



Revista de la Asociación
Latinoamericana de Antropología

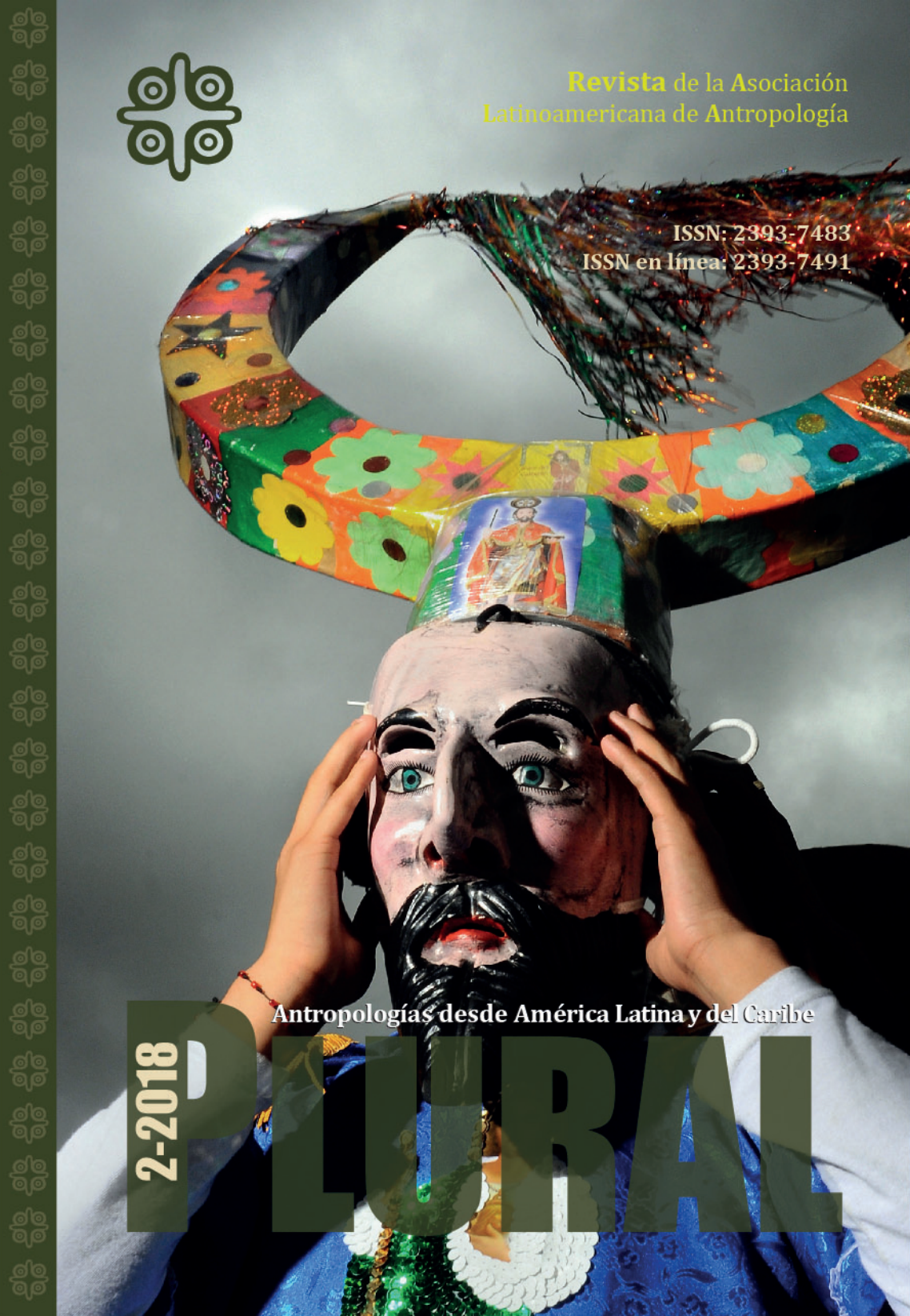
ISSN: 2393-7483

ISSN en línea: 2393-7491

Antropologías desde América Latina y del Caribe

2-2018

PLURAL



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 region. The map shows the outlines of the continents and islands, with the person's arms extending across the map.

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**

JULIO-DICIEMBRE, 2018 / AÑO 1, N° 2

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

PRESIDENTE: Eduardo Restrepo (Asociación Colombiana de Antropología)
VICEPRESIDENTA: Lydía de Souza (Asociación Uruguaya de Antropología Social)
TESORERO: Pablo Gatti (Asociación Uruguaya de Antropología Social)
SECRETARIO: Ricardo Fagoaga (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, CEAS, México)

VOCALES:

Alhena Caicedo (Asociación Colombiana de Antropología)
Annel Mejías Guiza (Red de Antropologías del Sur, Venezuela)
Antonio Motta (Asociación Brasileña de Antropología)
Fernando García (Ecuador)
Gonzalo Díaz Crovetto (Colegio de Antropólogos de Chile)
Lía Ferrero (Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina)
Maritza Andino Picado (Red Centroamericana de Antropología, Nicaragua)

COMISIÓN FISCAL DE LA ALA 2017-2020

Antonio Carlos de Souza Lima (Asociación Brasileña de Antropología)
Cristina Oehmichen (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, CEAS, México)

DIRECTORA

Annel Mejías Guiza

COMITÉ EDITORIAL

Eduardo Restrepo (Asociación Colombiana de Antropología
Pontificia Universidad Javeriana, 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, México)
Annel Mejías Guiza (Red de Antropologías del Sur / Universidad de Los Andes, Venezuela)
Antonio Motta (Asociación Brasileña de Antropología, Brasil)
Ricardo Fagoaga (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México)

EDITORES

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

ENTES FINANCIEROS

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

DISEÑO

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

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

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

PORTADA

“La preparación, 24-08-2014”, de Fernando Oscar Martín.

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



pp. 7-10 EDITORIAL

ARTÍCULOS

- pp. 13-18** El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento
Lydia de Souza (Uruguay)
- pp. 19-33** Revuelta sistémica en/de la ciudad ocupada segregada
(Barinas-Venezuela)
Francisco Hernández (Venezuela)
- pp. 35-53** Territorializando el territorio: un debate teórico
Erandy Toledo Alvarado & Amor Ortega Dorantes (México)
- pp. 55-90** Espectrografías nómades del “desierto” del NE de Mendoza,
Rca Argentina
Leticia Katzer (Argentina)
- pp. 91-127** “No somos rebeldes sin causa, somos rebeldes sin pausa”.
Raptivismo: construyendo prácticas de ciudadanía artístico cultural,
interculturalidad y educación
Verónica Stella Tejerina Vargas (Bolivia)
- pp. 129-152** Corporalidades orientalizadas y neochamánicas en Bogotá
Eduardo Restrepo (Colombia)
- pp. 153-176** Decir lo indecible: subjetividades y escritura sobre cadáveres
en 1975/76
Lucía Noelia Ríos (Argentina)
- ENTREVISTAS**
- pp. 179-203** “La negatividad es el eje de toda posible crítica”:
Conversación con Eduardo Grüner
*Alex Martins Moraes, Bettina Seidl, Diana Quintana, Eduardo Grüner,
Juliana Mesomo, Santiago Ocampo & Tomás Guzmán*
- pp. 207-213 RESEÑAS**
- Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo
y etnofagia, de Hector Díaz-Polanco
Annel del Mar Mejías Guíza

pp. 217-224 **MANIFIESTOS**

Contra el indulto al dictador Alberto Fujimori
Declaración del Comité Directivo y de la Secretaría Ejecutiva
de CLACSO

Pronunciamiento: En defensa de la CIENCIA y por la libertad
en la investigación. Contra el acoso y la violencia dirigida
a las y los investigadores en México

Grave situación de etnocidio en Colombia, de Consultoría
para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES)

pp. 227-268 **DOCUMENTOS**

Some notes on Venezuela identity
Esteban Emilio Mosonyi (Venezuela)

Antropologia liberal versus antropologia da libertação,
de André Gunder Frank
Tradução: Grupo de Estudos em Antropologia Crítica

Movimientos pos y decoloniales: ¿una moda?

pp. 269-299 **SECCIÓN INFORMATIVA**

pp. 303-333 **SECCIÓN ETNOFOTOGRAFÍA**

Danza de Moros y Cristianos: Atlatlahuca, Tenango del Valle,
Estado de México, México
Fernando Oscar Martín

La Danza de *Xochitines* en Cojolapa, Tamazunchale, México
Miguel-Angel Marín Hernández

Veneración a la Virgen de Copacabana en La Plata, agosto 2016
Mauricio Alejandro Barria





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.

FOTOGRAFÍA PÁG 5. “Canción de la lluvia”, de Esteban Mateo Leguizamón.

FOTOGRAFÍA PÁG 6. “Mi ojo izquierdo, 29-08-2011”, de Fernando Oscar Martín.



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, 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





PLURAL

En la revista Plural se publicarán (1) Artículos científicos tradicionales, con resúmenes y palabras clave (en castellano, inglés, francés y portugués para las islas del Caribe, Brasil y el resto de América Latina), con los lineamientos de un artículo arbitrado, y (2) Artículos con formato no científico, que serían trabajos con propuestas de escritura que revelen la diversidad a la hora de textualizar nuestras investigaciones.

FOTOGRAFÍA pág 11. ““Ondeando la bandera, 22-08-2015”, de Fernando Oscar Martín.

FOTOGRAFÍA pág 12. “Regalando una flor, 23-08-2015”, de Fernando Oscar Martín.

El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento*

LYDIA DE SOUZA

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA (UDELAR)

ASOCIACIÓN URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL (AUAS)

Montevideo, Uruguay

Correo electrónico: lydiades@gmail.com

Facebook: Lydia De Souza / Twitter: @lydiadesou29

Esta breve reflexión apenas pretende continuar trazando algunas líneas para el debate, las que venimos esbozando en algunos encuentros a propósito de generar una visión más amplia del trabajo antropológico desde nuestras propias comunidades científicas y siempre enmarcados en el contexto de una dimensión focalizada como “antropología comprometida” (de Souza, 2016).

Heredera de la “investigación-acción”, se trata de una construcción de hace ya varios años, entendida desde varias caras y aristas entre los diversos autores. Como tal, es un campo permeable y endeble. Permeable porque el “compromiso” llega desde distintas áreas y acciones, colándose varias interpretaciones. Endeble, porque en su dinámica toma rumbos diversos conforme al punto espacio-temporal donde nos coloquemos.

Esto implica pensar y repensar, asimismo, hacia dónde poner nuestro foco en una comunidad global, globalizada y globalizante, que nos exige nuevas categorizaciones, cada vez más provisorias.

HACIA UN CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

La primera cuestión a discutir sería: ¿cómo podríamos definir un “conocimiento antropológico” hoy en día?

El conocimiento antropológico actual se enfrenta al desafío de una transversalización o atravesamiento por múltiples variables

* En este artículo estamos usando el sistema de referencia de las Normas APA.

y no solamente geohistóricas o más puntuales de género, etnicidad u otras de raigambre social. Tal vez ya no exista un conocimiento antropológico *per se*, sino saberes antropológicos.

La metodología antropológica, como parte fundamental del conocimiento, se ha vuelto más –si cabe la expresión– creativa a la luz de técnicas que incorporan otras aproximaciones e incluyen prácticas que involucran avances o desarrollos con características de mayor diversidad.

No estoy, por supuesto, afirmando que se hayan dejado de lado las bases metodológicas, sino que estas se han visto empujadas a una reelaboración que acompañe visiones tanto fragmentadas como globales, micro o macro visiones y que – con toda justeza a mi criterio– echan mano, incluso, a la imaginación antropológica que se ve interpelada conforme lo requiere un mundo cambiante.

Si así no fuera, la antropología se hubiera convertido en un fósil, en una ciencia del pasado. Tal vez de un pasado colonial propiamente dicho.

Sin embargo, creemos que el conocimiento antropológico y, por ende, la antropología como ciencia, se encuentra en toda su vitalidad y ha demostrado que puede adaptarse, mimetizarse con la dinámica del entorno y seguir construyendo desde los saberes.

Ejemplo de esto han sido las propuestas escuchadas en los debates centrales de diversos congresos, cuando nos vemos frente a cuestiones vigentes como el extractivismo o la violencia con sus innumerables formas de ejercerla.

Pero aún más allá, el saber antropológico tiene hoy una relevancia político social indiscutible. Y por supuesto, consideramos que debe tenerla. Una impronta activa que nos re-sitúa en nuestras formas de comprender los universos posibles y nos obliga a plantarnos en lugares de compromiso.

De manera que el conocimiento antropológico hoy ya no puede considerarse un bloque único, universal e inamovible, sino que diverge en saberes que corresponden a realidades norte-sur y/o este-oeste, adentro y afuera simbólicos o reales, sin que esto implique dicotomías irreductibles. No podemos aceptar como evidente la existencia de puntos geográficos que definitivamente

imparten o reciben conocimiento (sea a través de publicaciones, redes u otro tipo de intercambios comunicacionales).

No obstante, esos saberes siguen determinadas lógicas locales, sin entender por tales aquellas que se constriñen solo a límites espaciales, aunque esta afirmación pueda parecer contradictoria.

HACIA UN CONCEPTO GEOPOLÍTICO

Aquí vamos al concepto de lo geopolítico. Observamos que los contextos socio políticos actuales son lábiles. Entonces, ¿qué tipo de geopolítica deberíamos considerar? Seguramente una que no contenga las mismas categorizaciones que hace algunas décadas.

La geopolítica actual no puede enfocarse considerando puntos estancos del globo, sino que se cuele por los intersticios de todas las sociedades sin distinción.

Y esto por varias razones. La primera tiene que ver con *las relaciones de poder* de todas las jerarquías (verticales u horizontales) a contemplar y que, obviamente, trascienden las conceptualizaciones de dinámica más audaces, tejiéndose entre los entramados locales y globales.

La segunda refiere a los *flujos humanos* en movimiento permanente, sea por expulsión, exclusión o elección, forzados por determinación o pseudo auto determinación. No entraremos aquí en estas definiciones en profundidad. Solo diremos que son flujos que arrastran políticas gubernamentales y reivindicaciones sociales en espejo, en las que se cuele, también, la aproximación geopolítica.

En tercer lugar, por arrastre o no de las anteriores razones, vemos cómo una multidimensionalidad y multiplicidad de aquellos *saberes* que llamamos tradicionales han ido ganando espacio, esto es, acercando nuevas visibilidades para diversas formas de entender el mundo, académicas y no académicas, intelectuales o no, científicas o no; con dualismos que se diluyen.

En cuarto lugar, estas relaciones de poder, flujos humanos, saberes que se visibilizan, transitan por *lo comunicacional global y local*, movimientos que pueden tener su origen en un punto y su destino en otro distante. Relaciones de redes en las que profundizamos en otros trabajos.

Por último, no podemos dejar de incluir en las nuevas categorizaciones que conforman la geopolítica de nuestro conocimiento, los emergentes *desafíos para las comunidades antropológicas*, desafíos que han crecido exponencialmente. Antes antropología aplicada, ahora comprometida, obligada a ocupar lugares de lucha y a defenderse. Y el compromiso implica salir de la academia, sumergirse en un campo de aquí y ahora.

ENTRAMADO DEL SABER LOCAL Y GEOPOLÍTICA

Parecería que intentaríamos reeditar aquella vieja consideración de local/global, pero, lejos de eso, estamos considerando una idea compleja, donde nada es tan local ni tan global, sino que ambas categorías se atraviesan. Algo más cerca del concepto de Zygmunt Bauman de “glocalización”, la que veía como una “coexistencia matrimonial” que negocia la convivencia porque la separación no es una opción realista: “(...) aislado de las rutas de suministro global, al lugar le faltaría el material del que hoy en día surgen las identidades autónomas y los dispositivos que las mantienen vivas; y sin pistas de aterrizaje localmente improvisadas y abastecidas, las fuerzas globales no tendrían donde aterrizar, dotarse de personal, reabastecerse y repostar” (Bauman, 2012, p.211).

El saber antropológico local se disemina y difumina por entre las referidas relaciones de poder, los flujos humanos en movimiento, saberes visibilizados, lo comunicacional y las nuevas prácticas antropológicas y sociales.

Ya no solo es la academia la abanderada del conocimiento antropológico o, por lo menos, no hay un solo sentido en el camino de este conocimiento.

Las comunidades antropológicas deben estar alertas y seguir traduciendo, pero también identificando, en especial identificando, creando distintos saberes antropológicos.

La persecución de antropólogos y antropólogas no solo se da en Latinoamérica, específicamente en Brasil, al Sur, sino también al Oriente en Irán. El asesinato y tortura en Egipto de un doctorando italiano, estudiante de Cambridge, pone en cuestión relaciones internacionales, campos sensibles en su temática, rela-

ciones académicas y más. Las migraciones, que se problematizan al Norte y afectan a la comunidad antropológica en cuanto individuos (vimos en su momento las dificultades que planteaba la realización de un congreso internacional de antropología en Canadá por cruzar sus asistentes escalas aéreas norteamericanas), pero también al Sur, en países como Uruguay que ha cambiado rotundamente su perfil migratorio.

Las discusiones en torno al cambio climático rebotan de un punto a otro del globo, las acciones violentas y fundamentalistas buscan contextos diversos. Los conceptos de nación deben revisarse en forma permanente.

Reivindicamos el Sur, pero también tenemos que estar alertas al Norte o no nos reconoceremos y aún peor, estaríamos reafirmando nuestro colonialismo.

La producción, circulación y apropiación del conocimiento antropológico transita por los saberes antropológicos, pero también por los saberes construidos en un entramado local que contiene realidades socioeconómicas y políticas globales de los cuales no siempre dan cuenta los centrismos institucionales nacionales o metropolitanos.

El pulso geopolítico del conocimiento, en fin, está en un terreno complejo, dinámico y transversalizado.

Nos queda, entonces, estar alertas a un mundo inestable y desestabilizado, fortaleciendo nuestra propia comunidad antropológica atentos a las texturas sociales que nos desafían, esgrimiendo una ética del compromiso y desarrollando la imaginación antropológica.

Es esta la única manera de que el conocimiento antropológico constituya siempre un saber vivo, dinámico y continúe haciéndose lugar en un contexto geopolítico que se diluye en el entramado local y no siempre puede visualizarse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Z. (2012). *Esto no es un diario*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- de SOUZA, L. (2016). Hacia una red de antropologías comprometidas. Ponencia presentada en el *Símpoio Políticas da Antropologia: as perspectivas das associações de Antropologia diante de um cenário de crises globais*. WCAA/IUAES 30ª. RBA Brasil.

- _____. (2017). El entramado del saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento. Ponencia presentada en el *V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)*. Bogotá, Colombia.
- _____. (2017). Las asociaciones en el contexto de una antropología comprometida. Ponencia en la *XII Reunión de Antropología del Mercosur*. Misiones, Argentina.

Fecha de culminación: 12-2017 / Fecha de recepción: 21-03-2018 / Fecha de aceptación: 01-05-2018.

LYDIA DE SOUZA es egresada de la Universidad de la República (UDELAR) por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales como Escribana Pública y por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación como Licenciada en Ciencias Antropológicas. Investiga principalmente en el área de las migraciones. Es actualmente vicepresidente de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS) y vicepresidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).

Revolta sistémica en/de la ciudad ocupada segregada (Barinas-Venezuela)¹

FRANCISCO ANTONIO HERNÁNDEZ ABANO
UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL DE LOS LLANOS EZEQUIEL ZAMORA
(UNELLEZ)
BARINAS, VENEZUELA
Correo electrónico: franc2604@gmail.com

RESUMEN

La crisis sociopolítica que atraviesa la sociedad venezolana hoy día, si bien es una manifestación de la crisis general del sistema mundo capitalista, los pueblos y movimientos sociales expresan sus acciones y contradicciones de manera particular. Así nos proponemos realizar un estudio descriptivo analítico del reciente fenómeno sociopolítico ocurrido del 21 al 24 de mayo de 2017 suscitado en la ciudad de Barinas (Venezuela). El artículo narra, con auxilio de la etnografía urbana, las peculiaridades del dicho acontecimiento (de ahora en adelante *revuelta popular sistémica*) y por otra parte plantea una discusión epistemológica sobre este constructo en virtud de mostrar las diferencias existentes con otras *revueltas sociales anti-sistémicas* del mundo, cuyas acciones colectivas se han caracterizado por estar dirigidas abiertamente contra el sistema capitalista neoliberal.

PALABRAS CLAVES: Crisis sociopolítica, revuelta popular sistémica, ciudad ocupada segregada, Barinas, Venezuela.

SYSTEMIC REVOLT IN / FROM THE SEGREGATED OCCUPIED CITY
(BARINAS-VENEZUELA)

ABSTRACT

The socio-political crisis affecting Venezuelan society today is a manifestation of the general crisis of the system of capitalist world, peoples and social movements express their actions and contradictions in particular.

¹ En este artículo se está usando el sistema de referenciación de las Normas APA.

Thus we perform an analytical descriptive study of the recent socio-political phenomenon occurred 21 to May 24, 2017, raised in the city of Barinas the socio-political crisis affecting Venezuelan society today, although it is a manifestation of the general crisis of the world capitalist system, peoples and movements (Venezuela). The article tells, with help of the urban ethnography, the peculiarities of this event (hereinafter systemic popular revolt) and on the other hand raises an epistemological argument about this construct systemic popular revolt pursuant to make clear the differences with other anti-sistemicas social unrest in the world, whose collective actions have been characterized by be openly directed against the neoliberal capitalist system.

