticos y etnológicos. La puesta en cuestionamiento del valor epistémico de la etnohistoria por las complejidades que encierra el análisis de las crónicas demuestra que su estudio fue central en el desarrollo de la disciplina, esto es un origen fundamentalmente etnológico determinado por una relación complementaria respecto a la arqueología.

Otros países, como Argentina, sufrieron fuertes hechos sociales y políticos (como la dictadura militar) que marcaron un rezago importante, el cual significó un avance lento y casi la extinción total de la etnohistoria. A pesar de esto, las universidades e institutos hicieron grandes esfuerzos para mantenerse a flote. La creación de la Sección de Etnohistoria en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en el año 1984, permitió una recuperación del pasado etnohistórico por medio del estudio del noroeste argentino, un baluarte importante de interacciones sociales durante la época de contacto y posterior a la misma (Lorandi y Nacuzzi, 2007).

En Perú, desde 1950 se ha venido reivindicando la historia de pueblos de la periferia con respecto al Cuzco, incluso se reconoce la etnohistoria como la portadora de la idea del Perú como un país pluriétnico, pluricultural y plurilingüístico (Espinoza, 1999: 126).

Por otro lado, la etnohistoria andina se ha caracterizada por usar la historia comparativa, de hecho, los estudios de sus principales representantes lo han hecho así, a saber: John V. Murra, Zuidema y John H. Rowe, quienes interpretaron los ordenamientos andinos con la noción evolucionista de que estos formaban parte de ordenamientos “universales”.

Entonces, los marcos conceptuales tomados de la etnohistoria andina principalmente son: estado redistributivo, jefe redistributivo, reciprocidad, los cuales fueron sacados de la antropología sustantivista norteamericana. Algunos estudiosos reclaman que en Colombia no hay un marco interpretativo propio y en la búsqueda que han emprendido encuentran interesante a Charles Gibson y Nancy Parris. En definitiva parece que no hay reflexiones sistemáticas en cuanto a los marcos conceptuales para los estudios etnohistóricos colombianos (ICAH, 2016: 22'16").

La etnohistoria se interesaba por los indígenas y su contacto con los colonizados que modificaban su mundo, al igual que los procesos de aculturación. Roberto Pineda señala que en Colombia fue concebida de esa misma forma (ICAH, 2016: 5'40").

En el caso de Venezuela, la utilización de la metodología etnohistórica proviene inicialmente de los estudios antropológicos. Se hace necesario señalar que desde finales del siglo XIX diferentes pensadores e investigadores de diversas ramas del conocimiento (se pueden mencionar: Alfredo Jahn, Gaspar Marcano, Tulio Febres Cordero, y de finales del siglo XX: Miguel Acosta Saignes, Jacqueline Clarac de Briceño, entre otros) han basado sus estudios en descifrar nuestro pasado, en buscar una identidad nacional y un entendimiento más profundo de quiénes somos.

Es oportuno señalar que los estudios antropológicos en este país se van generando a mediados del siglo XX, con la fundación la Escuela de Sociología y Antropología de la UCV (1953), el Departamento de Antropología del IVIC (1959) y el Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación Lasalle (1961). Posteriormente, todos estos hechos históricos iban quedando vacíos, los antropólogos se descuidaban en la metodología de la práctica social, influenciado por el factor histórico de la vergüenza étnica (Clarac de Briceño, 1993). A nuestro juicio, este es uno de los tantos elementos que va a ir generando la necesidad de postular con métodos concretos una renovación de la antropología y la historia, una nueva manera de observar y desarrollar en Venezuela la nueva disciplina, la etnohistoria.

El nuevo hacer antropológico, según Clarac (1993), consiste en hacer trabajo de campo en nuestra actualidad y considerar nuestros problemas de identidad como objeto importante de investigación con la finalidad de ir comprendiendo nuestra propia humanidad, lo que significa dar un paso más hacia la comprensión del ser humano en su complejidad.

LA ETNOHISTORIA EN LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

La Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, actualmente adscrita a la Facultad de Odontología de la Universidad de Los Andes (ULA), desde su creación en 1999 utiliza la metodología etnohistórica como un enfoque de complementariedad y de confrontación entre los resultados de investigación de los métodos etnográfico-etnológico, histórico y arqueológico. Con el método etnográfico-etnológico se aborda el perfil sincrónico del fenómeno social estudiado, esto le permite recoger información de fuentes vivas a través de entrevistas y observación participante y no participante, para luego analizar los datos e interpretarlos, creando modelos teóricos. El complemento del método histórico permite que los documentos antiguos sean observados con una mirada distinta a la tradicional, con el fin de contextualizar el dato encontrado en el archivo. Finalmente, la metodología arqueológica concede la construcción del pasado y la triangulación de toda la información (Mejías, 2015).

Continuando con los planteamientos de Mejías (2015), la naturaleza pluri y transdisciplinaria del Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL) y en la maestría como tal, permiten la elaboración de proyectos de investigación que se apoyan directamente en el uso de la metodología etnohistórica con sus tres ejes fundamentales, anteriormente mencionados. Dada la naturaleza de origen mestizo de la sociedad venezolana, esta metodología permite una mayor comprensión de los fenómenos sociales estudiados.

Trabajos de investigación realizados en la Cordillera de los Andes por Clarac de Briceño en 1982 permiten dar, de una manera

bastante precisa y didáctica, cómo se aplica la etnohistoria como metodología para su estudio: “En efecto, al comparar los escasos datos históricos disponibles en referencia a mi tema con los datos de mi propio trabajo etnológico actual en la Cordillera de Mérida, descubrí que los datos históricos se aclaraban, que yo podía leer detrás de ellos...” (Clarac, 1982: 7).

La interacción disciplinar permite entonces que la metodología etnohistórica sea aplicada desde diferentes áreas de conocimiento, demostrando así que un profesional de un área específica pueda utilizar dicha metodología desde su disciplina base a un objeto de estudio determinado, dándole una mirada diferente. Una muestra clara de ello es, por citar un ejemplo, el trabajo de Pérez (2007). Dicha investigadora, geógrafa egresada de la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales de la ULA, utiliza su objeto de estudio predeterminado (el paisaje) y le da otra mirada utilizando un enfoque geoetnográfico, utilizando la tradición oral, la geografía e incluso la arqueología para hacer una reconstrucción histórica del paisaje del Páramo de Gavidia, en Mérida, Venezuela. Esto permitió a la autora determinar la tenencia de tierra actual entre los habitantes, los sistemas de producción y subsistencia, la configuración y disposición de las viviendas y distintos componentes de infraestructura del pueblo, entre otros elementos.

DIFERENTES APLICACIONES DE LA METODOLOGÍA ETNOHISTÓRICA EN LA MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA DE LA ULA: EXPERIENCIAS DE LA XI COHORTE

Actualmente, en la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, adscrita al Instituto Experimental de Investigaciones Bioantropológicas y Arqueológicas, de la Facultad de Odontología de la ULA, se están desarrollando nuevas propuestas de trabajos de investigación que buscan agregar un perfil nuevo y, a su vez, una nueva mirada al objeto/sujeto de estudio del occidente de Venezuela, especialmente de la Cordillera Andina de Mérida.

La riqueza teórica aportada por los estudiantes de las ya diez cohortes de egresados, desde sus diferentes carreras de origen, es un

hecho que cabe destacar, ya que ha logrado la diversidad disciplinaria en los trabajos de grado, promoviendo así la apertura a nuevas perspectivas para el estudio de objetos/sujetos de estudio y abriendo novedosas líneas de investigación (desde la etnología, antropología cultural, antropología lingüística, arqueología y bioantropología), además de un entendimiento más sistemático y complejo de nuestras sociedades antiguas y actuales. En adelante explicaremos algunos abordajes etnohistóricos de los trabajos de grado de esta XI cohorte, que van desde la bioantropología, antropología visual, hasta la antropología religiosa y el patrimonio arqueológico.

LAS POBLACIONES ANTIGUAS VISTAS DESDE LA BIOANTROPOLOGÍA Y LA ODONTOLOGÍA

La implementación de la metodología etnohistórica permite, en el caso de los trabajos bioantropológicos, tener un contexto histórico complementario, en el cual las fuentes documentales y orales, y las investigaciones arqueológicas le proporcionan un carácter diacrónico al fenómeno estudiado en una especie de triangulación de datos, aportando más a los resultados y a la comprensión de lo que se estudia, en vista de la complejidad, multiculturalidad y pluriétnicidad de las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

La comprensión de las poblaciones antiguas a través del estudio del cálculo dental ha sido un enfoque de estudio adoptado por muchos antropólogos (Adler *et al.*, 2013; Buckley *et al.*, 2014; Warinner, Speller, y Collins, 2015). Al mantenerse en el tiempo, resistir condiciones ambientales y la abundante presencia en restos humanos antiguos por ausencia de higiene, el cálculo dental es una excelente fuente de información acerca de la salud bucal en poblaciones antiguas, así como también aporta datos acerca de sus hábitos alimenticios y sus modos de subsistencia.

La forma de depositación del cálculo dental permite el atrapamiento de microorganismos y algunos microrrestos, tales como los sílicofitolitos (formas cristalinas de sílice contenidas en algunas plantas); ambos dan una perspectiva bastante completa acerca de la paleodieta

de individuos pretéritos, que junto con ciertas características como la presencia o no de caries y enfermedad periodontal complementan la vista global de los hábitos alimenticios en poblaciones antiguas.

Se han hecho distintas investigaciones utilizando el cálculo dental, fitolitos y microorganismos: en Vanuatu (Horrocks, Nieuwoudt, Kinaston, Buckley y Bedford, 2014), Sudán (Madella *et al.*, 2014), Siria (Henry y Piperno, 2008), España (Lalueza *et al.*, 1996; Afonso Vargas, 2006), Italia (Lazzati *et al.*, 2016), Polinesia (Dudgeon y Tromp, 2012; Tromp y Dudgeon 2015), en Brasil (Boyadjian, Eggers y Reinhart, 2007; Wesolowski, Ferraz Mendonça de Souza, Reinhart y Ceccantini, 2010), Argentina (Musaubach, 2012); sin embargo, en Venezuela aún no se habían realizado investigaciones de este tipo.

Por lo tanto, Sosa (2019), egresado de la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, planteó determinar la presencia de sílicofitolitos y microorganismos fosilizados en cálculo dental en una población antigua encontrada en un cementerio de la época de contacto (siglos XV-XIX) en Mucuchíes, estado, Mérida. Este estudio, además de ser pionero en el país, generó una correlación importante entre los datos etnohistóricos ya conocidos y lo identificado en las muestras arqueológicas con el fin de establecer de manera superficial patrones alimenticios en dicha población colonial. Fue posible determinar la presencia de microorganismos cocos gram positivos preservados en el cálculo dental, así como la presencia de fitolitos de gramíneas/maíz, sagú, auyama, entre otros, los cuales son alimentos ricos en carbohidratos, explicando la presencia de los microorganismos mencionados anteriormente y correlacionando los hallazgos de fitolitos con fuentes documentales, confirmando el consumo de maíz en la zona (Sosa, 2019).

ESTUDIO DE IMÁGENES FOTOGRÁFICAS FAMILIARES EN EL MUNICIPIO SANTOS MARQUINA DEL ESTADO MÉRIDA, VENEZUELA

Los pueblos que han pasado por procesos de transformación producto de las pretensiones imperiales, sumergiéndolos en la co-

lonización, ha motivado estudios desde enfoques etnohistóricos, pues permite problematizar los efectos y roles producto de dichos procesos. En este sentido, podemos observar a lo largo de la historia los modos de operación para la dominación; en el caso de lo ocurrido en América a partir de 1492, la incursión en los territorios y la cultura de los aborígenes se realizó por la fuerza. El exterminio de la cultura y de las sociedades ocupantes de los territorios fue inminente o lo que muchos autores han llamado etnocidio.

Con la consolidación del modelo liberal europeo con génesis en estos procesos coloniales, progresivamente se dio pie a transformaciones ideológicas naturalizadas en el saber científico social. Esos saberes modernos, como los ha llamado Lander, tienen dos dimensiones con orígenes históricos distintos:

La primera dimensión se refiere a las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo “real” que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones. La segunda dimensión es la forma como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales de poder constitutivas del mundo moderno (Lander, 2009: 17).

En este sentido, se ha prolongado la lucha civilizatoria, ampliando su influencia a las ciencias sociales, por tanto, han sido cómplices y justificación de los procesos coloniales contemporáneos. Pero de qué se trata todo ese juego de palabras y asuntos que de entrada parecen confusos en el sentido práctico y cotidiano de los ciudadanos que somos y hemos estado inmersos en la colonización, por cierto, en posición de desventaja, es decir, somos los colonizados: se nos impuso un modelo de vida que además se nos presenta como el único posible y que ahora se le ha llamado globalización.

Autores como Díaz Polanco hablan de los procesos etnofágicos para referirse a los nuevos mecanismos de supresión cultural. La etnofagia estaría caracterizada por: “...apetito de diversidad, digerir o asimilar lo comunitario, engullir o devorar lo otro...” (Díaz-Polanco, 2016: 45). Es decir, ya no estamos ante procesos violentos, en palabras del autor: “no se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades,

sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación” (Díaz-Polanco, 2016: 46).

En este contexto, la tesista Mayelis Moreno desarrolla un trabajo de investigación en el municipio Santos Marquina, estado Mérida, Venezuela, un poblado que resiste y cede ante los procesos etnográficos, un pueblo cercano y lejano a la vez de fuentes históricas, un poblado que es portador y custodio de riqueza cultural y ancestral. Esta investigación se desarrolla desde el conjunto de relaciones sociales que implica la etnografía.

El trabajo etnográfico le ha permitido dedicarse al estudio de la imagen fotográfica de los álbumes de algunas familias de la localidad, posibilidad respaldada por la etnohistoria que permite el uso exhaustivo de fuentes primarias, en este caso, una fuente fascinante que ha dado al trabajo etnográfico un matiz que se tiñe de colores y sentimientos.

En medio de su trabajo de campo se ha encontrado con fotografías que nos muestran múltiples aspectos de la localidad, desde festividades religiosas, jornadas de producción, asuntos cotidianos, eventos familiares, políticos, escolares, entre otros, fundamentales para comprender a la localidad y su identidad. En el marco del trabajo de campo, con el uso de diversas técnicas de investigación, entre las que destacan observación participante, diario de campo, entrevista etnográfica, se dio cuenta de la importancia de la fotografía en la familia, las cuales son exhibidas en la sala de las viviendas y otras son resguardadas en álbumes o pequeñas cajas acuciosas en diferentes bolsas que las protegen.

Al preguntar por las fotografías afloraron infinidad de narrativas que hilan la historia familiar, de las calles y grupos sociales. En este sentido, es fundamental resaltar la importancia de la fotografía como fuente para conocer los procesos sociales pero por sí sola no dicen nada, es decir, se hace fundamental el trabajo etnográfico para reconstruir los pie de foto y crear un discurso a través de lo visual, promoviendo un conjunto de valores alrededor de la fotografía y sus significados para sus dueños.

El enfoque etnohistórico le permite, a partir de las fotografías familiares, comprender la composición social y política de la

localidad, le otorga dimensión temporal al estudio antropológico, estableciendo vínculos entre el pasado y el presente. Dar respuesta a estos planteamientos supone recurrir a las disciplinas y a las formas de hacer antropología que sean necesarias, encuentro que es posible por lo planteado desde la etnohistoria.

Como relatamos más atrás, la etnohistoria tiene múltiples definiciones y formas de exposición, implica en principio el hermanamiento entre la historia y la antropología pero en definitiva, dependiendo de la temática, echará mano de las disciplinas que sean necesarias, en este caso, fundamentalmente se está estudiando la antropología, la antropología de la imagen, la teoría de la imagen, la historia y la crónica.

LA DEVOCIÓN A SAN ISIDRO LABRADOR COMO EXPRESIÓN DE IDENTIDAD EN LA POBLACIÓN DE LAGUNILLAS DEL ESTADO MÉRIDA

El tesista Jesús Natera de la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, de La Universidad de Los Andes (ULA), toca el tema de la identidad en una población situada en el estado Mérida, Venezuela, identidad que está impregnada bajo el culto popular. En específico, se trata de una manifestación religiosa, la fiesta tradicional mediante la cual una comunidad festeja a su protector sagrado: San Isidro Labrador. Este estudio se centra en identificar cómo en esta festividad el concepto de identidad es un término amplio que describe los aspectos generales de la personalidad total del individuo, esto incluye la asimilación o integración de nuevas culturas, como las normas sociales, valores, creencias y costumbres.

La identidad que se forma dentro del interior de un grupo cualquiera y las formas en que la identidad de sus miembros es simbólicamente representada por ese mismo grupo, se da por expectativas que tienen en común la devoción, la danza y la música como expresión de convivencia de energías societales compartidas, todo esto se nos brinda como herramientas para comprender a los pobladores de Lagunillas, municipio Sucre del estado Mérida; creadores de identidad en las fiestas tradicionales, especialmente las

dedicadas a un santo de gran prosapia en España y que, a través de la evangelización, fue adoptado en Venezuela, al igual que en otras naciones de Latinoamérica.

El culto a San Isidro Labrador se inició en España desde la época medieval y fue transmitido a las colonias hispanas durante el periodo colonial, donde encontró un terreno fértil para su culto, que se ramificó en distintas variantes, según la huella de cada cultura y comunidad en donde fue adoptado. El ritual de San Isidro Labrador se celebra en todas las comunidades andinas a partir del 5 de mayo, siendo el día 15 de mayo la fecha oficial del santo en el calendario católico. Esta festividad tiene una especial connotación en la población de Lagunillas, del municipio Sucre, en el estado Mérida.

Los orígenes de esta fiesta se ubican en las celebraciones religiosas del período precolombino con las denominadas ceremonias agrícolas en conmemoración al maíz o a la bajada de Ches, quien era el dios de las aguas, de la fertilidad, las cosechas y guía supremo de los pueblos que habitaban la región de la cordillera. Recibían la lluvia y la abundancia de la tierra a cambio de ofrendas. El dios Ches representaba para los indígenas algo muy semejante a lo que San Isidro Labrador era para los colonizadores, San Isidro Labrador era el patrono de Madrid y de los agricultores, protector de los cultivos y las buenas cosechas.

Por ello, cuando ocurre el proceso de imposición cultural, el dios Ches es sustituido por San Isidro Labrador, produciéndose una incorporación de los rituales indígenas a la celebración de San Isidro Labrador (Clarac, 2017a). Con el paso del tiempo la celebración fue tomando un orden complejo por la influencia católica e indígena en la misma, de esa interacción surgieron manifestaciones culturales como bailes mágicos-religiosos, siendo la intención de este baile y ritual agradecer a la naturaleza por los beneficios recibidos con la abundante cosecha obtenida. Los religiosos introdujeron la veneración del santo cristiano en los nativos del Pueblo Viejo (Lagunillas) en el sector agrícola, donde se conservan las creencias de los antiguos pobladores.

En el trabajo etnográfico del tesista Natera, hemos observado que, cuando se realiza la procesión de San Isidro Labrador en La-

gunillas, los bailes adornan la festividad e incorporan movimientos a la danza que están relacionados con las labores agrícolas, como el paloteo, siembra y corte, destacándose por el juego de los palos, las maracas, pañuelos y la devoción que impregna el baile. Cada porción del baile evoca partes de la danza al dios Ches, se cuenta que los indígenas hacían este baile en el momento de sembrar para que la deidad les diera la bendición. Los instrumentos que se utilizan para cortejar a San Isidro Labrador y la danza son el violín, la guitarra, las maracas y el tambor, que acompañan el recorrido desde la plaza de Pueblo Viejo, Laguna de Urao, hasta finalizar en las calles de este mismo lugar (IPC, 2006: 218-222).

El recorrido de la ceremonia a San Isidro Labrador incluye la participación del sacerdote católico, quien celebra la santa misa con tañido de campanas y lanzamiento de fuegos artificiales. El santo es paseado del modo siguiente: llevan su imagen en una carroza (camión adornado con frutas, verduras y flores) mientras varios pares de bueyes caminan delante. Luego se hace pasar al santo debajo de unos arcos que se construyen con ramas y flores. En los arcos denominados de San Isidro Labrador se expone todo lo que producen en la comunidad, acompañado de yuntas de bueyes con sus campesinos en representación del trabajo que ellos desempeñan.

Las festividades de San Isidro Labrador en el estado Mérida, Venezuela, con el transcurrir de los años han tomado mayor significación para esta población, para sus habitantes y para el país en general. Se habla de que dichas festividades religiosas y culturales se destacan entre las más significativas de la zona de los Andes venezolanos, donde los pobladores originarios y los que hacen vida turística acuden con entusiasmo a la población de Lagunillas (Clarac, 2017a: 202, 218; 2017b).

En Venezuela, las tradiciones culturales, así como las prácticas religiosas, varían de territorio en territorio. Son muchas las particularidades históricas que hacen que cada ámbito sea genuino en sus tradiciones, así como también lo son todos los componentes propios de cada espacio, todo aquello que lo distingue y que lo define es a lo que se llama identidad cultural.

Las costumbres y tradiciones forman parte del carácter de un pueblo, estas se convierten en su primer cuadro y a partir de allí se acrecienta la cultura de un lugar específico.

Por las razones expuestas, es importante conocer los rasgos que se dan en el forjamiento de la identidad local a partir de la práctica devocional a San Isidro Labrador, para identificar si el proceso identitario se produce a partir del culto al santo, o se pueden reconocer otras características que a primera vista no son evidentes.

En este sentido, el trabajo del tesista Natera aspira a estudiar los elementos que dan forma en la construcción de la identidad local. El trabajo se aborda por medio de la aplicación del método etnohistórico interrelacionándose:

...el plano diacrónico o temporal con el sincrónico y funcional, lo que pone en claro la irrelevancia de las distinciones entre pasado y presente (...). Además de la documentación escrita, la etnohistoria incluye necesariamente la tradición oral, en su sentido más amplio, como fuente de investigación (Yáñez, 1994: 54).

La labor etnográfica requiere la utilización de varias técnicas e instrumentos de recopilación de datos. En consecuencia, para el trabajo especial de grado de Natera se realizaron continuas entrevistas (abiertas) a todos aquellos de las comunidades estudiadas que participaron en la fiesta patronal de San Isidro Labrador, así como a otros habitantes de la población. La observación participante fue otro recurso empleado para la obtención de información.

En la comunidad de Lagunillas hay, además, un cúmulo de tradiciones y de festividades que agrupan y forjan rasgos identitarios alrededor de la figura de San Isidro Labrador que dieron motivación al inicio de la investigación de trabajo de grado de Natera, a partir de la recolección de datos recogidos en la zona estudiada: entrevistas, se ha hecho necesario, en cada paso dado, reflexionar acerca de los fenómenos del contacto desde una perspectiva.

Por esta motivación, esta investigación se ha centrado en dos cuestiones: la devoción a San Isidro Labrador y cómo la misma sirve para forjar expresiones de identidad en la comunidad de Lagunillas, ambos elementos son utilizados como condición razonada abierta con el propósito de hacer una aproximación, no solo descriptiva,

sino valorativa en términos de reproducción o constitución de una identificación y una forma de vida. En este punto es donde dicha devoción al santo español juega un papel fundamental, pues en ella se recogen todas las experiencias y tradiciones ancestrales que hacen referencia a la devoción y de las diferentes festividades autóctonas de Lagunillas y que se han mantenido durante siglos.