KEY WORDS: sociopolitical, stirred popular systemic, segregated busy city, Barinas Venezuela.



INTRODUCCIÓN

Unas semanas antes de que el movimiento anticapitalista Black Bloc (bloque negro) impactara con sus protestas en la cumbre de Hamburgo (Alemania) los días 7 y 8 de julio de 2017 exigiendo al “G 20” (Grupo de los Veinte) salvar el planeta, en el occidente venezolano los días 22, 23 y 24 de mayo de 2017 marcaron la historia de la ciudad de Barinas (ciudad andino-llanera ubicada en el occidente del país). Barineses(as) conocieron en vivo y por primera vez el asombro y el terror.

La ciudad toda fue sumida en medio del caos, anarquía y tumulto social. Multitud² de enfurecidos grupos sociales indes-organizados, “delincuencia organizada” (según el argot policial), cabalgó sobre las olas de protestas organizadas por las fuerzas opositoras al gobierno bolivariano presidido por Nicolás Maduro, y tomó el control absoluto de toda la ciudad. La ciudad así quedó desprotegida en tanto que los órganos de seguridad curiosamente

² Entiéndase multitud no exactamente como lo definen Hardt y Negri (2002). Para estos autores, multitud es un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común. Para nuestra realidad (el caso del mayo barinés), en cambio, no creemos que aún pueda hablarse de un sujeto social activo, pues en la actualidad no ha alcanzado la categoría de un movimiento social o clase global emergente, como tales autores dan a entender.

no respondieron en sus funciones durante esos días. Apertrechados con herramientas y armas (largas y cortas) irrumpieron abruptamente en cientos de bodegas, pequeños, medianos y grandes comercios de todo tipo y cargaron con las mercancías y bienes existentes, aparte de incendiar vehículos y decenas de establecimientos de instituciones públicas. La mayor ola de saqueo popular producido en Venezuela después del llamado *Caracazo*,³ de acuerdo con muchos barinenses(as).

Ante impresionante fenómeno social ningún alma podía salir del desconcierto, no obstante, los grupos políticos polarizados (oposición contra gobierno) sólo les preocupa el último factor de la *cadena causativa*, en consecuencia ambos se culpan mutuamente del caos social producido durante los tres inmemoriales días. Una visión reduccionista y maniquea de esta naturaleza, impide una comprensión crítica y concreta del mencionado fenómeno. En palabras de Zemelman (2010) corresponde, entonces, a las mujeres y hombres de la academia desafiar el conocimiento posible, comprenderlo y explicarlo en sus variantes peculiaridades y justas dimensiones. En este ensayo se intenta hacer una pequeña contribución a la historia de Barinas, re-construyendo una versión más o menos general de la revuelta popular expresada durante los días 21, 22, 23 y 24 de mayo del 2017 y contraponerla con otras revueltas globales.

EL PAPEL DE LAS REDES. TODO COMENZÓ

CON UNA TELE-CONVOCATORIA AL PARO CÍVICO

El 21 de mayo de 2017 desde muy temprano las redes sociales opositoras al gobierno bolivariano, crearon una matriz de opinión para provocar un paro civil-político en toda la ciudad. Así ordenaron a los/as comerciantes no abrir sus negocios, caso contrario, podían correr peligro ser saqueados, y a hombres y mujeres a no salir de sus casas, en concreto se llamaba a un temeroso y extraño paro cívico local barinés en solidaridad con los/as “gochos” de San Cristóbal, capital andina venezolana, limítrofe de

³ El 27 de febrero de 1989 en Venezuela, principalmente en la capital de este país, se produjo un estallido social por primera vez en la historia, conocido como el *Caracazo*.

Cúcuta, Colombia, quienes tenían, según ellos/as, varias semanas guerreando solos(las) contra el gobierno.

Lanzado este *tele-paro cívico*, la información recorrida a una velocidad de la luz prendió y se regó como la pólvora. Era como si se le tocara una tecla a un ordenador electrónico para que la información se hiciera efectiva casi al instante o antes del tiempo. Tal información instantánea, producto de la *eficacia tecnológica*,⁴ nos hizo sentir una especie de pre-verdad o realidad en nuestra psiquis. Así que los días subsiguientes (22, 23, y 24) el *toque de queda* anunciado virtualmente un día antes se hacía realidad. Efectivamente, no hubo mayor sorpresa de lo que ocurriría al día siguiente (22 de mayo), la ciudad amanecía tomada con barricadas (metodología insurgente utilizada por grupos radicales contrarios al gobierno bolivariano, cuya técnica consiste en trancar vías estratégicas de comunicación a través de quema de vehículos, colocación de palos, piedras, basura, etc.). Así sus vías principales quedaban incomunicadas con el resto del país y, a pesar de la tajante advertencia del tele-paro de mandar a abstenerse a la gente de salir de sus casas, un grupo importante de personas, obligado a cumplir con su trabajo, se atrevió a desafiar la orden y llegó como pudo a sus sitios de empleo. Muchos de ellos/as cuentan que fue su peor día al no poder llegar a sus casas el mismo día en que salieron de ellas, pues tempranamente en horas de la mañana comenzó el gran desbarajuste. A modo de síntesis, las redes jugaron un papel de primer orden en la eficacia de la convocatoria, sin que ello, por supuesto, llegue a determinar la aparición y necesidad de la revuelta.

⁴ Tomo prestado el constructo *eficacia simbólica* de la antropología para formular el de *eficacia tecnológica*, el primero está relacionado con la efectividad que tiene la cura realizada por los chamanes a las parturientas de la etnia cuna de América Central a través de sus ritos y creencias (Lévi-Strauss, 1974, p11.), mientras que la segunda noción *-eficacia tecnológica-* hace ver que mediante el uso de los artefactos electrónicos comunicacionales (internet, teléfonos celulares, entre otros) no espera que la realidad decida para ella imponerse antes del tiempo fijado. Es decir los medios tecnológicos comunicacionales imponen o moldean la realidad sin importar casi el contenido de la comunicación. (mayor documentación en torno a este determinismo tecnológico de nuestro tiempo consultar McLuhan, M y Fiore, Q. (1967) en la obra *El medio es el mensaje*. Disponible en: <https://retoricaprofesional.files.wordpress.com/2013/03/mcluhan-marshall-el-medio-es-el-mensaje.pdf>

Para abreviar los tres días aciagos posterior a la convocatoria del tele-paro, el resultado fue de doscientos cuarenta y siete comerciantes saqueados en el centro de la ciudad (o ciudad neocolonial moderna) y en las barriadas de la parte baja de la ciudad (ciudad segregada), siete personas fallecidas, calles y avenidas trancadas por barricadas y escombros regados por doquier, más de una docena de vehículos oficiales y particulares incendiados. “Una ciudad en guerra”, atinaba decir la gente el 25 de mayo, un día después de la pesadilla de tres largos días de horror y terror que asombró a muchos habitantes de la ciudad, fundamentalmente a aquellos/as de la ciudad globalizada (parte alta/elitesca de la ciudad).⁵ Ahora bien, ¿de qué tipo de guerra hablamos?

¿GUERRA CIVIL O REVUELTA SOCIAL?

Lo único que faltó fue la toma de la penal y excarcelar a los presos, como ocurrió en la revolución francesa en 1789.

Hombre adulto/mayor (conversación espontánea, mayo 27/2017)

Algunos analistas de renombre internacional opinan que “Venezuela está sumida en la guerra civil” (Borón, 2017), valga decir un conflicto cruento entre partidarios del gobierno “madurista” (por el presidente Nicolás Maduro) que levanta la bandera de una constituyente y la oposición, que iza la del reclamo a elecciones generales. A nuestro juicio, en Barinas se desencadenó *una revuelta social atípica* (más tarde ahondaremos en este constructo teórico) en la que el artífice fundamental fue la gente del pueblo sin distinción política, habitante de la ciudad segregada (barriadas), generalmente proveniente de familias pobres y explotadas contra poseedores de bienes y riquezas, entiéndase empresarios de pequeños y medianos negocios y grandes comercios, e incluso bodegueros (comercio de subsistencia familiar). Una observación primaria y resumida pudiera concebirse una lucha de *los que no tienen* contra *los que tienen*, pero también una lucha contra *los que*

⁵ Este término, junto con el de ciudad segregada que encontraremos a menudo en este trabajo, se aborda con mayor profundidad en un estudio realizado por el autor (Hernández, 2015).

no tienen (lucha entre mismos grupos sociales) o *tienen poco*. He aquí el siguiente fenómeno: grupos de la misma condición social enfrentándose entre sí. A juicio de Marx, todos los grupos sociales contienen subgrupos distribuidos jerárquicamente y en conflicto unos con otros. Así, el hecho de que se hayan producido saqueos y quemas de carro a gente trabajadora no burguesa, implica que la protesta no tuvo una orientación netamente clasista, en todo caso más anárquica que clasista.

Retomando el discurso inicial, conviene señalar que el elemento político, la abierta e intransigente proclama opositora: ¡Fuera Maduro del gobierno!, fue el detonante de la revuelta popular; no obstante, de las siete muertes producidas ninguna fue por causa política, como en efecto sí ocurrió en la capital del país donde quemaron a un joven por ser chavista. Así pues que el elemento político desaparece o queda subordinado ante una problemática de orden económica y socio-cultural de grandes dimensiones. La precarización de la vida social a límites insoportables, una abismal desigualdad social y racial en nuestra ciudad desde mucho tiempo atrás y el sueño frustrado de un poder popular que no pudo desplegar, constituyen realidades para el análisis sociológico.

Es menester preguntarse: ¿Hasta dónde iban a llegar los niveles de pasividad y tolerancia de mucha gente de pueblo, adeptos o no al chavismo (corriente política gobernante desde 1999), ante tanto abusos e injusticias? ¿Qué tipo de condición humana podía ser tan dócil, capaz de soportar arremetidas bestiales de especulación-inflación continua y desmedida? ¿Hasta cuándo resistir largas e incómodas colas para comprar gas doméstico y ciertos alimentos de primera (y no de primera) necesidad? ¿Hasta cuándo ser tratados como un “don o una doña nadie”? ¿Cuándo iba llegar el día en que su voz se dejara escuchar por alguien? “La gente se cansa de llevar vaina”, dice la narrativa popular y en efecto, lo ocurrido el 22, 23 y 24 fue la materialización de dicha narrativa.

Quiénes vivimos el fenómeno denominado *El Caracazo* en febrero de 1989, muy poco después que el presidente de ese momento, Carlos Andrés Pérez, autorizara el ejecutarse al famoso paquete neoliberal (mejor conocido como el *paquete hambreador*) nada podría sorprendernos de un fenómeno parecido. Natural-

mente, un mandatario afro-norte/sur-americano-caribeño y de hondas raíces históricas-populares como Hugo Chávez muy a menudo olfateaba esta realidad. Se lo contaba muy claro al imperio y adversarios de la derecha local venezolana de la conveniencia de su presencia al frente en el Palacio de Miraflores, dado que a la hora de un huracán social quienes perdían eran ellos por tener grandes intereses que salvaguardar.

Así pues, que a nadie con plena conciencia de sus actos y de haber sentido y conocido de cerca cómo el *capitalismo del siglo XXI* (en períodos de agonía crítica) tensa más el nudo de la horca a los más explotados y oprimidos, no le cayó de sorpresa el fenómeno social barinés. Desde 2013, como todas y todos conocemos, cuando el Estado venezolano ya no pudo mantener vigentes los programas de alimentos subsidiados (MERCAL, PDVAL), bien sea por la crisis del Estado rentista petrolero, envuelto en otra crisis mayor del sistema mundo capitalista, o bien por la mencionada guerra económica a cargo de la derecha opositora o contrainsurgencia imperial, como la llama Álvaro Linera, empiezan a sentirse síntomas fuertes de un gran malestar social que desembocaría primero en una revuelta social como la ocurrido recientemente y con el tiempo, si todo sigue igual, una verdadera guerra social total nos espera.

En fin, si bien es cierto que la derecha venezolana ha contado con las directrices y los fondos desde Estados Unidos para impulsar planes conspiradores desde que Chávez asume la presidencia, no es para olvidarse y desentenderse de un insospechado reclamo del pueblo en demanda de un ritmo cada vez más creciente de consumo de alimentos de primera necesidad, tampoco para ignorar el sorprendente consumo de bienes y servicios no de tan primera necesidad tales como lavadoras, neveras, aires acondicionados, cocinas, dólares preferenciales para turismo internacional, entre otros, que se venía registrando después del golpe de 2002. Como es sabido, a partir de esa fecha el gobierno bolivariano impulsa un agresivo programa social (misiones sociales) que sacó a las grandes mayorías sociales de la miseria a unos y a otros los convirtió en clase media consumista. Así, una vez bien colocados al interior del sistema, volver a la pobreza atroz y a la vida miserable

de antes era una pesadilla a la que debía evitarse a toda costa. Aquí puede estar el núcleo del asunto que explica la revuelta social.

Pero el sentir-sufrir diario de los sectores explotados no sólo era la satisfacción de la necesidad alimentaria. Al final de cuenta la *arepa* (tortilla para México) del día-día se podía conseguir mediante cualquier fórmula. Lo inmaterial también cuenta en nuestras vidas. No ser más que nadie, pero tampoco menos que otros, es tan regocijante que degustar un trozo de pan. La panza llena complace al corazón, es un decir, pero una mirada bonita de alguien nos alegra el alma, una satisfacción infinita de ser reconocido/a. Entonces ¿por qué no pensar, también, en que los *arruinados de abajo*, como escuche decir recientemente para referirse al montón de explotados/as y oprimidos/as, estaban/están hasta la coronilla de desprecios e insultos directos y sutiles de quienes ejercen el poder y se creen superiores racialmente? La rabia y la ira desatada por esas multitudes in-organizadas durante esos días nos hacen presumir también de un causante importante del descontento, además de la falta de comida (elemento económico) y de una fatigosa y ciega oposición al gobierno nacional que reclama elecciones regionales o nacionales (elemento político). ¿Por qué no pensar, asimismo, en la exigencia de respeto a la condición humana y étnica (elemento sociocultural) de quienes no tienen poder?

Esta realidad que traemos al tapete de la discusión aporta manifestaciones de peso que nos permiten hablar de una especie de revuelta social por el derecho o satisfacción de *vivir-comiendo/consumiendo* y a *existir* con dignidad. El conflicto político entre factores políticos polarizados (chavismo-oposición) indudablemente existe con fuerza, incluso es el detonante, mas no el determinante/causante de la conflictividad social, por esta razón es que no se ha desencadenado una guerra civil entre bandos polarizados, en virtud de que el problema de fondo va más allá del factor político, como lo hemos dejado bien claro.

DES-ORDEN Y REVUELTA POPULAR SISTÉMICA

A objeto de determinar si se trató de una revuelta popular sistémica o contra-sistémica, es importante despejar el dilema entre

desorden o des-orden durante dicha revuelta. En aras de dilucidar este asunto, es importante conocer primero si existió o no previa planificación política del evento ocurrido. A continuación algunos elementos para la discusión:

- *La simultaneidad y actuación en común (carácter asociativo de lo político)* de cientos de motorizados en posiciones de vanguardia y esparcidos en toda la ciudad de buenas a primera nos hace suponer de una organización y de un esbozo mínimo-sustancial de un “plan”.
- *La identificación socio-cultural* de miles de personas, casi en su totalidad habitantes de la ciudad ocupada segregada, nos da una pista para suponer de que el descontento haya sido sólo acumulado y encaminado por un sector social más o menos homogéneo (*los que no tienen o los arruinados de abajo*, como alguien bautizó a las clases explotadas y oprimidas).
- En tercer lugar, el *ataque con fines desarticuladores-destructores de los órganos de seguridad y orden público* (carácter in-asociativo de lo político) es un dato fuerte que permite imaginarnos claramente la magnitud y alcance del des-orden o conflicto antagónico (no agonístico)⁶ planteado. Reflexionemos por un segundo: ¿Cuál era el propósito de los(as) manifestantes en buscar que la ciudad quedara desguarnecida, sin seguridad ciudadana? Bien lo decía una señora comerciante en una reunión con las autoridades del orden público y del gobierno regional el día 25 de mayo en el Museo de los Llanos, “era una gente bien organizada, bandas de malandros mejor y más organizadas que ustedes mismos (se refería a los comandantes de la Guardia Nacional y de la Policía Estatal), pues los delincuentes lo primero que hicieron fue atacar a los puestos policiales, luego a las instituciones públicas y después a nosotros los comerciantes, era un plan bien organizado entre bandas que se comunicaban por

⁶ No todos los conflictos políticos sociales tienen una salida racional, los conflictos antagónicos es un ejemplo (Mouffe, 2015).

celular para dirigir sus acciones...” (mujer comerciante, comunicación personal, Barinas, 25 de mayo de 2017). En efecto, el accionar colectivo de los(as) protagonistas de la revuelta dejó ver que *uno eran todos al mismo tiempo* y viceversa, guiados por un *alma colectiva endemoniada alimentada* con alegría y rabia al mismo tiempo, cuyo objetivo no parecía otro que apropiarse por la fuerza de los bienes de quienes tenían.

Empero, ¿un plan sin nombre, sin ideario y sin portavoces reconocidos? Ello desconcierta y confunde, pues las revueltas que conocemos hasta ahora en el continente como globalmente constituyen una apuesta contra el sistema o más concretamente contra el neoliberalismo, véase en Latinoamérica los casos de la revuelta de los forajidos (2005) que terminó en la renuncia del presidente pro-neoliberal Lucio Gutiérrez en Ecuador, del movimiento estudiantil chileno por la gratuidad de la educación superior (2011-2012), Yo Soy 132 en México contra el fraude electoral y las protestas en Brasil por el derecho a la ciudad, con las cuales se incendiaron grandes cantidades de vehículos (2013). En Europa (Alemania-Hamburgo) el 7 de julio 2017 la ciudad se vio sacudida por los disturbios más violentos en muchos años por miles de manifestantes anticapitalistas para advertir a los países del G 20 la grave situación del cambio climático, entre otros temas.

En cambio, la revuelta del mayo barinés, si bien muestra un momento de indignación muy grande, no arroja luces que nos haga pensar en una resistencia contra el modelo de desarrollo vigente, como tampoco se plantea qué tipo de sociedad se quiere. En ese sentido, sostengo la noción de una reacción social semi-consciente o mejor dicho de una *revuelta popular sistémica*, por tratarse de una acción más o menos pensada, pero no contra una clase bien definida, ni siquiera contra el propio gobierno de turno y mucho menos contra el sistema capitalista; por el contrario, en la revuelta pudo apreciarse una especie de necesidad fisiológica (estornudo social) al permitir que drenara el descontento social y con ello la normalización de la vida social barinesa y la afirmación del sistema. Desde luego, ello no quiere decir que no haya en el

fondo una lucha de clases soterrada; la ciudad de Barinas es una de las partes de Venezuela donde se construyen más centros comerciales y conjuntos urbanos por unas contadas familias, lo que ocurre es que la lucha contra esos ricos de la burguesía constructiva inmobiliaria no la ha declarado nadie ni ninguna agrupación política ni gremial.

LA CARA IN-MODERNA DE LA MODERNIDAD:

EL (DES)ORDEN DE LOS/AS SEGREGADOS/AS

Como bien se sabe, la modernidad nos prometió una sociedad ordenada, organizada a fin de lograr un equilibrio social (Parson, 1976) y así evitar una guerra de todos contra todos. Desde luego, para ello era menester de un órgano o institución política dotada de autoridad para cumplir tales fines ideales, estamos hablando de un Estado moderno con la atribución de ser el monopolizador de la coerción física y del manejo y control de las armas en todo el territorio de la nación. De allí que el Estado a través de sus órganos militares y no otro ente, fuese el más idóneo para prohibir la circulación libremente por las calles de una ciudad en medio de situaciones de amenaza de la seguridad nacional y ciudadana, así como sería el garante de la convivencia pacífica del país. No obstante, los ciudadanos/as barineses nunca habían conocido un toque de queda tan patético como el que se llevó a cabo los días 22, 23 y 24 de mayo, perpetrado no precisamente por la autoridad civil o Estado y ni siquiera por la derecha opositora, sino por la llamada *delincuencia social organizada* (o grupos in/contra-sociales organizados y no organizados), por ello mi tesis de una revuelta y *no una guerra civil* exactamente. Vale la pena recordar que en el toque de queda efectuado por el gobierno de turno el 28 de febrero de 1989 (cuando el Caracazo), algunas personalidades civiles con salvoconducto y por supuesto las militares podían transitar libremente por las calles; en cambio, en estos tres días mencionados sólo transitaban libre e impunemente los grupos sociales que había creado su propio (des)orden social para apropiarse de la mercancía de los comerciantes e incendiar vehículos e instituciones públicas, incluso incendiaron la casa de la familia Chávez, módulos policiales y hasta el Destacamento de

la Guardia Nacional, sin que hasta ahora (tres meses después del suceso) las investigaciones judiciales hayan arrojado pistas esclarecedoras al respecto. Sólo faltó por asaltar el Destacamento Militar del Ejército para hablar de un orden hegemónico en situación de contingencia.