El método etnohistórico, el trabajo de campo y documentación histórica han sido vías aceptables para comprender a la comunidad estudiada en su dimensión real. Enfrentarse a la historia devocional y religiosa obliga a ampliar la unidad de análisis sin perder de vista las particularidades. Así pues, esta vía establece el cristal más apropiado a través del cual desengranar el objeto/sujetos de estudio. La historia de tradiciones, festividades y costumbres celebradas en determinadas épocas del año, en este caso el mes de mayo en Lagunillas aportó una visión integral y contextualizada de la perspectiva relacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, C.J., Dobney, K., Weyrich, L.S., Kaidonis, J., Walker, A.W., Haak, W., ... Cooper, A. (2013). Sequencing ancient calcified dental plaque shows changes in oral microbiota with dietary shifts of the Neolithic and Industrial revolutions. *Nature Genetics*, 45(4), 450-455. <https://doi.org/10.1038/ng.2536>
- Afonso Vargas, J.A. (2006). Silicofitolitos y gránulos de almidón en cálculos dentales de antiguas poblaciones de Tenerife: propuesta para una ampliación de la dieta y alimentación históricas. *Tabona. Revista de Prehistoria y de Arqueología*, 15, 143-162.
- Axtell, J. (1978). The Ethnohistory of Early America: A Review Essay. *The William and Mary Quarterly*, XXXV(4).
- Boyadjian, C.H.C., Eggers, S., y Reinhard, K. (2007). Dental wash: a problematic method for extracting microfossils from teeth. *Journal of Archaeological Science*, 34(10), 1622-1628. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2006.12.012>
- Buckley, S., Usai, D., Jakob, T., Radini, A., y Hardy, K. (2014). Dental calculus reveal sunique insights into food items, cooking and plant processing in prehistoric central Sudan. *PLoS ONE*, 9(7), 1-10. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0100808>

- Clarac, J. (1982). Algunas consideraciones sobre la metodología etnohistórica. Su aplicación a la Cordillera de Los Andes. *Boletín Antropológico*, 1(1), 7-14.
- _____. (1993). La construcción de la antropología en Venezuela. *Boletín Antropológico*, (28), 39-52.
- _____. (2017a). *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- _____. (2017b). *La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes venezolanos*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Díaz-Polanco, H. (2016). *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. Caracas: Fundación Editorial El perro y La rana.
- Dudgeon, J.V., y Tromp, M. (2012). Diet, Geography and Drinking Water in Polynesia: Microfossil Research from Archaeological Human Dental Calculus, Rapa Nui (Easter Island). *International Journal of Osteoarchaeology*. <https://doi.org/10.1002/oa.2249>
- Espinoza, W. (1999). La Etnohistoria Andina. *Investigaciones Sociales*, (4), 123-128. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/6834>
- Henry, A. G., y Piperno, D.R. (2008). Using plant microfossils from dental calculus to recover human diet: a case study from Tell al-Raqa'i, Syria. *Journal of Archaeological Science*, 1(8). <https://doi.org/10.1016/j.jas.2007.12.005>
- Horrocks, M., Nieuwoudt, M.K., Kinaston, R., Buckley, H., y Bedford, S. (2014). Microfossil and Fourier Transform InfraRed analyses of Lapita and post-Lapita human dental calculus from Vanuatu, Southwest Pacific. *Journal of the Royal Society of New Zealand*, 44(1), 17-33. <https://doi.org/10.1080/03036758.2013.842177>
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ICAH. (2016). *La etnohistoria en Colombia, balance, proyecciones y perspectivas. Parte II*. Bogotá: ICAH. Disponibles en: <https://www.youtube.com/watch?v=jsJff1AAHtE> (Consultado el 21/04/2017).
- Instituto del Patrimonio Cultural (IPC). (2006) Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano. Región Los Andes. Municipio Sucre, estado Mérida. Caracas: IPC.
- Jiménez, A. (1971). El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana. *Revista Española de Antropología Americana*, 71.
- Lalueza, C., Juan, J., Albert, R. M., Hardy, K., Buckley, S., Collins, M. J.,... y Collins, M. J. (1996). Phytolith Analysis on Dental Calculus, Enamel Surface, and Burial Soil: information About Diet and Paleoenvironment. *Journal of Indian Society of Periodontology*, (101), 101-113.

- Lander, E. (2009). *La colonialidad del saber*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Lazzati, A.M.B., Levrini, L., Rampazzi, L., Dossi, C., Castelletti, L., Licata, M., y Corti, C. (2016). The Diet of Three Medieval Individuals from Caravate (Varese, Italy). Combined Results of ICP-MS Analysis of Trace Elements and Phytolith Analysis Conducted on Their Dental Calculus. *International Journal of Osteoarchaeology*, 26(4), 670–681. <https://doi.org/10.1002/oa.2458>
- Lorandi, A. y Nacuzzi, L. (2007). Trayectorias de la Etnohistoria en la Argentina (1936-2006). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 32, 281-297.
- Madella, M., García-Granero, J.J., Out, W.A., Ryan, P. y Usai, D. (2014). Microbotanical evidence of domestic cereals in Africa 7000 years ago. *PLoS ONE*, 9(10). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0110177>
- Mejías, A. (2015). Un mosaico para estudiar la sociedad venezolana: la metodología etnohistórica del Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL). *Bacoa. Revista interdisciplinaria de Ciencias y Artes*, 5(10), 21-41.
- Mejías, A. y García, C.T. (2020). “Presentación”. En Mejías, A. y García, C.T. (comps.), *Antropologías hechas en Venezuela. Tomo I* (pp. 15-43). Mérida/Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología, Red de Antropologías del Sur.
- Musaubach, M. (2012). Potencialidad de estudios arqueobotánicos sobre tártaro dental de cazadores recolectores de la provincia de La Pampa, Argentina. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 14(Número Especial), 105-113. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25675>
- Niculescu, B. (1996): *La Transdisciplinarietà, Manifesto*. México. Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C.
- Pérez, E. y Sierra, D. (2017). La etnohistoria en México: origen y trayectoria. *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, 1, 75-84.
- Pérez, R. (2007). “El Páramo de Gavidia: historia del paisaje a través de la tradición oral”. En *Lecturas Antropológicas de Venezuela* (pp. 467-475). Mérida: ULA.
- Quijano, A. (2000a). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”. En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, (2), 342-386.

- Rodríguez Lorenzo, M.A. (2000). Etnohistoria: ¿la ciencia de la diversidad cultural? Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método. *Boletín Antropológico*, 3(50), 5-28.
- Rojas, J.L. (2008). *La etnohistoria de América. Los indígenas protagonistas de su historia*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Sosa, D. (2019). *Presencia de silicofitolitos y microorganismos fosilizados en cálculo dental de una población antigua (Siglos XV-XIX) de Mucuchíes, Edo. Mérida*. (Tesis de Maestría en Etnología mención Etnohistoria). Universidad de Los Andes, Venezuela.
- Tromp, M., y Dudgeon, J.V. (2015). Differentiating dietary and non-dietary microfossils extracted from human dental calculus: The importance of sweet potato to ancient diet on Rapa Nui. *Journal of Archaeological Science*, 54, 54-63. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2014.11.024>
- Warinner, C., Speller, C., y Collins, M. J. (2015). A new era in palaeomicrobiology: prospects for ancient dental calculus as a long-term record of the human oral microbiome. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 370(1660), 20130376. <https://doi.org/10.1098/rstb.2013.0376>
- Wesolowski, V., Ferraz Mendonça de Souza, S. M., Reinhard, K. J., y Ceccantini, G. (2010). Evaluating microfossil content of dental calculus from Brazilian sambaquis. *Journal of Archaeological Science*, 37(6), 1326-1338. <https://doi.org/10.5336/medsci.2012-31585>
- Yáñez, S. (1994). La etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: Contribución en el Ecuador. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, (5).



DARÍO SOSA es odontólogo por la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela, y magíster en Etnología, mención Etnohistoria (ULA). Es profesor del Departamento de Investigación de la Facultad de Odontología de la ULA. Su trabajo lo enfoca a la bioantropología, específicamente al estudio de la antropología dental en poblaciones antiguas del estado Mérida. Académicamente se interesa en la antropología dental y la etnografía en poblaciones rurales e indígenas.

JESÚS NATERA es licenciado en Educación, mención Filosofía, por el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda; Baccalaureato en Filosofía por la Universidad Pontificia Salesiana, con Posgrado en Teología por la Universidad Católica Andrés Bello. Actualmente es tesista de la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, de la Universidad de Los Andes, Venezuela. Su trabajo etnográfico se desarrolla en el pueblo de Lagunillas, estado Mérida, Venezuela, sobre devoción, identidad, religiosidad y pertenencia.

MAYELIS INÉS MORENO CASTILLO es licenciada en Historia por la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela, y actualmente es tesista de la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria (ULA). Es cronista oficial del Municipio Santos Marquina, estado Mérida, Venezuela, y docente en la Universidad Nacional Experimental de los Llanos Occidentales Ezequiel Zamora (UNELLEZ).

El rosario cantado: expresión musical antigua de los Pueblos del Sur de Mérida, Venezuela

ROSA IRAIMA SULBARÁN ZAMBRANO
UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL DE LAS ARTES (UNEARTE)
RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR
MÉRIDA, VENEZUELA
Correo electrónico: iraimasulbaran89@gmail.com
FB: Rosa Irama Sulbarán Zambrano
Twitter: @rosairaima
IG: @ROSAIRAIMASULBARAN

Fecha de envío: 31-08-2019 / Fecha de recepción: 01-09-2019
Fecha de aceptación: 23-04-2021.

RESUMEN

La época colonial en territorio merideño venezolano comenzó en 1558 con la incursión de españoles comandados por Juan Rodríguez Suárez. En 1559 se promueve, desde la recién fundada ciudad de Mérida, una serie de expediciones a distintos lugares de la región, estableciéndose así los primeros contactos con los indígenas del sur merideño, donde fijan, en 1581, la encomienda de los indios de Aricagua, con el objeto de hacer labranza y recoger oro. Desde 1597 los reverendos agustinos inician su misión de adoctrinamiento a los indígenas de esta región, en la que el rosario cantado impuesto por la Iglesia católica se convirtió en un símbolo de autoridad que no ha perdido su finalidad inicial en esos pueblos andinos venezolanos.

PALABRAS CLAVES: Pueblos del Sur de Mérida, Venezuela, rosario cantado, religiosidad popular, música colonial

The singed rosary: ancient musical expression in Los Pueblos del Sur, Mérida, Venezuela

ABSTRACT

The colonial period in the Venezuelan's territory of Merida, began in 1558 with the incursion of Spanish, commanded by Juan Rodríguez Suarez. In 1559, a series of expeditions to different places in the region, were

promoted from the newly founded city of Merida, thus establishing the first contacts with the indigenous people of southern Merida, where they established, in 1581, the commission of the Aricagua Indians, in order to farm and collect gold. Since 1597, the Augustinian reverends began their mission of indoctrination to the indigenous people of this region, in which the singed rosary imposed by the Catholic Church became a symbol of authority that has not lost its original purpose in those Venezuelan Andean villages.

KEYWORDS: Pueblos del Sur of Mérida, Venezuela, singed rosary, popular religiosity, colonial music

INTRODUCCIÓN¹

La paradura es una festividad de carácter ritual de origen católico, propia de la región andina venezolana, en la cual se celebra que el Niño Jesús simbólicamente ya logra pararse y caminar. Se manifiesta mediante una ceremonia familiar que comienza con la construcción del pesebre en cada hogar y que luego, entre ritos y cantos devocionales, concluye colocando de pie la imagen del Niño Jesús. Representa el proceso de estatus real y divino del Niño Dios y su reconocimiento como «Niño Rey y Dios Próximo». Las más tradicionales son las llamadas paraduras cantadas, en las que el acto se extiende con cantos y versos entonados por grupos musicales y se da un pequeño paseo al niño en el área alrededor del hogar donde se está realizando. Esta paradura tiene como su principal elemento el rosario cantado, que a su vez incorpora otra forma musical llamada *salve*, usual en las comunidades rurales evangelizadas de América Latina. Estos cantos están reservados, en su mayoría, a los hombres: coros integrados por campesinos que cantan sin otro aprendizaje y estímulo previo que el de la tradición oral y la devoción.

Estos escenarios musicales religiosos con grandes influencias hispanas, llamaron mi atención al regresar, en el año 1993, a Venezuela, llena de entusiasmo por descubrir particularidades de nuestra cultura musical andina, después de ausentarme por siete años para realizar estudios de musicología en la ciudad de Praga,

1 En este artículo estamos usando el sistema de referencia Chicago nota-bibliografía.

República Checa. En un intento por recobrar mi identidad familiar, viajé a Mucutuy, en los Pueblos del Sur de Mérida, terruño de mi madre, ensueño de mi padre; el rincón más apartado del estado. Me sorprendí gratamente al escuchar la interpretación de géneros instrumentales valeses, pasodobles, merengues y joropos andinos –con violines, cuatro, tiple y guitarra–, y presenciar los cantos de rosario de origen hispano en una paradura de Niño Jesús campesina. En esa oportunidad conocí a los cultores Pedro Rojas e Icilio Rojas y visité a don Julio Contreras en su casa de la aldea San Miguel, distante dos horas del pueblo. Es así como, motivada por este universo sonoro peculiar, decidí estudiar las manifestaciones musicales rituales allí cultivadas. Son todas ellas prácticas que representan formas religiosas, literarias y musicales que han estado extendidas por todo el mundo hispánico pero que han ocupado durante siglos y generaciones incontables, el centro de creencias y de las prácticas de la vida social y comunitaria de los pueblos de lengua y cultura hispánicas. Por esta razón, los Pueblos del Sur del estado Mérida se convirtieron, durante siete años, en mi destino de campo más frecuentado, principalmente en las fechas del calendario religioso católico y una de mis líneas de investigación preferida.

Este trabajo de investigación, enmarcado en la Antropología de la Música, fue realizado en los Pueblos del Sur de Mérida, Venezuela, emporio de manifestaciones musicales antiguas, en el que el canto de rosario es cultivado desde la época en que los doctrineros agustinos evangelizaron estos 18 pueblos que abarcan una extensión de aproximadamente el 36% del territorio del estado y que conforman el tramo final de la cordillera de los Andes. Estos pueblos se caracterizan por poseer un extraordinario compendio de quehaceres musicales y festividades religiosas de origen católico, ejemplo vivo de procesos rituales que afianzan una tradición, puesto que como afirma Eliade: «el hombre de las sociedades tradicionales es un *homo religiosus*».²

El presente artículo está estructurado en las siguientes partes: (1) Contexto geográfico; (2) Los Pueblos del Sur del estado Mérida;

2 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona, España: Editorial Paidós, 1998), 4.

(3) Un poco de historia; (4) Fundación de Mucutuy; (5) Estrategias de evangelización a través de la música; (6) El rosario cantado; y (7) El rosario cantado en los Pueblos del Sur de Mérida.

CONTEXTO GEOGRÁFICO

El estado Mérida pertenece a la región de los Andes venezolanos. Ocupa una superficie de 11.300 km², en los que predomina el ambiente geográfico andino. Destaca la cordillera de Mérida, con 460 kilómetros de longitud, 100 kilómetros de ancho y una altura media de 4.000 metros, que conforma el tramo final de la cordillera de los Andes.

LOS PUEBLOS DEL SUR DEL ESTADO MÉRIDA

La región denominada «Pueblos del Sur» está conformada, como ya se ha mencionado, por 18 pueblos que abarcan una vasta extensión del 36% del territorio del estado Mérida. Sus comunidades comparten los mismos lazos históricos, geográficos, políticos, sociales, culturales y espirituales. Se trata de la región más apartada y olvidada del estado Mérida en Venezuela.³

Los 18 pueblos del sur del estado Mérida son Aricagua, Canaguá, Guaraque, Mesa de Quintero, Río Negro, Chacantá, Capurí, El Molino, Los Nevados, Guaymaral, San Antonio (Campo Elías), Mucuchachí, Mucutuy, San José, Santa María de Caparo, Acequias, Pueblo Nuevo y El Morro. Esta región geográfica abarca los municipios Aricagua, Arzobispo Chacón, Guaraque, Padre Noguera, así como parte sur de los municipios Campo Elías, Libertador, Sucre y Antonio Pinto Salinas. Todos estos pueblos reúnen una población aproximada de 40.000 habitantes, o sea, el 6,6 % de la población del estado Mérida. Este hecho revela que es una zona con escasa presencia demográfica.⁴ Es una rica y variada región situada al sur

3 Honegger Molina, «Mucutuy: pasado y presente», *Frontera*, 18 de diciembre de 2001, C1.

4 Edda Samudio, «De aldeas de indios a pueblos de doctrina. Origen y formación de

de la sierra Nevada. Sus habitantes viven fundamentalmente de la agricultura y de la cría, afincados en una tierra maravillosa por su fertilidad y por la increíble variedad de climas.⁵



Mapa del estado Mérida. FUENTE: Gobernación del estado Mérida, Venezuela.

los pueblos del Sur de Mérida», en *Los Pueblos del Sur de Mérida. Donde el tiempo se detuvo* (Caracas: Editorial Arte, 2006), 45.

- 5 José Eustorgio Rivas, «Notas a Sociedad de hijos y amigos de los pueblos del sur del Estado Mérida» (El sur merideño canta a Venezuela, LP, Vol. 1, Edición especial B7777, 1976).

UN POCO DE HISTORIA

En tiempos de la Conquista se denominó «Valle de los Aricaguas» a toda la región del sur de Mérida, y desde entonces, Aricagua se transformó en tierra de misiones, llegando a obtener la categoría de prefectura apostólica.⁶ Durante el período colonial, a los pueblos originarios comprendidos dentro de la zona hoy conocida como Pueblos del Sur, se les conocía con el nombre de Nación de los Aricaguas, integrada por diversas etnias, unas de origen jirajara como los giros, los chacantaes, los quinaroas, los guaraques, y otras de origen muku o andino, como los mucutuyes, los mucuchachís y los mucuños.⁷

En su época antigua autóctona, Aricagua fue un centro comercial muy importante gracias a la producción de oro y sales, que explotaban para comercializar con los aborígenes de los llanos y con los giros del páramo. Cuando llegaron por primera vez los españoles a la sierra, en el año 1558, antes de ser fundada la ciudad de Mérida, ya existía en el sur una organización social y una cultura basada en el intercambio, la caza, la agricultura y la pesca: Aricagua, Mucutuy, Mucuchachí, Acequias (Mucuñó). Los españoles, en muchos casos, establecieron las divisiones territoriales, al principio de su colonización, a partir de la división territorial ya existente entre las sociedades indígenas, siguiendo las áreas de influencia cultural de los diversos grupos étnicos.⁸

La Encomienda consistió en la asignación de territorio y población a un conquistador español para organizar, dirigir y controlar las relaciones económicas y sociales de los indígenas, quienes, en adelante, de acuerdo al modelo español, fueron considerados súbditos de un rey desconocido, con la finalidad de explotarlos y cobrarles tributos. Descubierta y conquistado un territorio, se confecciona-

6 Baltazar Porras, 1995, apud Honegger Molina, *Apuntes para la historia de Canaguá y los Pueblos del Sur de Mérida* (Mérida, Venezuela: Gobernación del Estado Mérida, 2000), 17.

7 Molina, “Mucutuy: Pasado y...”, C1.

8 Jacqueline Clarac de Briceño, «Las antiguas etnias de Mérida», en *Mérida a través del tiempo*, Comp. J. Clarac de Briceño (Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, 1996), 131.

ban los planos y se fundaba un villorrio con el nombre de ciudad. Las intermediaciones se repartían entre los conquistadores, siendo una de las principales obligaciones cuidar, defender y catequizar a los indios de su territorio. Al dar posesión a un conquistador de un territorio, se decía al interesado: «A vos XX se os encomiendan tantos indios en tal cacique y enseñadles las cosas de nuestra santa fe católica».⁹ De ahí las palabras encomienda y encomendero. A su costa, tenía este en su encomienda un encargado, sacerdote o seglar, que diariamente enseñaba la doctrina cristiana a los indios y por eso se llamaba doctrinero. De tiempo en tiempo, pasaba por ahí algún misionero, examinaba a los candidatos y bautizaba y administraba los demás sacramentos, a los que estaban suficientemente preparados. Los indígenas estuvieron sometidos a una legislación especial, que reglamentaba su subordinación a la etnia blanca. «En el ánimo del Estado privaba mantener a los indígenas separados para brindarles protección de quienes pretendían tener el derecho de servirse de su trabajo sin ninguna limitación».¹⁰ Entonces fueron recluidos en «pueblos de indios» o «pueblos de doctrina». La Encomienda constituyó un poderoso instrumento en el proceso de desarticulación y desestructuración de la sociedad indígena, a la vez que un arma eficaz de aculturación y mestizaje.¹¹

El proceso de reducción a doctrinas en ocasiones fue en extremo violento. Fueron frecuentes los casos en los que se redujo a un mismo pueblo a indios de distinta lengua y costumbres, o a tribus que hasta la llegada de los europeos habían mantenido pésimas relaciones o luchado entre sí.

En estos casos, la desaparición de los idiomas indígenas fue muy temprana, porque el castellano se convirtió en la lengua indispensable para la comunicación.¹²

9 Ibon Aperiabay, «Año 1492 / Comienza la evangelización de América». Dpto. Religión 4º ESO Curso 2008/09, <https://gecoas.com/religion/historia/moderna/1492Mo.htm>

10 Fermín Osorio, *Los Andes Venezolanos. Proceso social y estructura demográfica (1800-1873)* (Mérida: Universidad de Los Andes, 1996), 49.

11 Edda Samudio, 1997, apud Samudio, «De aldeas de indios...», 59.

12 Osorio, *Los Andes Venezolanos...*, 50.

En efecto, en torno a esta forma de organización se llevó a cabo el reordenamiento espacial en la jurisdicción emeritense, lo que se concretó en lo que la Corona diferenció como pueblos de indios. Los primeros repartos de indígenas asentados en tierras que hoy ocupan algunos de los actuales Pueblos del Sur, fueron los que se dieron en torno a la población que habitaba en las pequeñas subcuencas del río Nuestra Señora, cuando el fundador de Mérida, en noviembre de 1558, concedió a compañeros de su hueste todos los bohíos e indios de pueblos que estaban al frente de Las Lagunillas y en el Valle Nuestra Señora.¹³

La época colonial en territorio merideño comenzó en 1558 con la incursión de españoles comandados por Juan Rodríguez Suárez (1519-1561). Al año siguiente se promueve desde la recién fundada ciudad de Mérida, convertida en eje del avance español, una serie de expediciones a distintos lugares de la región, estableciéndose así los primeros contactos con los indígenas del sur merideño.¹⁴ En marzo de 1559, Pedro Bravo de Molina, con 40 hombres, exploró el Valle de los Aricaguas. Algo bueno debieron tener sus informes para que Juan de Maldonado decidiese interrumpir sus exploraciones norteñas y marchar a conquistar las tierras del sur. En el año 1581 los españoles Gaviria y Puzol firmaron un documento público para fijar la encomienda de los indios de Aricagua, con el objeto de hacer labranza y recoger oro.¹⁵

Los datos más antiguos que poseemos acerca de los Andes venezolanos los debemos a los cronistas españoles, especialmente Fray Pedro de Aguado, Juan de Castellanos y Fray Pedro Simón; pero a partir de su información es muy difícil obtener un conocimiento antropológico de las tribus entonces existentes en esas regiones.¹⁶

La inestabilidad del poblamiento hispano en el territorio más meridional merideño llevó a la implantación del sistema misional

13 Samudio, 1997, apud Samudio, “De aldeas de indios...”, 59.

14 Joaquín Peña Rivas, «Incurción española en Mucutuy», *Pico Bolívar*, 30 de mayo de 2009, 14.

15 Porras, 1995, apud Molina, *Apuntes...*, 128.

16 Jacqueline Clarac de Briceño, *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos* (Mérida: CDCHT, ULA, 1976), 59.

a finales del siglo XVII. La resistencia de los indios llamados giros en aquel sector, hizo difícil juntarlos en pueblos. Tocó a Nuestra Señora de la Paz de Aricagua, cabecera de la misión agustina en la vertiente andino-llanera, ser sede de la actividad misional de esa orden en Mérida, en la que estuvieron incluidos los pueblos de Mucutuy y Mucuchachí.¹⁷

Según los datos aportados por el Archivo Arquidiocesano de Mérida, hacia el año 1627 los agustinos ya ejercían su misión de adoctrinamiento a los indígenas de esta región, que para ese entonces sumaban más de 1500 nativos.¹⁸ La Doctrina de Aricagua o de «Nuestra Señora de la Paz» fue encomendada a los reverendos padres agustinos el 4 de septiembre de 1597.



Plaza central de Mucutuy. Al fondo, iglesia antigua. 1950. FOTOGRAFÍA: José Aquiles Sulbarán.

FUNDACIÓN DE MUCUTUY

La tradición oral cuenta que, entre los años 1700 y 1789, los aricaguas y los giros se trasladaron hacia territorios situados al este de Aricagua para fundar nuevos asentamientos. Los descendientes

17 Samudio, «De aldeas de indios...», 45.

18 Molina, *Apuntes...*, 115.

de dicha migración, conocidos como «Mucuíes», dieron origen a la denominación «Mucutuy», que en lengua indígena significa «lugar o sitio sagrado de las piedras» (*mucu*, ‘lugar’ y *tuy*, ‘piedra’).¹⁹

El etnólogo y lingüista merideño Julio César Salas propone el nombre de «indios mucus» para todas aquellas tribus cuyas lenguas poseyesen la raíz «mucu» existente en la toponimia. Para ese autor, dicha radical significaría en quechua «gente», lo que le hace pensar que nuestros aborígenes andinos, por lo menos los del estado Mérida, serían de filiación quechua.²⁰

En relación a la denominación «mucu», la antropóloga Jacqueline Clarac afirma que la raíz (*mu*), en efecto, se consigue en lenguas del tronco chibcha. Su sentido más antiguo parece significar «la tierra sagrada», la «tierra de los Antepasados», que es también el «gran útero de la diosa madre». El radical (*cu*) tendría en tunebo el significado, según Ann Osborn, de parentesco matrilineal. Y apunta: «Mu-Cu-Tuy = Tierra (sagrada) de los antepasados del parentesco (matrilineal) de la Roca o la Piedra (este último término, fue traducido por los habitantes del lugar, en la Sierra Sur)». ²¹ El primer poblamiento fundacional indígena en el lugar se llevó a cabo en la aldea hoy denominada La Veguilla.²²

El investigador agustino Fernando Campo del Pozo describe: «Estaban en las orillas del río del mismo nombre. El primer pueblo de estos indios mucutuyes estuvo en La Veguilla, donde aún quedan algunas casas y restos de la primitiva iglesia». ²³ Y explica que la primitiva iglesia, construida por los primeros doctrineros agustinos, estuvo ubicada en lo que hoy es la hacienda «El Cedro», en la Veguilla, donde aún se ven parte de los cimientos. ²⁴ En esta aldea tienen mucha devoción a san Agustín, «del cual hay una

19 Freddy Altuve, 1997, apud Molina, «Mucutuy: Pasado y...», C1.

20 Julio César Salas, 1956, apud Clarac de Briceño, *La Cultura Campesina...*, 79.

21 Clarac de Briceño, «Las antiguas etnias de Mérida», 29.

22 Altuve, 1997, apud Molina, «Mucutuy: Pasado y...», C1.

23 Fernando Campo del Pozo, *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1979), 65.

24 Fernando Campo del Pozo, *Historia documentada de los agustinos en Venezuela durante la época colonial* (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1968), 80.

preciosa imagen en la iglesia y varias imágenes coloniales en casas particulares».²⁵

En su época antigua autóctona, Mucutuy estaba constituido por un asentamiento indígena que tenía su propia organización e idiosincrasia, caracterizada principalmente por la vinculación de elementos naturales a su entorno social. En Mucutuy también se evidenció el proceso de exploración y conquista con el otorgamiento de encomiendas y la conformación de la doctrina cristiana. A finales del siglo XVI es cuando se asignan encomenderos a casi todo el territorio del Valle de Aricagua. En 1636 el capitán Diego Prieto Dávila adquirió tierras en La Veguilla.²⁶

Debe haber ocurrido algún fenómeno natural, tal vez una gran crecida del río, fenómeno corriente en la cordillera, pues el resguardo indígena quedó sepultado. Entonces los nativos sobrevivientes se trasladaron al sitio denominado hoy Mucutuicito, y por la necesidad de expansión (agua y tierras para cultivo) a fines del siglo XIX, debieron trasladarse hasta el lugar que ocupa actualmente, cuya antigüedad no sobrepasa los 150 años si tomamos en cuenta que las casas más antiguas no tienen más de 130 años.²⁷

A principios del siglo XIX la población cambió de lugar para el sitio que hoy ocupa Mucutuy. Aunque pertenecían a la doctrina de Aricagua, cuando esta se convirtió en misión tenían un doctrinero, porque debía haber varios padres agustinos. Para el año 1792, la capilla era de tapia y cubierta con paja con poco ornamento y pobre. Alrededor de la iglesia había diez casas donde vivían 51; pero en el libro de empadronamiento estaban asentados 41 vecinos más, que se encontraban ausentes en sus caneyes.²⁸

25 Molina, «Mucutuy: Pasado y...», C1.

26 Peña Rivas, «Incurción española en Mucutuy», 14.

27 Altuve, 1997, apud Molina, «Mucutuy: Pasado y...», C1.

28 *Ídem*.



Iglesia antigua de Mucutuy, 1950. FOTOGRAFÍA: José Aquiles Sulbarán.

A comienzos del siglo XIX, el territorio de los Andes formaba parte de la provincia de Mérida, que a la vez pertenecía administrativamente al corregimiento de Maracaibo. A su vez, Mérida era el centro eclesiástico de una diócesis que superaba la superficie de la provincia, pues comprendía también el territorio de Coro, la provincia de Barinas y territorios de la Nueva Granada.²⁹ En los pueblos de indios, sobre todo los más aislados geográficamente, el porcentaje de mestizos era muy bajo. Sin embargo, en Mucutuy, en 1803, los indios vivían en el pueblo, bajo el resguardo que ese mismo año los favoreció. Pero en los términos de la parroquia encontramos a 35 blancos, de los cuales dos poseían esclavos (dos uno y diez el otro). Estos esclavos en realidad eran zambos, es decir, los hijos de esclava e indio, pero todos conservaban la condición de esclavos.³⁰

Debido al tipo de poblamiento referido, y a diferencia de otros pueblos como Canaguá, Mucuchachí y San José, en Mucutuy fue escaso el mestizaje con los colonos europeos, por lo que su gentilicio mantiene un alto porcentaje de sangre aborígen.³¹

29 Osorio, *Los Andes venezolanos...*, 123.

30 *Ibidem*, 147.

31 Molina, «Mucutuy: Pasado y...», C1.

En los Andes, el número de indígenas fue suficiente para formar también el núcleo de población actual. En la cordillera, los aborígenes venezolanos se libraron de una total extinción y a principios del siglo XIX, aunque ya estaban completamente cristianizados y reducidos, conservaban muchas de sus costumbres originarias.³²



Vista de la plaza central de Mucutuy actualmente. FOTOGRAFÍA: Rosa Iraima Sulbarán Z.

Estos pueblos mantienen la originalidad de sus tradiciones musicales y se caracterizan por poseer un extraordinario compendio de quehaceres musicales y manifestaciones religiosas.

ESTRATEGIAS DE EVANGELIZACIÓN A TRAVÉS DE LA MÚSICA

El proceso de penetración y conquista iniciado por los españoles en América obedeció a un proyecto económico y político de la Corona española. La intención fue implantar una estructura organizativa dominante. La empresa conquistadora tenía como

32 Pedro Arcaya, «Factores iniciales de la evolución política venezolana», en *Historia de la historiografía venezolana*, comp. Germán Carrera Damas (Caracas: UCV, 1985), 141.

norte la búsqueda de metales preciosos, los cuales no pudo encontrar en los parajes merideños. Es entonces como los primeros conquistadores del actual territorio merideño, Juan Rodríguez Suárez, Juan de Maldonado y Pedro Bravo de Molina, entre otros, no tuvieron más que conformarse con adaptar sus intenciones europeas a la organización política, económica y social que existía para la época. La conquista desarticuló la estructura sociopolítica y económica de los indígenas y dislocó sus patrones culturales todos, pero de inmediato, simultáneamente pudiéramos decir, comenzó a incorporarlos en una organización social superior y a hacerlos partícipes de patrones culturales ecuménicos, los de la cultura española.³³

Uno de los caminos que España tomó para este fin fue la evangelización, pero esta no solo lo fue en un aspecto religioso, sino en todo aspecto socio-cultural, con una gran potencia y decisión en casi todas las ramas del saber.

De esta mixtura surge, como reacción y oposición a la naturaleza histórico-cultural hispana, un arte mestizo que fue la mezcla de ambas culturas, de un balanceado intercambio de valores y símbolos culturales, favorables por la flexibilidad del hispano, que permitió acrecentar el perfil americano ante el europeo, que poco a poco desembocaría en una disolución cultural entre ambos mundos.³⁴

Otra fórmula empleada para la cristianización de los indios fue la conocida como *doctrina*; se trataba del compromiso adquirido por el conquistador para que fueran evangelizados todos los indígenas que le habían correspondido en sus repartimientos.

Las doctrinas eran pequeños poblados que se formaban en torno a un rancho-capilla levantado por los misioneros, en el cual se agrupaban los naturales que iban aceptando la fe. Las doctrinas estaban a cargo de un doctrinero, que era el encargado de transmitirles los contenidos de la fe a los indígenas. Este fue el método

33 *Ibidem*, 155.

34 José Campos, «Los primeros músicos españoles llegados al Perú y los siguientes mestizajes musicales producidos en el Perú», *Revista Musical de Venezuela*, N.º 28 (1989): 35.

inicial de evangelización utilizado por los misioneros franciscanos, y el origen de numerosas ciudades de hoy en día.³⁵



Indios kunas en el día de su primera comunión. FOTOGRAFÍA: Francisco Mejía, 1935³⁶

A la vez que se reproducía en América, España, flor y nata de Europa, cumplía dos misiones: evangelizar y civilizar. La heterogénea población de América, enriquecida por el aporte africano y complicada por el mestizaje practicado y auspiciado por los españoles, recibió progresivamente las influencias de una transculturación unificante y universalizante de etnias dispersas y localistas que forjó pueblos y naciones donde antes no había sino dispersión.³⁷

35 Policarpo Gazulla, *Los primeros apóstoles de América y la primera misa en el Tucumán* (Córdoba, Argentina: Avaca-Bustos, 1934).

36 Francisco Mejía, «Archivo fotográfico Biblioteca Pública Piloto de Medellín» (exposición Historia de Colombia a través de la fotografía 1842-2010, curador: Malcolm Deas). <https://www.banrepcultural.org/exposiciones/historia-de-colombia-traves-de-la-fotografia-1842-2010> (Consultado el 15 de mayo de 2011).

37 José Manuel Briceño Guerrero, «Europa y América en el pensar mantuano», en *El laberinto de los tres minotauros*, esc. J. M. Briceño Guerrero (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007), 152.

Continuamente, los misioneros elogiaron la aptitud de los indios para asimilar los rasgos culturales europeos, sobre todo la música. Su participación en las actividades musicales de la iglesia demostró ser una de las más efectivas herramientas de conversión. Se cuenta que los indios fueron especialmente diestros en la construcción y ejecución de instrumentos musicales y que los que aprendían con más facilidad eran el violín, la vihuela y el arpa, aunque también llegaban a dominar las chirimías, bajones, trompetas y clarines.³⁸

Los misioneros agustinos patrocinaron la publicación, en Ciudad de México, del primer libro de música impreso en el Nuevo Mundo. Su *Ordinarium* (1556) que consta de ochenta páginas, contiene cantos para kyries, glorias, sanctuses y agnuses anteriores al siglo XIII, aunados a fórmulas para la entonación de evangelios y para la misa. Los dominicos publicaron, siete años después, un *Psalterium Chorale* y los jesuitas el *Psalterium Antiphonarium Santorales*, en 1584. Todas estas ediciones musicales mexicanas se publicaban para uso exclusivo de los centros misioneros para indígenas, donde numerosos instrumentos, tanto europeos como nativos, se utilizaban para el acompañamiento de las horas canónicas, así como en la misa.³⁹

Por otra parte, en Quito, los franciscanos organizaron el Colegio de San Andrés (1550-1581), para hijos de caciques indios. Su instrucción musical consistía principalmente en familiarizar a los «nativos», primero, con el canto gregoriano y más tarde con el canto de *organum* o polifonía.⁴⁰ En este sentido, el franciscano flamenco Josse (Jodoco) de Rycke, fundador de ese convento en 1535, escribiría una carta de fecha 12 de enero de 1556, elogiando a sus alumnos indios por «la facilidad de aprendizaje en la lectura y escritura de la música y por su habilidad al tocar cualquier instrumento».⁴¹

38 Gerard Béhague, *La música en América Latina (una introducción)* (Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores, 1983), 22.

39 Robert Stevenson, «La música en la América colonial española», *Revista Musical de Venezuela*, N.º 30-31, (1992): 10.

40 Béhague, *La música en América Latina*, p. 23.

41 Stevenson, «La música en la América...», 14.

De la escritura polifónica a capela del siglo XVI se pasa, en el siguiente y hasta mediados del XVIII, al complejo y rico estilo barroco, caracterizado por el uso del contrapunto vocal sobre un bajo continuo, estilo que define la música del primer maestro de capilla de sangre pura indígena durante la época colonial, el zapoteca Juan Mathias (c. 1617- c.1667), quien fuera contratado por la catedral de Oaxaca. A partir de 1750, la escritura contrapuntística va siendo sustituida por otra homofónica con un sencillito acompañamiento de dos o tres violines y ocasionalmente algún otro instrumento (oboes, flautas, trompetas) sobre el bajo continuo.

Las órdenes más estrechamente ligadas al trabajo misional fueron los franciscanos, los agustinos y los jesuitas; estos últimos trabajaron en mayor número en Suramérica y, durante los siglos XVII y XVIII, desarrollaron sus más famosas misiones en Paraguay, Bolivia, Argentina y Brasil. Bajo la instrucción musical jesuita, los indios o mestizos llegaron a adquirir conocimientos suficientes como para integrar coros y pequeñas orquestas. Gerard Béhague (1983) reseña que los manuscritos existentes en lugares como Ciudad de Guatemala o la región oriental de Bolivia son un indicio de la «mejor música de España, Italia o Francia hecha asequible por los monjes».⁴²

Aún en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), permanecen importantes vestigios de las misiones jesuíticas de Chiquitos, ubicadas en el antiguo territorio de los indios chiquitos. Se trata de seis pueblos misionales o reducciones: San Francisco Javier, Concepción, Santa Ana, San Miguel, San Rafael y San José, fundados por la Compañía de Jesús con la finalidad de evangelizar la región en lo que actualmente es el Estado Plurinacional de Bolivia. La obra de los misioneros fue fecunda, dando vida a una de las manifestaciones del barroco mestizo. El nombre de Domenico Zipoli (Prato, Gran Ducado de Toscana, 17 de octubre de 1688 – Córdoba, Virreinato del Perú, Imperio Español 2 de enero de 1726), compositor jesuita del Barroco italiano que emigró a Sudamérica, autor de miles de páginas manuscritas halladas en Chiquitos, evoca el arte creado en las

42 Béhague, *La música en América Latina...*, 24.

reducciones. Con el fin de recuperar la música barroca encontrada en la región, han surgido coros y orquestas de niños y jóvenes que emulan a las que existían en el período misional. Allí se celebran actualmente, numerosos festivales de música basados en el Archivo Musical de Chiquitos, como el Festival Internacional de Música Barroca y Renacentista Americana que se celebra cada dos años, al que asisten grupos de toda Europa y América. Los antiguos maestros talladores fueron también lutieres y fabricaron instrumentos como violines, órganos y clavicordios, tradición artesanal que hasta hoy continúan varios pobladores. Los descendientes de los chiquitanos fabrican y ejecutan sus instrumentos en las festividades patronales y fiestas religiosas. Durante las fiestas patronales se presentan grupos de chiquitanos vestidos a la usanza de las misiones con representaciones de personajes tradicionales.

Los códices contienen también varias piezas con textos en lengua nativa, lo que atestigua el uso de la música en las misiones con propósitos de conversión. Además, algunas partes muestran aún diversos tipos de inscripciones en lenguas indígenas.

Revisando la literatura musical de la Colonia que poseo en mi colección, me he topado con un villancico del compositor sucreño Roque Jacinto de Chavarría (1688-1719), quien fuera discípulo del gran compositor español Juan de Araujo en la catedral de La Plata, Audiencia de Charcas. El villancico, cuyo principal cultivo fue emprendido en las catedrales y algunos conventos, se titula *Fuera, fuera, háganles lugar* (1718). Es una composición para Navidad en la que se incluye algunos textos en quechua, así como palabras que describen la pronunciación indígena del castellano. Es un intercambio entre los españoles y los indios, en el cual los primeros hacen burlas con desprecio y desdén a los segundos por sus creencias y su pronunciación imprecisa del castellano:

FUERA, FUERA, HÁGANLES LUGAR
Villancico de indios⁴³

Autor: Roque Jacinto de Chavarría (1688-1719)

ESPAÑOLES
Fuera, fuera
Háganles lugar
que los indios vienen
y no es novedad.
Ha, ha, ha, hay

El que en el portal
la perdida tribu
fuese a resollar
Ha, ha, ha, hay

Además.
Ha, ha, ha, hay
que al pesebre bino
todo irracional.
Ha, hay

INDIOS
No borláis,
Pastor español, mera
todos somos gente
hijos de el Adán,
y la Niño todos
veneron buscar.
Con perdón, lo biste
también animal?
Boye, mula, pisco
en Belén estar
Imaraicumari
gentes no aberán
Ay, tal
Todos somos mundo
hijos de el Adán,
Ay tal
No borláis reyendo
con su ha, ha, hay!

43 Egberto Bermúdez, (1993). «Notas a Fundación de Música: Música del período colonial en América Hispánica» (CD, MA-HA001, 1991).

ESPAÑOLES

Disen bien, sagales,
degémoslos ya
celebrar al Sol,
pues su claridad
para todos nace
hermosa, vella,
lusida y sagaz
ha, ha, hay

INDIOS

Ari, ari cusichisum
con música de cantar,
a la Niño más mejor
que compuso Tenedad.
Achalay, achalay
Patijnijpac, sosperar.
Achalay, chalay!
Llanquijnijpac,
sollosar .
Achalay, achalay.

ESPAÑOLES

Como es su gloria
descanso sosiego
y serenidad suspira

INDIOS

Sospera.

ESPAÑOLES

Y llora

INDIOS

Y llora

ESPAÑOLES

Gime sin parar.

INDIOS

Achalay, achalay
Todos Fuera, fuera
Háganles lugar
Ha, ha, ha, hay!

COPLAS

INDIOS

Quezás Neño, sois la Dios
que lo meramos quezás.
Y no e bisto mas mui lindo
como osté en la portal.
Achalay, achalay

ESPAÑÓLES

Achalay, achalay
Es verdad
como hermosura del cielo,
de sus luces claridad
achalay, achalay!

INDIOS

Qesas Vergen
la Maria son tu Mahre,
porque está,
más mejor que mijorado.
como Sol, un poco más
Achalay, achalay!

ESPAÑÓLES

Nesedad es pensar
que ubiese otra
de tal alta dignidad
achalay, achalay

En la región de Verapaz, Guatemala, fue copiada una serie de manuscritos entre 1580 y 1600, conservados por los indígenas de la región hasta comienzos de los años sesenta del siglo xx. Actualmente se encuentran en la Lilly Library en Bloomington, Indiana.

Entre estos manuscritos hay una gran cantidad de piezas anónimas, algunas de las cuales resultan interesantes por tener textos en ciertas lenguas mayas de aquella región como chuj y kanjobal al igual que nahuatl y jacoteca y otras por ser compuestas aparentemente por músicos indígenas entre los que sobresalen las de Tomás Pascual. Estas piezas están compuestas en el lenguaje musical renacentista europeo y siguen pautas polifónicas simples adecuadas para el uso de textos religiosos que fueron parte esencial

en el proceso de aculturación que se inició entre los indígenas en esa y otras regiones americanas y en el que la música desempeñó un papel preponderante.⁴⁴

La pieza musical *Vachonloj Ibankinal*, de autor anónimo, se encuentra en esa colección guatemalteca. En el texto en lengua maya de esta composición, destacan palabras religiosas claves como «ángel» y «Dios».

Vachonloj Ibanquinal

Vachonloj ibankinal
Sheyikauach euach jebal
Aiuuji mashaitik lobar
Yeti ángel kelobebal
Vachonloj mashaitik
Ioch ángel chininaji
Yinko mashan chichibil
Ashkal auach laji
Yin ai Dios que tojobal
Kebanil ai kashobal

Las composiciones religiosas en lenguas indígenas fueron tan tempranas como el objetivo estratégico de la Corona de ganar nuevos fieles.

Robert Stevenson afirma que la música de la América colonial española consta de varias y diferentes corrientes: música europea de los períodos renacentista y barroco; música autóctona que resistió a la conquista; música africana procedente de las costas atlánticas del sur del Sahara y por supuesto, una combinación de las tres corrientes antes mencionadas: europea, indígena y africana.⁴⁵

Los relatos de los cronistas, cosmógrafos y misioneros que, a través de la cultura europea, tratan de explicar a España y al resto del mundo lo que vieron en esta «Tierra de Gracia», son la primera fuente de información para el conocimiento de la etnografía, de las lenguas y en general de la cultura de los pueblos originarios.

44 Ibídem, 7.

45 Stevenson, «La Música en la América...», 11.

Acerca de los indígenas de la región andina merideña, don Tulio Febres Cordero reseña que, según tradición publicada por D. José Lares, en las fiestas trascendentales de la jura de la Independencia y bendición de las primeras banderas de la Patria en 1811, las tribus (SIC) de los indios de casi todas las provincias de Mérida estaban allí, tocando tambores y chirimías.⁴⁶

Clarac de Briceño considera que los indios de antaño se sometieron *solo en apariencia*, al menos en los Andes venezolanos, y que no permitieron la destrucción de toda su cultura, lo cual fue posible en la medida que los españoles se distraían al poner el énfasis en «bautismo», «lengua» y «trabajo», factores que considerarían suficientes para dominar y cambiar definitivamente al indígena.⁴⁷

EL ROSARIO CANTADO

El rosario (del lat. *rosariŭm*, de *rosa*, rosa), es definido en el «Diccionario de la lengua española», de la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española (2009) como «Rezo de la Iglesia, en que se conmemoran los quince misterios principales de la vida de Jesucristo y de la Virgen, recitando después de cada uno un padrenuestro, diez avemarías y un gloriapatri».⁴⁸ Es un texto devocional dedicado a la Virgen.

La práctica de esta devoción, cuya creación se le atribuye al fundador de la Orden de los Dominicos, Santo Domingo de Guzmán (1170-1221), resurgió en el último tercio del siglo XVI y se consolidó como género musical en el siglo XVIII, llegando hasta mediados del siglo XX. Los textos del rosario se organizan en un bloque que, después del enunciado de cada uno de los cinco misterios, comprende el padre nuestro, El pan nuestro de cada día, diez avemarías con diez santamarías y la doxología final (Gloria Patri... Sicut erat). A su vez, los misterios, entresacados de pasajes de la

46 Arcaya, «Factores iniciales de...», 141.

47 Clarac de Briceño, *La Cultura Campesina...*, 76.

48 *Diccionario de la lengua española, de la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española*. <http://buscon.rae.es/draeI/html/cabecera.htm>. (Consultado el 20 de junio de 2011).

vida de Jesús y de la Virgen, se divide en tres tipos: los de dolor, los de gozo y los de gloria.⁴⁹

El rosario de la Virgen María fue difundido gradualmente en el segundo milenio. Aunque se distingue por su carácter mariano, es una oración centrada en la cristología.⁵⁰

En la sobriedad de sus partes, concentra en sí *la profundidad de todo el mensaje evangélico*, del cual es como un compendio.⁵¹



Primeros misterios del rosario. Gozosos. Juan Pedro López, 1781⁵²

El rosario cantado es usual en las comunidades evangelizadas de América Latina. El fraile Filippo Salvatore Gilij reseña en 1741: «El sábado son igualmente cantadas por los músicos las letanías de Nuestra Señora y muchas veces se va procesionalmente por las calles

49 Francesc Bonastre, «Rosario (I)», en *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, dir. Emilio Casares Rodicio (Madrid: Sociedad General de Autores y Editores, 2000), 423-424.

50 La cristología, como su propio nombre indica, trata de la persona de Cristo y de su obra redentora. Es un estudio en el que la razón, ilustrada por la fe, intenta profundizar en el conocimiento del misterio y en la obra de Cristo. www.unav.es/iscr/texto/cristologia/213a.htm. (Consultado el 15 de junio de 2011).

51 Joaquín Alliende-Luco, *El Rosario* (Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2004), 7.

52 Óleo sobre tela. 84,5 x 167 cm, Col. Mimí Benedetti de Boulton, Caracas. Lienzo de la capilla de Nuestra Señora del Rosario. Iglesia del Convento de San Jacinto. Caracas, Venezuela.

de la reducción cantando el rosario al uso de los españoles». ⁵³ El canto de rosario fue cultivado desde la época en que los doctrineros agustinos evangelizaron los Pueblos del Sur del estado Mérida.

Fernando Campo del Pozo explica que «Los agustinos, imitando a su fundador san Agustín, han sobresalido siempre por su devoción a la Santísima Virgen, propagando algunas advocaciones marianas y defendiendo sus prerrogativas como la Inmaculada Concepción, la Maternidad divina, la Asunción, etc.».

En otro momento agrega:

En los lugares calurosos de Méjico, Perú y Venezuela, (...), tenían la costumbre tradicional, cuyo origen se remonta al siglo XIII, de hacer una procesión alrededor de la iglesia y del hospital, si lo había, con el canto de la *Benedicta*, título sacado de la primera antífona, a la que seguían tres salmos y tres lecturas tomadas de san Agustín con sus responsorios y el rezo del rosario. ⁵⁴

Es de mencionar que dentro de los rituales tradicionales rurales venezolanos destacan cantos diversos que acompañan eventos tales como los velorios que se hacen en homenaje a la cruz o a los santos. Observamos que en esta costumbre se utiliza un mismo tipo de música, inclusive para la celebración de la muerte de un niño. Se trata de la polifonía popular, herencia de la cultura europea: coros integrados por hombres campesinos que cantan sin otro aprendizaje y estímulo previo que el de la tradición oral. De todas las manifestaciones plurisonantes que se encuentran en América Latina, la polifonía vocal de Venezuela se destaca con rasgos propios. Las voces entran de la siguiente manera: inicia la voz llamada guía o alante, y luego se juntan la más aguda, llamada falsa, contralto o media falsa y la inferior, llamada tenor o tenorete. Así unidos, cantan las cadencias que se prolongan, a veces con largos ayes finales, cadenciales, generalmente en modo menor con mayorización final. Los acordes menores llevan implícita cierta ternura y dulzura, tristeza y meditación. Sin embargo, en los ayes cadenciales podríamos descubrir un aporte indígena a esta expresión.