En consecuencia, la magnitud gigantesca e insólita del (des)orden social ocurrido en dicha ciudad hace que el común de la gente (valiéndose de una sociología espontánea o funcionalista) atribuyan a estos hechos o sucesos un fenómeno social “anormal” o “patológico” (como los llamara E. Durkheim). Quienes se valen de esta perspectiva les cuesta observar la otra cara que tiene la modernidad: la *sociedad insociable* (entiéndase), que a la alta sociedad no le conviene mostrar porque desnudaría la crueldad y descomposición del sistema. Por ello banalizan acciones contrarias a la moralidad cotidiana que se producen en medio de la aparente normalidad de unas aguas superficialmente tranquilas pero que en el fondo están movidas y revueltas. Es decir, consideran normal que a diario cientos de niños y niñas abandonen las escuelas tempranamente, deambulen por las calles y terminan en su mayoría siendo abusados por personas mayores. No les causa asombro la masiva socialización de venta y consumo de drogas en lugares que se suponen ser íconos de valores éticos y morales, ni el menor aborto a una programación de medios televisivos que sólo saben entretener a través del terror, la violencia y el sexo. También les parece muy común y corriente que cada día crezca la ciudad de los/as pobres y explotados/as mientras que un reducido grupo social se apodera de los mejores sitios de la ciudad. En absoluto les preocupa que jovencitas y adolescente se conviertan en madres antes de que su cuerpo esté apto, son compasivos y hacen silencio con casos de pederastia. Les parece parte de la cotidianidad del maltrato y la ofensa de quienes se sienten seres racial, social y económicamente superiores. No les resulta extravagante que las grandes mayorías se conformen con un sueldo mísero que solo alcanza para mantenerse vivo y continuar sirviendo a los que se enriquecen con el fruto de su trabajo. Así podríamos seguir hablando de miles de injusticias que son parte del día a día de esta sociedad y nos hemos acostumbrado a percibir las como normales, naturales, incluso necesarias, por ello terminamos banalizando todo lo que ocurre ante nuestros ojos. Este

marco descriptivo, en cierta forma, hace recordar la noción de “banalidad del mal” que Arendt (2003, pp. 273-278) construyó para referirse a la terrorífica normalidad con que los nazis trataban al pueblo judío, y en cierta forma lo que Devereux conoce con el constructo de “desorden tipo”. Desde luego, quienes no sienten horror y asombro ante tales injusticias y desmanes que ocurren a cada momento en el seno de nuestras propias familias, comunidades, en el trabajo y la sociedad en general, lógicamente se escandalizan por fuertes sacudones o sacudidas sociales como la suscitada a finales de mayo en la ciudad de Barinas. Estos fenómenos sociales (llamados sacudones o huracanes, revueltas sociales), a mi juicio, no pueden llamarse anómicos o patológicos, como los concibe el funcionalismo, son producto propio del mismo sistema cultural en que funciona una sociedad que ha llegado a sus límites de contradicciones, señales muy reales que la sociedad capitalista en que nos desenvolvemos ya no puede ocultar la cara in-moderna o anómala, de allí la necesidad de un nuevo orden, una nueva sociedad.

CONCLUSIÓN INCONCLUSA

Luego del tercer día de la *revuelta popular* producida durante los días 22, 23 y 24 de mayo del 2017, la ciudad de Barinas poco a poco, aunque de modo tenso, se fue tranquilizando para volver a la vida rutinaria de siempre. No obstante, esta aparente normalización de la vida social barinesa tropieza con fuertes desgarraduras sociales difíciles de soldar en poco tiempo y con ninguna posibilidad de lograr una cohesión social. Es decir, no se trata simplemente de un pequeño problema doméstico y cosmético, tal como se aprecia en el sentido común de la gente, la problemática es global y profunda, perenne y permanente. Que unas veces los conflictos se opacan y se producen en menor escala y en una dimensión más simplificada, como en efecto venía ocurriendo algunos años atrás (desde el 2013 hasta mayo del 2017), no significa de modo alguno que las condiciones que dieron origen a la revuelta popular hayan cambiado. Más resumidamente, la revuelta barinés de mayo del 2017 se había venido presentando desde hace mucho tiempo y en el mismo espacio en que se produjo el fenómeno social, sólo que en esta oportunidad se produjo en forma de estallido y a escala superior.

Que toda una poblada de personas de la ciudad segregada participaran simultáneamente, pero también espontáneamente, en la ejecución de una especie de plan sin nombre, sin ideario y sin portavoces reconocidos, no necesariamente sea un movimiento social o revuelta popular anti-sistémica como los producidos en el mundo contra el neoliberalismo a principio de siglo. En ese sentido es más apropiado hablar de una *revuelta popular sistémica* más que *anti* o *contra-sistémica*. Está pendiente, entonces, la insurgencia de una sociología de las emergencias (Dos Santos, 2010) a fin de contribuir con la creación de un verdadero movimiento social transformador.

Si coincidimos que la actual situación de alta conflictividad política que atraviesa la sociedad venezolana es parte de una crisis mayor que involucra al mismo sistema mundo capitalista en todas sus dimensiones, entonces esta no sólo se resuelve reajustando y reordenando el aparato jurídico-político. Ciertamente, las elecciones o una nueva constitución –tal como lo hacen ver los principales grupos políticos enfrentados (gobierno y oposición) – pueden a corto plazo rebajar la temperatura de un volcán social en pleno proceso de erupción, mas no es una solución estructural al problema de fondo.

La crisis del sistema social es tan enorme que ni siquiera la religión ni la educación junta, ámbitos de gestación y transmisión de la conciencia colectiva, han sido suficientes para mantener la salud de la sociedad en estado estable y en equilibrio, tal como aspiraba Durkheim. Ante un evidente quiebre de la unidad y de la cohesión social, con los partidos cada vez más divorciados de sus electores/as y más aun de la ciudadanía en general, con la escuela sufriendo un gran *apagón pedagógico global* (Bonilla, 2017), con la in-moralidad que regenta oficialmente las iglesias, una-otra sociedad debe ser concebida entre nosotros. No obstante a esta maldición apostamos por un optimismo (trágico), de allí que en este estudio, además de contribuir con un aporte académico relativo al re-conocimiento de la situación socio-político barinés, es importante buscar debajo de las mareas y revueltas el campo de acción política de los movimientos sociales y anclarse en la lucha junto a ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, España: Editorial Debolsillo.
- Bonilla, L. (2017, Junio 13). Apagón pedagógico global. Conferencia central presentada en las *Jornadas Educativas*. Universidad Nacional Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora” (UNELLEZ). Barinas, Venezuela.
- Borón, A. (23/05/2017). *Venezuela sumida en una guerra civil*. Recuperado de <https://www.aporrea.org>
- Devereux, G. (1971). *Los desórdenes étnicos. Fragmento de Ensayos de Etnopsiquiatría general*. Barcelona, España: Barral Ediciones. Recuperado de http://www.atopos.es/pdf_10/II_Los%20des%C3%B3rdenes%20%C3%A9tnicos.pdf
- Dos Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Hardt, M. y Negri, T. (2002). *Imperio*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Hernández, F. (2015). *Barinas y la Ciudad Globalizada*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- McLuhan, M. y Fiore, Q. (1967). *El medio es el mensaje*. Recuperado de <https://retoricaprofesional.files.wordpress.com/2013/03/mcluhan-marshall-el-medio-es-el-mensaje.pdf>
- Mouffe, C. (2015, Agosto 28). El papel de los afectos en la perspectiva agonista. Trabajo presentado en el *III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=aTOVnVmlIQ>
- Parson, T. (1976). *El Sistema Social*. Madrid, España: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- Zemelman, H. (2010). El desafío del conocimiento. Conferencia central en el *II Encuentro Latinoamericano de Metodologías de Estudios Sociales (ELMES)*. Hermosillo, México.

Fecha de recepción: 10-07-2017/ Fecha de aceptación: 05-09-2017.



FRANCISCO ANTONIO HERNÁNDEZ ABANO es licenciado en Sociología del Desarrollo, magister scientiae en Ciencias Políticas y doctor en Antropología. Profesor asociado de la Universidad Nacional Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora” (UNELLEZ), Barinas, Venezuela. Ha publicado artículos en revistas indexadas, como el siguiente: “Origen e historia de la Ciudad Globalizada de Barinas” (Revista *Memorialia*, N° 11, edición 2014). Publicó el libro *Barinas y la Ciudad Globalizada* (2015, Fundación Editorial El perro y la rana, Venezuela).

Territorializando el territorio: un debate teórico¹

ERANDY TOLEDO ALVARADO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS, MÉXICO,
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES,
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

MORELOS, MÉXICO

Correo electrónico: erandy.toledo.alvarado@gmail.com

AMOR ORTEGA DORANTES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS, MORELOS,
FACULTAD DE CIENCIAS AGROPECUARIAS Y DESARROLLO RURAL,
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO RURAL

MORELOS, MÉXICO

Correo electrónico: amor.ortegadorantes@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar y comprender, de forma crítica, los elementos que construyen el territorio como categoría para los estudios sociales. Para ello se hace necesaria la revisión teórica de espacio, región, paisaje y lugar como una cuestión fundamental para entender el contenido de la categoría de territorio. Se busca entender el territorio también como una categoría más abarcativa en la que espacio, región, lugar y paisaje son parte de los componentes de las relaciones sociales y de poder que viven los grupos humanos. A partir de esta revisión será posible conocer cómo se configura el territorio, qué elementos inciden en esta configuración y, asimismo, qué se transforma y qué permanece en estos.

PALABRAS CLAVE: Territorio, espacio, región, paisaje, lugar.

¹ En este artículo estamos utilizando el sistema de referenciación Harvard.

INTRODUCCIÓN

El territorio es un concepto sumamente controversial dentro de las discusiones de las ciencias sociales. Es parte del debate central cuando se hace referencia a procesos actuales, los cuales se caracterizan por lo acelerado de sus dinámicas. Asimismo, hablar de territorio conlleva una gran complejidad, ya que en él participan un gran número de actores sociales en todos niveles. Dicho de otra manera, convergen en él numerosas relaciones que generan múltiples expresiones de apropiación y representación.

En el análisis de esta categoría confluyen diversas perspectivas que van desde la discusión sobre noción de espacio como unidad administrativa hasta aquellas que lo refieren como área cultural. No obstante, el concepto de territorio está cruzado por dos elementos esenciales: uno es el tiempo y otro el espacio, dado que en estos se sintetiza su temporalidad y dinamicidad.

En el territorio convergen relaciones socioculturales que denotan dimensiones civilizatorias contrastantes en los que los actores participan conjugando simultáneamente lo local y lo global. Este puede ser visto como región, paisaje, lugar y desde diferentes referentes analíticos y disciplinas. Sin embargo, es tarea de las ciencias sociales examinar las relaciones de identidad y de poder que en él se condensan. El objetivo de este artículo es, justamente, comprender y analizar de forma crítica los elementos que construyen el territorio como categoría para los estudios sociales.

La revisión teórica de espacio, región, paisaje y lugar es una cuestión fundamental para comprender el contenido de la categoría de territorio ya que a partir de ello es posible entender cómo este se configura, qué elementos inciden en esta configuración y, asimismo, qué se transforma y qué permanece en estos.

Es pertinente hablar de territorio porque es una teoría abarcativa que condensa espacio, región, lugar y paisaje y, además, considera las relaciones sociales de poder e identidad que en él se conjugan.

En las siguientes páginas se hará una revisión de aquellos conceptos que articulan la categoría de territorio. Así pues, se analizan espacio, región, paisaje y lugar como componentes y nutrientes de las transformaciones territoriales ocurridas en la actualidad.

EL TERRITORIO EN TIEMPOS DEL NEOLIBERALISMO

La entrada del modelo neoliberal ha traído consigo una serie de transformaciones territoriales que ha afectado de manera significativa los procesos micro y macro de las sociedades actuales.

Frente a estas transformaciones territoriales que enfrentan las sociedades actuales, los trabajos y posturas desde las ciencias sociales empiezan a buscar nuevas formas de explicar los cambios que se observan en las mismas y que son causa de procesos macroeconómicos que transforman territorios tanto en países desarrollados, subdesarrollados, las grandes metrópolis y hasta a las comunidades más alejadas en el globo terráqueo.

Dichos cambios forman parte de la entrada de lógicas capitalistas de desarrollo, las cuales dividen al mundo en dos partes irreconciliables. Por un lado, están los países considerados desarrollados y, por el otro, los subdesarrollados. En el caso de los primeros, son aquellos que no han podido desvincularse, en su discurso, de las palabras: crecimiento, evolución y maduración. En este sentido: “La palabra implica un cambio favorable, un paso de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor” (Esteva, 2008: 75). Con lo que respecta a la segunda categorización, se encuentran los países en los que: “Hoy, para dos tercios de la población del planeta, el subdesarrollo es una amenaza que ya se ha cumplido, una experiencia vital de subordinación y de extravío incluido, de discriminación y subyugación” (Esteva, 2008: 70).

Ante esta división del mundo, la lógica del capitalismo, fundada desde las ideas de progreso de occidente,² intenta posicionarse sobre las formas culturales de las sociedades tradicionales, las cuales se encuentran bajo el cobijo de los países subdesarrollados. En cierto sentido, alcanzar el desarrollo conlleva la asimilación de una racionalidad distinta a la establecida, que se adapte a las necesidades y fundamentos de la sociedad dominante.

² En esta discusión evolucionista sobre el progreso existen autores que, como Rostow (1961), plantean la evolución de las sociedades en un sentido económico y unilineal, donde el desarrollo se mide de un punto bajo a uno alto. Las sociedades más desarrolladas están en el punto álgido y el resto del mundo está en el subdesarrollo, viviendo en sociedades tradicionales que necesitan un impulso para alcanzar la meta.

De ahí que la lógica occidental se posicione por encima de las sociedades que funcionan bajo una racionalidad distinta, puesto que las considera limitadas en su desarrollo social, económico, tecnológico y democrático (Villoro, 1998).

Siguiendo esta postura, la racionalidad occidental encuentra su asiento en los países desarrollados y, especialmente, en los organismos internacionales que dominan la economía mundial, por ejemplo: el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio (OMC) o el Fondo Monetario Internacional (FMI). Estas instituciones han puesto en marcha una serie de propuestas y políticas que obligan a todos los países del globo a entrar a un juego de disputa económica desigual en el cual los países hegemónicos tratan de mantener su posición frente al mundo subdesarrollado (Harvey, 2004).

Por consiguiente, el modelo capitalista de desarrollo actual está plagado de contradicciones que lo sustentan y lo retroalimentan y, asimismo, fomentan la división del mundo en dos polos con desigualdades que se complementan para mantener el sistema; concretamente este se caracteriza, como señala Immanuel Wallerstein (2007), por seis rasgos para conservarlo: una división internacional del trabajo; una búsqueda constante de nuevos territorios; un modelo de acumulación en el que los que trabajan más obtienen menores ganancias; un progreso económico, tecnológico y científico; una preeminencia de la polarización económica de los agentes involucrados; y, finalmente, un sistema histórico escatológico que posee un ciclo de transformación, desaparición o nacimiento de un nuevo proceso.

Dentro de la lógica capitalista se encuentran, en lucha por mantenerse y reproducirse, pequeñas poblaciones rurales en los países considerados subdesarrollados, las cuales no cumplen con los estándares del llamado desarrollo económico unilineal y que sufren considerables efectos en su cotidianidad, frente a la hegemonía capitalista que intenta dominar el tiempo y el espacio a su conveniencia, estableciendo una lógica cronocéntrica sobre la que descansa la idea de progreso, así como las de desarrollo y modernización, erigiéndose un modelo que exige a la periferia la transformación de sus formas de vida y sus territorios (Piazzini-Suárez, 2006).

Esta situación implica transformaciones en la totalidad de la sociedad. Sin embargo, se trata de cambios que no son homogéneos ni unidireccionales; los diferentes grupos que constituyen la sociedad no necesariamente pierden su identidad o se desterritorializan. Más bien, se encuentran frente a un proceso en el que se transforman sin perder su unicidad, autenticidad y heterogeneidad (Giménez, 1999; Mato, 2006; Escobar, 2005).

En efecto este nuevo proceso de desarrollo del capitalismo, denominado globalización, incide de maneras diversas en todos los aspectos de las sociedades tanto urbanas como rurales de los países subdesarrollados (Mato, 2006).

Esto es, a decir de Mato, "...no designa un proceso singular, sino una tendencia histórica resultante de procesos sociales de largo plazo que han venido relacionando numerosos actores sociales a escala mundial" (Mato, 2006: 99). Asimismo, lo que resalta es la interconexión de territorios y la reconfiguración de los mismos, así como el reforzamiento de las identidades locales que no están exentas de este macro proceso en el que se ven involucrados nuevos actores y espacios.

De esta manera, cabe destacar que los territorios y las identidades, frente a la globalización y las lógicas de desarrollo capitalista, tienden a estar en permanente cambio con lógicas propias de incorporación a la economía cambiante del mundo actual, lo cual trae consigo efectos diversos sobre las poblaciones rurales.

Por consiguiente, cabe preguntarse: ¿Qué son los territorios? ¿Cómo se configuran? ¿Qué alimenta la configuración del mismo? ¿Cómo inciden los actores en esta configuración? ¿Qué se transforma y qué permanece en los mismos?

ESPACIO Y TERRITORIO COMO CATEGORÍAS PARA LOS ANÁLISIS SOCIALES

El sistema capitalista imperante que ha devenido en grandes cambios para la sociedad contemporánea, como arriba se mencionó, ha obligado a los científicos sociales a la construcción de nuevos aparatos analíticos y al replanteamiento de estos. Dos de las categorías que más se han discutido, entre los científicos sociales,

son las de espacio y territorio; la primera tiene sus orígenes en la filosofía y la segunda, en la geografía, pero ambas son usadas por las ciencias sociales para explicar las actuales dinámicas sociales.

De ahí que la discusión ha significado poner en tela de juicio el uso clásico de otras categorías como región, paisaje y lugar, las cuales, tradicionalmente, han servido a diversas disciplinas para el análisis de los problemas suscitados en el espacio. Entender la parte que ocupan los objetos y los agentes en un territorio dado, se convirtió en una tarea esencial para estos estudiosos.

La introducción y el replanteamiento de estas categorías, por parte de los científicos sociales, tiene su punto álgido durante la segunda mitad del siglo XX, a la luz de las transformaciones ocurridas en el mundo. Estas hicieron que las ciencias sociales volvieran la mirada hacia tales conceptos que científicos de otras disciplinas habían utilizado para comprender lo sucedido en el espacio.

Una de las primeras tareas emprendidas por los científicos sociales, fue aclarar que espacio, territorio, región, paisaje y lugar no eran sinónimos. Más bien, señalan que se trataba de categorías de orígenes y usos diferentes, las cuales podrían aplicarse para el análisis de los procesos y transformaciones vividas por las diversas sociedades.

Como resultado la categoría de espacio se complejizó. La tarea de concretizar esa gran abstracción que significa el espacio no fue sencilla para los científicos sociales. Es decir, materializar y delimitar los problemas sociales ocurridos en el espacio habitado, ese que se encuentra constituido y conformado por fronteras naturales y físicas y, al mismo tiempo, ocupado por una población que comparte ciertas características de organización política, cultural, económica, identitaria y social, fue una de las principales urgencias por parte de estos estudiosos.

Para ellos, usar el concepto de espacio como categoría para el análisis social, resultaba ser poco operacional para lograr comprender las relaciones e intencionalidades de los actores, debido a que se trata de un término abstracto, generalizador y totalizador (Schneider y Peyré-Tartaruga, 2006; Mançano, 2009). Por tanto, el empleo de términos como el de territorio, región, paisaje y lugar

tenía como objetivo entender cómo los habitantes de una sociedad materializan el espacio y, asimismo, resuelven sus problemáticas cotidianas.

El espacio es el todo, como lo dice Milton Santos:

El espacio debe considerarse como el conjunto indisociable del que participan, por un lado, cierta disposición de objetos geográficos, objetos naturales y objetos sociales, y por otro, la vida que los llena y anima, la sociedad en movimiento. El contenido (de la sociedad) no es independiente de la forma (los objetos geográficos): cada forma encierra un conjunto de normas, que contienen fracciones de la sociedad en movimiento. (Santos, 1996: 28)

Como resultado, los científicos sociales concluyeron que el espacio "...es productor de sociedad y producido socialmente y, por lo tanto, tiene también una existencia material, pero a la vez también percibido, interpretado y realizado históricamente por sus habitantes" (Martínez *et al*, 2015: 28).

Para explicar cómo los actores representan el todo en el que se mueven y reproduce su vida diaria, así como el significado que para ellos tiene este y los procesos que se generan con las transformaciones macroeconómicas, se recrearon categorías como espacio y territorio, al tiempo que se agregaron otras. Por tanto, los análisis sociales han optado por la utilización de otras categorías como la de territorio ya sea como contenedor de regiones (Viqueira, 2001; Giménez, 1999), paisajes (Hernández-López, 2013) o lugares (Escobar, 2005), porque solo de esta manera se puede mostrar cómo los actores operacionalizan su espacio frente a los cambios que vienen desde el exterior.

El espacio pasó de ser entendido como un simple contenedor o receptáculo de objetos materiales, el cual necesitaba ser representado mediante la elaboración de mapas con la finalidad de ubicar los recursos con los que contaban para el desarrollo del modelo capitalista³ a un sistema abierto que se transforma continuamente.