53 Filippo Salvatore Gilij, 1987, apud Mariantonia Palacios, *Noticias musicales en los cronistas de la Venezuela de los siglos XVI-XVIII* (Caracas, Venezuela: Fundación Vicente Emilio Sojo, UCV, 2000), 174.

54 Campo del Pozo, *Los Agustinos y...*, 266.

En Venezuela, el rosario cantado puede tener connotaciones jubilosas o de duelo. Aunque el principio es el mismo, puede variar radicalmente entre los estados que conforman la geografía del país, incluso de pueblo en pueblo, tanto en melodías como en letras. Esta tradición es propia de la religiosidad popular en la región andina. En los Pueblos del Sur de Mérida cantan el rosario para pagar una promesa a algún santo, pero también en las paradas de Niño.

Lourdes Dubuc, quien ha estudiado el rosario cantado en Trujillo (Venezuela), describe:

El rosario cantado es una de las expresiones de religiosidad popular de mayor arraigo en caseríos de parroquias del municipio Boconó (estado Trujillo). Las versiones polifónicas del canto, la ejecución de instrumentos tradicionales y novedosos, las actitudes de los devotos, los valores de solidaridad, generosidad, respeto y apego a la tradición que muestran invitados y anfitriones, constituyen gratificantes ejemplos que perduran mediante el recurso de la memoria oral cuyos orígenes eventualmente pueden remontarse a siglos pasados, según se deduce de las melodías y giros idiomáticos utilizados por los cantores.⁵⁵

EL ROSARIO CANTADO EN LOS PUEBLOS DEL SUR DE MÉRIDA

En los Pueblos del Sur del estado Mérida existe una tradición muy antigua del canto de rosario. De acuerdo con nuestras observaciones y consultas de fuentes documentales, todos estos poseen una tradición común de rosarios cantados. Los textos son usualmente los mismos, al igual que la música y formas de interpretación, manteniendo una estructura musical bastante clara.

Emiliano Rivas, de 71 años, oriundo de la aldea Mucucharaní, Mucutuy, cultor de cantos de rosario y romances, explica:

Usted va a Mucutuy y siempre cantan tres rosarios, porque tres rosarios cantados hacen una parte, lo que es la «parte del rosario»... Son tres rosarios cantados. Esa es la parte del rosario. Entonces hay muchos que

55 Lourdes Dubuc de Isea, «El rosario cantado y otras expresiones de religiosidad popular en el municipio Boconó, estado Trujillo», en *El patrimonio eclesiástico venezolano. Pasado y futuro*, ed. Baltazar Porras, Ana Duque, Niria Suárez & Raquel Morales (Caracas-Mérida, Venezuela: UCAB/AAM, 2007), 193.

ofrecen una parte de rosario al Niño, son tres rosarios cantados. Entonces lleva la parte gozosa, dolorosa y gloriosa en una sola parada. Cantan, por decir... ahorita, la parte gozosa, descansan un rato y hasta tocan unas piezas instrumentales... Después cantan la parte dolorosa y después viene la parte gloriosa.⁵⁶

Los versos de la parada y los gozos al Niño Jesús habitualmente se entonan en la parte gozosa del rosario cantado. Estos narran la anunciación, la visitación, el nacimiento del Niño Jesús en el portal de Belén, la presentación del Niño Jesús en el Templo y el episodio del Niño perdido y hallado en el templo, es decir, la etapa infantil y de gozo en la vida de Jesús. Con respecto al número de rosarios que se pueden cantar en una promesa, el señor Justiniano Niño, de 72 años de edad, de la aldea El Trompillo en San José (municipio Campo Elías), quien interpreta el violín, narró:

Aquí abajo en la casa grande, ahí vivía la abuela mía. Ella hacía la promesa por los santos y entonces resulta que en esa época la gente tenía la costumbre de que ofrecían una cantidad de rosarios, hasta doce rosarios; lo usaban mucho. Bueno, ella murió y cuando murió, el único hijo que quedó con ella es un tío mío; hace un año murió. Dijo que iba a hacer la última promesa él, porque él quedaba solo, ella no parió más, entonces convidó a un tío mayor y a un hermano mío para que viniéramos a ayudar a tocar. Entonces en esa época había hasta tres grupos pa cantar, pero pa tocar sí que no. Estaba un tal Dionisio Lobo que era muy bueno pa cantar. Y llegamos a la una –creo– de la tarde y a las cinco de la tarde nos agarramos: miche, comida y a tocar... todita la noche hasta el otro día a las ocho de la mañana...⁵⁷

Emiliano Rivas Sosa explica:

Eso más que todo cuando una persona tiene ofrecida una promesa. Es que hay varias gentes que tienen ofrecidas promesas y entonces lo invitan a uno y canta unos tres rosarios y pero más que todo es en las paradas de Niño, en diciembre, todos los diciembres, que uno lo llama pa un lado y otro lo llama pa'l otro. Y entonces uno va y canta...⁵⁸

56 Emiliano Rivas. Conversación en fecha 13 de diciembre de 2010 en la sede del Instituto de Ciencias Musicales de Rosa Irima Sulbarán Z., Mérida, Venezuela.

57 Justiniano Niño. Conversación de fecha 15 de enero de 2011 en su casa de El Trompillo, San José del Sur, Mérida, Venezuela.

58 Emiliano Rivas Sosa. Conversación de fecha 13 de diciembre de 2011 en la sede del Instituto de Ciencias Musicales de Rosa Irima Sulbarán Z., Mérida, Venezuela.

En los Pueblos del Sur, el rosario cantado es interpretado de esta manera: «una parte de rosario» consiste en el canto de tres rosarios: un rosario gozoso, un rosario doloroso y un rosario glorioso, cada uno con una estructura bien clara y definida.

ESTRUCTURA DEL ROSARIO CANTADO EN LOS PUEBLOS DEL SUR DE MÉRIDA

El rosario cantado es una gran obra que está compuesta por un conjunto de partes cortas, las cuales, todas juntas, forman una estructura musical mayor denominada rosario cantado, el cual alterna rezos y cantos en sus diferentes partes. Generalmente son 10 partes las que conforman el rosario cantado y su organización esquemática es la siguiente: 1. Maristela. 2. Versos del misterio. 3. Padre nuestro. 4. Avemaría. 5. Salve. 6. Letanías. 7. Bendita sea tu pureza. 8. Mater Gratiae. 9. Alabanzas. 10. Bendito.

La maristela se constituye de versos de alabanza, agradecimiento y ofrenda que hacen los devotos, como introducción al rosario cantado o a cualquier otro velorio. Antecedan el canto de los misterios y se caracteriza por el tipo de misterio que corresponde a ese día. Por ejemplo: en los misterios gozosos, se canta la maristela gozosa; en los misterios dolorosos, se canta la maristela dolorosa...

El cultor Emiliano Rivas, explica:

Hay distintas maristelas. Hay distintas... Hay una maristela gozosa, otra dolorosa y otra gloriosa. Lo mismo con las salves. Está la parte gozosa. La parte gozosa lleva una salve. La parte dolorosa lleva otra salve y la parte gloriosa lleva otra salve. Distintas salves, ¿ve? Pero siempre, la que cantan de primera no la cantan de segunda... o sea, no la repiten porque es salve gozosa, salve dolorosa y salve gloriosa.⁵⁹

59 Emiliano Rivas Sosa. Conversación en fecha 13 de diciembre de 2011 en la sede del Instituto de Ciencias Musicales de Rosa Iramia Sulbarán Z., Mérida, Venezuela.



Grupo de cantores y músicos en el canto de rosario. Sala de la casa del señor Julio Contreras. Aldea San Miguel, Mucutuy. FOTOGRAFÍA: Rosa Irima Sulbarán Z.

El nombre que le confieren estos cantores a la maristela es la reducción del título en latín *Salve, Maris Stella*, ‘Salve estrella del mar’. Con estas palabras comienza el himno latino que se canta en la liturgia de las horas de la Iglesia católica en las fiestas marianas, concretamente en vísperas. El texto se conoce desde el siglo IX; su autor es desconocido (se ha atribuido a autores diversos; entre ellos, a Pablo Diácono). Es uno de los muchos himnos marianos medievales, como la *salve* o el *Stábat mater*. En los Pueblos del Sur se les llama también «loas», expresión literaria-musical cantada en verso, cuyo objetivo es demostrar la devoción por lo divino y agradecer a Dios por recibir esta ofrenda voluntaria, como parte del rosario cantado. La maristela, al igual que las letanías, se canta en latín o en español. Los demás cantos se interpretan en esta última lengua. Es posible encontrar algunas frases pertenecientes al vocabulario y jerga del castellano antiguo. No son más que una nueva presentación de las alabanzas a la Virgen María, utilizadas a la llegada de los misioneros que asistieron a las primeras evangelizaciones.

FORMA MUSICAL

Podríamos caracterizar a la forma musical del rosario cantado como de *ritornello*, que consiste en la combinación refrán-estrofa. Todas estas pequeñas composiciones tienen como elemento de unión: los textos litúrgicos. Presentan una forma de canción (A) con un solo período musical que se repite de acuerdo al número de versos a cantar. La música va a estar en un segundo plano, acompañando el texto, que es el elemento principal y fundamental. Los compases de las melodías son binarios ($4/4$ o $2/4$), las tonalidades pueden ser mayores o menores. Los músicos y cantores se ponen de acuerdo antes de comenzar el ritual. Cada una de estas estructuras musicales presenta una introducción instrumental de aproximadamente 12 compases, seguidos de 14 o 16 compases de textos musicalizados que se repiten dos o tres veces dependiendo de la extensión del texto, alternando cantos con interludios instrumentales que van entre las estrofas.

La forma de cantar es responsorial, los cantores se dividen en dos grupos, siempre en pares. Cuatro cantores cantan las estrofas y cuatro responden el refrán o «respuesta» del canto que siempre va a ser el mismo, mientras que las estrofas van cambiando de acuerdo a la estructura del texto. En cuanto al acompañamiento instrumental, encontramos una rica tradición en la ejecución de instrumentos de cuerda. Las agrupaciones musicales se conforman de dos violines, un cuatro, un guitarró –tiple artesanal merideño– y una guitarra, que acompañan todas las celebraciones de carácter religioso y fiestas de carácter profano. El cuatro tiene un carácter netamente acompañante, aporta un ritmo base que va variando y repicando, dependiendo del gusto del ejecutante. El guitarró o segundo le da un brillo metálico al sonido instrumental. La guitarra cumple un rol de bajo, su carácter es más de base armónica que de acompañamiento, su efecto es de movimiento, como una especie de bajo caminante; en ocasiones hemos observado el uso de dos violines. El violín es el instrumento guía, el que establece las pautas de comienzo y final en cada pieza o parte del rosario cantado. La melodía de los instrumentos musicales está supeditada al texto. Por lo general, el

violín, que hace de instrumento guía, introduce dicha melodía. Esta introducción siempre será la misma para las diversas partes. Consiste en una melodía que da un carácter de unidad al rosario como estructura completa. Luego de la introducción instrumental, entran los cantores, obteniendo el papel principal y dejando a los demás instrumentos en un segundo plano.



Agrupación musical de Mucutuy, constituida (de izquierda a derecha) por dos violines, cuatro, guitarra (triple) y guitarra. FOTOGRAFÍA: Rosa Iraima Sulbarán Z.

Este es el caso del cuatro y la guitarra, pues los violines seguirán interpretando la melodía al unísono con la voz principal. Se debe resaltar la influencia hispana presente en las cadencias y movimientos armónicos, así como también los extensos melismas que adornan algunos de estos textos litúrgicos. La riqueza polirrítmica es frecuente entre una voz que se desarrolla en un ámbito de un compás de 2/4 y su acompañamiento que dobla su estructura en un compás de 4/4, creando una movilidad interna en contraste con la tranquilidad de la melodía. Estos cantos están reservados, en su mayoría, a coros integrados por hombres que cantan sin otro aprendizaje y estímulo previo que el de la tradición oral y la devoción.

La factura musical es heterófona. Sin embargo, el investigador Virgilio Ferguson apunta:

Las melodías son independientes, no tienen coordinación entre sí para producir un efecto armónico, los cantores no tienen esa preocupación, cantan con libertad. Para ellos lo importante es el ritual. El contenido de los textos, la estructura de los versos y la armonía de los instrumentos cordófonos acompañantes, son de origen europeo. Sin embargo, la forma de cantar, con disonancias y falsetes, giros, gritos, un ritmo que no va acompasado, unas voces que no están afinadas.⁶⁰

Y se pregunta en seguida: «¿Podría eso ser considerado un elemento indígena?».

El maestro Briceño Guerrero, al respecto, comenta:

Los indios se convierten a la religión verdadera, aprenden el catecismo con los frailes, reciben los sacramentos; pero sus creencias anteriores sobreviven bajo los nombres cristianos: A menudo los protagonistas de la historia de la pasión del Señor encubren un panteón precristiano; las prácticas del culto católico se hacen con intención mágica; los objetivos litúrgicos se emplean como fetiches y como ídolos.⁶¹

Es importante destacar que melodías, ritmo y acompañamiento se mezclan y producen un género, el religioso-popular, que tiene como fuente directa de inspiración el canto eclesiástico. Entre nosotros, sin embargo, es casi inexistente el factor influyente del canto gregoriano, y en cambio, abundantes las copias de un tipo de música menor y algunas veces rústica: el de las misas de pequeña estructura compuestas por maestros de capilla españoles, italianos o franceses, a los cuales copiaron buenamente todos los «coristas» criollos de provincia. Ese es el tipo de música que va a predominar en las salves, romances, tonos, avemarías, etc., del repertorio a que nos estamos refiriendo.⁶²

60 Virgilio Ferguson. Conversación de fecha 27/09/2011, en la sede del Instituto de Ciencias Musicales de Rosa Irima Sulbarán Zambrano, Mérida.

61 Briceño Guerrero, «Europa y América...», 188.

62 Rosa Sulbarán Zambrano, «La ritualidad en las manifestaciones musicales religiosas de los Pueblos del Sur del estado Mérida. Estudio comparativo en etnología religiosa y antropología de la música» (tesis doctoral, Universidad de los Andes, 2013).

El acompañamiento de estas expresiones musicales se realiza con instrumentos musicales cordófonos de origen europeo que son adaptados localmente, en especial, el tiple o guitarro, que se asemeja a la vihuela española. La vihuela es un instrumento que se dice fue gestado de la unión de la guitarra popular y el laúd cortesano. La guitarra popular de aquellas épocas es similar al cuatro venezolano que hoy conocemos.

En esencia, la religiosidad popular se resiste a la liturgia oficial. Se trata de dos manifestaciones paralelas que viven separadas, porque la liturgia oficial se manifestaba en latín hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), mientras que la religiosidad popular se ha manifestado preferiblemente en la lengua común de los hombres y mujeres que la practican: el español dialectal de cada lugar.

Las prácticas de religiosidad popular no se hacían en la iglesia ni con la presencia o bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica: del cura, el párroco, el fraile. Se hacían en ámbitos privados o civiles, pero al margen de la iglesia. Esta es una manifestación cultural verdaderamente popular, en verso y acompañada por los instrumentos musicales propios de cada lugar.

En el año 2002, el Vaticano publicó el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, el cual contiene principios y orientaciones que se redactaron en el pontificado de Juan Pablo II como estrategia moderna para mantener la religiosidad popular bajo la intervención de la Santa Madre Iglesia Apostólica y Romana, discurso mantuano,⁶³ en su versión americana característica de los criollos y del sistema colonial español. En este directorio se enuncia que: 1. La religiosidad popular constituye una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz. 2. La liturgia es el centro de la vida de la Iglesia y ninguna otra expresión religiosa puede sustituirla o ser considerada a su

63 Este es uno de los tres discursos de fondo del pensamiento latinoamericano que afirma, en lo espiritual, la trascendencia del hombre, su pertenencia parcial a un mundo de valores metacósmicos y su comunicación con lo divino a través de la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Ver Briceño Guerrero, «Europa y América...».

nivel. 3. La religiosidad popular tiene su natural culminación en la celebración litúrgica, hacia la cual, aunque no confluya habitualmente, debe idealmente orientarse, y ello se debe enseñar con una adecuada catequesis. 4. Las expresiones de la religiosidad popular aparecen, a veces, contaminadas por elementos no coherentes con la doctrina católica. En esos casos, dichas manifestaciones han de ser purificadas con prudencia y paciencia, por medio de contactos con los responsables y una catequesis atenta y respetuosa. Es así que se siguen creando estrategias para mantener, en la actualidad, las manifestaciones religiosas populares bajo la intervención de la institución eclesiástica.

BIBLIOGRAFÍA

- Alliende-Luco, Joaquín. *El rosario*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2004.
- Aperribay, Ibon. «Año 1492 / Comienza la evangelización de América». Dpto. Religión 4º ESO Curso 2008/09, <https://gecoas.com/religion/historia/moderna/1492Mo.htm> (Consultado el 25 de mayo de 2011).
- Arcaya, Pedro. «Factores iniciales de la evolución política venezolana». En *Historia de la historiografía venezolana*, compilado por Germán Carrera Damas. Caracas, Venezuela: UCV, 1985.
- Béhague, Gerard. *La música en América Latina (una introducción)*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila, 1983.
- Bermúdez, Egberto. «Notas a fundación de música: música del período colonial en América hispánica». CD, MA-HA001, 1991.
- Bonastre, Francesc. «Rosario (I)». En *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, dirigido por Emilio Casares Rodicio, 423-424. Madrid, España: Sociedad General de Autores y Editores, 2000.
- Briceno Guerrero, José Manuel. «Europa y América en el pensar mantuano». En *El laberinto de los tres minotauros*, escrito por José Manuel Briceno Guerrero. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007.
- Campos, José Carlos. «Los primeros músicos españoles llegados al Perú y los siguientes mestizajes musicales producidos en el Perú». *Revista Musical de Venezuela*, n.º 28, (1989): 126-148.

- Campo del Pozo, Fernando. *Historia documentada de los agustinos en Venezuela durante la época colonial*. Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Historia, 1968.
- Campo del Pozo, Fernando. *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello, 1979.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, 1976.
- Clarac de Briceño, Jacqueline. «Las antiguas etnias de Mérida». En *Mérida a través del tiempo*, compilado por Jacqueline Clarac de Briceño. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, 1996.
- Dubuc de Isea, Lourdes. «El rosario cantado y otras expresiones de religiosidad popular en el municipio Boconó, estado Trujillo». En *El patrimonio eclesiástico venezolano. Pasado y futuro III*, editado por Baltazar Porras, Ana Duque, Niria Suárez y Raquel Morales, 194-208. Caracas-Mérida, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello, Archivo Arquidiocesano de Mérida, 2006.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España: Editorial Paidós, 1998.
- Gazulla, Policarpo. *Los primeros Apóstoles de América y la primera misa en el Tucumán*. Córdoba, Argentina: Avaca-Bustos, 1934.
- Mejía, Francisco. «Archivo fotográfico Biblioteca Pública Piloto de Medellín». Exposición Historia de Colombia a través de la fotografía 1842-2010, curador: Malcolm Deas. <https://www.banrepcultural.org/exposiciones/historia-de-colombia-traves-de-la-fotografia-1842-2010> (Consultado el 15 de mayo de 2011).
- Molina, Honegger. *Apuntes para la historia de Canaguá y los Pueblos del Sur de Mérida*. Mérida, Venezuela: Gobernación del Estado Mérida, 2000.
- Molina, Honegger. «Mucutuy: Pasado y presente». *Frontera*, 18 de diciembre de 2001, C1.
- Osorio, Fermín Eduardo. *Los Andes venezolanos Proceso social y estructura demográfica (1800-1873)*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, 1996.
- Palacios, Mariantonia. *Noticias musicales en los cronistas de la Venezuela de los siglos XVI-XVIII*. Caracas, Venezuela: Fundación Vicente Emilio Sojo, UCV, 2000.
- Peña Rivas, Joaquín. «Incurción española en Mucutuy». *Pico Bolívar*, 30 de mayo de 2009, 14.

- Rivas, José Eustorgio. «Notas a Sociedad de hijos y amigos de los pueblos del sur del Estado Mérida». El sur merideño canta a Venezuela, LP, Vol. 1, Edición especial B7777, 1976.
- Samudio, Edda. «De aldeas de indios a pueblos de doctrina. Origen y formación de los Pueblos del Sur de Mérida». En *Los Pueblos del Sur de Mérida. Donde el tiempo se detuvo*, editado por Exxon Mobil de Venezuela, 45-89. Caracas, Venezuela: Editorial Arte, 2006.
- Stevenson, Robert. «La Música en la América colonial española». *Revista Musical de Venezuela*, n.º 30-31 (1992): 9-37.
- Sulbarán Zambrano, Rosa. «La ritualidad en las manifestaciones musicales religiosas de los Pueblos del Sur del estado Mérida. Estudio comparativo en etnología religiosa y antropología de la música». Tesis doctoral. Universidad de los Andes. Mérida Venezuela, 2013.



ROSA IRAIMA SULBARÁN ZAMBRANO es musicóloga egresada de la Facultad de Artes y Filosofía de la *Univerzita Karlova* (Praga, República Checa). Doctora en Antropología de la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela) y especialista en Patrimonio Musical Hispano de la Universidad de La Habana (Cuba). Docente en las menciones Musicología y Etnomusicología Latinoamericana e investigadora en el Grupo de Investigación de Artes Tradicionales de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE). Miembro fundadora de la Red de Antropologías del Sur.





PLURAL

En esta sección se publicarán las declaraciones, documentos u otros textos relacionados con las asociaciones, redes y grupos afiliados a la ALA o con los objetivos trazados en esta revista. Esta sección permitirá retomar pronunciamientos públicos hechos en los eventos organizados por la ALA desde hace 26 años para refrescar líneas de acción, proyectos, directrices políticas, etc. También se podrán publicar resultados de las líneas de investigación desarrolladas por los grupos asociados a la ALA.

FOTOGRAFÍAS PÁG. 197, 198: *Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas* de Guillermina Rodríguez Velasco.

Postales de una tarde femdom, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



8 de marzo: Día de las Mujeres

Este 8 de marzo, como cada año, conmemoraremos el Día Internacional de las Mujeres. Acorde con los hechos que dieron pie al establecimiento de esta fecha como un acto de memoria, en 2021 se mantienen demandas históricas de las mujeres: equidad en el trabajo y en el salario, respecto a los derechos humanos, acceso equitativo e igualitario tanto a la satisfacción de las necesidades básicas como a las instancias de toma de decisiones, respeto al cuerpo y al territorio, derecho a la movilidad libre y segura, al descanso y al ocio, a la cultura, a la libertad, a la autonomía y a la libre determinación, individual y colectiva.

La Asociación Latinoamericana de Antropología se suma a las demandas de las mujeres, por convicción política y por congruencia con su compromiso de contribuir a los cambios que permitan construir sociedades igualitarias y justas. Hacemos nuestras las acciones, los conocimientos y las propuestas de las antropólogas que han aportado desde distintas posiciones a que nuestra disciplina esté cada vez más involucrada en los asuntos públicos.

En este día, convocamos a mantenernos firmes en las exigencias de que el derecho de las mujeres a una vida libre de toda manifestación de violencia sea una realidad tangible. La contribución de nuestra disciplina a este cambio social, político y cultural es indispensable.



Comunicado ALA en solidaridad con University of Cape Town (UTC)

It is with great sorrow that we receive the news of the fire at the University of Cape Town (UTC), in many of its faculties and in the library sector, which houses one of the most significant Africanist library collections.

From the Latin American Anthropology Association - ALA we express our solidarity with colleagues, students and workers of UCT. We deeply regret the loss that the fire causes, both in stories, memories and institutional projects as well as in personal and collective ones.

Receive our fraternal greetings.
ALA Board 2020-2023

MANIFIESTOS



ROMPIENDO
MUROS



PLURAL

En esta sección se publicarán las declaraciones, comunicados o manifiestos relacionados con las asociaciones, colegios y redes afiliadas a la ALA o con organizaciones de antropología de América Latina y del Caribe, en los cuales se hagan denuncias o la descripción de una situación, hecho o fenómeno que afecte una comunidad, una zona, un país o una región.

FOTOGRAFÍAS PÁG. 201 Y 202: Autores varios. Colombia. Participantes de *Relatos Internos*. 2018.
Collage 4.

Francesco Tetti. Colombia. Tallerista de *Relatos Internos*. 2019. Sin título.



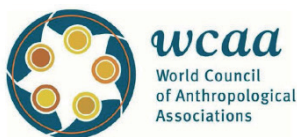
Comunicado de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) sobre los actuales hechos vividos en Colombia

Desde la Asociación Latinoamericana de Antropología apoyamos el Paro Nacional y las movilizaciones sociales que se están dando en la República de Colombia y a la vez repudiamos la violencia con la que el gobierno de Ivan Duque reprime las manifestaciones populares.

En Latino América no seguiremos tolerando la muerte de nuestros compatriotas, no es posible que la violencia siga siendo la respuesta de los gobiernos a las demandas populares. Desde ALA entendemos que una de las cualidades que nos definen como antropologías latinoamericanas es el compromiso ciudadano con el que entendemos nuestro trabajo profesional. Desde ese lugar ético-político acompañamos a nuestrxs colegas, quienes desde sus acciones y llamamientos proponen interrumpir el estado actual de desigualdades y violencias imperantes en Colombia.

Instamos a las autoridades competentes a respetar la convocatoria popular a movilizarse el próximo 5 de mayo, y a escuchar el reclamo, en vez de reprimirlo.

En solidaridad con el pueblo colombiano
ALA 2020-2023



The World Council of Anthropological Associations (WCAA) views with great concern the escalating violence in Colombia since the outburst of a National Strike on April 28, 2021

While initially triggered against tax reform, this National Strike turned into an outlet for Colombians to express their indignation and weariness at the country's extremely complex socio-political situation, further deepened by the COVID-19 pandemic.

Reports on human rights violations have denounced assassinations, disappearances, and torture committed by security forces, as well as alarming statistics on arrests. The Indepaz Institute registered 963 arbitrary detentions by May 9, including students; and among them, at least one studying anthropology. Moreover, ongoing stigmatization of Social Sciences professionals and students resort to accusations of their supposed links with illegal forces as a stratagem to silence their claims and commitments of social transformations.

We are also concerned about the attacks directed to indigenous peoples whose organizations and public demonstrations have been the victims of disproportionate police repression and armed paramilitary or civilian attacks, and which invariably come together with racist and discriminatory discourses. Even the Indigenous Minga, an example of a peaceful social demonstration, were victims of an armed attack on May 9, 2021 which left several indigenous people injured, including a recognized indigenous leader of the Nasa people who for years has led initiatives to strengthen the indigenous territories, social fabric, and the construction of peace.

The Association of Latin American Anthropology/ Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) (<http://bit.ly/ALAColombia>), like the Association of Brazilian Anthropology/ Associação Brasileira de Antropologia (ABA) (<http://bit.ly/ABAColombia>), and the Colegio de Antropólogos y Etnólogos Sociales de México/ College of Social Anthropologists and Ethnologists of Mexico (CEAS) (<http://bit.ly/CEASColombia>), all of them WCAA full members, have expressed in public statements their solidarity with colleagues, students, and the Colombian people.

Along the same lines, the WCAA rejects all acts of violence perpetrated by the Colombian government and further condemns the use of security forces as a response to popular demands. We urge a prompt peaceful conflict resolution within the framework of Human Rights.

The WCAA stands in solidarity with Colombian colleagues and makes itself available to mediate within the international anthropological community the necessary means to protect their human rights.

On the Behalf of the WCAA Organizing Committee

Isaac Nyamongo
Chair, WCAA OC
May 24, 2021



Nota sobre a prioridade das pessoas com deficiência à vacinação contra a COVID-19¹

O Comitê Deficiência e Acessibilidade da ABA (CODEA-ABA) vem a público manifestar sua posição contrária ao condicionamento da prioridade das pessoas com deficiência à vacinação contra a Covid-19 ao critério do Benefício da Prestação Continuada (BPC) e à escolha de um tipo de deficiência em detrimento de outras. Na nossa perspectiva, hierarquizar deficiências e colocar como critério o BPC, inclusive em um momento de diminuição de beneficiários, contribui para uma restrição do acesso à saúde que não condiz com a realidade das diversas deficiências que se caracterizam como prioritárias.

O acesso à saúde pública, universal e gratuita é um direito de todos garantido pela Constituição Federal. A vacinação ampla, geral e gratuita contra a Covid-19 é um direito de todos os brasileiros e brasileiras. No entanto, a atitude negacionista do governo brasileiro contra a Ciência negou-lhes esse direito, levando à morte, até a data de 23 de maio de 2021, de cerca de 449 mil pessoas no país.

Esse cenário, onde a quantidade de vacinas disponíveis não é capaz de atender toda a população brasileira no momento, gerou a necessidade de eleger grupos prioritários para a vacinação, como as

1 Publicado originalmente en la página web de ABA: <http://www.portal.abant.org.br/2021/05/24/nota-sobre-a-prioridade-das-pessoas-com-deficiencia-a-vacao-contra-a-covid-19/>.

pessoas idosas e as pessoas com deficiência. No entanto, a mesma escassez provocada pela má gestão e ingerência de Bolsonaro no setor da saúde levou a disputas e antagonismos em torno de quem será imunizado primeiro, restringindo o acesso das pessoas com deficiência a esse direito.

A negação dos direitos das pessoas com deficiência à vacinação contra a Covid-19 viola frontalmente o artigo 11º da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (Decreto nº 6.949/2009), tratado internacional no qual o país é signatário e que assume um status constitucional no ordenamento jurídico pátrio, quando obriga todos os Estados-Parte a tomar todas as medidas necessárias para salvaguardar os direitos das pessoas com deficiência em situações de risco ou de emergência humanitária como uma pandemia.

Do mesmo modo, é violado o direito ao atendimento prioritário assegurado às pessoas com deficiência pelos artigos 9º e 10 da Lei Brasileira de Inclusão – LBI (Lei nº 13.146/2015). Este direito, além de amparado na LBI como uma obrigação do Estado, justifica-se na medida em que as pessoas com deficiência convivem com várias especificidades de saúde que as levam a situações de maior risco de contaminação pelo vírus Sars-Cov-2, causador da Covid-19.

Há pessoas com deficiência que convivem com diversas comorbidades que, isoladamente, não permitem o acesso à vacina da forma como foi proposta pelo Plano Nacional de Imunização, mas que, em conjunto, podem trazer graves danos à sua saúde e com isso potencializar os efeitos de uma eventual infecção pela Covid-19.

Pessoas com deficiência que necessitam de maior suporte para a realização de suas atividades cotidianas estão em maior contato com outras pessoas e, conseqüentemente, podem vir a contaminar ou serem contaminadas por suas/seus cuidadoras/es. Em muitos casos, também as/os cuidadoras/es são um grupo vulnerável em si, enquanto trabalhadoras/es informais, pobres e negras/os. As/os cuidadoras/es muitas vezes precisam, por exemplo, circular em vários espaços para garantir as necessidades básicas das pessoas com deficiência em busca de medicamentos, consultas médicas, fraldas

e outros itens de higiene, o que leva à sua maior exposição à Covid-19. Nesse sentido, trazemos também a necessidade de priorizar a vacinação às pessoas cuidadoras de pessoas com deficiência.

Pessoas com deficiência que recebem tratamentos de saúde podem contaminar outras pessoas a caminho dessas atividades, muitas vezes essenciais para a sua vida, ou durante a realização desses atendimentos. A negação do direito à prioridade da vacina implica o impedimento quase compulsório aos tratamentos de saúde, influenciando, por sua vez, na degradação de sua condição de vida.

Pessoas com deficiência física ou motora que têm sua mobilidade reduzida estão em maior contato com superfícies e, conseqüentemente, apresentam maior exposição à Covid-19. Da mesma maneira, são vulneráveis à Covid-19 as pessoas autistas que não podem utilizar máscaras por conta da hipersensibilidade sensorial; as pessoas surdas que têm impedidas sua comunicação por leitura labial ou em língua brasileira de sinais por causa de máscaras opacas; as pessoas cegas que têm necessidades de tocar humanos e objetos para orientar sua identificação, locomoção e mobilidade; as pessoas com síndrome de Down apresentam várias comorbidades associadas à sua condição; as pessoas tetraplégicas que têm problemas respiratórios de maior ou menor intensidade, a depender do tipo de lesão medular; dentre outras.

Portanto, sob os mais variados critérios, em variadas circunstâncias é plenamente justificado a inclusão e o acesso das pessoas com deficiência entre os grupos prioritários para a imunização ao novo coronavírus.

Além disso, conforme já dito, a restrição do acesso à vacina somente às pessoas com deficiência que recebem o BPC não possui qualquer fundamento. Essa exigência traduz uma visão assistencialista da deficiência que deve ser combatida porque o direito à vacina, neste caso, decorre do direito à saúde, não sendo este um objeto da assistência social. A exigência de recebimento do BPC para o acesso ao direito à vacinação é injustificada e discriminatória. Discrimina a pessoa com deficiência com relação aos demais membros da sociedade que não têm o exercício de seu direito impedido em função de critérios assistencialistas de renda e da condição

própria de beneficiário da previdência social. Também estabelece discriminação entre as próprias pessoas com deficiência em razão de sua renda, o que tampouco é justificado ou permitido por lei.

O CODEA-ABA manifesta também sua preocupação frente à prioridade dada somente às pessoas com a síndrome de Down. Essa medida, da forma como foi tomada, sem que haja perspectiva para a vacinação do conjunto das pessoas com deficiência, estabelece gradação entre as pessoas com deficiências, sinalizando que algumas categorias são mais importantes que outras para o sistema de saúde pública. Nesse quesito, apoiamos também a carta lançada pelo GT Deficiência e Acessibilidade da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) sobre a vacinação contra a Covid-19 para pessoas com deficiência intelectual, e defendemos a ampliação da prioridade para todas as pessoas com deficiência, sem qualquer distinção por tipo de deficiência.

Consideramos que todo esse cenário é agravado por outros fatores, como a ausência de um instrumento único de avaliação da deficiência, obrigação esta que também não está sendo plenamente cumprida pelo governo federal, assim como a dificuldade de acesso de parte da população com deficiência aos serviços de saúde que lhe permitam saber e atestar sua condição de pessoa com deficiência. Diante de todo o exposto, exigimos uma política pública que considere e proteja amplamente todas as pessoas com deficiência.

Brasília, 24 de maio de 2021.

**Associação Brasileira de Antropologia –
ABA e seu Comitê Deficiência e Acessibilidade**



Povos e Comunidades Indígenas Isoladas no País sob Risco de Genocídio¹

A Associação Brasileira de Antropologia – ABA, junto com sua Comissão de Assuntos Indígenas – CAI, vem por meio desta nota expressar sua preocupação com a grave ameaça que paira sobre a vida e os territórios ocupados por povos e comunidades indígenas isoladas no País. Insta o Ministério Público Federal – MPF para que, seguindo seu papel institucional, interceda preventivamente diante do risco de genocídio.

Além das decisões políticas e administrativas do Governo Federal de desmantelamento dos serviços e ações destinados a salvar a saúde, a vida e os direitos dessa parcela da população indígena no país, parlamentares no Congresso Nacional, representantes de grupos econômicos e financeiros nacionais e internacionais dos setores minerário, petrolífero e agropecuário, e da indústria da infraestrutura associada, colocaram para tramitar proposições legislativas que vão de encontro à proteção da vida e dos direitos do conjunto dos povos indígenas no país. São exemplos, o Projeto de Decreto Legislativo nº 177/2021, que autoriza o Presidente da República a denunciar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), desatrelando assim o Brasil deste fundamental tratado internacional de

1 Publicada en la página web de ABA: <http://www.portal.abant.org.br/2021/05/25/povos-e-comunidades-indigenas-isoladas-no-pais-sob-risco-de-genocidio/>

proteção de direitos aos povos indígenas; e o Projeto de Lei nº 191/2020, que estabelece condições de pesquisa e extração de minerais e hidrocarbonetos em Terras Indígenas, a instalação e a operação de hidrelétricas e sistemas de transmissão, distribuição e dutovias, entre outras infraestruturas associadas. Ou seja, instrumentaliza e mercantiliza os territórios, a natureza, os conhecimentos e os saberes, as relações sociais comunitárias, os corpos e as subjetividades, individuais e coletivas, além de colocar em risco a vida dos povos e comunidades locais isoladas e/ou de contato recente. Por fim, e tão grave quando as proposições anteriores, está em tramitação na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei nº 490/2007, que transfere a competência da demarcação das terras indígenas para o Congresso Nacional, insere o dispositivo “marco temporal” (05/10/1988) no processo de reconhecimento e demarcação, e trata do uso econômico dos territórios tradicionais.

O Decreto nº 1775, de 8 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas no país, estabeleceu restrições de uso de territórios habitados por povos indígenas isolados, impedimento ao ingresso e uso desses territórios por terceiros, e a realização de estudos de delimitação de tais territórios. À Fundação Nacional do Índio – Funai ficou estabelecida responsabilidade por tomar as providências necessárias à proteção desses povos. Por intermédio da Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados – GIIRC e por meio das Frentes de Proteção Etnoambiental, unidades descentralizadas da Funai especializadas na proteção dos povos indígenas isolados e de recente contato, deve garantir aos povos isolados o pleno exercício de sua liberdade e das suas atividades tradicionais sem a necessária obrigatoriedade de contactá-los (Decreto nº 9010, de 23 de março de 2017).

Mas o que temos visto ao longo dos últimos anos, e particularmente nos dois últimos anos, é que essa parcela da população indígena vem sendo abandonada à própria sorte. Seus territórios estão sendo invadidos e pilhados por terceiros. E a Funai, ou está ausente ou adota medidas paliativas para evitar essa situação. O

que tem aumentado, inclusive, o risco de ser alcançada pelo novo coronavírus, que já provocou cerca de 1.070 óbitos entre a população indígena no país, segundo dados da Articulação do Povos Indígenas do Brasil (APIB, em 18/05/2021).

Atualmente, são em número de sete as Terras Indígenas com Restrições de Uso (RU) estabelecidas para a proteção de populações indígenas em isolamento, por portarias específicas:

- Piripkura (MT), com 243.500 ha, vencimento em 18 de setembro de 2021;
- Jacareúba/Katawixi (AM), com 647.000 ha, vencimento em 08 de dezembro de 2021;
- Pirititi (RR), com 43.000 ha, vencimento em 05 de dezembro de 2021;
- Ituna Itatá (PA), com 142.000 ha, vencimento em 09 de janeiro de 2022;
- Tanaru (RO), com 8.000 ha, vence em 26 outubro de 2025;
- Igarapé Taboca do Alto Tarauacá (AC), com 287 ha, dura até a homologação da demarcação;
- Kawahiva do Rio Pardo (MT), com 412.000 ha, dura até a homologação da demarcação.

Como podemos ver, o prazo de interdição de alguns territórios vencerá muito proximamente. E, caso o governo não as renove, ou renove com diminuição de tamanho, chancelará as invasões e ameaças à integridade social e física das comunidades em isolamento que vivem nessas Áreas. Em matéria publicada em 15 de junho de 2020, o atual presidente da Funai anunciou que estava sendo preparado um decreto com critérios “mais rígidos” na identificação e demarcação de terras indígenas, e que seriam revistas as áreas atualmente interdidas (<https://valor.globo.com/brasil/noticia/2020/06/15/governo-quer-acelerar-novas-regras-para-demarcacao-de-terras-indigenas.ghtml>).

Para a Associação Brasileira de Antropologia – ABA, o quadro é gravíssimo. E diante disso, insta o Ministério Público Federal

– MPF para que, seguindo seu papel institucional, interceda preventivamente diante do risco de genocídio dos últimos povos e comunidades indígenas em isolamento voluntário no país.

Brasília, 25 de maio de 2021.

**Associação Brasileira de Antropologia –
ABA e sua Comissão de Assuntos Indígenas – CAI**



Nota da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA)

A Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos – ABIA, no momento crítico de violência e de violação dos direitos indígenas no Brasil, se solidariza com todos os parentes, vítimas de violência. As (os) nossas (os) irmãs e irmãos Yanomami, manifestamos a nossa profunda indignação pelos mais que constantes e continuados ataques: outra vez contra o povo Yanomami, outra vez contra o corpo indígena, dentro de seus territórios, acossados pela fome e a desnutrição, além da Covid-19. Violações a um povo são danos irreparáveis aos povos indígenas de todo o Brasil.

Entendemos que essas ações não se tratam de fato isolado, dado que a presença de garimpeiros dentro da Terra Indígena (TI) Yanomami representa apenas mais um episódio no quadro de violência continuada contra os direitos constitucionais conquistados pelos povos indígenas. Recentemente outras aldeias também foram envolvidas em conflitos com grupos de garimpeiros armados, resultando na morte de indígenas e garimpeiros.

O processo de genocídio dos povos indígenas por parte do Estado brasileiro durante essa pandemia não está somente na negação do direito à saúde através do acesso à vacinação; mas também na invasão de seus territórios e de suas casas, na perseguição de lideranças indígenas e na intimidação de suas vozes. Nós, enquanto pesquisadores indígenas, REPUDIAMOS todas as práticas racistas

e as atitudes violentas que os/as parentes/as indígenas estão sofrendo a partir de declarações e perseguições.

Acompanhamos relatos e, de acordo com as fotos e imagens de livre circulação, os grupos de garimpeiros armados chegaram de barco até a aldeia Palimiú, na região do rio Uraricoera, atirando contra os indígenas usando armas de fogo de grosso calibre. As imagens feitas pela comunidade resistente e os áudios atribuídos aos garimpeiros, que circulam nas redes sociais e outros meios de comunicação, deixam claro o absoluto e degradante desprezo dos invasores pela vida dos povos indígenas, situação repetida em todo o Brasil e com a qual convivemos desde a chegada dos primeiros invasores aos nossos territórios.

É importante esclarecer que decisões já proferidas no âmbito da Justiça Federal tomadas pelo Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1, Processo n. 1015910- 84.2020.4.01.0000), a pedido do Ministério Público Federal (MPF), obrigam a União a adotar todas as medidas cabíveis para efetivar a retirada imediata e completa dos garimpeiros do interior da TI Yanomami, além de reiterar a obrigatória proteção da União aos territórios invadidos, através de seus órgãos FUNAI, IBAMA e ICMBio.

Seguimos aliados com nossos parentes nos territórios, que estão em resistência, sob ameaças e denunciando as violências. Afirmamos: nossos povos encontram no governo federal, nesse momento, seu principal adversário, que nos dá outras energias de fortalecimento de união em defesa dos territórios indígenas, e juntos superar todos esses ataques aos povos indígenas.

Brasília – DF, 21 de maio de 2021.

Atenciosamente,

Rede de pesquisadores indígenas da ABIA
Comissão de comunicação – ABIA
Comitê de Antropologxs Indígenas– ABA
Comissão de Assuntos Indígenas – ABA
Comissão de Direitos Humanos – ABA

<http://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net>





PLURAL

En esta sección se publicarán eventos que ocurrirán u ocurrieron en el período de publicación. También visibilizaremos la información generada en las instituciones de educación universitaria, colectivos y fundaciones que enseñen y hagan trabajo antropológico en América Latina y el Caribe.

FOTOGRAFÍAS PÁG. 217-218: Capilla de Curahuara de Carangas, llamada también la Capilla Sixtina de los Andes, de Verónica Stella Tejerina Vargas.
Nevado Sajama, estratovolcán con 6.542 m.s.n.m., de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Bitácora

1. NOVEDADES DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA (ALA)

ALA abrió nueva convocatoria a grupos de trabajo (GG.TT)
Plural se encuentra en *déjà lu* número 9 de la WAU

2. NOTICIAS DE LAS ORGANIZACIONES Y GG.TT DE LA ALA

ALA saluda las nuevas directivas de sus organizaciones miembros
en Argentina, Brasil, México y Uruguay

Tres GG.TT de la ALA realizaron cinco simposios
y siete mesas redondas y paneles en cuatro eventos de antropología en los últimos dos años

La ABA publica nuevo número de su revista *Novos Debates*

Se encuentra abierta la recepción de trabajos para el libro
Antropologías hechas en Ecuador

Biblioteca Virtual Antropológica del GT Catálogo
Latinoamericano de Tesis cuenta en su haber con unas 300
fichas bibliográficas

CGA de la República Argentina realizó el IV Encuentro
- Ciclo Diálogos

Myriam Jimeno recibe el título a la honra y al mérito
por la Universidad de Brasilia

3. EVENTOS DE LA ALA Y DE SUS ORGANIZACIONES ALIADAS

El Congreso IUAES y la ALA organizaron el conversatorio
«Colombia en Llamas»

Red Centroamericana de Antropología organiza el XIII
Congreso Centroamericano de Antropología

4. NOTAS DE DUELO

Nota de duelo por el deceso de Luperio Onofre Mamani
ALA lamenta el fallecimiento de la Dra. Walda Barrios-Klee
ALA lamenta el fallecimiento de Jesús Martín Barbero

1. Novedades de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

ALA ABRIÓ NUEVA CONVOCATORIA A GRUPOS DE TRABAJO (GT)

La Asociación Latinoamericana de Antropología abrió la segunda convocatoria a propuestas de grupos de trabajo. En el año 2017 se propició la primera convocatoria con la inscripción de cuatro GG.TT de la ALA: (1) Antropología de las Antropologías Latinoamericanas (ADALA), coordinado por Esteban Krotz (México), Alina Rojas (México) y Alejandra Letona (Guatemala); (2) Antropología de la Biopolítica, coordinado por Leticia Katzer (Argentina); (3) Antropología do Estado e das Instituições, coordinado por Antonio Carlos De Souza Lima (Brasil) y (4) Catálogo Latinoamericano de Tesis en Antropología Social, coordinado por Roberto Melville (México).

Los grupos de trabajo son organismos oficialmente reconocidos por la ALA, cuya finalidad es el fomento de la investigación científica en las disciplinas antropológicas y el trabajo antropológico profesional con perspectiva latinoamericana. Mediante los GG.TT, la ALA promueve la conversación entre colegas de diferentes países de Latinoamérica y el Caribe para abordar problemáticas de interés actual.

En la página web de la ALA podrán encontrar el Reglamento para la Creación y Operación de Grupos de Trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología, con el objetivo de enviar sus propuestas.¹

La convocatoria estuvo abierta con una prórroga hasta el 30 de junio del 2021. Cualquier información adicional, pueden escribir

1 La nota de prensa, con el Reglamento, se consigue en el siguiente enlace de la página web de la ALA: https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/images/Documentos_Varios/Reglamento_Grupos_de_Trabajo_ALA_2021.pdf.

a la siguiente dirección de correo electrónico: gruposdetrajoala@gmail.com.



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

PRÓRROGA: CONVOCATORIA A GRUPOS DE TRABAJO ALA

**La Asociación Latinoamericana de Antropología
se complace en abrir la convocatoria a
propuestas de Grupos de Trabajo.**

**Fecha límite de presentación de propuestas:
30 de junio de 2021.**

Puedes consultar el Reglamento para la creación y operación de Grupos de Trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología en:



<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>



gruposdetrajoala@gmail.com

Llamado a inscripción de GG.TT. de la ALA.

PLURAL SE ENCUENTRA
EN *DÉJÀ LU* NÚMERO 9 DE LA WAU

La revista *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, de la Asociación Latinoamericana de Antropología, se encuentra en *Déjà Lu* número 9, publicación del Consejo Mundial de Asociaciones en Antropología (WCAA por sus siglas en inglés), con el artículo «El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a

partir del caso chileno», de Gonzalo Díaz Crovetto, editado en el número 3 (enero-junio de 2019) de la revista de la ALA. Invitamos a leerlo en: <https://www.waunet.org/wcaa/dejalu/issue9.phtml>.

déjà lu («Ya leído») es una iniciativa del WCAA, donde se republican artículos seleccionados por lxs editorxs de diferentes revistas de antropología de todo el mundo durante un año, y se les da visibilidad global a través de sus redes internacionales. En el número 9 *déjà Lu* ha publicado los artículos representativos de 52 revistas de antropología de África, Asia, América del Norte, América Central, América del Sur, Oceanía y Europa, del año 2019.

La idea es simple: *déjà lu* publica artículos seleccionados por las revistas de las asociaciones miembros de la WCAA (y otras revistas relevantes de nuestra disciplina) y las pone a disposición en una plataforma de acceso abierto.

En el número 8 de *déjà Lu* también participamos con una contribución de *Plural*: el artículo «¿Cómo visibilizar la ciencia en el Sur? Crítica al sistema de indexación vigente», de Annel Mejías Guiza, publicado en el número 1 (enero-junio de 2018) de nuestra revista. Este y los artículos de 42 revistas de antropología del mundo, publicados en el año 2018, se pueden encontrar en el número 8 de *déjà lu*, a través del siguiente enlace web: <https://www.waunet.org/wcaa/dejalu/issue8.phtml>.