³ El análisis del espacio es un punto de partida importante para diversas disciplinas que han abordado esta temática. Sin embargo, desde las ciencias sociales, el uso de esta categoría está fuertemente arraigada a los procesos sociales que se han sucedido en la historia del mundo. Una de las primeras disciplinas que la retoma es la de la

Al operacionalizar esta categoría y aplicarla a los análisis sociales, se empezó considerar como movable, por tanto, tendría que ser analizada a partir de los cambios ocurridos en el mundo contemporáneo. Conviene subrayar que la discusión giró en torno a las categorías que problematizaban y ampliaban el espectro de espacio y territorio como: región, paisaje y lugar.

EL ESTUDIO DEL TERRITORIO: REGIÓN, PAISAJE Y LUGAR

Las categorías de región, paisaje y lugar sirvieron para el análisis de los procesos sociales sucedidos en el espacio. Su utilización en los diversos estudios realizados por los científicos sociales, respondió a las distintas problemáticas ocurridas en el mundo que los rodeaba y, al mismo tiempo, a los propósitos que cada uno de sus trabajos tuvieron.

La región como categoría, desde sus inicios en la geografía, una de las ciencias dedicadas al estudio del espacio por excelencia, ha pasado por diversas definiciones. A finales del siglo XIX era considerada como una región natural delimitada por cuencas hidrológicas. En cambio, transcurridas las primeras décadas del siglo XX, en las ciencias sociales se retoma esta categoría, pero reducida a una región puramente económica la cual se mantiene hasta nuestros días (Hiernaux, 1997).

El pragmatismo con el que las ciencias sociales retoma el concepto de región es determinante para que, en los estudios hechos por científicos sociales o funcionarios, se puedan distinguir tres tipos de regiones: homogénea, polarizada y plan. Es decir, las diferentes posturas, respecto a su definición, responden a los problemas que ellos se plantearon y a los propósitos que cada uno de sus trabajos tuvo.

En el caso de la región de tipo homogénea, es una porción pequeña o extensa del espacio geográfico cuya definición y de-

geografía. No obstante, esta disciplina se encargó de la sistematización de los hallazgos que se encontraron en los nuevos continentes conquistados: América, Asia y África. De tal manera, el espacio fue comprendido como el lugar de donde se obtenían ciertos recursos. Asimismo, el espacio se encontraba supeditado al tiempo (López-Levi y Ramírez, 2012).

terminación está basada en la similitud de sus características que son aquellas que dan coherencia a sus partes y estas pueden ser climáticas y agrícolas. Su delimitación es variable y depende de las intenciones y el análisis que el investigador haga de ella (Hiernaux, 1997; Martínez *et al*, 2015).

La región polarizada es aquella porción del espacio interconectada mediante redes de circulación: poblacional, vehicular, de mercancías, comunicaciones, etc. La funcionalidad de esta se determina por la interacción entre núcleos centrales y áreas satelitales; no cuenta con límites precisos y su unidad está determinada por la interdependencia funcional de sus elementos (Hiernaux, 1997; Martínez *et al*, 2015).

El tercer tipo es la región plan, que es aquella que se encuentra organizada en torno a un centro o un polo en el que convergen todos los puntos de una región, los cuales pueden ser lazos directos o de dependencia. Esta forma de analizar y verla ha sido utilizada por el Estado-nación para determinar polos de desarrollo regional (Hiernaux, 1997; Martínez *et al*, 2015).

Las últimas tres décadas del siglo XX se caracterizan por el desarrollo de trabajos que utilizan la categoría de región ampliando su tipología. Ahora se definen regiones no sólo por sus características naturales, estas empezaron a ser entendidas, además, como construcciones históricas, culturales y sociales, incluyendo siempre el sentido dinámico del territorio en el que se encuentra y los territorios que contiene. No obstante, dichas visiones siguieron estando ancladas a la visión economicista y desarrollista.

Hiernaux, por su parte, define la región como "...una porción del espacio global en la cual se pueden identificar procesos (individuos, grupos y acciones) societarios particulares, distinguibles de los que se ejercen en los espacios vecinos distantes, respondiendo a una temporalidad propia y con una identidad propia" (Hiernaux, 1997: 11). Aunque reconoce la parte social e identitaria de la región, sigue concibiéndola a partir de los macro procesos económicos y de desarrollo.

Asimismo, otras definiciones de región están basadas en entenderla a partir de su historia propia, efecto de los procesos

de transformación económica, política y social que un país vive (Moreno y Florescano, 1977). De tal manera que se le ve como un espacio dinámico que está delimitado, también, por condiciones socio-culturales, respuesta de los cambios que se producen al interior y al exterior de una nación. Desde este punto de vista, la región es entendida como un todo en el que cualquier transformación incide, diferenciadamente, en cada una de las partes que la componen (Ruíz, 2007).

Aunque la región empieza a ser entendida como un espacio construido, vivido y moldeado por los seres humanos que en ella habitan, que no está dada *a priori*, heterogénea, que se construye socialmente dentro de un territorio particular y que se encuentra interconectada por relaciones económicas, sociales y ambientales también particulares que la hacen diferente a otras, no basta para ser usada como una categoría de análisis para explicar los procesos sociales que se suceden en el territorio.

El uso de región como categoría para el análisis de procesos sociales está articulado al paradigma y a las políticas del desarrollo (Llanos-Hernández, 2010). Mediante la región, el Estado pretendió planificar el desarrollo de la nación dividiendo el territorio en regiones para llevar: servicios, educación e infraestructura.⁴ De esta manera, su anclaje a dichas posturas resultan hacerla poco adecuada para el análisis de los procesos sociales a los que se enfrentan las sociedades del mundo actual.

Si bien es cierto que en este trabajo se pretende analizar aquellos procesos sociales que se suceden en el espacio, esos que se materializan en transformaciones territoriales, también es importante señalar que se intenta hacer un estudio de esos cambios frente a las dinámicas regionales, los cuales determinan, en gran

⁴ Como ejemplo de esto tenemos los trabajos desde la antropología, elaborados en el México postrevolucionario, los cuales, apoyando la consolidación del Estado-nación, fueron elaborados para resolver los problemas de atraso que nuestro país enfrentaba. Investigaciones como la de *La población del Valle de Teotihuacán* publicada en 1922 y elaborada por Manuel Gamio. También están los trabajos de los máximos representantes del indigenismo en México como los escritos de Alfonso Caso, que fueron publicados en un compilado de 1948 y llamado *La comunidad indígena*, o los de Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los más representativos es el de *Regiones de refugio* de 1967 (Viqueira, 2001).

medida, historias particulares que se viven, localmente, de manera diferenciada por las personas que ahí habitan.

La región es entendida como un referente importante del territorio, pero no suficiente para comprender lo que en este sucede. Un simple concepto para nombrar una parte del territorio donde se conjugan procesos heterogéneos que se deben a procesos diferenciados dentro de las localidades que la integran.

Dado que el objetivo de este análisis es hacer uso de una categoría que explique los procesos sociales que se suceden en el espacio, es necesario recurrir al territorio por sobre cualquier postura, ya que paisaje y lugar se construyen como referentes simbólico-culturales del mismo.

En el caso del paisaje, como categoría, se introduce en los trabajos sociales a mediados del siglo XX. Sin embargo, fue por un tiempo abandonada por considerarse sumamente descriptiva. No obstante, en años recientes, especialmente entre arquitectos y diseñadores, se ha retomado el paisaje como una forma inicial de acercamiento al conocimiento y a la percepción de las condiciones por las que se identifican los procesos particulares que se desarrollan en esos lugares.

Al mismo tiempo, los científicos sociales rescatan esta categoría bajo una visión más analítica para identificar la dimensión simbólico-cultural de los procesos sociales. Se trata de comprender las múltiples dimensiones del paisaje y reconocer los paisajes otros, aquellos que no han sido vistos: los de la desolación, la ciudad oculta, las geografías de la noche o de la sexualidad, etc. Concibiéndose así este como una creación cultural del ser humano (López-Levi y Ramírez, 2012).

En la actualidad tenemos trabajos como los de Hernández-López (2013) sobre el paisaje agavero en Tequila, Jalisco, en México. Este estudio analiza el paisaje como patrimonio cultural, el cual se vuelve mercancía frente al avance del nuevo sistema económico mundial.

Por otro lado, la categoría de lugar ha sido empleada como enfoque para analizar la toma de conciencia de los habitantes de cierto lugar sobre una cultura en común y diferente con respecto

a otros grupos. El lugar se identifica porque ahí se configura la identidad, este la hace única e irrepetible.

Dicho enfoque se retoma en el contexto de la modernidad, Marc Augé (2000) define, incluso, los no-lugares. Esos espacios que en el marco de la sobremodernidad son transitorios y carentes de historia y memoria. En cambio, Arturo Escobar (2005) utiliza la misma categoría, pero para señalar que el lugar se puede definir a partir de la contraposición de dos lógicas. Por un lado, la economía capitalista que solo ve a estos como espacios para la explotación de sus recursos y, por otro lado, las localidades que lo reivindican y lo toman como la base de su identidad.

Desde este punto de vista, esta postura ve el lugar a partir de las reivindicaciones identitarias que hacen los habitantes de una localidad. Tales reivindicaciones se transforman en movimientos sociales que toman como base el lugar para mostrarse diferentes ante los demás.

Es decir, el paisaje y el lugar retoman solamente la dimensión cultural del territorio, pensado que este es sólo un espacio acotado, específico, reflejo de su identidad y de los cuales los individuos toman conciencia al apropiárselos simbólicamente.

Las discusiones respecto a nombrar el espacio donde se materializan las relaciones del hombre con su entorno han desencadenado en la búsqueda de nuevos referentes analíticos, desde las ciencias sociales, para explicar dichos procesos. Por tanto, los territorios como contenedores de regiones, paisajes y lugares, resultan ser las categorías con las que se analizan las transformaciones ocurridas en el espacio.

ATERRIZAJE AL TERRITORIO COMO CATEGORÍA

El análisis del territorio, a la luz de problemáticas actuales, obliga a hacer referencia a categorías como las de región, paisaje y lugar, sin embargo, cada una de ellas responde a necesidades analíticas diversas, no por ello opuestas sino, las más de las veces, complementarias entre sí. Al mismo tiempo la pertinencia de estas para las investigaciones sociales depende de los propósitos que el investigador tenga sobre los procesos que se viven en el mundo contemporáneo.

En consecuencia, es importante entender que el territorio, la región, el paisaje y el lugar son un todo indivisible que forma parte de esa gran totalidad que es el espacio. De tal manera que, para el propósito del presente trabajo, debemos entender que el territorio es un espacio interconectado con procesos regionales, nacionales e internacionales, el cual contiene intencionalidad y es indivisible de otros procesos a escala mayor.

Por consiguiente, cabría decir que tanto la intencionalidad como la indivisibilidad del territorio es lo que le da contenido al mismo. En este sentido, puede plantearse que:

La intencionalidad, comprendida como propiedad del pensamiento y de la ideología en que el sujeto delibera, plantea, proyecta, dirige y propone la significación y, por consiguiente, la interpretación, se realiza mediante las relaciones sociales en los procesos de producción del espacio y la comprensión de ese proceso. (Mañano, 2009: 39)

Asimismo: “La indivisibilidad es una palabra clave porque une los sistemas de objetos con los sistemas de acciones de modo contradictorio y solidario, lo que se expresa por los conflictos generados por las diferentes intencionalidades” (Mañano, 2009: 39).

Además, el territorio debe ser analizado desde tres aspectos principales que son los nutrientes del mismo. El primero como escenario ya que en este se asientan marcas, huellas y referencias humanas las cuales son efecto de la acción individual y colectiva. En segundo lugar, como horizonte, el cual es susceptible de ser simbolizado desde la apropiación y uso que de él se dé en su sentido temporal, yendo desde el presente hacia el pasado y el futuro colectivos. Finalmente, como recurso donde el espacio es un recurso de poder, un bien que se disputa, posible de ser visualizado en pequeñas escalas “en las que se verifica la lucha por apenas el pedazo de terreno, hasta aquellas en las que, bajo lógicas imperiales y otras formas de geopolítica, se contiene por el reparto del mismo mundo” (Toboso y Valencia, 2008: 132).

En las ciencias sociales se ha optado por analizar los problemas actuales a la luz de esta perspectiva que ve el territorio, no sólo como un espacio materializado y dividido por fronteras naturales y

físicas que son impenetrables y homogéneas, sino, antes bien, como una construcción heterogénea, marcada y delimitada también por condiciones históricas, culturales, económicas y sociales, que son la base para la construcción de la identidad de los actores quienes viven su día a día en este territorio donde luchan por su permanencia frente a cambios regionales, nacionales e internacionales (Ruíz, 2007; Guzmán y León, 2009).

Asimismo, el territorio es ese espacio materializado, a la vez que vivido, que se construye y reconstruye por la sociedad que ahí habita. Como apunta Gilberto Giménez:

...como organización del espacio, se puede decir que el territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesa; pero su función no se reduce a esta dimensión instrumental: el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo. Por eso, el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como “geosímbolo”. (Giménez, 1999: 29)

En efecto, el territorio es entendido como una base material donde se reproduce la vida diaria de las personas que en él habitan y el cual está dotado de significado que se construye socialmente. La acción dialéctica que el territorio y la sociedad mantienen da sentido a la forma de vida de los habitantes de determinado espacio. Si el territorio cambia o se altera es por la intervención de la sociedad.

El territorio, por esta razón, debe ser analizado también como un espacio en constante transformación. Este no es estático, no puede ser entendido sin su fiel acompañante, la temporalidad. Cambio y tiempo son componentes *sine qua non* para la comprensión de los procesos sociales que construyen un territorio.

A pesar de los cambios que lo marcan, el territorio permanece, su durabilidad es aquello que permite que un grupo social se

sienta identificado con él y que, a partir de ello, los seres humanos generen un referente de origen, el cual es tomado como medio de identificación con un grupo determinado y con el que conviven en este territorio. Asimismo, van tejiendo lazos y relaciones que los integran y cohesionan como una sociedad particular. Como dicen Estela Martínez *et al*:

El territorio cambia, se altera y se regenera por sí mismo o por la intervención de la sociedad que lo habita. Lo mismo ocurre con sus límites, éstos pueden ser alterados por el hombre o por eventos ajenos a éste (en el caso de las fronteras naturales), pero el territorio permanece y prevalece a lo largo del tiempo, pues sólo la durabilidad puede ser generadora de identidad socioespacial. De ahí que el territorio sea considerado también como algo que genera raíces e identidad. Un grupo social, por ejemplo, no puede ser comprendido sin su territorio, en el sentido de que la identidad sociocultural de las personas está invariablemente ligada a los atributos de un espacio concreto (naturaleza, patrimonio arquitectónico o paisaje). (Martínez *et al*, 2015: 32)

Cabe recalcar que el territorio no debe ser reducido a la escala nacional o asociado, exclusivamente, a la figura del Estado. Hablar de territorio es entenderlo bajo una concepción más amplia; desde la escala temporal: siglos, décadas, años, meses o días, o también la espacial: municipio, región, estado, nación, etc. De tal manera, el territorio es el escenario de las relaciones sociales más amplias donde la sociedad y la naturaleza interactúan.

En párrafos anteriores ya se mencionó que en la actualidad existen trabajos que intentan fetichizar la globalización como un proceso que provoca la desaparición de los territorios y las identidades construidas históricamente por los actores que lo habitan, sin embargo, se trata de un juicio sumamente restrictivo y que no representa la actual realidad.

A referencia de esto, Gilberto Giménez señala: "...los territorios interiores considerados en diversas escalas (v.g. lo local, lo regional, lo nacional, etc.) siguen en plena vigencia, con sus lógicas diferenciadas y específicas, bajo el manto de la globalización, aunque debe reconocerse que se encuentran sobredeterminados por ésta" (Giménez, 1999: 27).

Los territorios funcionan como soportes predilectos de la actividad simbólica y como lugares de inscripción de las “excepciones culturales” a pesar de la presión homologante de la globalización (Giménez, 1999: 27). Continúan siendo referentes y bases económicas y políticas importantes de las relaciones sociales.

CONCLUSIONES

La construcción de una noción de territorio que pueda aprehender los diversos cambios que enfrentan los actores sociales, así como los procesos macro y micro económicos, requiere de la revisión previa de las directrices del neoliberalismo y la globalización.

La lógica capitalista con la idea de desarrollo se posiciona por encima de formas culturales diversas en las sociedades tradicionales. Dando pie a la entrada de agentes que intentan dominar el territorio provocando transformaciones que responden a las necesidades de la dominación occidental. No obstante, tales cambios no son unidireccionales ni determinados por la lógica hegemónica, sino que se conjugan particularidades culturales de cada contexto en cuestión.

Las transformaciones suscitadas por el capitalismo no sólo afectan las formas culturales particulares sino, también, provocan cambios en las formas de ver el mundo, colocando a la occidental como preeminente. Como resultado, la idea de espacio y tiempo son también alteradas, estableciendo una lógica cronocéntrica en la cual descansan las ideas de progreso y modernización.

Por tanto, la problematización de categorías como espacio, paisaje, lugar y territorio, es una tarea urgente cuyo objetivo primordial es aprehender los rápidos cambios que se suscitan en lo local articulado a lo global. Asimismo, cabe aclarar que estas son complementarias ya que cada una de ellas refiere a particularidades y propósitos distintos.

El espacio es una abstracción de un todo palpable, contenedor de regiones paisajes, lugares y territorios. La región refiere a un espacio homogéneo, articulado a partir de objetivos que pueden ser disciplinares y gubernamentales; en el caso del paisaje, este hace referencia a la construcción cultural y simbólica que del espacio se hace; en tanto, el lugar es un referente identitario y de reivindicación

social y política. Pero la región, el paisaje y el lugar son elementos articuladores del territorio.

El análisis del territorio se construye a partir de dos ejes. Por un lado, está el del pensamiento y las intenciones humanas, de lo abstracto del deseo, donde intencionalidad e indivisibilidad son los constituyentes. Otro, es el de la articulación de lo anterior con lo material, lo físico y lo palpable donde van contenidos el horizonte, el escenario y el recurso. El primero es aquel en el que se materializan las intenciones humanas; en el segundo, se condensa la significación de los símbolos y del tiempo, en tanto como recurso es el poder y el bien en disputa.

En definitiva, el territorio constituye un concepto teórico y un referente empírico para el análisis de los problemas sociales suscitados en el espacio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augé, M., (2000) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa.
- Escobar, A., (2005) *Más allá del Tercer Mundo globalización y diferencia*. Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Esteva, G., (2008) "Desarrollo" en Andrew, V. (Coord.), *Antropología del desarrollo. Temas y estudios etnográficos del desarrollo*. México, Paidós, pp. 67-101.
- Giménez, G., (1999) "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural" en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Número 9, pp. 25-57.
- Guzmán, E. y A. León, (2009) "Desarrollo campesino y construcción de la ciudadanía en el norte de Morelos" en *Argumentos*. Número 61, pp. 223-246.
- Harvey, D., (2004) "El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión" en *Sociologist register*. Pp. 99-129.
- Hernández-López, J.J., (2013) "Paisajes vemos, de su creación no sabemos. El paisaje agavero patrimonio cultural de la humanidad" en *Relaciones*. Número 136, pp. 115-144.
- Hiernaux, D., (1997) "Espacio-temporalidad y las regiones", en *Ciudades*. Número 34, *sff*.
- Llanos-Hernández, L., (2010) "El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales" en *Agricultura, sociedad y desarrollo*. Número 3, pp. 207-220.
- López-Levi, L. y B.R. Ramírez-Velázquez, (2012) "Pensar el espacio: región, paisaje, territorio y lugar en las ciencias sociales" en M.E. Reyes Ramos y Á.F. López Lara (Coords.), *Explorando territorios. Una visión desde las ciencias sociales*. México, UAM, pp. 21-48.

- Mançano, B., (2009) “Introducción. Territorio, teoría y política” en F. Lozano-Velásquez y J.G. Ferro-Medina (Eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*. Colombia, Editorial Juventana, pp. 35-66.
- Martínez, E., Matthew L. y A. Salas, (2015) *Reorganización del territorio y transformación socioespacial rural-urbana*. México, ISS-UNAM/Bonilla Artigas.
- Mato, D., (2006) “Una crítica de la idea de «desterritorialización» y otras afines, basada en estudios de caso sobre procesos de globalización” en D. Herrera-Gómez y C. E. Piazzini-Suárez (Eds.), *(Des) territorialidades y (No) lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio*. Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 95-116.
- Moreno, A. y E. Florescano, (1977) *El sector externo y la organización espacial y regional de México (1521-1910)*. México, Universidad Autónoma de Puebla.
- Piazzini-Suárez, C.E., (2006) “El tiempo situado: las temporalidades después del «giro espacial»”, en D. Herrera Gómez y C.E. Piazzini-Suárez (Eda.), *(Des) territorialidades y (No) lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio*. Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 53-73.
- Rostow, W.W., (1961) *Las etapas del crecimiento económico*. México, FCE.
- Ruíz, O., (2007) “El desierto de Sonora: la reinención de una región 1500-1900” en R. Pérez-Taylor, M. Olmos-Aguilera y H. Salas-Quintanal (Eds.), *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*. México, UNAM/IIA/COLEF, pp. 143-162.
- Santos, M., (1996) *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona, oikos-tau.
- Schneider, S. & I.G. Peyré-Tartaruga, (2006) “Territorio y enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de los procesos sociales rurales” en M. Neiman y G. Lattuada (Org.), *Desarrollo rural. Organizaciones, Instituciones y Territorios*. Buenos Aires, Ed. Ciccus, pp. 71-102.
- Toboso, M. y G. Valencia, (2008) “Una representación discursiva del espacio-tiempo social” en *Estudios Sociológicos*. Número 1, pp. 119-137.
- Villoro, L., (1998) “Aproximaciones a una ética de la cultura” en *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós/UNAM, pp. 109-141.
- Viqueira, C., (2001) *El enfoque regional en antropología*. México, Universidad Iberoamericana.
- Wallerstein, I., (2007) *Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona, Editorial Karirós.