2. Noticias de las organizaciones ALA y GG.TT. de la ALA

ALA SALUDA LAS NUEVAS DIRECTIVAS DE SUS
ORGANIZACIONES MIEMBROS EN ARGENTINA,
BRASIL, MÉXICO Y URUGUAY

La Asociación Latinoamericana de Antropología saluda a las nuevas directivas electas en cuatro de sus 13 organizaciones miembros: el Colegio de Graduados(as) en Antropología (CGA) de la República Argentina, presidido por Silvia Hirsch, quien repite en el cargo; la Associação Brasileira de Antropologia (ABA), dirigida por Patricia Birman; el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) S.A., en las manos de Manuel Buenrostro Alba (México); y la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS), bajo la batuta de María Noel Curbelo.

La ALA extiende sus felicitaciones a las directivas salientes de estas cuatro organizaciones de la ALA y reconoce el trabajo para consolidarlas, especialmente a sus presidentas anteriores: María Filomena Gregori de la ABA, Martha Patricia Castañeda del CEAS y Betty Francia de la AUAS.

CGA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA RENOVÓ
TODO SU CONSEJO DIRECTIVO

Dentro del Consejo Directivo 2020-2022 del CGA de la República Argentina, bajo la presidencia de Hirsch, se encuentran Marilyn Cebolla Badie como vicepresidenta, Laura Piaggio como secretaria, Paula Lanusse como prosecretaria, en la tesorería se encuentra Cecilia Zaffaroni y, como protesorero Adrián Sotelo. En la Secretaría de Asuntos Académicos se halla Mariana Lorenzetti, mientras que en la de Asuntos Gremiales está Adriana Serrudo y, en las de Extensión Cultural, Prensa y Difusión, y Relaciones

Institucionales, Eva Muzzopappa, Agostina Gagliolo y Rita Allica, respectivamente.

Como consejera asesora del CGA de la República Argentina logró adjudicarse el cargo Valentina Ahumada y, como consejeros suplentes, Bárbara Galarza, Brígida Renoldi y Sofía Ambrogi. En la Comisión Revisora de Cuentas se encuentran Bárbara Betsabé Martínez, Paula Reiter y Soledad Gesteira. Como directora de la revista *Publicar* fue designada Diana Lenton y, como editora, Bárbara Galarza, acompañadas ambas de un comité editorial integrado por Lía Ferrero, Agostina Gagliolo y María Emilia Sabatella. Por su parte, en el Ciclo Trayectorias están Soledad Gesteira y Soledad Torres Agüer.

NUEVO DIRECTORIO EN ABA

El Directorio de la ABA 2021-2022 quedó presidido por Patricia Birman, con el acompañamiento de Cornelia Eckert como vicepresidenta, Carla Costa Teixeira en la Secretaría General, Carly Barboza Machado en la Secretaría Adjunta, Andrea de Souza Lobo en la Tesorería y Camilo Albuquerque de Braz en la Tesorería Adjunta. Quedaron como directorxs: Fabio Mura, Patrícia Maria Portela Nunes, João Frederico Rickli y Luciana de Oliveira Dias.

SE RENOVÓ EL CONSEJO DIRECTIVO DEL CEAS

En México, el Consejo Directivo del CEAS 2021-2023 se encuentra conformado por Buenrostro Alba como presidente, Irena Juárez Ortiz en la vicepresidencia, Alejandro Vázquez Estrada como titular de la Secretaría de Organización y, como su suplente, Antonio Higuera Bonfil. Mientras, Ángeles López Santillán asumió como titular de la Secretaría Técnica y, como su suplente, David Madrigal González. Como titular en la Tesorería quedó electo Nicolás Olivos Santoyo y, en la Subtesorería Artemia Fabre Zarandona.

AUAS RENOVÓ SU COMISIÓN

Una nueva Comisión Directiva para el período 2021-2023 fue electa en la AUAS, con María Noel Curbelo como presidenta, Inti Clavijo como vicepresidente, Fernanda Olivar como secretaria, Antía Arguñarena en la Pro-Secretaría, Laura Ferdinand como tesorera, Lucía Abbadie como pro-tesorera y Betty Francia como vocal.

La Comisión Fiscal actual de la AUAS está integrada por Leticia Poliak, Florencia Sosa y Natalia Montealegre.

TRES GT.TT. DE LA ALA REALIZARON CINCO SIMPOSIOS Y SIETE MESAS REDONDAS Y PANELES EN CUATRO EVENTOS DE ANTROPOLOGÍA EN LOS ÚLTIMOS DOS AÑOS²

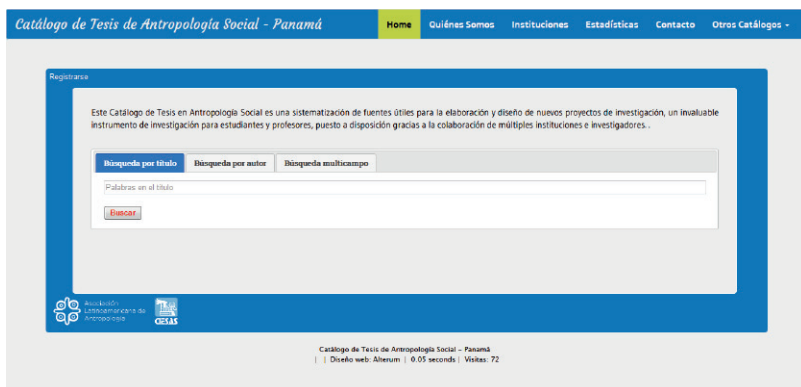
En sus informes de gestión de los años 2018-2020, tres Grupos de Trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología desarrollaron cinco simposios, así como siete mesas redondas y paneles en cuatro eventos antropológicos de carácter nacional, regional e internacional.

Además, integrantes tanto del GT Antropología do Estado e das Instituições, coordinado por Carlos de Souza Lima (UFRJ, Brasil), como del GT Antropología de la Biopolítica, coordinado por Leticia Katzer (Universidad de Aconcagua, Argentina), han tenido visibilidad con la publicación de once libros y cinco dossiers sobre sus líneas de investigación en revistas de la región. Para este año 2021 se encuentran planificando más números temáticos en publicaciones periódicas latinoamericanas.

Además, el GT Catálogo Latinoamericano de Tesis en Antropología Social, coordinado por Roberto Melville (CIESAS, México), ha logrado la publicación de los datos de 21318 tesis de pre y postgrado (maestría y doctorado) realizadas en nueve países

2 Nota de prensa tomada de la página web de la ALA: <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/zoo/125-tres-gt-ala-desarrollaron-cinco-simposios-y-siete-mesas-redondas-y-paneles-en-cuatro-eventos-de-anthropologia-en-los-ultimos-dos-anos>.

latinoamericanos: México, Guatemala, El Salvador, Colombia, Ecuador, Chile, Uruguay, Brasil y Venezuela. A este universo lo integran investigaciones publicadas en 90 instituciones antropológicas durante 75 años (de 1945 a 2019). Se pueden revisar gratuitamente en su sitio web: <https://antropotesis.alterum.info/>.



GT DE LA ALA HICIERON PRESENCIA EN CINCO EVENTOS

El GT Antropología do Estado e das Instituições estuvo en tres paneles durante el 18° Congreso Mundial de la *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences* (IUAES) 2018, celebrado en Brasil: el panel abierto «Antropología de los Estados contemporáneos: instituciones de la administración pública, gestión de poblaciones y producción simbólica de la centralidad estatal», con la participación de Laura Navallo y Carlos de Souza Lima; el panel “O «indígena» em perspectiva comparada: pensando contextos latino-americanos e africanos”, coordinado por María Barroso; y el panel “Migration and displacements”, dirigido por Ángela Facundo.

Un año luego, Carlos de Souza Lima y Carla Teixeira presentaron el panel “A institucionalização da antropologia: desafios, realizações e perspectivas”, durante el VII Congreso de la Asociación Portuguesa de Antropología, celebrado en Lisboa, Portugal. Y ese mismo año este mismo GG.TT. de la ALA estuvo presente

en la 31ª Reunión Brasileña de Antropología (RBA) 2019, con la organización del simposio especial “Desregulação ambiental e seus efeitos sociais: desafios para uma antropologia em ação”, coordinado por Andrea Zhouri, Raquel Oliveira y Deborah Bronz.

En 2020, Deborah Bronz y Andrea Zhouri, miembros del GT, coordinaron el simposio especial “Direitos dos Povos Tradicionais e Antropologia na atual conjuntura brasileira: ameaças e perspectivas”, durante la 32ª Reunión Brasileira de Antropología 2020.

En el VI Congreso de la ALA, realizado del 23 al 28 de noviembre del 2020 en modalidad virtual, estos tres GG.TT. de la ALA dinamizaron este evento al presentarse en dos simposios y dos mesas redondas, cumpliendo con el numeral 9 del Reglamento para la creación y operación de Grupos de Trabajo de la ALA, el cual establece que dichos grupos tendrán que preparar y realizar un simposio en los congresos de la ALA.

En representación del GT Antropologia do Estado e das Instituições, María Cecilia Díaz, María Gabriela Lugones, Silvia Aguião (integrantes del GT) y Lucía Tagmanini, coordinaron el simposio «Gestiones y prácticas de gobierno en clave antropológica» en el VI Congreso de la ALA, mientras que el GT Antropología de la Biopolítica participó en las mesas redondas «Etnografías colaborativas y comprometidas» y «Antropología de la biopolítica. Etnografías de la gubernamentalidad». Por su parte, el GT Catálogo Latinoamericano de Tesis en Antropología Social organizó un simposio con su mismo nombre.

Del 30 de junio al 1º de julio del 2021, el GT Antropología de la Biopolítica, con el Grupo Interdisciplinario de Investigaciones y Prácticas de Etnografía Colaborativa, participó en el I Encuentro de Etnografías Colaborativas y Comprometidas en Argentina «Acuerdos, desacuerdos, conflictos y construcciones en experiencias colaborativas», realizado en modalidad virtual, con los siguientes ejes temáticos: (1) Colaboración como proceso de construcción de saber, (2) Colaboración como articulación interinstitucional, (3) Colaboración como procesos políticos intersubjetivos y (4) Prácticas e intervenciones en pandemia.



I Encuentro de Etnografías Colaborativas y Comprometidas en Argentina

*Acuerdos, desacuerdos, conflictos y
construcciones en experiencias colaborativas*

DEL 30/06 AL 01/07 DE 2021
-MODALIDAD VIRTUAL-

**ORGANIZA: GRUPO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIONES
Y PRÁCTICAS DE ETNOGRAFÍA COLABORATIVA-ICES/UNCUYO**



Afiche del I Encuentro de Etnografías Colaborativas y Comprometidas en Argentina.

PUBLICACIONES

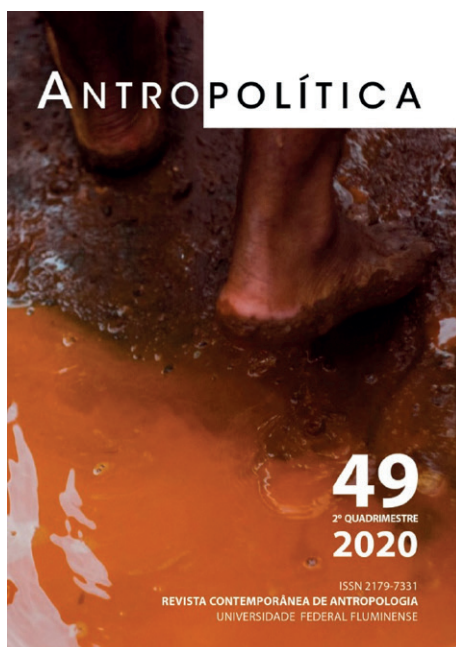
En el período 2018-2020, los Grupos de Trabajo de la ALA cumplieron una labor destacada en la divulgación escrita de sus resultados de investigación.

El GT Antropología de la Biopolítica organizó dos dossieres temáticos en la revista colombiana *Tabula Rasa*, ambos coordinados por Leticia Katzer: uno relacionado con «Antropología de la biopolítica, etnografías de la gubernamentalidad» (número 34, abril-junio 2020) (sitio web: <https://www.revistatabularasa.org/numero34/>), con trece artículos de Argentina, Colombia, Alemania, Venezuela, España y México. El segundo dossier se tituló «Antropología del nomadismo» (número 37, enero-marzo 2021) (revisar en la página web: <https://www.revistatabularasa.org/numero37/>), con trece contribuciones de España, Chile, México, Colombia, Argentina y Venezuela.



Dossieres temáticos del GT Antropología de la Biopolítica en la revista *Tabula Rasa*.

El GT Antropologia do Estado e das Instituições, con coordinaciones en Brasil, Argentina y México, también planificó dos dossieres temáticos en revistas científicas. El primero titulado “Estado, desregulação ambiental e luta direitos no Brasil” (ver en el sitio web: <https://periodicos.ufrj.br/antropolitica/issue/view/2238>), coordinado por Deborah Bronz, Andrea Zhouri y Edna Castro, publicado en *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia* (volumen 49, 2020); mientras que el segundo, “Mobilidades e fronteiras: perspectivas antropológicas feministas para uma mirada interseccional” (en la página web: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/issue/view/1086>), dirigido por Ángela Facundo, Natália Padovani y Camila Esguerra, fue publicado en la revista *Vivência* (número 56, volumen 1, 2020).



Dossier temático del GT Antropologia do Estado e das Instituições en la revista *Antropolítica*.

Para el año 2021 los tres GG.TT. de la ALA se encuentran planificando dossieres temáticos en distintas revistas latinoamericanas.

Igualmente destaca la producción editorial del GT Antropologia do Estado e das Instituições con la publicación de once libros, los cuales nombramos a continuación:

1) *A antropologia e a esfera pública no Brasil. Perspectivas e Prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º Aniversário. Volumen I*, organizado por Souza Lima, JF Beltrão, Andrea De Souza Lobo, SRR Castilho, PM Lacerda, P. Osorio (2018).

2) *Fazer-se no “Estado”: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo*, de Silvia Aguião (2018, Eduerj/CLAM/FAPESP).

3) *Processos formativos em gestão territorial indígena no Brasil: experiências, desafios e a implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)*, organizado por Souza Lima y Bruno Pacheco de Oliveira (2019, Mórula).

4) *Pessoas em movimento: práticas de gestão, categorias de direito e agências*, organizado por Ângela Facundo junto a Sonia Hamid y Bahia Munem (2019, Fundação Casa de Rui Barbosa/7Letras)

5) *Etnografia das Instituições e das Práticas de Poder*, organizado por Carla Teixeira, Andréa Lobo, Luiz Eduardo Abreu (2019, Laboratorio de Etnografía de las Instituciones y de las Prácticas de Poder).

6) *Administração de conflitos no espaço escolar: estudos interdisciplinares*, de Boris Maia y Marcos Verissimo (2019, Autografia).

7) *Vida de escola: uma etnografia sobre carisma e autoridade na educação*, de Boris Maia (2019, Eduff).

8) *O Beneplácito da Desigualdade: breve digressão sobre o racismo e outros textos sobre questões étnicorraciais/Giralda Seyferth*, organizado por Souza Lima, Miriam de Oliveira Santos e Raquel Sant’Ana (2020, Editora 7Letras).

9) *IPEA – etnografia de uma instituição. Instituições*, de Carla Teixeira y Sergio Castilho (2020, ABA/AFIPEA).

10) *Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de Estado: entre práticas de governo e práticas da política*, de Maria Macedo Barroso e Carla Susana Além Abrantes (2020, Associação Brasileira de Antropologia).

11) *Antropologia e Estado: estudos sobre práticas de poder e imaginação social*, compilado por Souza Lima y Caio Gonçalves Dias (2021, Editora 7Letras).

LA ABA PUBLICA NUEVO NÚMERO DE SU REVISTA *NOVOS DEBATES*

La Associação Brasileira de Antropologia (ABA) publicó el volumen 6, número 1-2, correspondiente al año 2020, de la revista *Novos Debates*, con ocho artículos, la sección Foro, composiciones, entrevista y reseña.

En este nuevo número destaca el foro “Periódicos sob impacto: repercussões e perspectivas sobre o Qualis Referência” (Revistas en impacto: repercusiones y perspectivas en Qualis Referencia), que discute los cambios en curso de las políticas de evaluación de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior (CAPES) para las revistas académicas brasileñas. En esta parte se reúnen textos de editores/as e investigadores/as involucrados/as en las políticas de evaluación de revistas nacionales e internacionales, como Olivia Cristina Pérez, Jacob Carlos Lima, Luiz Augusto Campos, Anete Ivo, Moisés Lopes, Marcos Aurélio da Silva y John Gledhill.

La publicación periódica de la ABA comienza con la editorial “Notas sobre uma revista em constante transformação”, escrita por Vinicius Kauê Ferreira, Mariane Pisani y Estevão Fernandes. La sección Novas Pesquisas|New Research está conformada por ocho artículos: Gabriela Lages Gonçalves nos presenta “Etnografía fantasma. Considerações acerca de narrativas e experiências sobre seres intangíveis no Centro Histórico de São Luís”, mientras que Marina Aureo Galdino, Maurício dos Santos y Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino escriben “Cartografia-Ananse. Territórios do axé na Tríplice Fronteira”.

Continúa el trabajo de Barbara do Nascimento Dias “O Tapajós é o berço de onde nosso povo surgiu”. Notas etnográficas sobre a luta do povo Munduruku pela vida”; sigue el artículo “Imagens literais demais. Pensando elementos estéticos no fazer político do bolsonarismo e suas consequências”, de Jorge Scola y el trabajo “Como não confiam na gente e, ainda sim, entregam as chaves da nossa cela?”. Reflexões sobre autogestão prisional”, de Adelson Luis Pinheiro Viana.

Cierran los siguientes tres artículos: “Afetividades em fluxo. Um debate sobre a importância da língua de acolhimento para a sociabilidade do migrante”, de Lara Noronha Xavier; “Humanização do pré-natal e ativismo online. Experiências de mulheres em busca do parto natural”, de Alana Aragão Ávila y “A pílula nos castros”. Narrativas sobre recusar o contraceptivo hormonal”, de Virgínia Squizani Rodrigues.

En la sección Composições|Compositions se pueden leer un par de trabajos: “Sobre a origem. Quando os filhos vão para o mundo”, de Ana Clara Damásio y “Aqui o povo faz”. Rituais católicos entre os Xakriabá (MG)”, de Amanda Jardim. En la sección Entrevistas|Interviews, tenemos el trabajo “Pragmáticas do pluriverso. Uma entrevista com o sociólogo e filósofo Martin Savransky”, de Martin Savransky e Thiago Pinho.



Portada de *Novos Debates* *Novos Debates* volumen 6, número 1-2.

En la sección Resenhas|Reviews se encuentran los textos comentados de libros con la Editorial Unifesp: “Rumor, intimidade e a vida que transborda das palavras de Veena Das”, de Cintia Engel; “O que pode uma antropologia audiovisual?”, de Hércules Gomes de Lima; “A projeção e os paradoxos de Gilberto Freyre no plano internacional. Uma leitura dos debates sobre raça durante a Guerra Fria”, de Leonardo Leal Esteves.

Para los próximos números destaca la convocatoria especial para uno dedicado a la producción de antropólogos/as negros/as, para el cual están recibiendo trabajos.

Se puede leer gratuitamente la revista en el siguiente enlace web: <http://novosdebates.abant.org.br/>.

SE ENCUENTRA ABIERTA LA RECEPCIÓN DE TRABAJOS
PARA EL LIBRO *ANTROPOLOGÍAS HECHAS*
EN ECUADOR

La Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología, organización miembro de la Asociación Latinoamericana de Antropología, junto a la Editorial Abya Yala, la Universidad Politécnica Salesiana y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador, hicieron un llamado a la comunidad antropológica para presentar artículos inéditos con el fin de participar en el libro *Antropologías hechas en Ecuador*. El envío de resúmenes (de un máximo de 500 palabras) se recibirían hasta el 23 de marzo del 2021 y la entrega final del extenso (entre 3500 a 6000 palabras, más bibliografía) hasta el 26 de agosto del 2021.

La convocatoria agrupará trabajos desde cuatro ejes temáticos: (1) Expresiones precursoras de la comprensión de la diversidad sociocultural en el siglo xx (ejemplos: la visión de las élites, el folclor, el indigenismo...); (2) El surgimiento de la antropología ecuatoriana y sus institucionalidades; (3) La antropología ecuatoriana y sus ámbitos temáticos y (4) Retos de la antropología en Ecuador.

Para cualquier información se puede escribir al correo electrónico: antropologiasenecuador@gmail.com.

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR CONVOCATORIA ABIERTA

Antropólogas y antropólogos están invitados a presentar artículos inéditos, para el proyecto *Antropologías hechas en Ecuador*. Se recibirán textos de autoría individual o colectiva que plasmen el itinerario histórico de la antropología según los siguientes ejes temáticos:

Eje 1: *Expresiones precursoras de la comprensión de la diversidad sociocultural en el Siglo XX (Ejemplos: la visión de las élites, el folclor, el indigenismo...)*

Eje 2: *El surgimiento de la antropología ecuatoriana y sus institucionalidades*

Eje 3: *La antropología ecuatoriana y sus ámbitos temáticos*

Eje 4: *Retos de la antropología en el Ecuador*

Fechas importantes:

23 de marzo de 2021: Envío de resumen, 500 palabras.

26 de agosto de 2021: Entrega final, 3500 y 6000 palabras (más bibliografía).



Asociación
Latinoamericana de
Antropología



<https://abyayala.org.ec/2021/02/18/convocatoria-abierta-para-el-tomo-antropologias-hechas-en-ecuador/>

información adicional: antropologiasenecuador@gmail.com

BIBLIOTECA VIRTUAL ANTROPOLÓGICA DEL GT
CATÁLOGO LATINOAMERICANO DE TESIS CUENTA
EN SU HABER CON UNAS 300 FICHAS BIBLIOGRÁFICAS

Portal de la página web.

El proyecto de la Biblioteca Virtual Antropológica, del Grupo de Trabajo de la ALA Catálogo Latinoamericano de Tesis en Antropología Social, coordinado por Roberto Melville (México), cuenta en su haber con unas 300 fichas bibliográficas, de acceso abierto y descarga gratuita. Cuando se presentan restricciones por algunos derechos, hay un mecanismo de préstamo en *Internet Archive* y se puede activar un préstamo y leer en línea, el cual es renovable, si hace falta más tiempo.

Esta biblioteca corresponde a un esfuerzo por poner al alcance de los y las estudiantes muchos libros de las antropologías de otros países, del norte y del sur, del oriente y del occidente. Este es un modesto ejercicio para demostrar que, si nos proponemos construir una gran biblioteca antropológica latinoamericana, produciendo más libros electrónicos (de libre acceso), si localizamos más y más repositorios locales, y los vamos entrelazando, si hacemos listados bibliográficos de libros que forman parte del patrimonio de la disciplina y logramos que todos los y las estudiantes deban leer al menos algunos de ellos, se puede construir esa biblioteca alejandrina latinoamericana, refiere Melville.

Al entrar en el sitio web y si hay algún texto de su interés, lo invitamos a hacer clic y aparecerá una ficha completa y, con un lector del código QR, podrá bajarlo a un celular inteligente para poder consultarlo.

Invitamos a navegar por este proyecto editorial a través del siguiente enlace web:

<https://bibliotecavirtualantropologica.alterum.info/>.

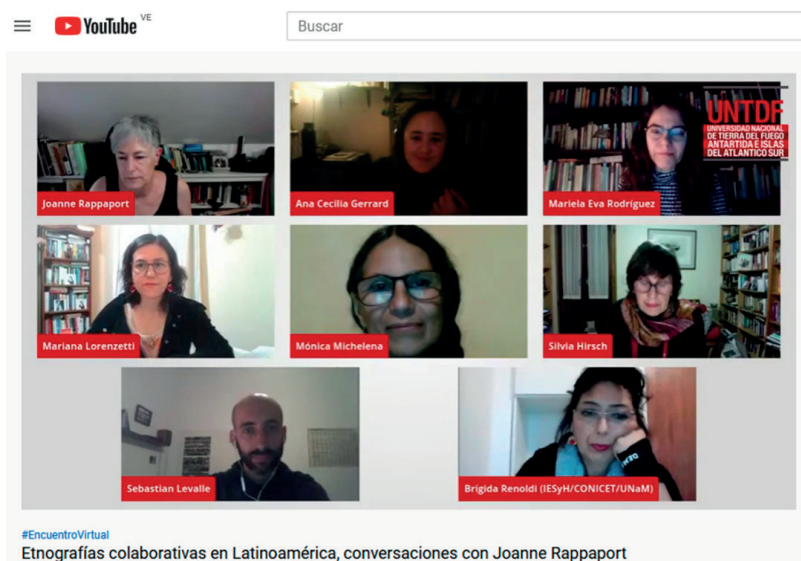
CGA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA REALIZÓ EL IV ENCUENTRO - CICLO DIÁLOGOS

El Colegio de Graduados en Antropología (CGA) de la República Argentina realizó el IV Encuentro – Ciclo Diálogos del CGA: Etnografías Colaborativas en Latinoamérica - conversaciones con Joanne Rappaport (Department of Spanish and Portuguese, Georgetown University).

El encuentro estuvo moderado por Mariela Eva Rodríguez (ICA-FFLyL-UBA/CONICET) y Ana Cecilia Gerrard (UNTD-DF-CONICET), con el acompañamiento de la misma Mariela Eva Rodríguez, Mónica Michelena Díaz (UMPCHA-CONACHA) y Sebastián Levalle (IEALC-FCS-UBA/UNPAZ/CONICET).

En este encuentro se repasó el devenir de las investigaciones colaborativas en América Latina, en las que la etnografía ha tenido un rol protagónico. Además, compartieron experiencias que involucraron a pueblos indígenas de Argentina, Colombia y Uruguay. También se discutió sobre los potenciales aportes de esta propuesta, así como sobre los desafíos, limitaciones y relaciones con otros abordajes, basados en posicionamientos epistemológicos, éticos y políticos afines.

Se puede observar el video de este evento en el canal YouTube de la CGA: <https://youtu.be/FNLOumMJ4T4>.



Video del Ciclo Diálogos del CGA: Etnografías colaborativas en Latinoamérica - conversaciones con Joanne Rappaport.

MYRIAM JIMENO RECIBE EL TÍTULO A LA HONRA Y AL MÉRITO POR LA UNIVERSIDAD DE BRASÍLIA

Con gran alegría, la Asociación Latinoamericana de Antropología comunica que la profesora Myriam Jimeno Santoyo (Colombia), una de nuestras fundadoras, recibe el título a la honra y al mérito por la Universidad de Brasilia (UnB, Brasil). He aquí la decisión:

“Na última 6a-feira, 9, o Conselho Universitário da UnB (Consuni) aprovou a concessão de título de Honra ao Mérito a cinco ex-alunas/os da Universidade, dentre elas/es, a professora Myriam Jimeno Santoyo.



“Formada em antropologia pela Universidade de los Andes em 1971, Myriam Jimeno Santoyo obteve em 2001 o título de doutora pela UnB, no Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas. Foi professora titular do Departamento de Antropologia e pesquisadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade Nacional da Colômbia e diretora do Instituto Colombiano de Antropologia e História. Atualmente, Myriam é professora emérita da Universidade Nacional da Colômbia e pesquisadora do Centro de Estudos Sociais da mesma Universidade.

“O título de Honra ao Mérito é reconhecimento à comunidade discente inédito na história da UnB e, no caso da professora Myriam, soma-se a inúmeras outras distinções que recebeu em sua carreira marcada por significativas contribuições para as ciências sociais e os direitos humanos no Brasil, Colômbia e América Latina”.

3. Eventos de la ALA y de sus organizaciones aliadas

EL CONGRESO IUAES Y LA ALA ORGANIZARON EL CONVERSATORIO COLOMBIA EN LLAMAS

El Comité Organizador del Congreso de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (IUAES, por sus siglas en inglés) y la Comisión Directiva de la Asociación Latinoamericana de Antropología invitaron a la conversación Colombia en Llamas, realizada el miércoles 26 de mayo del 2021 a las 15:00 horas de Colombia.

Se contó con la participación de Alhena Caicedo (Universidad de los Andes, Bogotá), Mauricio Caviedes (presidente de la Asociación Colombiana de Antropología/ACANT-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá), Carlos Eduardo Duarte (Instituto de Estudios Interculturales-Universidad Javeriana de Cali) y Eduardo Restrepo (ACANT, Bogotá). Dicho conversatorio fue moderado por Lía Ferrero (presidenta de la ALA) y Julián Montalvo (secretario de la ALA).

Desde el 28 de abril del 2021 se han generado protestas anti-gubernamentales en el país neogranadino, producto de una fallida reforma tributaria propuesta por el gobierno del presidente Iván Duque en plena recesión económica debido a la pandemia por el COVID-19. Dicha propuesta fue finalmente retirada, pero la violencia de fuerzas públicas para confrontar las manifestaciones ha dejado más de 20 fallecidos y más de 700 heridos en poblaciones como Cali y Bogotá. Los invitados se propusieron a disertar, desde sus diferentes miradas, la genealogía de las protestas, la complejidad actual del país, sus consecuencias y el futuro de las articulaciones de los movimientos sociales.

La transmisión se hizo en vivo por las redes sociales del Congreso IUAES 2021 Yucatán y de manera simultánea en la página de Facebook de la ALA.³



**Los patrimonios, interconexiones globales
en un mundo posible**

Del 9 al 13 de noviembre de 2021/ Modo Virtual

Colombia en Llamas

Conversación Comité Organizador IUAES -
Alhena Caicedo, Mauricio Caviedes,
Carlos Eduardo Duarte & Eduardo Restrepo

Participan

Alhena Caicedo
Mauricio Caviedes
Carlos Eduardo Duarte
Eduardo Restrepo

Moderan

Lía Ferrero
Julián Montalvo

La conversación se organiza con la
Asociación Latinoamericana de Antropología



CONVERSACIÓN

Transmisión en VIVO

26 de mayo de 2021

15hrs, Colombia

f LIVE IUAEScongress

📺 IUAEScongress

YouTube IUAEScongress

15hrs, CDMX
17hrs, Brasilia
17hrs, Buenos Aires
14hrs, Guatemala
16hrs, Habana
16hrs, Santiago

Afiche del conversatorio Colombia en Llamas.

3 El video grabado se puede conseguir en el siguiente enlace del canal YouTube de la IUAES: <https://www.youtube.com/watch?v=zRvydGZZZzQ/#glypicon%20glypicon-eye-open>. También está disponible en las siguientes redes sociales: Facebook Live: <https://bit.ly/IUAESfacebook>; y Twitter: <https://bit.ly/IUAEStwitter>.

RED CENTROAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA ORGANIZA EL XIII CONGRESO CENTROAMERICANO DE ANTROPOLOGÍA

La Red Centroamericana de Antropología convoca a participar en el XIII Congreso Centroamericano de Antropología, a realizarse del 18 al 22 de octubre de 2021, organizado por la Universidad de El Salvador y la Universidad Tecnológica de El Salvador, bajo la modalidad a distancia en la plataforma Zoom.

La fundación y primer congreso se realizó en 1994 por la iniciativa, el esfuerzo colectivo y la voluntad académica de profesionales de la disciplina bajo el propósito de configurar una antropología centroamericana con identidad propia. Después de doce ediciones, El Salvador volverá a ser el anfitrión.

Este congreso busca incentivar la asistencia de especialistas y estudiantes de la zona y de otros países para el intercambio y discusión de ideas y conocimientos, tanto de la dimensión histórica como sobre la actualidad antropológica de los pueblos centroamericanos en toda su diversidad, por otra parte, el congreso pretende promover la capacidad de incidir en la solución de los problemas sociales que la región enfrenta y, por ello, se propone como tema general: «La agenda emergente de la antropología centroamericana. Conocimiento, identidad y crítica».

Se invita a participar en las diez líneas de investigación que atraviesan el evento: (1) antropología de la salud; (2) identidades y poblaciones; (3) patrimonio cultural: perspectivas antropológicas; (4) memoria histórica y nuevos conocimientos antropológicos; (5) avances en las investigaciones arqueológicas; (6) antropología en los mundos virtuales; (7) reflexiones ontológicas y epistemológicas en metodologías antropológicas; (8) antropología, ecología y territorio; (9) subdisciplinas antropológicas emergentes en la región y (10) aportes de la antropología en proyectos interdisciplinarios.

La primera convocatoria de simposios y mesas de trabajo se abrió hasta el 30 de abril del 2021, mientras las de ponencias, muestra de cine-debate etnográfico y presentación de libros y revistas se recibirán hasta el 17 de septiembre del 2021. Cualquier inquietud o

pregunta escribir al correo electrónico: xiiicongresorca@gmail.com.

Este evento estará dedicado a Concepción Clará de Guevara (México) y Ana Lilian Ramírez (El Salvador).

El comité científico y organizador del XIII Congreso Centroamericano de Antropología está conformado por Carlos B. Lara Martínez (Universidad de El Salvador), Miguel Ángel Villela (Universidad de El Salvador), Carlos Felipe Osegueda (Universidad Tecnológica de El Salvador) y Luis Rodríguez Castillo (CIMSUR, UNAM).

4. Notas de duelo

NOTA DE DUELO POR EL DECESO DE LUPERIO ONOFRE MAMANI

La Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) extiende sus palabras de condolencias a familiares, amigos/as, estudiantes, colegas del Colegio Nacional de Antropólogos del Perú y a la comunidad antropológica peruana, por el sensible fallecimiento del profesor

Luperio Onofre Mamani

Quien en vida fuese el vicedecano Nacional de la Orden Profesional del Consejo Directivo Nacional del Colegio Nacional de Antropólogos del Perú, organización miembro de la ALA, e integrante de la Comisión Electoral 2020 de la ALA.

El **Prof. Luperio Onofre Mamani** es y seguirá siendo una referencia en la comunidad antropológica del Perú por sus luchas y ejemplo.

A los cuatro (04) días del mes de febrero del año 2021,

Comisión Directiva de la ALA 2017-2020 / 2020-2023

Compartimos la nota de duelo del Colegio Nacional de Antropólogos del Perú.



ALA LAMENTA EL FALLECIMIENTO DE LA DRA. WALDA BARRIOS-KLEE, AYER 28 DE ABRIL, EN CIUDAD DE GUATEMALA

La Dra. Barrios-Klee fue una impulsora decisiva de la antropología en Guatemala, particularmente a través de la incorporación de la disciplina a la oferta académica de la Universidad de San Carlos.

A lo largo de su vida, conjugó de forma comprometida y solidaria la trayectoria política y la académica. Su aporte a los procesos de investigación colaborativos fue de particular importancia para el sureste de México durante los años en que vivió exiliada en ese país.

A su regreso a Guatemala consolidó los estudios de género y feministas en las principales instituciones de educación superior, como la propia Universidad de San Carlos y en FLACSO-Guatemala.

Los aportes de la Dra. Walda Barrios-Klee a la comprensión de la situación de las mujeres indígenas de su país, así como a la visibilización de las violencias que se ejercen sobre las mujeres en

territorio guatemalteco en los años recientes son parte del rico legado que deja para las antropologías latinoamericanas y caribeñas.

La Asociación Latinoamericana de Antropología lamenta su ausencia y acompaña a sus familiares, amistades y colegas en su duelo.



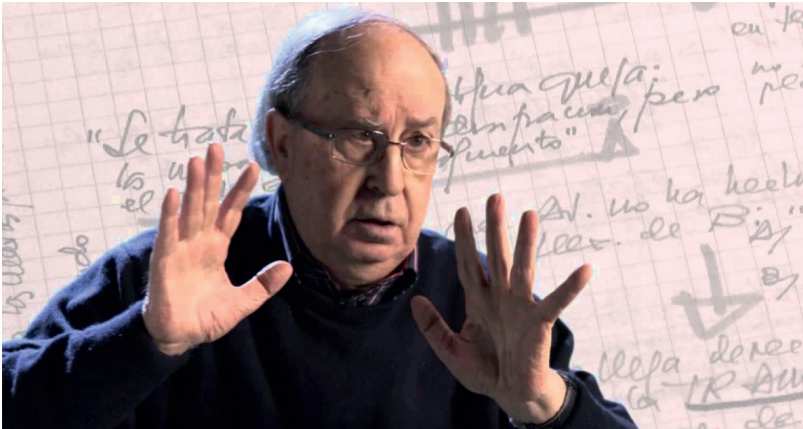
ALA LAMENTA EL FALLECIMIENTO
DE JESÚS MARTÍN BARBERO
COLOMBIA, 12 DE JUNIO 2021

Aunque nacido en España en 1937, como él mismo lo definió «América Latina ha resultado siendo el marcador de mi habla y el lugar de forja de un estilo de pensar» («Autopercepción», 21).

Su abordaje etnográfico de la comunicación, su énfasis en las mediaciones y la relación con la cultura y el poder, con base en su recuperación de la noción gramsciana de hegemonía para entender la comunicación, lo colocan como interlocutor privilegiado para la antropología.

Figura icónica del pensamiento latinoamericano, su pensamiento y sus desarrollos teóricos han sido centrales para generaciones de antropologxs.

Desde la ALA extendemos nuestras condolencias a sus familiares, amigos, colegas y estudiantes.







PLURAL

En esta sección se publicarán series fotográficas bajo la siguiente modalidad: Propuesta de artículos con series fotográficas de, mínimo, cinco (5) fotografías y un máximo de catorce (14) imágenes, de un tema en común que refleje el trabajo de campo antropológico en alguna zona de América Latina y del Caribe, y que cuente con un hilo narrativo.

Relatos Internos

Fecha de envío: 29-04-2020 / Fecha de recepción: 30-04-2020.

Fecha de aceptación: 03-12-2020.

Relatos Internos es un laboratorio experimental de artes audiovisuales que trabaja junto a jóvenes y adolescentes privados de la libertad en Centros de Atención Especializada (CAE) en Colombia, promoviendo miradas críticas y reflexivas sobre la experiencia del internamiento. Por medio de espacios participativos que mezclan la radio en vivo, la fotografía (documental y estenopeica) y la composición de hiphop, *Relatos Internos* busca abrir espacios comunicativos a los jóvenes privados de la libertad, al mismo tiempo, crear circuitos de difusión de contenidos que permitan desmontar la estigmatización que pesa sobre los sujetos transgresores de la ley. Así, asume a los adolescentes con responsabilidades penales como agentes comprometidos con sus realidades y, apoyado en distintas formas de construir historias y relatos, busca potenciar la reflexividad, el fortalecimiento de los tejidos sociales y la restauración de relaciones dentro de los Centros de Atención Especializada.

La serie que se presenta en esta oportunidad se compone de fotografías tomadas por los jóvenes que participan en el proceso adelantado desde hace tres años en el CAE de la ciudad de Tunja, Boyacá. El hilo que guía la composición es la exploración de la vida cotidiana dentro del centro de detención, donde las experiencias individuales convergen con la experiencia colectiva del encierro. Lo colectivo se conforma a partir de los relatos individuales para formar

un abanico de miradas sobre la privación de la libertad, la apropiación de un espacio de poder como es el centro de detención y para narrar por medio de imágenes la experiencia del encierro. Como lo menciona uno de los autores: «Yo quería relatar la convivencia de lo que nosotros vivíamos internamente porque nosotros no somos personas malas, de hecho, este proceso me permitió reconocermé y reconocer personas con las que uno convivía».

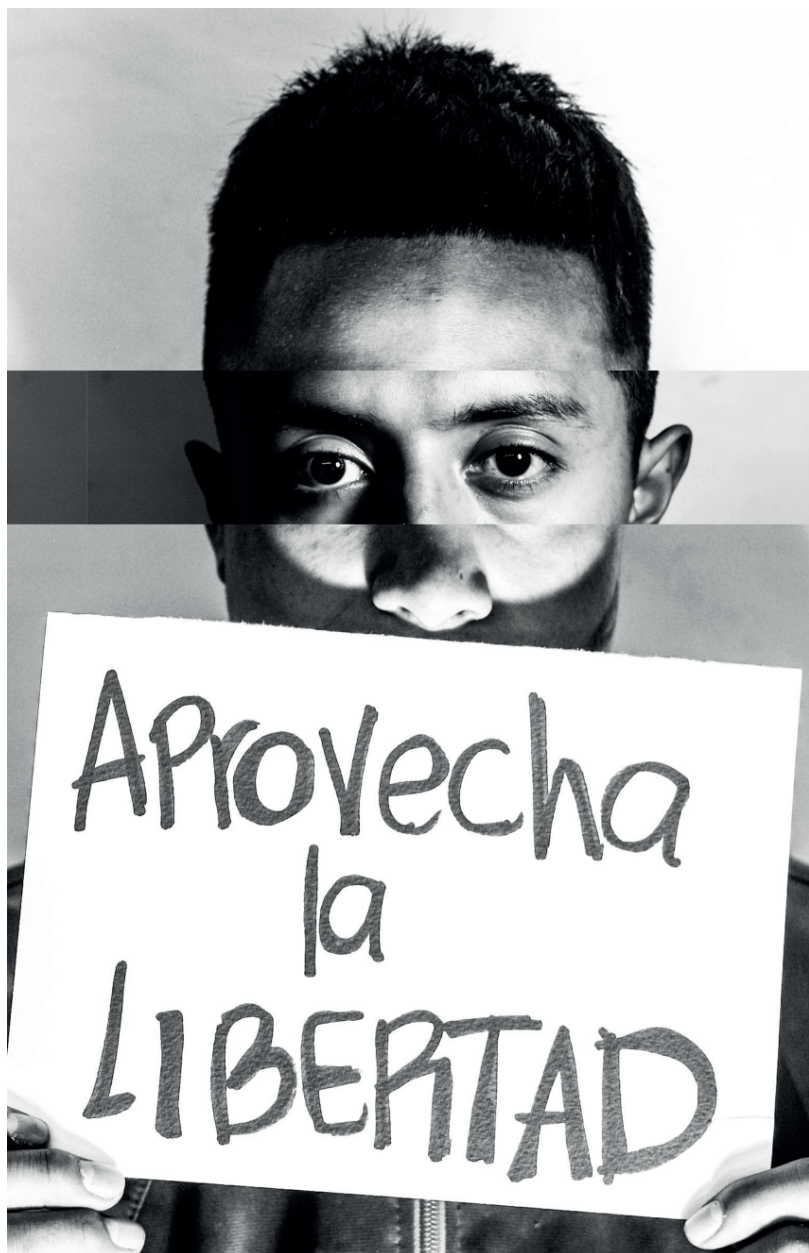
En la serie hay dos tipos de fotografías: en primer lugar, se incluyen distintos «*collage* de retratos» construidos y propuestos por los jóvenes que se utilizan para resaltar esta convergencia hacia una experiencia compartida. El producto final, en este sentido, narra el constante juego con las reglas que permite a los sujetos privados de la libertad construirse espacios de libertad; se materializa una forma de resistencia. Y, en segundo lugar, por medio de distintas fotografías estenopeicas, cuyo proceso de elaboración permite a los autores crear, incluso, la cámara misma con que se registra la imagen, los jóvenes optaron por contarle a un espectador externo sobre el entorno físico en el que llevan a cabo sus vidas. En esta segunda serie se resaltan anhelos de libertad, espacios donde el encierro pesa menos y lugares donde se sienta más y, en este sentido, se convierten en relatos sobre la libertad, la camaradería, la ausencia y el trasegar de las subjetividades privadas de la libertad.



Autores varios. Colombia. Participantes de *Relatos Internos*. 2018. *Collage 1*.



Autores varios. Colombia. Participantes de *Relatos Internos*. 2018. *Collage 2*.



Autores varios. Colombia. Participantes de *Relatos Internos*. 2018. *Collage 3*.



Autores varios. Colombia. Participantes de *Relatos Internos*. 2018. Collage 4.



Autor anónimo. Colombia. Participantes de *Relatos Internos*. 2018. Sin título.



Francesco Tetti. Colombia. Tallerista de *Relatos Internos*. 2019. Sin título.



Aníbal Callejas. Colombia. Participante de *Relatos Internos*. 2018. «Creciendo».



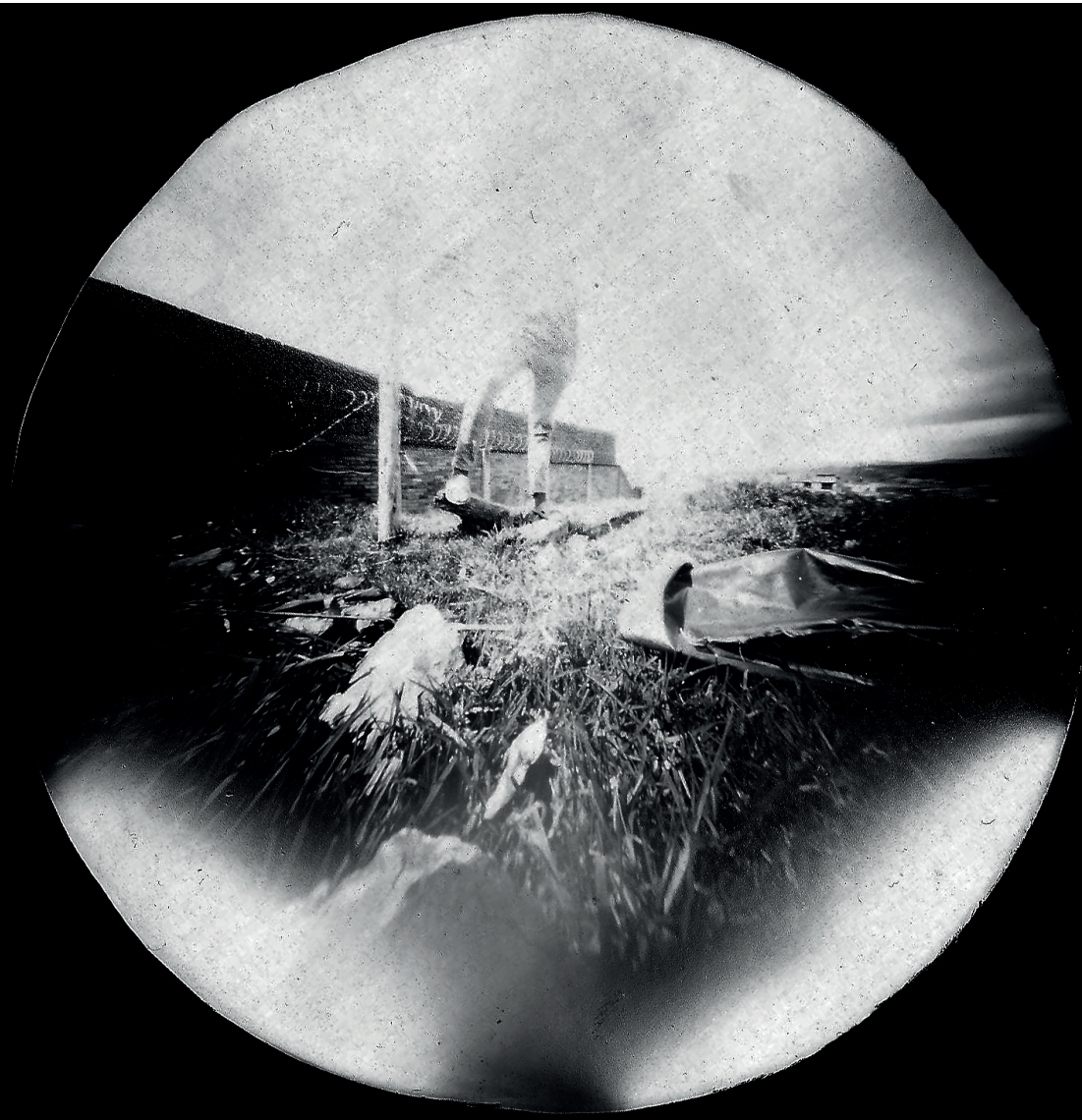
José Cristóbal Suárez Carvajal. Colombia. Participante de *Relatos Internos*. 2019.
«El socio y yo».



José Cristóbal Suárez Carvajal. Colombia. Participante de *Relatos Internos*. 2019. «Los 111».



Jhoiner Bellaco. Colombia. Participante de *Relatos Internos*. 2019. «El árbol de las caras».



Juan Camilo Molina. Colombia. Participante de *Relatos Internos*. 2019.
«¿En qué película estoy?».



Pedro Daniel Joya Alvarado. Colombia. Participante de *Relatos Internos*. 2019.
«Umpalumpa».

Postales de una tarde *femdom*

AGUSTÍN LIARTE TILOCA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
CÓRDOBA, ARGENTINA

Correo electrónico: agustinliarte@hotmail.com

ROLANDO NICOLÁS JESÚS MARTÍN ESCUDERO

FACULTAD DE ARTE Y DISEÑO, UNIVERSIDAD PROVINCIAL DE CÓRDOBA
CÓRDOBA, ARGENTINA

Correo electrónico: rojesusmartin@gmail.com

Año de producción de la serie: 2020

Fecha de envío: 02-05-2020 / Fecha de recepción: 03-05-2020

Fecha de aceptación: 26-11-2020.