Fecha de inicio: 05-2017 / Fecha de culminación: 15-07-2017 / Fecha de aceptación: 31-08-2017.



FOTOGRAFÍA. “Ondeando la bandera, 22-08-2015”, de Fernando Oscar Martín.



ERANDY TOLEDO ALVARADO es licenciada en Antropología Social, egresada de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Maestra en Sociología egresada de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapozalco y doctora en Ciencias Agropecuarias y Desarrollo Rural, egresada de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Especialista en estudios rurales (ciencia y tecnología y campo).

AMOR ORTEGA DORANTES es licenciada en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; es maestra en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), de la Facultad de Ciencias Agropecuarias. Actualmente es estudiante del doctorado en Desarrollo Rural en la UAEM.

Espectrografías nómades del “desierto” del NE de Mendoza, República Argentina¹

LETICIA KATZER

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (UNCUYO) / RED DE BIOPOLÍTICA
RED LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA DE LA BIOPOLÍTICA / RED PATRIMONIOS
CULTURALES, COMISIÓN NACIONAL DE ENERGÍA ATÓMICA (CNEA)
RED DE ETNOGRAFÍAS IRREVERENTES Y COMPROMETIDAS,
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (MÉRIDA, VENEZUELA)
MENDOZA, ARGENTINA
Correo electrónico: lkater@mendoza-conicet.gov.ar

RESUMEN

A partir del registro etnográfico reunido entre los años 2004 y 2018 en el secano de Lavalle, provincia de Mendoza, República Argentina, buscamos mostrar dinámicas nómades en diálogo con estudios y enfoques teóricos diversos sobre el nomadismo en otras partes del mundo. Para ello articulamos planteos de la filosofía nómada junto con los estudios de la antropología inglesa en un esfuerzo por abordar el nomadismo con todo su alcance y complejidad, en términos epistémicos, culturales y económicos. Apuntamos también al análisis de las micropolíticas de la sensibilidad, traducido en nuestro trabajo en una espectrografía, es decir, la cartografía de las huellas y de los registros espectrales.

PALABRAS CLAVES: Nomadismo, desierto, espectros, etnografía, Huarpes.

¹ En este artículo estamos usando el sistema de referencia de las Normas APA.

PRESENTACIÓN

Hay maneras de estar en el espacio, dicen Deleuze y Guattari (1980) modos de viaje, modalidades de situarse en lo real, modos de estar en la materialidad del mundo, y se puede viajar en “liso” o en “estriado”. Liso quiere decir abierto, circulante, móvil, marcado por trazos y huellas; estriado quiere decir cerrado, analítico, estático, calculado, regulado. Liso y estriado no constituyen una simple oposición ni remite a ámbitos objetivos o ámbitos de objetividad, sino que son modos, diagramas de fuerzas, “modos de espacialización”, “maneras de estar en el espacio”. El potencial de la distinción reside más bien en la exploración de sus combinaciones, superposiciones múltiples y complejas. Si bien esto está muy reconocido en ciertas filosofías, no tiene el mismo eco en la producción antropológica hegemónica americana. Además el nomadismo no sólo no está reconocido jurídicamente sino que es objeto de discriminación y racismo. En la mayoría de las sociedades las poblaciones nómades sufren un persistente extrañamiento, descalificación, desconfianza y violencia racista.

En Argentina, y nos animamos a afirmar, en toda América (excepto en Amazonia brasilera²) el nomadismo es una práctica no reconocida ni en los estudios académicos ni en los marcos jurídicos; “nómada” es una palabra ausente. En los numerosos registros de sociedades pastoras contemporáneas de diferentes regiones sólo se habla de “trashumancia”; no de nomadismo. Se sobredimensiona el aspecto ecológico/económico, para caracterizar un modo de producción vinculado a la actividad pastoril.

Hay un supuesto naturalizado de que la sedentarización es un proceso evolutivo natural. En esta narrativa, el nomadismo se hace presente de manera espectral: nómada es una huella, una palabra presente que se insinúa apenas diferida como “movilidad” o “trashumancia”, pero nómada parece ser innombrable, secreto. Se insiste en y se generaliza la idea de que los humanos somos sedentarios. De lo contrario, defendemos aquí la idea de que la sedentarización no sólo no es natural ni inevitable sino que en casos

² Rival, L. (2006). Amazonian Historical Ecologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, S79-S94.

es producto de una relación de poder colonial, de una imposición forzada y violenta.

En el mismo sentido, creemos que existe una distinción fundamental entre nomadismo y trashumancia. Para ello presentamos argumentos teóricos y registros empíricos. El nomadismo es una categoría más global, que puede incluir o no a una práctica trashumante (un caso paradigmático es el pueblo Rom, que no es trashumante),³ que puede incluir o no a una actividad ganadera/pastora. Nosotros mostramos que el nomadismo es mucho más que una práctica económica y que se expresa en una multiplicidad de otras prácticas (en las formas de sociabilidad, en las prácticas de liderazgo, en las rutinas religiosas). Por ende, hablar de trashumancia para nuestro caso etnográfico sería reductivo y empobrecedor.⁴

La evidencia de prácticas nómades en la población indígena Huarpe del secano de Lavalle, provincia de Mendoza, Argentina, abre una tesis central de trabajo, y es que la propia colonialidad del saber (en el sentido de Lander (2000), la dominación, jerarquización e invisibilización de formas de conocimiento) reproduce y estabiliza formas de categorizar la vida humana desde el modelo urbano/sedentario, invisibilizando y volviendo irreconocibles e inexpresables en el universo académico, formas de vida nómades. Las geopolíticas del conocimiento centrfican y entronizan lugares de enunciación y tipos de saberes producidos, a la vez que subordinan/inferiorizan e invisibilizan saberes producidos en otros lugares. En este marco es notorio cómo epistemologías de vida y prácticas nómades restan aún sin espacios concretos de reconocimiento tanto teórico como jurídico/político. A diferencia del mundo asiático y africano, las categorías de adscripción étnica nómade se encuentran completamente invisibilizadas y sin ningún reconocimiento jurídico/político.

³ La producción europea sobre el pueblo Rom es muy voluminosa. Nosotros en el año 2004 y 2005 realizamos una investigación etnográfica con la comunidad Rom de La Plata (Katzer, 2005).

⁴ Además de las evidencias teóricas y empíricas, conversaciones recientes con dirigentes indígenas de la organización "Malalweche" confirman que al interior de las organizaciones indígenas están poniendo en debate crítico la idea restringida de "trashumancia" que siempre se ha sostenido como mera práctica económica de arreo de animales.

Nuestro trabajo se encuentra vertebrado por tres hipótesis:

1. La sedentarización y la invisibilización/negación de las lógicas nómades constituyen procesos propios de la colonialidad moderna, tanto en las formas jurídico-políticas como en las configuraciones de saber académicas. La gubernamentalización de la vida-en-común étnica excluye la lógica nómade en su misma definición como elemento de identificación, a la vez que la centra en la vida sedentaria sobre la base de “pautas culturales” de “radicación”.
2. La lógica nómade estructura la vida-en-común de los pobladores del “desierto”. Lo que organiza central, epistémica y vivencialmente las rutinas de los nativos es la lógica nómade, manifestándose una clara identificación entre Huarpe/indio y “campero”.
3. El nomadismo no se restringe ni es reductible a la forma de la movilidad que implica el pastoreo animal, más bien en tanto modo de vida y forma de identidad cultural articula otras rutinas y prácticas.

A partir del registro etnográfico reunido entre los años 2004 y 2018 en el secano de Lavalle, provincia de Mendoza, buscamos mostrar dinámicas nómades en diálogo con estudios y enfoques teóricos diversos sobre el nomadismo en otras partes del mundo. Para ello articulamos planteos de la filosofía nómade junto con los estudios de la antropología inglesa en un esfuerzo por abordar el nomadismo con todo su alcance y complejidad, en términos epistémicos, culturales y económicos. Apuntamos también al análisis de las micropolíticas de la sensibilidad, traducido en nuestro trabajo en una espectrografía, es decir, la cartografía de las huellas y de los registros espectrales.

ESTUDIOS Y ENFOQUES TEÓRICOS DEL NOMADISMO

Un supuesto muy naturalizado es que los nómades desaparecieron, que el colonialismo aniquiló por completo el nomadismo de las poblaciones indígenas, que se supone eran “bandas primitivas” en cuyo proceso de evolución fueron convirtiéndose gradualmente en sedentarios y reemplazándose por estos.

En el imaginario científico latinoamericano (excepto en Amazonia brasilera) y argentino, las formas de vida nómade se remontan al pasado remoto; carecen de referencias actuales; sólo se encuentran registros en trabajos arqueológicos y etnohistóricos,⁵ pero no en producciones etnográficas contemporáneas. Esto nos resuena a lo que Trouillot (1995) definiera como los “silencios” de la narrativa etnográfica en tanto operadores ideológicos de la colonialidad. Hay un cálculo del secreto y un efecto del secreto. El nomadismo, las prácticas y lógicas nómades se encuentran entre estos secretos y silencios. El nomadismo parece haber sido sepultado por la antropología. Objeto de arqueólogos, bajo tierra, las bandas nómades de cazadores y recolectores “pertenecen” a otro tiempo, al paleolítico.

Tanto en las formas jurídico-políticas como en las configuraciones de saber académicas, hay una explícita invisibilización y negación de las lógicas nómades. Las categorías de adscripción étnica nómade carecen de reconocimiento jurídico/político (lo cual no quiere decir que sean inexistentes, nuestro caso etnográfico lo demuestra) y por lo tanto la relación gobierno-nómada es una relación de negación, puesto que las formas generales de clasificación administrativa, aun cuando desde 1994 incluyen la adscripción étnica, excluyen en su misma definición categorías de adscripción nómada. Los estudios sobre nomadismo en tanto categoría de identificación étnica contemporánea, son prácticamente inexistentes.

Muy diferente es el contexto de los estudios asiáticos y africanos y de la antropología inglesa, que desde una perspectiva etnográfica crítica de la dinámica colonial, problematiza la relación gobierno-nómada en tanto cuestión política y económica a la vez. En esta línea podemos remarcar como referente inicial a Barth (1961), y en la actualidad, destacamos los trabajos de De Wijeer (2002), Tapper (2008) y la voluminosa producción reunida en la

⁵ Incluso es tema de debate dentro del mismo campo arqueológico. Medina (2015) menciona la necesidad de despojarse del “síndrome agrícola” desde el cual se entiende la caza-recolección como una actividad marginal a la vez que se insiste en la estrategia agrícola sedentaria, obstaculizando comprender con rigurosidad la flexibilidad y movilidad residencial con que las sociedades tardías definían sus patrones de vida.

revista *Nomadic peoples*. En este contexto geopolítico las prácticas de categorización étnica nómada, y la relación con el gobierno son radicalmente diferentes. En algunos casos “nómada” es una categoría de adscripción étnica reconocida por el Estado y, en ciertos casos, los nómades mantienen relaciones políticas fluidas con el Estado o directamente ocupan cargos en el espacio gubernamental (por ejemplo, el caso Kuchi en Afganistán).

En estos estudios, dirigidos geográficamente a “desiertos”, la cuestión de la constitución de las identidades nómadas pastoriles está claramente bajo revisión. Se analizan las formas múltiples de articulación entre nomadismo e identificación étnica, se incluyen las prácticas de categorización étnica nómada y las relaciones gobierno-nómada en los debates antropológicos sobre etnicidad. Se analiza el sistema socio-cultural pastoril en tanto práctica comunitaria así como las tensiones con la ideología neoliberal/capitalismo y la integración de los nómades al mercado capitalista (Casciarri, 2009). Este punto incluye también los impactos del ecoturismo respecto al desplazamiento y marginalización de las comunidades (Gilbert, 2011). También se aborda la especificidad que adquiere la relación entre etnicidad y territorio en los nómadas (Schlee, 2013). Otro punto trabajado es el de los conflictos territoriales respecto a los modos de ocupación de los nómades y las leyes de acceso a la tierra, en el derecho internacional y nacional así como el colonialismo, la violencia y la discriminación hacia las poblaciones nómades (Schweitzer *et al*, 2000; Gilbert, 2007, 2012).

Hay quienes aluden al nomadismo sólo en referencia a la vida pastoril. Barth (1961) ha definido al nomadismo como forma de organización política, de producción y consumo, vinculado a la movilidad de los animales y condiciones de pasturas. La actualización activa de un modo de vida económico-social localmente singular es, siguiendo a Anton Burgos (2000), un criterio que se mantiene en las áreas en las que se practica el nomadismo ganadero, dado en que son áreas en las que no es posible otra actividad económica y porque posibilita el resguardo de saberes históricos vivos. Para De Wiejer (2002) “nómada” es una categoría étnica que se compone de tres dimensiones centrales: modo de vida-migratorio, modo de producción (dependiente del ganado, pastoril)

y forma de identidad cultural. Sin embargo, varios autores han advertido que la definición del nomadismo como la movilidad de un lugar a otro en razón de la actividad pastoril debe ser criticada, puesto que "nómada" como categoría analítica es irreductible a pastoreo (Katzer, 2005; Katzer *et al*, 2017; Tapper, 2008; Marchi, 2010). Hay muchos grupos que no son pastores y se reconocen como nómadas (caso Rom), hay prácticas nómades sin pastoreo y otras que implican mucho más que este, puesto que es un modo de vida.

Siguiendo a Deleuze y Guatarri (1980), el nómada no es trashumante ni migrante, aunque puede serlo por consecuencia, por contingencia pero no por esencia. Porque estos dos no siguen un flujo, sino que trazan un circuito, son itinerantes por vía de consecuencia. La determinación primaria de nómada es que acecha un "espacio liso", entendiéndolo por este al espacio que carece de división, de regulación, de medida calculada, que se expresa en trazos y huellas, como energía fluyente. Como sostiene también Massimo Cacciari (2009 [1985]), para el nómada del desierto migrar no es una contingencia sino la misma raíz. En cambio "trashumancia" responde a un modelo económico y a un ciclo ecológico estacional; constituye un término usado para caracterizar poblaciones pastoras, vinculadas a la actividad económica ganadera. Y en todo caso "trashumancia" es una forma de nomadismo, pero no la única ni necesariamente.

Con todo, existe cierta unanimidad en definir el nomadismo como un modo de vida (Schweitzer *et al*, 2000; Gilbert, 2007, 2012; Marchi, 2010). El modo de vida o estilo de vida nómada "refiere a la vida organizada alrededor de un patrón cíclico o estacional" (Gilbert, 2007, p. 682) y "lo que conecta las diferentes formas de nomadismo es la idea del movimiento de un lugar a otro por fuera de la existencia de un territorio fijo o permanente (Gilbert, 2007, p. 684). Siguiendo a Gilbert, las investigaciones antropológicas sugieren que hay tres categorías principales de poblaciones nómades: nómades pastores, nómades cazadores-recolectores y nómades de labor itinerante; pueden ser nómades absolutos o semi-nómades, es decir, que se mueven estacionalmente a la vez que tienen un hogar permanente la mayor parte del año (Gilbert, 2007, pp. 683-684).

Siguiendo a Tapper (2008) luego de media centuria de congresos y publicaciones sobre nomadismo, se ha marcado en líneas generales una distinción entre aquellos que se focalizan en los aspectos políticos y culturales del nomadismo, como movimiento, y aquellos que examinan el pastoreo como economía y ecología. Nosotros nos alejamos de esta dicotomía y buscamos complejizar la categoría “nómada”, reconociéndola como categoría analítica disociada de trashumancia y en sus múltiples dimensiones: como modo de vida, como modo de producción, como modo de organización social y política, y como forma de identidad cultural, es decir, atendiendo tanto los aspectos ecológicos y económicos como los aspectos culturales y políticos.

De este modo, nuestra posición teórica sobre el nomadismo es la siguiente: 1) nos ubicamos en la perspectiva de pensar “nómada” en tanto categoría analítica, disociada de pastoreo; 2) sostenemos una distinción entre migración, lógica nómada y trashumancia; 3) entendemos el nomadismo como episteme, modo de vida, forma de organización política y económica, y forma de identidad cultural; 4) anclamos el nomadismo en la noción de “desierto” despojada de sus connotaciones geográficas y coloniales.

MODELO URBANO/SEDENTARIO Y MODELO NÓMADE/DESÉRTICO: “HABITAR” VERSUS “MERODEAR”

Mendoza se constituye como provincia en el año 1820. En este proceso, a lo largo de todo el siglo XIX, se jerarquizó la vida urbana, se legisló el cultivo y poblamiento de campos considerados “vacíos” mediante diferentes reglamentaciones y se criminalizó la vida nómada/pastoril de las “campañas” (Katzer, 2009). Sarmiento (1970 [1850], p. 38) señalaba que “la riqueza de los pueblos modernos es hija sólo de la inteligencia cultivada. Fomentanla caminos de hierro, vapores, máquinas, fruto de la ciencia, no labriegos o pastores”. Se entiende que la concentración en los centros urbanos aglutina la razón, la actividad industrial, la multiplicación y complejización edilicia (pública y privada) y se constata que

...la atracción de los grandes centros es cada día más poderosa, contribuyendo á favorecer este hecho, los mismos sucesivos triunfos de la civiliza-

ción y de la inteligencia, que en definitiva se aglomeran en ellos preferentemente (Primer censo argentino, pp. XXIV) [es] en los grandes centros donde se acumulan todos los recursos que ofrece la civilización [...] con detrimento de las campañas. (II censo argentino, pp. XXIV)

En este marco la provincia queda polarizada en un oasis (zona irrigada, cultivada, con ciudades) y un “secano” (zona no irrigada, de ganadería extensiva –fundamentalmente caprina, seguido de ovina y bovina– y dispersión poblacional). Así, el casco urbano mendocino, al aglutinar el Parque del oeste, el verde público, las obras de irrigación, las calles anchas y adoquinadas y los servicios públicos, es semantizado como portador de un gran potencial patrimonial moderno y civilizado. En cambio en el Secano, la campaña, el desierto, donde prima la lógica nómada, donde la edificación es de quincha y no de hierro; donde los servicios públicos, las calles adoquinadas, las obras de irrigación son nulas; es significado como signo de inferioridad, atraso, miseria y primitividad; su erradicación mediante la colonización se convierte, en esta coyuntura, en necesidad y responsabilidad social:

Suprimid el desierto: este desierto que por todas partes se entromete y nos compromete, ligándose casi con las orillas de las ciudades, y el indio, como el montonero, desaparecerán sin más esfuerzo “el desierto no ha sido aún invadido, combatido por nosotros [...] para expansión indefinida de la civilización, para nuestro mayor crecimiento”. (Primer censo nacional, pp. LV, LVI)

Ya desde los relatos de cronistas, el registro de viviendas móviles se hace patente como así también la descripción de su cualidad de “rastreadores”:

(...) sus casas son portátiles de pellejos y se pasan a la otra, donde vuelven a armar su ranchería...son todos estos indios tímidos, pusilánimes, humildes y nada belicosos... aunque por ser tan bárbaros y no tener lugar señalado, que cada día se mudan, no han entrado los predicadores evangélicos... (Ovalle, 1646)⁶

⁶ Historia General del reino de Chile. En Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza. Tomo VIII N° 19 y 20, 1937, p. 250.

Los indios de las provincias de Cuyo no son tan limpios ni cuidan tanto de hacer casa en donde vivir y las que hacen son unas chozas muy miserables [...] no dejaré de decir una singularísima gracia [...] y es un particularísimo instinto para rastrear lo perdido o hurtado... un hermano de los nuestros fue luego en busca de un guarpe, que así se llaman estos indios [...] (Ovalle, 1646)⁷

Civilizar implicaba entonces colonizar, “habitar” y producir el “desierto” en articulación con la regulación de las formas de habitación. De la mando de las demarcaciones territoriales/jurisdiccionales se reglamentaban asignaciones de tierras y se operativizaba el disciplinamiento del acceso a la tierra y las formas de habitación/edificación. Sobre la base de un presupuesto de “propiedad habitable” y en la forma de ley de venta de tierras públicas, a largo de todo el siglo XIX se realizaron operaciones de compra-venta de todas las tierras que merodeaban los indígenas sin “título de propiedad” alguno como garantía de préstamos bancarios para inversión en la zona de agricultura intensiva (Katzer, 2009).

La preocupación por la edificación (privada y pública) y los patrones arquitectónicos constituyen componentes que ocupan un lugar central. Cuando Sarmiento (1970[1850]) describe la provincia de San Juan se refiere a la “iglesia de los Desamparados” como “el único edificio público construido en estos tiempos de barbarie, y un modelo de ignorancia de las reglas de arquitectura, que un día será visitado con asombro por generaciones más ilustradas” (p. 31).

Hay un colonialismo habitacional. La tipologización de la edificación resalta en los censos, y de alguna manera se termina por cualificar la población y cuantificar su grado de civilización, a partir del tipo de vivienda y materiales de construcción, sea de hierro/ladrillo/techado de tejas o barro/paja/adobe. Así se expresa en un higienista mendocino de fines de siglo XIX, al afirmar que “la historia de la habitación se confunde hasta cierto punto con la historia de la civilización”. La eliminación de los “ranchos” era una preocupación:

⁷ Histórica Relación del reino de Chile. en Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza. Tomo VIII Nº 19 y 20, 1937, p. 218-226.