La serie fotográfica se inspira en una investigación antropológica sobre la producción de *consensos* entre personas autonominadas *practicantes* de BDSM en la ciudad de Córdoba, Argentina. El acrónimo hace referencia a un conjunto de prácticas erótico-sociales que implican *bondage-disciplina* –ataduras realizadas preferentemente con cuerdas–, la construcción de roles desde el ejercicio de prácticas de *dominación-sumisión* y la resemantización placerosa del dolor a partir de interacciones de *sadismo-masochismo*. Uno de los puntos centrales de la pesquisa resulta en una concepción del *consenso* en tanto una performance que debe construirse para luego mantenerse, con la siempre latente posibilidad de su pérdida.

Estas prácticas actuarían desde la erotización de ciertas relaciones estratégicas de poder jerárquicamente establecidas, en un proceso de desterritorialización de la genitalidad como locus privilegiado del goce y la apertura de otras superficies de placer.

Producto de estas ideas, el BDSM provocaría un corrimiento momentáneo de las díadas varón-mujer y homosexual-heterosexual. Como señalan muchos autores, no existiría una correlación directa entre la elección de un rol y las autopercepciones sexo-genéricas de las personas. Lo primordial vendría en el seguimiento del propio deseo, atendiendo al intercambio permanente con el otro. En palabras de entrevistades, nada se hace sin el permiso de los involucrados puesto que el *consenso* sería aquella línea –delgada y difusa– que separa estas prácticas de otros actos leídos desde la violencia.

Bajo estas ideas, la serie fotográfica recupera una experiencia de *femdom*, entendida en este universo simbólico como la relación de una *dómina* y *sumises*. Estas postales buscan mostrar cómo los imaginarios de género pueden ser empleados en tanto un recurso para la elaboración de personajes y escenas eróticas. Esta posibilidad jaquearía ciertas linealidades establecidas entre un género y una posición, como sería el caso del hombre dominante. Por otro lado, también buscamos mostrar un pequeño recorte de una cotidianidad que escapa del *mundo vainilla*. Con aquel apelativo se nombra a las relaciones sexuales convencionalizadas desde la monogamia y la reproducción, centradas en interacciones genitales. Estas breves postales abren al mundo de Nati y Diego al permitirnos ver una parte de su «intimidad».



AGUSTÍN LIARTE TILOCA es licenciado en Antropología y doctorando en Ciencias Antropológicas, ambas por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente se desempeña como profesor asistente en la cátedra «Antropología Cultural y Latinoamericana» de la Facultad de Psicología en la misma casa de estudios. Es investigador del programa de pesquisas «Subjetividades y sujeciones contemporáneas», dirigido por Gustavo Blázquez y María Gabriela Lugones, en el Centro de Investigaciones «María Saleme de Burnichon» de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Su investigación de grado buscó analizar la construcción de masculinidades en *fiestas de osos*, cuyos asistentes eran varones que buscaban relacionarse sexo-afectivamente con otros varones y construían su deseo desde las corporalidades gordas y peludas; mientras que su pesquisa doctoral apunta a indagar por la producción de la categoría *consenso* como una negociación permanente en eventos BDSM.

ROLANDO NICOLÁS JESÚS MARTÍN ESCUDERO es técnico superior en Fotografía por la Facultad de Arte y Diseño de la Universidad Provincial de Córdoba. Actualmente se encuentra cursando la Licenciatura en Arte y Gestión Cultural en la misma casa de estudios. Es integrante del colectivo drag-transformista «Tarde Marika». Participó como artista expositor en diversos eventos locales y regionales. En sus producciones destaca la obra *Marika Summer* del año 2018, fotografías desplegadas en la exhibición «Memoria y Género» en la sala Ernesto Fariña de la Universidad Provincial de Córdoba.



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).



Postales de una tarde *femdom*, de Agustín Liarte Tiloca y Rolando Nicolás Jesús Martín Escudero (Argentina).

Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas

GUILLERMINA RODRÍGUEZ VELASCO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)
MÉXICO
AÑO DE REALIZACIÓN DE LA SERIE: 2019

Fecha de envío: 23-04-2020 / Fecha de recepción: 25-04-2021
Fecha de aceptación: 03-12-2020.

Esta serie fotográfica fue realizada por Guillermina Rodríguez Velasco en el año de 2019 como parte del proyecto de investigación titulado: Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas, del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), coordinado por la doctora Natividad Gutiérrez Chong y financiado por CONACYT Fronteras de la Ciencia 2368. Estas fotografías son parte de la galería del sitio web del proyecto: <https://juventudes.sociales.unam.mx/>.

La serie fotográfica tiene como objetivo ilustrar la vida juvenil y, sobre todo, la diversidad identitaria de los jóvenes que habitan y transitan en la Zona Metropolitana del Valle de México. Si bien comparten momentos de vida, resultaría una tarea infinita la recopilación de cada expresión, de cada espacio o cada acontecimiento que ilustre o se aproxime a responder: ¿qué es ser joven en la Ciudad de México? Esta diversidad de identidades permite a los jóvenes la expresión y construcción de aquello que los define como generación, también está condicionando su interacción con el entorno social, con los privilegios de los que gozan algunos a diferencia de otros, y a grandes rasgos, su desarrollo y las posibles dificultades y retos que se presentan en su trayectoria de vida.

Observamos jóvenes que perciben y asumen su condición etaria como un privilegio más allá de las desigualdades y oportunidades. Sin embargo, también observamos jóvenes preocupados, con escepticismos e incertidumbres en sus expectativas a futuro ante una ciudad y una sociedad aparentemente más violenta que los pone en una situación vulnerable, y donde parece que hay que luchar más por una vida digna y decorosa.

El retrato de la diversidad identitaria de la actualidad es complejo, sin embargo, fue precisamente esta vasta diversidad, los intereses, inquietudes, preocupaciones y necesidades lo que permitió entender y conocer de manera cercana algunos aspectos que conforman la cultura juvenil urbana y las dinámicas en las que participan los jóvenes de la Zona Metropolitana del Valle de México.



GUILLERMINA RODRÍGUEZ VELASCO es egresada de la licenciatura en Sociología de la Facultad de Estudios Superiores Aragón, México. Fue asistente de investigación en el proyecto CONACYT “Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas”, dirigido por la Dra. Natividad Gutiérrez Chong, del Instituto de Investigaciones Sociales. Actualmente continúa con el desarrollo del presente proyecto fotográfico y se interesa en continuar con la labor de la fotografía para la investigación social, sobre todo enfocada en estudios urbanos y de juventud.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.



Jóvenes de identidades diversas en dinámicas metropolitanas,
de Guillermina Rodríguez Velasco.

Tierra de Apus, Achachilas, montañas y volcanes Parque Nacional Sajama Oruro-Bolivia

VERÓNICA STELLA TEJERINA VARGAS
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
COCHABAMBA, BOLIVIA
Correo electrónico: vesstella@gmail.com

Fecha de envío y recepción: 08-03-2021 / Fecha de aceptación: 28-05-2021

*Ya el morador de las alturas lo sabe; no es la montaña lo que se mira.
Es la presencia de la montaña.
Jaime Saenz. 1921-1986*

El Parque Nacional Sajama, ubicado al noroeste del departamento de Oruro-Bolivia en la cordillera de los Andes, es un área protegida que alberga contrastante belleza gracias a su fauna silvestre y sus memorables paisajes. En el trayecto hacia el parque, la ruta brinda interesantes lugares como la visita a los Chullpares (Torres funerarias) de origen aymara y quechua de Huanuni Cachu en la comunidad Pujrata, ubicada en el municipio Santiago de Challapata. Otro de los atractivos es la Capilla de Curahuara de Carangas, llamada también la Capilla Sixtina de los Andes, donde la variedad de murales y el estilo de las escenas bíblicas representadas son impactantes. A su vez, la Iglesia de Tomarapi es indispensable parada para captar las mejores postales del nevado más alto de Bolivia el imponente Apu (palabra quechua que significa Señor), Achachila (palabra de origen aymara que significa espíritu guardián de un sitio), nevado Sajama que es un estratovolcán con 6.542

m.s.n.m., donde la mirada se pierde en profunda contemplación.

En el trayecto se encuentra también la Laguna Huayñacota que permite apreciar el contraste entre sus tranquilas aguas y los volcanes Payachatas (gemelos) que se pueden disfrutar en los alrededores, el Parinacota (6.348 m.s.n.m.) y el Pomerape (6.282 m.s.n.m.), que forman parte de la Cordillera Occidental y se encuentran en la frontera que divide Bolivia y Chile.

Muchos viajeros realizan una intensa caminata de varias horas (cinco aproximadamente) hasta el campo base del Nevado Sajama, que se encuentra a 4.800 m.s.n.m. Aquí se percibe la imponente presencia y mística fuerza de este guardián, aparentemente dormido. Luego del arduo esfuerzo es necesario descender hasta los balnearios de aguas termales en la comunidad Manasaya donde se goza de la magnética vista del entorno, mientras las aguas medicinales ricas en azufre reconstituyen la fuerza de los caminantes. El Parque Nacional Sajama se constituye en una maravillosa tierra que guarda hipnóticos Apus, Achachilas, montañas y volcanes, que invitan a ascender a alguna de sus orgullosas y cautivadoras cimas siendo un tesoro natural y cultural.



VERÓNICA STELLA TEJERINA VARGAS es profesional boliviana-nicaragüense, magíster en Educación Intercultural Bilingüe (EIB) del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe (PROEIB Andes), en la ciudad de Cochabamba-Bolivia (2013). En esta ciudad obtuvo también su licenciatura en Lingüística Aplicada a la enseñanza de lenguas otorgada por la Universidad Mayor de San Simón (2006). Diplomada en los temas de ciudadanías interculturales del Programa para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) (2009), e Interculturalidad y Descolonización del Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (IICAB) (2010), ambos en las ciudades de La Paz-Bolivia. Además de realizar investigaciones en los temas de ciudadanía, interculturalidad y descolonización con pueblos indígenas y movimientos juveniles ha complementado su carrera académica con el de la fotografía y la ilustración artesanal/digital, ya que considera que el arte es poderosa herramienta creativa, generadora de reflexión, incidencia y transformación.



Foto: S. Tejerina

Chullpares (Torres funerarias) de origen aymara y quechua de Huanuni Cachu en la comunidad Pujrata, de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Capilla de Curahuara de Carangas, llamada también la Capilla Sixtina de los Andes,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Capilla de Curahuara de Carangas, llamada también la Capilla Sixtina de los Andes, de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Foto: S. Tejerina

Capilla de Curahuara de Carangas, llamada también la Capilla Sixtina de los Andes,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Capilla de Curahuara de Carangas, llamada también la Capilla Sixtina de los Andes, de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Capilla de Curahuara de Carangas, llamada también la Capilla Sixtina de los Andes, de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Foto: S. Tejerina

Capilla de Curahuara de Carangas, llamada también la Capilla Sixtina de los Andes, de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Iglesia de Tomarapi en Curahuara de Carangas,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Iglesia de Tomarapi en Curahuara de Carangas,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.

Foto: S. Tejerina



Laguna Huayñacota en el Parque Nacional Sajama,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Foto: S. Tejerina

Volcanes Payachatas (gemelos): Parinacota (6.348 m.s.n.m.) y el Pomerape (6.282 m.s.n.m.),
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Volcanes Payachatas (gemelos): Paríacota (6.348 m.s.n.m.) y el Pomerape (6.282 m.s.n.m.),
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Nevado Sajama, estratovolcán con 6.542 m.s.n.m., de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Foto: S. Tejerina

Nevado Sajama, estratovolcán con 6.542 m.s.n.m.,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Nevado Sajama, estratovolcán con 6.542 m.s.n.m.,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Foto: S. Tejerina

Nevado Sajama, estratovolcán con 6.542 m.s.n.m.,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Foto: S. Tejerina

Nevado Sajama, estratovolcán con 6.542 m.s.n.m.,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Balnearios de aguas termales en la comunidad Manasaya,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Balnearios de aguas termales en la comunidad Manasaya,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.



Foto: S. Tejerina

Balnearios de aguas termales en la comunidad Manasaya,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.

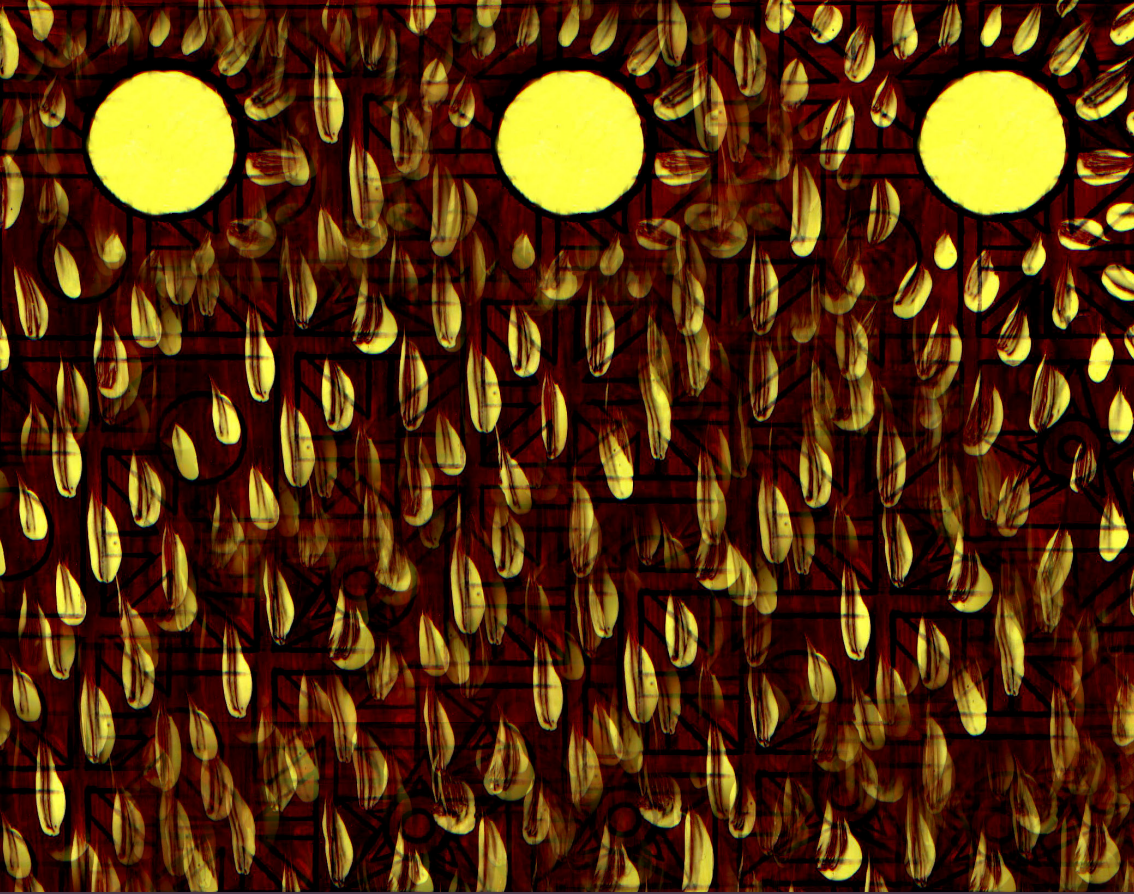


Ofrenda Sajama,
de Verónica Stella Tejerina Vargas.

<http://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net>



Stella



PLURAL

En esta sección se publicarán ilustraciones, cómics, mangas u otra modalidad de arte visual, de uno/a o varios/as autores/as, vinculados a un tema común antropológico o de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe, y que contengan una narrativa que explique la propuesta gráfica y la contextualice.

El llamado de la montaña

VERÓNICA STELLA TEJERINA VARGAS
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
COCHABAMBA, BOLIVIA
Correo electrónico: vesstella@gmail.com

Fecha de envío: 23-02-2021.

En noche de profunda quietud interna, el camino de la montaña, la ruta, el sendero se reveló ante los dormidos ojos de mi alma con su hechizo, su encanto, su luminosa y serpenteante oscuridad para decirme:

Tú no perteneces al mundo, ni caminarás en el mundo, porque eres espíritu peregrino, por eso te es dado transitarnos, sentirnos y en poderoso pacto escuchar nuestro secreto llamado. Por eso tu andar será inquieto, inconforme, querrás alejarte, estar en soledad para escuchar el silencio que esconde las voces de nuestros antepasados, los sagrados moradores del tiempo. Buscarás las alturas, para mirar el vuelo de lo libre, del infinito y respirar hondo, para sentirte, para sentir el lenguaje del mundo hecho vida y muerte. En constante tránsito aprenderás a mirar profundo, te daremos nuevos y despiertos ojos para revelar lo que esconden las superficies, podrás ver lo que en realidad somos, lo que en realidad eres, lo que en realidad habita en el mundo y ya no te sorprenderás, ni temerás, tan solo aceptarás en alegría, en gratitud. Dejarás de luchar y serás parte de la danza, del tejido, del movimiento en total armonía y caos, en equilibrada contradicción.

Te será dada la facultad de perderte, desesperarte en la búsqueda del sendero extraviado, no te inquietes, no sufras más de lo establecido; la puerta del abismo, del laberinto es el inicio de tu encuentro. Tendrás que descubrir, entrar en tu cuerpo, en tu respiración, apretarte

las manos, frotarte los ojos, secarte las lágrimas y el frío sudor, es parte de la limpieza, del ritual de retorno, de bienvenida. Te será dada la facultad de perder para luego ganar, de despojar para luego recuperar, es tan solo cuestión de tiempo circular, espiral, en ondulante ascenso y descenso. Personas llegarán y se disolverán, serán mensajeros, luces y obscuridades que guiarán tu paso, no te confundas, mira directo, mira profundo y sigue caminando, sin apegos, sin remordimientos, sin culpas, sigue caminando, encuentra tu propio ritmo, aunque lento, aunque creas que no avances, no te detengas, sigue caminando, descubre tu camino, el que tu alma trazó en callada alianza. Nosotras, tus guías, te haremos recuerdo a través de las voces que te acompañan, no lo olvides... tan solo, sigue caminando.

Te otorgaremos la capacidad de mutar, tu cuerpo cambiará, se transformará en cada viaje o llamado. Así, te irás trasfigurando sin darte cuenta, sin que nadie lo note, tu interior será otro, albergarás mucho más de lo que crees. Por tanto, serás también guardiana y mensajera, tu cuerpo será el crisol donde se disuelva nuestra energía, ayudándote a irradiarla, así donde estés o vayas, irás con un poco de todas nosotras: montañas, Apus, Achachilas, guardianes, protectores, centinelas, maestros y maestras que aparentamos estar dormidas, aguardando, acompañando el despertar humano.

En el trayecto, y sin buscarlo, cuando estuviste lista, te otorgamos la sensibilidad para descubrir nuestros rostros, cada una de nosotras, aparentes montañas, tenemos nuestras particulares formas, hechas de tiempo, tierra, viento, lluvia, sol, destrucción y renacimiento. Ahora tienes la capacidad para mirarnos, para retratarnos, aunque nosotras cambiemos constantemente, al igual que tú lo haces. Así nos verás sonrientes o adoloridas, dormidas o despiertas, solas o acompañadas, oscuras o luminosas, ocultas o descubiertas, quietas o en movimiento, bulliciosas o taciturnas, jóvenes o ancianas, cada una de nosotras te susurrará su historia. En recogimiento serás capaz de plasmar aquello que queremos que veas y en cada imagen avanzarás un paso en ascenso hacia tu montaña personal que es tu vida misma, tu obra, nuestra obra, para guiarte y construirla nos revelaremos en contados sueños y meditaciones, cuando abandonas tu cuerpo y dejas de cuestionarlo todo, cuando dejas de correr en frenético e inconsciente apuro, cuando

te detienes sin saber muy bien por qué, cuando dejas que te encontremos para cantarte, para arrullarte y grabar en tu corazón nuestros designios; aunque luego, al despertar lo olvides todo. Eso ya no importa, porque tarde o temprano recordarás. Nosotras repetiremos desde las alturas: «Ayúdenla a recordar aquello que ella ya sabe» «Ayúdenlos a recordar aquello que ya saben». Tarde o temprano, recordarás, recordarán.

Somos misterio que aguarda ser revelado, nuestros secretos están abiertos para todo aquel que se acerque auténtico sin falsas intenciones ni viles propósitos. Nosotras conocemos el interior humano, las cuevas ocultas que esconden oscuros anhelos, aspiraciones y ambiciones retorcidas por nuestros tesoros. Sin saberlo se condenan en su afán continuo por dañarnos, desangrando nuestras entrañas, dinamitando nuestros cuerpos. La destrucción es su sello, les queda mucho por recorrer y aprender, les falta encontrarnos para encontrarse. Nosotras también somos destrucción, pero nuestros fines son regeneradores, digiriendo todo aquello que devoramos para luego hacerlo vida, pues contribuimos en los ciclos interminables de transformación de este planeta, nuestra casa, su casa.

Quienes escuchan nuestro llamado se ven transformados, renovados en anhelos, aunque repentinamente dejen todo aquello que antiguamente los motivaba, renacen. El miedo en esta etapa debe ser comprendido y transmutado, miedo a lo desconocido, a la incertidumbre, a lo inesperado, a la aparente soledad, al sinsentido del esfuerzo, a marchar en contracorriente, a realizar ilógicas acciones y, sobre todo, miedo a escuchar nuestras voces. Nuestros propósitos se orientan al reencuentro, al bienestar y la sanación. Así se inicia el tiempo del ritual, de la entrega, del compromiso, el esfuerzo y la ofrenda. Honrando cada paso, reconociendo el arduo ascenso, las dudas y certezas, la fragilidad, pero también la fortaleza, el llanto y la alegría conscientes. En el recorrido se van procesando, en nuestra ayuda y compañía, toda carga involuntaria, todo sentimiento enquistado, todo recuerdo vano, toda emoción lacerante. Así uno se va liberando, limpiando y con nueva ligereza va apresurando el viaje, la comprensión y el sentido de la travesía.

Cada una de nosotras está conectada con nuestras hermanas, nuestras raíces son profundas. Por tanto, cada ofrenda es recibida por todas

nosotras, cada agradecimiento, cada petición es atesorada en nuestros vientres para luego gestar la obra demandada, en callado tiempo, en justo momento. Nuestras revelaciones y respuestas pueden tardar años en ser comprendidas, pero no hay atraso ni adelanto, todo mensaje llega cuando es preciso ypreciado, ni antes ni después. Y algunas revelaciones no serán descifradas por más de que lo intentes, que lo intenten, ese es su objetivo, tan solo habitar y permanecer ocultas.

El ritual, la ofrenda, nos hermana, nos entrelaza y nos permite crear inquebrantable alianza de ayuda, lealtad y protección. Por eso, siéntete arropada, camina tranquila sin sobresaltos, avanza, no te detengas, mira, observa y recuerda: Tú no perteneces al mundo, ni caminarás en el mundo, porque eres espíritu peregrino, por eso te es dado transitarnos, sentirnos y en poderoso pacto escuchar nuestro secreto llamado, el llamado de la renovación, no te detengas, tan solo... sigue caminando.



VERÓNICA STELLA TEJERINA VARGAS es profesional boliviana-nicaragüense, magíster en Educación Intercultural Bilingüe (EIB) del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe (PROEIB Andes), en la ciudad de Cochabamba-Bolivia (2013). En esta ciudad obtuvo también su licenciatura en Lingüística Aplicada a la enseñanza de lenguas otorgada por la Universidad Mayor de San Simón (2006). Diplomada en los temas de ciudadanías interculturales del Programa para la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) (2009), e Interculturalidad y Descolonización del Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (IICAB) (2010), ambos en las ciudades de La Paz, Bolivia. Además de realizar investigaciones en los temas de ciudadanía, interculturalidad y descolonización con pueblos indígenas y movimientos juveniles ha complementado su carrera académica con el de la fotografía y la ilustración artesanal/digital, ya que considera que el arte es poderosa herramienta creativa, generadora de reflexión, incidencia y transformación.









Stella



PLURAL

7 / 2021

Revista de la Asociación
Latinoamericana de Antropología

Plural. *Antropologías desde América Latina y del Caribe*, la revista latinoamericana de antropología, se define como una publicación periódica para la divulgación de investigaciones y actividades vinculadas a las antropologías y las ciencias sociales afines, de aparición semestral, publicada electrónicamente en “Open Access” y de divulgación y distribución gratuita.

Considerando que la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) ha sido un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico en la región, procurando describirlo, caracterizarlo y debatirlo, son los temas principales de esta revista las investigaciones antropológicas en América Latina, su repercusión en nuestros países, las distintas corrientes y el debate epistemológico surgido en el seno de la disciplina, con un sur claro: el estudio del ser humano latinoamericano en su complejidad, bajo una mirada pluri, inter y transdisciplinaria.



Asociación Latinoamericana de Antropología

Associação Latino Americana de Antropologia