... las cabañas construidas con paredes de ladrillo, adobe, paja, ripia y techadas con caña ó paja, conocidas en el país vulgarmente con el nombre de ranchos formaban en 1869 las tres cuartas partes del total de edificios existentes, quedando tan sólo la otra cuarta parte de edificios de azotea ú otros. Desde aquélla época los progresos del país han sido tan grandes que el número de esos pequeños é incómodos edificios disminuyó relativamente mientras que el de los otros aumentó en grandes proporciones. (Segunda Censo Nacional, Tomo III, XV)

Es importante señalar también el “ocultamiento” como práctica de “asedio”, un hecho que se evidencia en la documentación administrativa de fines de siglo XIX referida a empadronamientos, y en aquella que contiene relatos de las autoridades asociados a las dificultades para censar la población dado que “se esconden para los empadronamientos”.⁸ También se manifiesta en las etnografías e historiografías de mediados de siglo XX en expresiones como “para esta labor hubo necesidad de localizar a esos indígenas escondidos, o internados entre los laberintos de caminos de las extinguidas lagunas de Guanacache y Rosario” (Rusconi, 1961, p. 113). Podemos citar también a Verdaguer, quien definió a los Huarpes como “recelosos moradores, que muchas veces se escondían en los bosques, quebradas y lagunas, huyendo de los encomenderos... iba el misionero, los reunía y catequizaba” (Verdaguer, 1935, p. 17). O: “Se iban de un lado a otro escapando de las correrías, con Roca exterminaron a la familia más numerosa de las Lagunas, Carmona, que es el distintivo que le pusieron, y ha quedado una niña sola que ha huido, porque le han muerto a los padres, se los han llevado en los arrees que han llevado como esclavos y esa niña ha huido al campo solita, y viene a ser la tata-rabuela de nosotros”, como lo narra el viejito Eustaquio Morales (E.M., comunicación personal, Lagunas del Rosario, octubre del 2016).

La dispersión, movilidad, “carencia de propiedad” e “improductividad” de la población indígena fue una preocupación para la administración estatal local durante todo el siglo XIX. El progresivo proceso de gubernamentalización provincial implicó una

⁸ Archivo Histórico de Mendoza. Sección Departamentos. Documento N° 17, carpeta N° 575 bis, año 1879.

reorganización social, la cual incluyó toda una serie de instituciones, procedimientos, análisis y cálculos destinados a reordenar rígida y sistemáticamente el espacio y la población, con el objetivo de convertirlo en un espacio ordenado y útil, plenamente vigilado y controlado. Así, “debido a la inacción en que se hallan los naturales de las Lagunas, por no reconocer propiedad en los campos que poseen (...) y advirtiéndoles que no se les puede designar extensión alguna en particular” se les otorga en el año 1838 por decreto gubernativo, todo el campo correspondiente al “Departamento de Lagunas” y no enajenado hasta la fecha; como así también, con el fin de mantener agrupada la población indígena, en el año 1850 se crea la Villa de la Paz. Esta disposición, sin embargo, no consigue reunir a los indígenas y considerando que el territorio que comprende la Subdelegación de la Villa de la Paz, “es demasiado extenso y que, por consiguiente, las disposiciones de la autoridad no pueden ser cumplidas con la oportunidad debida”, el gobierno decreta el restablecimiento de la subdelegación de las Lagunas bajo la denominación de subdelegación del Rosario (1855), la cual en el año 1887 pasa a denominarse departamento de Lavalle. Pese al decreto de 1838, sobre la base de la Ley de Tierras Públicas, parte de este territorio fue adjudicado a particulares. Este contexto histórico expresa un acentuado avance de la ocupación territorial, anexándose en términos de “patrimonio y riqueza pública” grandes extensiones de lo que se entendían por “tierras baldías”. Se crea una estructura legal y administrativa para la modernización y racionalización del aprovechamiento de la tierra. Se configura y reconfigura así toda una reglamentación sobre los mecanismos de ocupación, enajenación, venta, parcelamiento y explotación del recurso tierra (Ley de 1862, 1866, 1870, 1876, 1877) (Katzer, 2018). A través de dicha reglamentación, el Estado provincial define las proporciones de los lotes enajenados y vendidos, prevé la mensuración y garantiza la urbanización y producción de los terrenos. Pero es entre 1874 y 1885 que la tierra pública es revalorizada y cuando la racionalización/modernización de los mecanismos de su utilización queda definitivamente consolidada.

Simultáneamente, se acentúa la concentración poblacional, la centralización administrativa y la conformación de cabece-

ras departamentales. La definitiva gubernamentalización estatal implica la consolidación de un control centralizado de las redes sociales componiéndolas en una única comunidad política con el objetivo de subsumir y sedentarizar a la población indígena nómade, garantizando por ende la máxima explotación del territorio. La gubernamentalidad hace de la gestión territorial una preocupación estatal central. Se da entonces una asociación entre habitación, propiedad y actividad. La organización analítica del asentamiento y la circulación poblacional se reglamenta mediante sanciones, entre las que podemos mencionar la sanción municipal del Reglamento General de Construcciones (1902) por el cual “se establecen las condiciones de solidez, higiene y ornato á que deben ajustarse”.⁹

La idea del arraigo y concentración poblacional en asentamientos estables y productivos, tuvo eco también en las mismas producciones etnográficas e historiográficas de toda la primera mitad del siglo XX. La vivienda nómade, temporaria, fue, en los registros etnográficos clásicos, blanco de imputación racista y de catalogación de progresiva e inevitable desaparición. La vivienda natural hecha, “[sin] los requisitos modernos”, es siguiendo a Zamorano (1950, p. 97) “testimonio anacrónico” de una etapa superada. Al presuponer Zamorano su posible pérdida, llama a la rememoración a través del registro etnográfico de los vestigios. En sus palabras: “tratemos de preservar su recuerdo antes de su inevitable desaparición” (Zamorano, 1950, p. 97). En los relatos censales y etnográficos, las viviendas de los Huarpes-mestizos son descritas como “chozas pajizas miserables” (Vignati, 1931) y “habitaciones pobres y rudimentarias”, en las que “cuatro estacas clavadas en tierra, unas ramas entrelazadas y un techo plano cubierto de barro, constituyen toda su arquitectura” (Métreaux, 1937, p. 3). Ya Zamorano (1950, p. 93) había descrito las viviendas de Guanacache como “viviendas temporarias”, como “refugio transitorio creación efímera, que no ha de sostenerse mayormente en el tiempo” (Katzer, 2012). También Rusconi refiere a esta caracterización habitacional de tipo móvil. Le dedica un capítulo

⁹ Primer Censo Municipal, p. 37.

entero a los tipos de vivienda, refiere que “muchas gente del campo, sobre todo aquellas al cuidado de rebaños, pasan gran parte a la intemperie y duermen también cubriéndose con sus ponchos” (Rusconi, 1961-62, p. 622). Estos atributos de vivienda nómada de barro se oponen a la idealización de la vivienda sedentaria, “higiénica”, construida en ladrillo y hierro (Zamorano, 1950). Del mismo modo, para Zamorano (1950, p. 100) es “necesarísimo posibilitar el afincamiento del campesino, sanear los títulos y afincar a los pobladores en el espacio para garantizar la productividad continua y estable del campo y abordar la construcción de la vivienda sana, higiénica, confortable que pueda oponerse. Vignati (1931) sostenía que:

...a pesar del empleo de nuevos elementos de construcción, la civilización europea moderna no ha llegado hasta allí... salvo los trozos de alambre que han desplazado a los tientos de cuero, reflejan el aislamiento en que viven respecto de las necesidades de la vida moderna. (p. 228)

Según los relatos de nuestros interlocutores, las tolderías tuvieron vida en el lugar hasta fines del siglo XIX:

Las casas para vivir las hacían con puro palo de algarrobo... todo con palo de algarrobo... en el momento de Guayama a veces se hacían de adobe, el que podía cortar, cortaba adobe, pero usted la hacía de palo y pique, como se decía, hacía barro con la misma huevada del trigo, y lo dejaba una semana después usted lo tiraba con la mano y quedaba sellado el palo... ff (...) Paula Guaquinchay, Martina Chapanay andaban de un lado a otro, no tenían una casa, sí, sí, ahí donde yo le digo que le dicen “El algarrobo de la Martina”, ahí tenía ella de puro cuero todo eso... y palo de algarrobo, ella sabía hacer, pero... en la casa de mi abuela sabían tener hasta pa’ guardar la algarroba... pa’tener pa’uno, pa’comer uno... como toda la vida se ocupaba en el campo la algarroba... y tenía cuernos, el cuerno se guardaba (...). (L.F., comunicación personal, adscripto Huarpe mayor, Asunción, 2007)

En adelante, la unidad residencial y productiva institucionalizada será la del “puesto”, “rancho” elaborado con material autóctono, con un pozo-balde, un corral y su respectiva ramada. Desde las descripciones realizadas por Zamorano y Rusconi al momento de su registro etnográfico, el modo de construcción y la forma de uso de la vivienda no ha variado demasiado. El elemento utilizado

en las construcciones es el adobe (que se elabora con barro y guano, es más térmico, se adapta a las diferentes estaciones, conserva la temperatura, es más cálido en invierno y más fresco en verano) y se registran viviendas edificadas sobre la base de quincha, que es un empastelado de barro sobre tabiques de paja, ramas o caña. En general son pequeñas y de baja altura y presentan ventanas de pequeño tamaño. La ramada es el espacio que más se usa la mayor parte del año, dado los intensos calores; es el espacio de reunión social, de encuentro entre parientes y vecinos al atardecer, cuando son narrados los sucesos ocurridos en el día, lo "rastreado". Durante el verano, la familia pasa allí todo el día y parte de la noche.

El desplazamiento residencial familiar ha continuado operando como núcleo constitutivo de la organización social endógena. Los traslados residenciales de un puesto a otro, como desde un punto a otro, en articulación con la movilidad de los animales, se institucionalizaron y permanecen así hasta el día de hoy. La población se halla heterogéneamente dispersa en los puestos (vivienda con ramada y corral) que constituyen unidades productivas ganaderas y residenciales de familias nucleares. La distancia promedio entre los puestos es de diez kilómetros aproximadamente. El puesto no constituye una unidad fija, sino más bien una unidad plástica, elástica e inestable, cuyas características de confección posibilitan su traslado, resultando ser una de las respuestas culturales que tradujo al sedentarismo las formas históricas de nomadismo.

Hoy los mismos indígenas merodean esa "morada" habitada por sus respectivos capitalistas titulares, aquellos herederos de las tierras poseídas por Ley de Venta de Tierras Públicas del siglo XIX. Aun cuando la reforma constitucional de 1994 redefine muchos parámetros clasificatorios, este esquema de espacialización se actualiza con figuras nuevas. Hay un fundamento naturalizado y no interrogado: es el del carácter universal que se le confiere a la habitación/ocupación como modo de situarse la vida en común en el espacio. En el caso de la vida étnica adquiere más especificidades aún: la vida en común es espacializada, territorializada, estriada en la forma del "hábitat". Así, el artículo 13, inciso 2 de la Ley 24.071 ratificatoria del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, indica que la noción de "tierras" deberá

incluir la noción de territorio, “lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”. Entre los requisitos para la inscripción al Registro Nacional de Comunidades Indígenas se encuentra el “que convivan o hayan convivido en un “hábitat común” (Ley 23.302, Art. 20).

La semántica biopolítica marca una ontología de la vida excluyente de su propia condición estructural: el movimiento. Hay un supuesto no discutido de que la vida en común se teje a partir de un conjunto de relaciones regulares, permanentes, estables, analíticas y productivas con la naturaleza. “Habitar” es radicarse, puesto que la continuidad, permanencia y regularidad la da la radicación, la vida sedentaria. La garantía de dicha regularidad se garantiza por medio de un conjunto de operaciones administrativas: el artículo 1° de la Ley 23.302 señala que “se implementarán planes que permitan el acceso de las comunidades indígenas a la tierra y el fomento de su producción agropecuaria, forestal, minera industrial o artesanal”, la preservación de sus pautas culturales en los planes de enseñanza y la protección de la salud de sus integrantes. El artículo 3 señala que en la inscripción en el registro de comunidades indígenas debe constar el domicilio, los miembros que la integran y su actividad principal, y las pautas de su organización. El artículo 12 establece que los adjudicatarios de tierras están obligados a radicarse en las tierras asignadas y trabajarlas.

Hay una doble acepción en la idea de habitación: la del espacio a través de la “radicación” pero también como resultado de esas mismas relaciones regulares con la naturaleza, la habitación de un “acervo cultural”, una “tradicción” que se supone ancestral, temporalmente homogénea, tangible, sólido y estable, bajo “posesión-propiedad” del sujeto-habitante. Todo lo cual quedaría garantizado por medio de la radicación. En este sentido hábitat constituye un componente central en la definición misma de “patrimonio cultural” (Art. 20, Decreto N° 155/89).

La idea de “habitar” y de “hábitat” tiene que ver con la estrategia, la adaptación, la replicabilidad. Habitar/ocupar es: 1) un modo de relación colonial que implica la apropiación/cubrimiento pleno por un sujeto; 2) un modo de devenir, estar en el espacio

de manera calculada, estratégica, analítica, productiva, apropiante, interesada; 3) estar activo, producir, calcular; 4) convertir el espacio de vida en patrimonio del sujeto que lo habita, el habitante. El espacio habitado es, en esta configuración, fuerza útil desplegada en el trabajo, y es configurado, gestionado y regulado a partir de la fórmula biopolítica. En esta lógica, hay que habitar-morar y habitar-morar de determinada manera: sedentaria y productiva.

Hay una asociación entre ocupar y hábitat (habitar). Habitar implica cubrir completamente un espacio, apropiárselo. El modelo de la habitación corresponde con el modelo urbano de la concentración: habitar el desierto, producirlo, acumular riquezas y construir centros, habitar esos centros. En cambio, el modelo del merodeo se corresponde con un modelo cuyas características —la producción (pastoreo), vivienda (“choza” de quincha), dispersión poblacional, nomadismo— lo semiotizan como elemento accidental y residual: el desierto asediado es categorizado como resto-residuo, en tanto resta a ser habitado por colonización.

En la semiósfera indígena, el espacio no es objetivado, no es traducido a objeto de dominio. A diferencia del oasis. La ocupación de campos responde a un patrón estructurado en torno a la familia extensa, y las fronteras sociales entre familias son lo suficientemente elásticas de manera tal que aguadas y pasturas, componentes vitales para la reproducción de la existencia local, basada principalmente en la ganadería caprina nómada, son compartidos por la totalidad de las familias.

Las cabras van a tomar agua al pie de los médanos. Las aguadas o jagüeles son bajadas que se hacen hasta que llega a la primer napa de agua a unos siete u ocho metros de profundidad... antes a las aguadas las hacían con pala y con un rastrón tirado por animales... donde hay río, los animales toman de ahí y hacen aguada al lado del río. (E.F., comunicación personal, adscripto Huarpe adulto, Asunción, 2009)

Así lo refería uno de nuestros interlocutores: “yo vivo acá, yo soy de acá, y esto no es mío, yo le pertenezco a esto, a estas tierras, y esas son la diferencias, que son las que nos ofrecieron los europeos... nosotros pertenecíamos a la tierra, ellos se adueñaron de la tierra”. La “cesión” de tierras se da por la sencilla ocupación

histórica y la memoria genealógica: “Cuando un pariente quiere hacerse el puesto, se le ayuda, se les da algunos animales para que empiece de a poquito”, por eso, “el campo no se vende, se ocupa”, donde ocupar significa simplemente transitar y sentirse “huéspedes en la tierra”, huéspedes permanentes en el monte y no propietarios de él.

En el modelo colonial urbano/sedentario, la relación gente/espacio/naturaleza es una relación instrumental, mediada por la lógica sedentaria de la radicación, el arraigo, la adaptación y el cálculo analítico, con vistas a un «rendimiento» tanto político como económico. Colonia viene de colonus, labrador y habitante, y este de colere, cultivar, habitar. Así, la vida étnica es territorializada en la forma del «hábitat». En biología, colonia se define como asociación de organismos que proceden de un mismo progenitor y están claramente unidos entre sí, ocupando de manera continua y contigua el «hábitat». Este término que proviene de las ciencias naturales, refiere a la ocupación/colonización de una población en un espacio que garantiza su reproducción y permanencia en el tiempo. Habitar es radicarse, puesto que la continuidad, permanencia y regularidad la da la radicación. En cambio en el modelo nómada la relación gente/espacio/naturaleza es una relación a-instrumental, fluida, de co-pertenencia vertebrada en la itinerancia radical de aquellos que no ocupan, no residen, no localizan. “Merodear” significa caminar, ir, venir, recorrer, sin detenerse nunca de manera contigua-continua, lo cual implica que el que está caminando y eso que se está transitando pueden tomar contacto, mirarse, conocerse, quererse, porque está la distancia necesaria para que ello suceda. Habitar cubrir por completo un lugar de “uno mismo”, imposibilitando un encuentro real con lo que está por fuera de “uno”.

ANTROPOLOGÍA DEL NOMADISMO/ANTROPOLOGÍA DEL DESIERTO. ESPECTROGRAFÍAS LOCALES

“Siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, lo que no existe es una nomadología”, afirman Deleuze y Guattari (2008[1980], p. 27). Los humanos necesitamos y deseamos movernos, trasladarnos de un lugar a otro. Las “ciencias

reales o imperiales”, como las llaman los autores, han instalado el sedentario como lugar de enunciación y, difiriendo por el modo de formalización, buscan imponer su forma de soberanía a las invenciones de la ciencia nómada. La ciencia nómada es muy diferente a las ciencias reales o imperiales. Implica como estas, una lógica, es decir, una estructura epistémica, una metafísica (cómo se piensa), saberes (positividades) y prácticas (lo que se hace), pero en conjunto se orientan a exponer los flujos múltiples y móviles de la materialidad. Los nómadas no preceden a los sedentarios, sino que el nomadismo es un movimiento, un devenir que afecta a los sedentarios, del mismo modo que la sedentarización es un freno que fija a los nómadas (Deleuze y Guattari, 1980, p. 438).

La lógica del nomadismo es, en palabras de Derrida, asedio (hantise) y destinerrancia; es viaje, peregrinaje sin meta final ni lugar de arribo calculado y definitivo; es la “itinerancia espectral”. Es lo contrario de “habitar”. Habitar significa colonizar y tiene, siguiendo a Derrida, un «valor descaminante» (1996, p. 83). El habitar responde a la economía de la apropiación y del dominio de sí, a la lógica de la individualización orgánica, todo lo cual se identifica con la lógica sedentaria (Deleuze y Guattari, 1980). Esta es la lógica de la distribución en espacios cerrados, analíticamente fraccionados y cuya comunicación interna y externa se halla plenamente regulada (el espacio sedentario es el espacio estriado por muros, lindes y caminos). En cambio la lógica nómada, del asedio, trata de lo diverso, de la singularidad de lo múltiple, de los agenciamientos.

Las sociedades nómadas no son sociedades de penuria ni de subsistencia, sino todo lo contrario, ricas, ricas en capital liso y circulante; sociedades de acción libre y de espacio liso, que no tienen necesidad de factor-trabajo ni constituyen reservas. El arte nómada se mueve en un espacio háptico. El nómada se mueve en el espacio desértico. Como señala Massimo Cacciari en *Iconos de la ley* de “de-morados en el desierto de la multiplicidad”, sin sede segura, sin casa, sin morada, los nómadas entienden que “migrar no es una contingencia sino la misma raíz”, una raíz errante, donde vida es vía, la errancia-como-raíz misma.

Desierto es entonces espacio liso, en el sentido de una espacialidad inhabitable, ajena a la adscripción de “habitante”, donde prima el fluir de fuerzas móviles y de trazos sin formas definidas, donde prima la expectativa del por-venir, del advenimiento. Es lo contrario de “hábitat”, que como vimos es un término que proviene de las ciencias naturales y significa espacio colonizado, apropiado desde una lógica de la fijación. En palabras de Deleuze y Guattari, “la tierra puede estar desierta, estepa árida, pero llena de una población que nomadiza, se separa o se reagrupa, reivindica o llora, ataca o padece” (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 344-345).

El desierto tiene una fisonomía, una microfísica específica: el desierto carece de “forma orgánica”; está hecho de materias diversas, móviles, fluctuantes, desorganizadas que deshacen la figura y trazan sendas de indeterminación. Desierto no es lugar de la diferencia, sino que es el espacio de lo diverso, de la singularidad de lo múltiple, de los agenciamientos, del devenir imprevisible de la alteridad, irreductible a individualidad presente. Por ello “desierto” es un espacio político, es el espacio de lo político. En *El Archipiélago*, Cacciari refiere al pueblo errante como pueblo por esencia desierto, extranjero en todas partes, condenado a una absoluta relación espectral con la tierra. Se refiere a este pueblo como multitud errante, abstraído de todo suelo sólido, inaferrable. El pueblo desértico es un pueblo acósmico, sin paisaje definido, no arable, indivisible, ineducable. El espacio del desierto está despojado de toda posibilidad de imagen. El desierto carece de centro y origen, no tiene rutas principales, carece de propiedades y de género; carece de rumbos definidos; solo está atravesado de sendas y huellas que se borran y se desplazan con las trayectorias y contingencias de quienes transitan; es el lugar de lo infinito, como señala Horacio Potel (2008).



FIGURA 1. Imagen del secano lavallino. Foto del equipo de producción del documental *Nómadas* (octubre de 2016) (INCAA), de la cual la autora ha sido guionista, productora y protagonista.

ESPECTROGRAFÍAS NÓMADES LOCALES

Las palabras derridianas y de Cacciari sobre los pueblos errantes y desérticos nos hacen eco en el desierto lavallino y el pueblo nativo, un pueblo por esencia desierto, rodeado de arena. El espacio del desierto carece de ordenamiento planificado. No hay calles individuales. La vía que recorre el desierto es la huella, no es un camino calculado; es la huella que ha dejado el caminante en su andar, vía errante es la raíz de la vida desértica. Merodear constituye el sostén, la raíz, el lugar en el mundo. Aquí se instala el rastro como forma de sociabilidad: nosotros en la ciudad salimos a ver negocios, a visitar amigos y parientes, al cine; en el campo se sale a cortar el rastro, a ver qué y quién pasó, quién anduvo, pero a través de las huellas, a compartir a través de las huellas, a ver si se pilla algo. La estructura del desierto es en su esencia nómade. Se anda, se campea, se merodea el desierto en un marco de conexión sensible con el universo a la espera de un acontecimiento imprevisible, lo que sea.

Hemos podido registrar en nuestro trabajo de campo (2004-2018) que la identificación de los nativos con la referencia nómade se expresa en la palabra “campero”. La figura de nómade coincide con la de “campero”: el que campea, el que sale a camppear. También hay una identificación con los animales, por ejemplo a tal familia le dicen “los leoncitos” porque son “re ariscos”, a tal otro le dicen el “pato”, al otro el “búfalo”, a otro la “cabra” (D.Q., comunicación personal, 2016).

El desierto lavallino abraza, protege y amenaza a la vez. La arena según los nativos es como la madre, es metáfora de madre porque “la arena nos protege, nos protege del frío, del calor, de los vientos, uno mete la mano y hace una cuevita y es como el abrazo

de la madre, el vientre de la madre. La tierra para nosotros no es cualquier cosa, es como la madre” (A.P, comunicación personal, octubre del 2016). Porque el campero “duerme donde lo pilla la noche”, se hace un reparo en la ladera del médano, y la arena hace de cueva. La arena protege a la vez que cabe la posibilidad de aparición de fuerzas maléficas, naturales (las víboras) y sobrenaturales (los espíritus).

El desierto lavallino es intolerante a la subordinación y a la jerarquía; carece de eje firme. Todos los espacios, las singularidades –los parajes, los bordos, los puestos, las ramadas– se hallan dispersas y cohabitadas; se pertenecen entre sí, porque ninguna dispone de un centro; no es un espacio jerárquicamente ordenado por un centro; es un pluriverso asediado por caminantes y camperos. Allí se da la reciprocidad hostis-hostes: el campero que anda necesitado de hospedaje, y que se convierte en huésped y el huésped que siempre se vuelve hostis, en condición de devenir caminante, necesitado de hospedaje. En el secano cuando se anda campeando, siempre se encuentra hospedaje en los puestos; no hay forma de avisar y pactar de antemano una visita. Se aparece de improviso.

El desierto siempre ha sido definido desde la carencia, con más fuerza aún en la llamada “Campaña del desierto”. Y los antropólogos siguieron reproduciendo esa idea de desierto como “vacío de vida, de gente”, impugnando el mismo concepto, porque por oponerse a esa idea civilizatoria y racista sentenciaron que no había que hablar de desierto, que habiendo gente y vida, no había que hablar de desierto. Aquí sostenemos lo contrario, defendemos la idea de desierto pero no definido desde la carencia. Desierto se define como espacio deshabitado, lo cual no quiere decir vacío de gente y de vida, porque habitar significa colonizar y cultivar. Entonces no habitado quiere decir no colonizado, no productivo. Desierto es vida. Es diversidad. Es valentía caminante. Desierto es huella espectral del andar nómada. Desierto es todo ese espacio, ese modo de estar y de habitar el mundo por fuera de la lógica colonial; la lógica colonial en el sentido de ese espacio producido de una manera analítica, calculada, ordenada, desde el cálculo del interés. El desierto fluye, el desierto es movilidad, es espontanei-

dad, es sensibilidad, es apertura, huellas, la huella que va dejando la gente en las rutinas; no hay un cálculo, no hay un centro, no hay un origen, no hay una medida, ni propiedades ni género, ni rumbos definidos sino que es la vida que fluye y la huella que va dejando la vida que fluye y la gente que sigue esas huellas (guión del documental *Nómadas*, 2016). El desierto sólo está atravesado de huellas: senderos, pisadas de personas y animales, olores, restos muebles e inmuebles y el humo, que es un recurso de comunicación. El desierto está asediado por espectros, por huellas, por vestigios. La alteridad radical lo acecha como espectro: el otro está presente-ausente: los riales, las taperas con objetos, los restos óseos, restos cerámicos, vestigios de corrales y jagüeles, etc. Esta condición de "resto", de "huella" lo hace difícilmente asimilable a una representación unívoca, completa, a un cuerpo individualizado.

Campear en el desierto, salir a cortar el rastro es serpentear entre las ruinas. El andar en el desierto pone ante los ojos huellas, el rastro de las personas y de los animales, pisadas, olores; también restos, restos de todo tipo: esqueletos, vestimentas, cerámicas, objetos personales, ranchos, ramadas. Uno recorre esos lugares y parece que los antiguos estuvieran ahí, presentes, porque quedan sus objetos y la gente los recuerda. La tapera de Sayanca, con restos de corral, restos de paredes y cerámicas desparramadas. Las casas "deshabitadas" de Javier Azaguate y Cipriano Fernández, con todo el mobiliario. Están los vestigios de otro puesto en El Tupe, que también se llamaba "Los camperos", porque allí se reunían, entre otros muchos. El rancho deshabitado de Lorenzo Pérez, en las negras; de la abuela Matilde Reta, mamá de Javier Azaguate, con vestimenta, zapatillas, una silla y restos de una tinaja. También se encuentra el vestigio de rancho de Teodoro con zapatillas y funda de guitarra. El rancho de Lorenzo Pérez con azucarera, tenedores, una botella de aceite, vestimentas, una damajuana, un arco; todo como si estuviera viviendo aún allí. A través de esos restos, su asedio espectral, sigue presente-ausente.

En la zona de mayor cantidad de bosques de algarrobo y chañar se encuentran vestigios de muchos riales. El rial es una chocita hecha bajo un árbol con palos de algarrobo y ramas de jarilla arri-

ba. “Rial” es un campamento/refugio durante la recolección de algarrobo y leña. Así, una interlocutora nos relataba:

Nos sabíamos quedar en la época del chañar y la algarroba, para la recolección, dos o tres días. Ahí estaba el corral, y juntábamos la algarroba y el chañar y lo llevábamos a caballo; esa ramada estaba a unos tres kilómetros de la casa... antes las mujeres hacían noche en el campo para la recolección. (M.C., comunicación personal, febrero del 2013)

Así, merodea el espectro del otro, el otro está presente/ausente. Por ello, las cartografías nativas son espectrografías, se siguen las huellas para relevar todos los puestos y prácticas.

Salir a campear, andar en el campo en el desierto de Lavalle, no es solamente una actividad ganadera. “Salir a campear” es una práctica asociada tanto a la movilidad pastoril como a una rutina de vida. Hay distintas rutinas, actividades y prácticas que son irreductibles al pastoreo animal. En primer lugar ser campero es ser rastreador. Salir a campear es “salir a cortar el rastro”. Es la forma de interacción social posible en el monte, en el cual las distancias entre puestos van de entre cinco a veinte kilómetros, y por tanto, el contacto cara a cara es casi nulo. Constituye una práctica que delimita simbólicamente el espacio de movilidad social, creando un ámbito de identificación, interacción y comunicación social a través de las huellas (las huellas que dejan las personas y los animales en la arena). Se trata de huellas de pisadas y olores. Así, comentarios como: «le anda siguiendo el rastro»; «por acá pasó la Juana», «por acá anduvieron las cabras del Ramón», son frecuentes. Es una práctica que activa la memoria, puesto que se trata de hábitos que en su repetición no sólo actualizan y retienen en la memoria los saberes a los que se asocian (como la caza, las destrezas del campo, el mismo rastreo), sino que estos mismos hábitos operan como evocadores del recuerdo: su mismo relato al regreso de la jornada evoca relatos que envían a vivencias de otros y de los antepasados. Es decir, es una forma de socializar con el otro, implica salir a encontrarse con el otro, a través de sus huellas. Cortar el rastro es registrar las huellas dejadas por la presa en la cacería, pero también es encontrar(se) en las huellas que deja el otro caminante en su andar; es por tanto el rastreo el encuentro con los

espectros del otro. Campear también es una forma de conocer el mundo, una forma de activar la memoria y una forma de poner en circulación esos saberes como las vivencias y experiencias de los antepasados. Por ello mismo, este “campear” no coincide, entra en contradicción con el sistema educativo formal respecto a la forma, la metodología y al tiempo de jornada. Difieren entre sí en tanto formas de saber, a estructura epistémica, como a las positivities que desde esa estructura son delimitadas.

La falta de vivienda fija, dormir donde «te pilla la noche» es signo de prestigio, de fuerza, de capacidad y es el atributo fundamental que define a un campero, el cual es a su vez un líder familiar. Los líderes (los camperos) son reconocidos como tales por sus destrezas en el campo —son los que más campean—, por su falta de vivienda fija y por el alto potencial mnémico que los identifica con vivencias y experiencias de los antepasados. El dormir «donde te pilla la noche» alude en el campo a la cueva que se hace en la arena para dormir sobre la montura. Mientras más campero y mejor rastreador se es, más prestigio y valor de líder se atribuye. Dice D.M. “en las campeadas dormimos sobre los pellones” (D.M., comunicación personal, diciembre del 2017). Los pellones los elaboran ellos mismos, artesanos en cuero y lana. Hay un puesto que se denomina “Los Camperos”, ahí se juntaban los camperos. Hoy, algunos de los nombres que circulan como reconocidos “camperos” son Sayanca, Pablo Morales, Isidro González, Teodoro González, Josefina Pérez y Javier Azaguate y Teófilo Lucero, Manuel Villegas Aguirre, Pichón Oviedo, Pancho Báez, Lorenzo Pérez, Ramón Mayorga, Cipriano Fernández Guaquinchay, Perucho Fernández Guaquinchay.

Las campeadas constituyen desplazamientos esporádicos por parte de la población adulta masculina asociada a su vez a los requerimientos de la actividad del campo, el cuidado de los animales y la caza. Puede ser individual o colectiva. La “junta de animales” o “pialada” se realiza en el mes de abril. Es una actividad colectiva y masculina, a través de la cual se junta el ganado para su marcación y señado y para efectuar la vacunación. La “pialada” consiste en enlazar las dos patas traseras o delanteras para marcar al animal. Enlazan así al animal mientras están corriendo para de-

tenerlo y tirarlo al piso. Cuando se determina la fecha para hacer la recogida de animales, la juntada se hace entre todos. Pueden durar de tres hasta dos semanas, período de tiempo en el que los hombres se ausentan de los hogares.



FIGURA 2. Cabras campeando. FOTO de la autora (febrero de 2015).

Campear es la tarea de arreo y búsqueda de animales. Para seguir el rastro de los animales se ayudan de una cadenita que es colocada en el animal que le cuelga, dejando su rastro en el camino. También es la tarea de la caza, a ver “si se pilla algo”. Salir a “quirquinchar” es una práctica frecuente. Además del quirquincho se caza puma, zorro, pecarí, nutria, vizcacha, liebre campera (criolla), guanaco y ñandú. El ñandú es un animal rápido, muy veloz, es un animal gregario en grupo. Luego de una jornada de caza de ñandú se lleva adelante la “chaya”, una gran comida colectiva donde se come lo que se ha cazado, se hace un fogón grande, comida y baile. Se invita a la comida a todos los que han estado cazando. Para los nativos, el ñandú y el guanaco son emblemas de buen vivir, ahuyentan a los malos espíritus. El ñandú es como un dios. La pata colgada del ñandú, zorro y guanaco ahuyenta a

malos espíritus; se cazan para uso medicinal. Si se ve un grupo de ñandúes significa que va a haber buen campo; es señal, según como abre las alas, de mal tiempo o de viento.

«Salir a campear» es también poner a prueba, y luego exponer la potencialidad de los hombres como «rastreadores» y «cazadores» durante el nomadismo; se muestra qué y cuánto se ha «pillado» y cuántos animales son encontrados. Así, en la estética de los puestos se destacan elementos vinculados a la destreza de caballos y de caza: emblemas de destrezas como cazadores, rastreadores y «campeada en general»: hay boleadoras, alforjas, monturas, rebenques, caparazones de quirquincho, cueros de pumas cazados, patas y colas de león (*puma concolor*); todos esos elementos son las «marcas» de la potencialidad de los hombres en sus vivencias de «rastreadores» y «cazadores» durante el nomadismo. Durante la campeada los individuos conforman «cuevas/reparos» en las laderas de los médanos de arena como modo de residencia; los mismos socavones conformes al patrón constructivo expeditivo que se han sido registrados arqueológica y etnohistóricamente, y que muestran una contigua presencia.

La comunicación durante la campeada se da a través del humo y de las formas de los bordos. Los bordos hacen de seña. Los bordos tienen distintas formas, de modo que el que anda campeando se orienta a través de esas distintas formas. Y se hace un humo en el bordo para dar aviso a otros que andan campeando; los distintos tipos de ramas que son quemadas generan distinto color de humo. La zampa genera humo blanco, el fume, humo negro, el usillo, humo azul y esta variedad representa diferentes mensajes: que se está en un determinado lugar, que se halló un animal, para indicar que alguien se perdió y para indicar dónde van los animales, cuando se corre a los animales ariscos, etc. Hay una broma conocida, que es que cuando se confunde de rama se dice «aprendí a escribir bien».

Las rutinas de recolección de Algarroba y chañar implican también movimiento. Esta actividad se realiza en los meses de enero, febrero y marzo. Hasta no hace muchos años atrás se conformaban lo que los nativos denominan «riales», que constituyen una forma de choza/reparo sobre los Algarrobos hechas con palos y

ramas de jarilla. Este ríal funciona como vivienda temporaria durante la estadía de recolección. La recolección del chañar se realiza en los meses de enero y febrero; con el chañar se hace el arrope. La recolección de la algarroba verde (algarroba fresca) se realiza en febrero-marzo; la recolección de algarroba seca con la que se hace el patay se realiza en marzo-abril.



FIGURA 3. Algarroba recolectada con mortero de majar. Foto de la autora (febrero de 2015).



FIGURA 4. Algarroba recolectada. FOTO de la autora (enero de 2018).

La rutina ritual-religiosa anual también implica desplazamiento residencial temporario, puesto que las familias se trasladan a la vivienda temporaria (la «ramada») durante el tiempo que transcurre el ritual (tres días). Las ramadas constituyen la reconfiguración actualizada de las tolderías, siendo constituidas por cuatro troncos de algarrobo con un techo elaborado con cañas y ramas de jarilla. Cada familia arma su ramada en cada uno de los lugares donde se realizan las fiestas religiosas. Lejos de reducirse a una práctica religiosa, se vincula mucho más a un recurso social local para reproducir la práctica de la itinerancia nómada.

El “Baile de San Vicente”, que es un ritual de agradecimiento de la lluvia, es otra fiesta popular que activa la movilidad, puesto que todos se trasladan durante dos o tres días. Hay en el campo

varias ramadas de San Vicente esparcidas. La distribución de lugares tiene una estructura circular: cocina (fuego), ramada donde se acuestan los niños, fuego (entre la cocina y la ramada de niños) y la ramada general con los asientos, con disposición circular.

Salir a camppear es salir a encontrarse con la imprevisibilidad del universo. Es decir, es un andar que conecta con el mundo de lo Otro, y que por tanto, conecta con la religiosidad. Salir a camppear es merodear y ver qué pasa, qué acontece, si pasa la luz mala, si aparece algún evento imprevisible, con la expectativa siempre de que algo suceda. No importa qué. Aquí lo relevante es la imprevisibilidad de la aparición de alguna figura de alteridad, que ponga ante los ojos la alteridad. El camppear expone a la gente ante las “apariciones”. Y es que el nomadismo ha estado vinculado a la religiosidad desde siempre. El nomadismo tiene una estructura mesiánica; hay una mesianidad (que no es lo mismo que mesianismo) sin Mesías, sino como aquello que lo liga a lo mesiánico, a lo que viene adviene, lo por venir imprevisible e inesperado, la espera del advenimiento del otro, de aquello que circula. Hasta los santos y vírgenes se mudan, las capillitas son abandonadas y vueltas a hacer en otro sitio (nota de campo, febrero 2013).

La propia imagen de la Virgen del Tránsito es la de una virgen nómada. Es una virgen que ha transitado distintos lugares corrida por las propias crecidas de los ríos, motivo por el cual le dieron el nombre de “Tránsito”. La historia local cuenta que además fue traída a lomo de burro. Que la trajo un indio desde Chile, a lomo de burro. Y que fue ella quien le donó las tierras del lugar al cacique Huarpe Sayanca, y ahí se convirtió en protectora del lugar. Es una virgen viajera. Entonces el mismo relato y el nombre tránsito remiten a la movilidad. Tanto de la virgen como de la misma gente. Los curanderos también circulan, van y vienen, recorren pueblos y viviendas variadas.

El desplazamiento de puestos expresa también movilidad. El puesto hace de vivienda temporaria por sus materiales y características de confección, lo que permite su rápido desarmado y armado, así como su fácil traslado (se usan troncos, cañas y barro). Dicha movilidad ha sido también identificada por funcionarios por nosotros entrevistados de la Dirección de Ordenamiento Am-

biental en el Registro Único de Puesteros (RUP), aludiendo a que “cambian los puestos, cambian los nombres, una vez está en un lugar, otra vez en otro, se llama de otra forma” (Katzner, 2013).

También se registra traslado familiar del puesto a la vivienda en el paraje, a la vez que desplazamiento familiar a la zona irrigada durante la época de la cosecha entre febrero y abril (familias enteras con niños, mujeres y varones solos).

La práctica nómada expresa y se expresa también en la forma de construcción habitacional. Hay cinco tipos de vivienda: la casa (de adobe o ladrillo según los casos), el rancho (de quincha), la ramada (de caña y jarilla), el reparo/cueva en laderas de médanos y el rial campamento/choza hecha con palos de algarrobo –los cuales se posan sobre el tronco de un árbol– y con jarilla para el techado; y tres sistemas de construcción: quincha, adobe y ladrillo. La quincha se hace de diversas maneras: las hay de caña y barro, jarilla y barro, y palos de algarrobo y barro. La vivienda es la habitación (donde se duerme), la ramada (donde se cocina y come); algunas viviendas tienen las tres unidades por separado: habitación, cocina y ramada. Los recursos que se usan para hacer el empalizado son: chilca, zampa, pichana, jarilla, lámbaro; todo se reviste de barro.



FIGURA 5. Habitaciones edificadas en quincha. Atrás: palo y barro; adelante: caña y barro. Foto del equipo de producción del documental *Nómadas* (octubre de 2016).



FIGURA 6. Ramada temporaria (usada fundamentalmente durante la fiesta religiosa) hecha de palos de algarrobo y jarilla. FOTO de la autora (octubre de 2008).

El nomadismo como esquema epistémico, metafísico y práctico, en tanto marco cultural y modo de producción territorial, se registra en las formas de sociabilidad (liderazgos familiares), en las formas de trabajo y de residencia (pastoreo, recolección y caza), en los mecanismos de utilización de recursos (recolección de frutos y leña seca de los bosques, tierra, agua, pasturas), en las formas de comunicación (a través del humo y de las formas de los bordos durante las campeadas) y en las formas de la religiosidad. Es decir que tiene materialidad y emblemas: algarrobo/chañar, leña seca, caza, quincha, humo (comunicación), rastro.

CONSIDERACIONES FINALES

El nomadismo no es una práctica estática sino que se transforma con el tiempo. Ser nómada en el secano hoy no se reduce a la actividad ganadera: es salir a camppear, a cortar el rastro de las personas y los animales, a cazar, a recolectar los frutos del chañar y la algarroba, a recolectar leña, a merodear en las ramadas durante las rutinas religiosas, a encontrarse con la imprevisibilidad del universo, a encontrarse con los espíritus de los antiguos. En perspectiva histórica y etnográfica de la lógica nómada, el camppear, el rastro, el ocultamiento, la actividad económica, la forma de construcción habitacional y la religiosidad quedan intrínsecamente conectadas.

Puesto que es un modo de vida, un modo de organización social y política y un modo de estructuración de la vida-en-común, el nomadismo es una forma de estatalidad.¹⁰ Una estatalidad no gubernamentalizada. Este modo de territorialidad no está reconocido por el Estado, no está reconocido jurídicamente, no está contenido en la legislación vigente, que por el contrario prescribe el arraigo y radicación a un espacio fijo. Mientras que la legislación insiste en asociar una comunidad con un territorio fijo, en realidad lo que hay es una red de itinerarios que superponen territorialidades múltiples y móviles; es imposible fijar las familias a una unidad geográfica. Nos encontramos con el rial, el puesto, el reparo, la ramada (en fiesta religiosa), la vivienda en el paraje, la vivienda/habitación en la zona irrigada, la vivienda en el conurbano mendocino; van y vienen de manera permanente.

Sin embargo la gubernamentalidad limita las formas en que la vida en común puede expresarse. La lógica colonial del sedentarismo siempre ha buscado y busca suprimir el desierto y producir "dominios", "hábitats" rentables. Desde este esquema el territorio nómade es clasificado como tierra improductiva, vacía, "nula" a ser colonizada. No se reconocen como jurídicamente legítimas las formas nómades de uso y regulación del territorio.

Hay una herencia normativa disciplinar y cultural que desde un "síndrome sedentario" nos impide pensar sobre las formas dinámicas con que las personas habitamos el mundo; hay una polaridad sedentarismo/nomadismo que esencializa y estabiliza cada una de ellas, cuando en realidad se mezclan y confunden. Se hace necesario dinamizar los conceptos de sedentarismo y nomadismo, que se muestran en realidad como categorías para nada rígidas. "Nomadismo" y "sedentarismo" no son definibles por separado y en sentido absoluto como formas institucionales puras y globales, sino como formas institucionales híbridas, como dos aspectos complementarios de una relación ambigua.

¹⁰ Sostenemos una distinción entre Estado y estatalidad que consideramos fundamental. Con "estatalidad" nos referimos a la estructuración social de la vida-en-común más allá de las formas jurídico-políticas institucionales. La estatalidad es un espacio creativo y no una alteridad lejana que somete, controla y administra (como es el Estado gubernamentalizado).

Este trabajo ha constituido una defensa del “desierto” en un sentido muy disímil al moderno de la “conquista del desierto”. Nos referimos con desierto no sólo a una forma específica de espacialización, sino también a un modo de estar en el mundo: el nómada. Despejar al nomadismo de los prejuicios, estereotipación y exotización nos permitirá un acercamiento en su realidad esencial, su simpleza y cotidianeidad. El nomadismo es una forma de vivir, de sentir, pensar y estar en el mundo.

Una antropología del nomadismo, una antropología del desierto debe contemplar el valor de la huella, del rastro. Porque “desierto” es un modo de vida. Y en los desiertos lo que toma valor no son las piernas de los caminantes, sino las huellas y rastros que dejan los caminantes en el andar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anton Burgos, F. J. (2000). Nomadismo ganadero y trashumancia: balance de una cultura basada en su compatibilidad con el medio ambiente. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 20, 23-31.
- Barth, F. (1961). *Nomads of south Persia: the Basseri tribe of the Khamseh confederacy*. London: Allen & Unwin.
- Cacciari, M. (2009) [1985]. *Iconos de la ley*. Buenos Aires, Argentina: La cebra.
- Casciarri, B. (2009). Between market logic and comunal practices: pastoral nomad groups and globalization in contemporary Sudan (case studies from central and western Sudan). *Nomadic peoples*, 13, 69-91.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)*. París, Francia: Minuit.
- Derrida, J. (1996). *Le monoliguisme de l'autre*. París, Francia: Galilée.
- De Weijer, F. (2002). Pastoralist vulnerability study. N.p. *Afghanistan Food Security Unit, World Food Programme*. Recuperado de ftp.fao.org/country/afghanistan/kuchi.pdf
- Gilbert, H. (2011). This is no tour life, it's just a copy of other people's: Bedu and the Price of 'development' in South Sinai. *Nomadic Peoples*, 15, 7-32.
- Gilbert, J. (2012). Land rights and nomadic peoples: using international law at the local level. *Nomadic peoples*, 16, 78-83.
- _____. (2007). Nomadic Territories: A Human Rights Approach to Nomadic Peoples Land Rights. *Human Rights Law Review*, 7(4), 681-716.
- Katzer, L. (2005). Comunidad e identidad desde la espectrología. Un saludo al naufragio gitano. Ponencia presentada en el *I Congreso Latinoamericano de Antropología*. Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Asociación Latinoamericana de Antropología. Argentina.

- _____. (2009). El mestizaje como dispositivo biopolítico. En Tamagno (Comp.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política* (pp. 59-75). La Plata, Argentina: Biblos.
- _____. (2018). *Hacia una antropología de la biopolítica. Repensar el territorio étnico desde una etnografía de la gubernamentalidad*. Mendoza, Argentina: Universidad del Aconcagua.
- Katzer, L. et al. (2017). Bio-historia del nomadismo y de la producción territorial del NE de Mendoza. Lectura interdisciplinaria desde la ecología, la arqueología y la etnografía. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XLII(2), 345-367.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 4-23). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Marchi, P. (2010). The right to health of nomadic groups. *Nomadic peoples*, 14, 31-50.
- Medina, M.E. (2015). Casas-pozo, agujeros de postes y movilidad residencial en el periodo Prehispánico tardío de las Sierras de Córdoba, Argentina. En J. Salazar, *Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina)*. Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S.A. Segreti.
- Metreaux, A. (1937) [1929]. Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, (15-16), 1-66.
- Potel, H. (2008). Nietzsche y Derrida en la red. En M. Cragolini (Comp.), *Por amor a Derrida* (pp. 223-236). Buenos Aires, Argentina: La Cebra.
- Rival, L. (2006). Amazonian Historical Ecologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, S79-S94.
- Rusconi, C. (1961-1962). *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza* (Vol. I a IV). Mendoza, Argentina: Imprenta Oficial Mendoza.
- Sarmiento, D.F. (1970) [1850]. *Recuerdos de Provincia*. Navarra, España: Salvat.
- Schlee, G. (2013). Territorializing ethnicity: the imposition of a model of statehood on pastoralists in northern Kenya and southern Ethiopia. *Ethnic and Racial Studies*, 36(5), 857-874.
- Schweitzer et al. (Eds.) (2000). *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination*. New York, Estados Unidos: Berghahn Books.
- Tapper, R. (2008). Who Are the Kuchi? Nomad Self-Identities in Afghanistan. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(1), 97-116.
- Trouillot, M-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Estados Unidos: Beacon Press.
- Verdaguer, A. (1935). *Historia de Mendoza*. Mendoza, Argentina: El Siglo Ilustrado.

- Vignati, A. (1931). Contribución al conocimiento de la etnografía moderna de las Lagunas de Huanacache. *Notas preliminares del Museo de la Plata*, T. I, 225-240.
- Zamorano, M. (1950). Acerca de la vivienda natural en la República Argentina y especialmente en Mendoza. *Anales de Arqueología y Etnología*, T XI, 89-100.

FUENTES CITADAS

- Archivo Histórico de Mendoza. Sección Departamentos. Documento N° 17, Carpeta N° 575 bis, año 1879.
- Historia General del reino de Chile. En *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*. Tomo VIII N° 19 y 20, 1937, p. 250.
- Histórica Relación del reino de Chile. En *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*. Tomo VIII N° 19 y 20, 1937, p. 218-226.
- Ley 23.302, Decreto N° 155/89.
- Ley 24.071, ratificatoria del Convenio 169 de la OIT.
- Primer Censo de la República Argentina (1869). Compilado por Diego G. de La Fuente (1972). Buenos Aires, Argentina: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.
- Primer Censo Municipal de población con datos sobre edificación, comercio é industria de la Ciudad de Mendoza (1903). Mendoza, Argentina: Tipografía y encuadernación de Cárdenas, Mas y Cía. 1904.
- Segundo Censo de la República Argentina (1895). Compilado por Diego G. de La Fuente. (1898). Buenos Aires, Argentina: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.

Fecha de recepción: 16-03-2018 / Fecha de aceptación: 26-04-2018.



LETICIA KATZER es doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata Área Antropología (2012). Es Licenciada en Antropología, por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es Profesora titular de la cátedra Antropología Aplicada (carrera de turismo) de la Facultad de Ciencias Administrativas u Sociales de la Universidad del Aconcagua. Es actualmente responsable del proyecto de AGENPCYT “Etnopolítica y gubernamentalidad en contexto etnográfico. Tensiones epistémicas y jurídico-políticas entre “comunalización” y rutinas de vida-en-común nomádicas de adscriptos étnicos Huarpes”.

“No somos rebeldes sin causa, somos rebeldes sin pausa”¹

Raptivismo: construyendo prácticas de ciudadanía artístico-cultural, interculturalidad y educación

VERÓNICA STELLA TEJERINA VARGAS

PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE
PARA LOS PAÍSES ANDINOS (PROEIB), DEPARTAMENTO DE POSTGRADO
DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
COCHABAMBA, BOLIVIA

Correos electrónicos: vtejerina@proeibandes.org, vesstella@gmail.com

RESUMEN

Este documento visibiliza las prácticas artístico-culturales de jóvenes del movimiento hip hop de las ciudades de El Alto y La Paz, analizando sus percepciones y sus composiciones musicales en relación con los temas de ciudadanía, interculturalidad y educación. Lo que se busca es brindar elementos teóricos y reflexivos que permitan acercarnos a las características esenciales de este grupo desde su adscripción artístico-cultural. Asimismo, se pretende sistematizar los contenidos de sus composiciones para acercarnos a sus construcciones mentales y emocionales. Todos estos esfuerzos se encaminan a incidir en el cambio de percepción en negativo que se ha generado en torno a estas poblaciones juveniles, y para poner en relieve la contribución del arte en temas de ciudadanía, interculturalidad y educación.

PALABRAS CLAVES: Raptivismo, cultura, ciudadanía, interculturalidad, educación.

¹ Se puede descargar la investigación completa del sitio electrónico: www.proeibandes.org, en la sección de Biblioteca, buscando el documento tesis con el nombre: Verónica Stella Tejerina Vargas. Las referencias bibliográficas del presente documento toman en cuenta el sistema de las Normas APA.

“WE ARE NOT REBELS WITHOUT A CAUSE,
WE ARE REBELS WITHOUT PAUSE”

RAPTIVISM: BUILDING PRACTICES OF ARTISTIC-CULTURAL CITIZENSHIP,
INTERCULTURALITY AND EDUCATION

ABSTRACT

This document presents the artistic and cultural practices of El Alto and La Paz city young hip hop members. To analyze their perceptions and the content of their songs, related with the topics of citizenship, interculturality and education. This work gives theoretic and reflexive elements which allows to be close to the essential artistic and cultural characteristic of young hiphopers practices. Likewise this document wants to systematize the contents of hiphoper's songs to find their mental and emotional constructions. All these efforts want to influence the negative social perception towards this young populations and to give the importance to the art contribution in topics of citizenship, interculturality and education.

KEYWORDS: Raptivism, culture, citizenship, interculturality, education

La producción musical es un fenómeno cultural histórico, político y comunicativo que hoy en día demuestra estar en constante movimiento; además es un principio de narrativa de lo que las personas viven y de cómo viven. Sin embargo, la música puede ser más que eso, más que un mero fenómeno sonoro, más que un lenguaje que nos impregna de contenidos, más que un arte que nos penetra directo a la subjetividad. La música puede ser también un método a partir del cual podemos comprender una variedad de fenómenos que afectan nuestras vidas. El universo musical puede ser el lente a través del cual nos miramos a nosotros mismos.
Rozo (2005, p.147)

INTRODUCCIÓN

El universo musical del cual nos habla Rozo (2005) se perfila en este documento como extensión de vida, como canal expresivo e instrumento de lucha de los/as artistas hiphoperos/as que traducen y plasman su mundo interno y externo en los contenidos de sus composiciones musicales. La producción musical nos ayudará a dibujar, a imaginar, a viajar y a adentrarnos en diversas realidades por las que transitan estos/as jóvenes. De esta forma, el objetivo de

este artículo es recoger los resultados y fragmentos más relevantes de la investigación realizada durante los años 2011 y 2012 para obtener el grado de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe (EIB) del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB-Andes), en la ciudad de Cochabamba, Bolivia.

Para tal efecto, se abordan los siguientes puntos organizados en tres partes: la primera engloba los aspectos que contextualizan la investigación, el planteamiento del problema y los aspectos metodológicos desarrollados. La segunda parte centra su atención en la presentación de resultados que abordan: a) resultados de los contenidos de las letras; b) resultados sobre ciudadanía artístico-cultural; c) resultados sobre interculturalidad; y d) resultados sobre educación y el potencial educativo del hip hop. La tercera parte presentará las conclusiones sobre los temas presentados. Todo el documento rescata los testimonios de los/as hiphoperos/as, como también los elementos teóricos que brindan luces y comprensión a los puntos desarrollados en los ejes de ciudadanía, interculturalidad y educación.

CONTEXTUALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Se ha identificado desde las mismas voces y testimonios de los/as hiphoperos/as el problema de invisibilización, discriminación, desvalorización, prejuicio y el rechazo que es ejercido sobre este colectivo por diversos sectores de la sociedad. Lo confirman las siguientes palabras:

Como movimiento grande, el rapero, pues, es presionado por distintos lados, es despreciado por el Estado, gobierno, instituciones; es presionado por su familia, amigos, por su parejas. Por lo estético también, aunque lo estético está relacionado con sus actos, porque la estética está colada a los actos mismos. Como te decía, los padres lo ven como un mal hijo, desviado, anormal dentro de la sociedad, porque son desviados de la conducta de estudiar, sacar un cartón, casarse, tener familia, preocuparse por sus hijos; ese es el concepto de los padres y cuando ven esto, les jode, porque tenían un ideal de hijo [...] Dentro de los que les joden están los que joden su modo de comportamiento, el comportamiento chojcho, es

el comportamiento del que se viste de ancho. (MC. Yito, comunicación personal, La Paz, 3 de mayo del 2012)

Lo que yo percibo es la peor mirada que da la sociedad a los raperos, porque uno los mira como maleantes, como delincuentes, las familias piensan que los chicos se quieren aprovechar de las chicas, es la peor mirada que reciben los raperos y es mentira, porque a mí me han enseñado mucho. (MC. Amelia, comunicación personal, La Paz, 4 de mayo del 2012)

De esta manera se identifica la mirada en negativo frente a la estética de los/as hiphoperos/as en la cual los prejuicios culturales son puestos en manifiesto a través del rechazo social. El concepto del joven “ideal” y la valoración de lo indígena como categoría cultural promovida y valorizada, confluyen en el fortalecimiento de los problemas ya mencionados. Por tal razón, se considera necesario visibilizar los aportes que desde los escenarios artístico culturales realizan estos/as jóvenes en los temas de ciudadanía, interculturalidad y educación.

METODOLOGÍA PARA LA PRESENTACIÓN DE RESULTADOS

Esta investigación tomó en cuenta la combinación de métodos cualitativos y cuantitativos ya que ambos “se deben ver como complementarios más que como campos rivales” (Jick, 1983, citado en Flick, 2004, p.280).

Para la presentación de datos, primero se establecieron categorías emergentes de los contenidos de las letras de las composiciones musicales producidas por los/as hiphoperos/as. De tal manera, se organizó inicialmente una tabla de presentación por artista con los nombres de las canciones compuestas. Posteriormente estas composiciones se agruparon en categorías² identificadas por colores que permitieron, en una primera instancia, el análisis cuantitativo sobre los títulos de los álbumes y las canciones. Aquí se recurrió a

² Estas categorías emergieron de la escucha de los contenidos de las letras, han sido agrupadas con fines de organizar mejor el trabajo de análisis y no disgregar tanto los contenidos ni la información recabada. Aquí se retoma la “codificación abierta” que la entienden como: “el proceso analítico a través del cual se identifican los conceptos; y sus propiedades y dimensiones son descubiertas en los datos” (Strauss y Corbi citados en Maldonado, 2006, p. 73).

la transformación de datos cuantitativos en cualitativos, pues: “Las frecuencias en cada categoría se pueden especificar y comparar [...]” (Flick, 2004, p.281).³ Luego, en una segunda instancia, se analizaron los contenidos de las letras y su relación con los temas de ciudadanía, interculturalidad y educación. Como resultado, se han identificado las siguientes categorías:

A	Libertad, resistencia, insurrecciones, fuerza.
B	El Alto, la ciudad, el barrio, la calle.
C	El hip hop, el arte y el grafiti.
D	Cambiar el mundo, cambiar Bolivia.
E	Amor y desamor.
F	Reflexión, temas de la vivencia cotidiana: género, migración, edad.
G	Clases sociales.
H	Indiferencia del mundo, discriminación.
I	Naturaleza, destrucción, consumismo, cambio negativo hacia la Tierra.
J	Pandillas, violencia, delincuencia, drogas.
K	Diversidad, interculturalidad, identidad.
L	Sistemas sociales: religión, escuela, medios de comunicación.

A su vez se identificaron en las composiciones musicales tres ámbitos que permitieron organizar las categorías establecidas:

El ámbito de lo existencial-nivel interno

Donde desde el nivel interno del “sí mismo” los/as hiphoppers/as se cuestionan sobre la propia existencia, el lugar ocupado socialmente, la profundidad de sus sentimientos, las angustias, temores y alegrías que conforman su realidad.

³ Para esta transformación se emplearon métodos estadísticos para calcular la frecuencia de uso de las categorías identificadas en las letras de las composiciones.

El ámbito del sistema-nivel externo

Donde, desde la crítica, se identifica como enemigo al “sistema” representado por las estructuras de poder, la modernidad y el sistema capitalista de consumo, causantes de las desigualdades sociales y el individualismo.

El ámbito de las experiencias concretas-nivel externo

Donde, desde las experiencias cotidianas, los/as hiphoperos/ as retratan y narran el transcurrir y las vivencias concretas.

Estos ámbitos permitieron dar un hilo conductor al análisis de los contenidos y presentar los datos de manera organizada.

Por otro lado, el manejo que se hizo de los materiales auditivos obtenidos fue el siguiente:

- (a) Categorización de los títulos de los álbumes de las ciudades de El Alto y La Paz.
- (b) Categorización de los contenidos de las canciones identificadas por ciudad: los temas de El Alto y de La Paz.
- (c) Análisis de los contenidos de las letras organizadas por las categorías y colores identificados.

Otro elemento a ser considerado es el diseño adoptado en esta investigación y que tiene que ver con la presentación de la información bajo la luz del método de la *Grounded Theory* o la teoría fundamentada de Glaser y Strauss (1967) (Strauss y Corbin, 1990), donde para Maldonado (2006) este método: “permite trascender lo descriptivo y lograr un mayor nivel de análisis de los datos, donde lo explicativo y lo interpretativo desempeñan un papel fundamental al tratar de reconstruir el proceso, sin limitarse solamente a la descripción de lo observado” (p.66). Como también señala Flick (2004): “el enfoque de la teoría fundamentada da preferencia a los datos y al campo en estudio frente a los supuestos teóricos. Estos no se deben aplicar al objeto que se investiga, sino que se «descubren» y se formulan al relacionarse con el campo y los datos empíricos que se encontrarán en él” (p.56). Aquí también se rescata la circularidad del proceso de investigación en el que a partir de los datos, del nivel empírico, emerge y se articulan los elementos teóricos,

es decir, que en esta investigación las voces de los actores se tejen con los datos teóricos.

RESULTADOS DE LOS CONTENIDOS DE LAS LETRAS

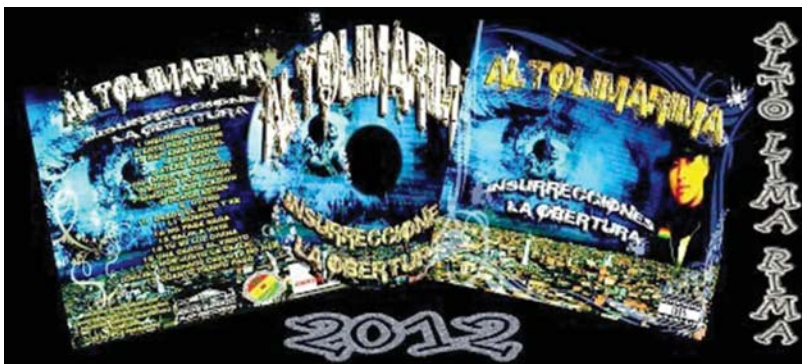
Las letras compuestas por los/as hiphoperos/as traducen las diversas experiencias e impresiones vividas por estos/as artistas, marcadas por la marginalidad frente al sistema social que ha construido estereotipos del/de la “joven ideal” y prejuicios en torno a lo “diferente”. Como señala Alarcón:

Estos jóvenes en sus palabras, actitudes y las letras de sus canciones descubren lo que la sociedad actual oculta detrás de prejuicios y estereotipos, estigmatizándolos y obligándolos a encerrarse y formar su propia comunidad que dentro de sí hace que la discriminación y la falta de medios para lograr una vida “normal” sea echada de lado por la solidaridad que es obligada mucho más por la opresión y represión, lo cual además lleva a que sus ganas de construir algo se vuelquen a la creación artística en la que su imaginación es libre, desarrollando una *metáfora de libertad* no restringida. (Alarcón, 2006, p.135)

Es a partir de sus composiciones que los/as hiphoperos/as visibilizan su realidad, creando “paisajes sonoros” (Rozo, 2008) con los cuales reviven historias concretas, las siguientes palabras ayudan a identificar esto: “El sonido emana de y penetra los cuerpos;... [esto es] un modo creativo... que afina los cuerpos a los lugares y los tiempos a través de su potencial sonoro... La escucha y la producción del sonido, por tanto, son competencias corporeizadas que sitúan a los actores sociales y su posibilidad de agencia en mundos históricos concretos” (Steven citado en Rozo, 2008, p.773). Asimismo, como afirma Mollericona (2007): “Del contenido de las canciones, surgen la identificación y la representación del mundo juvenil” (p.6).

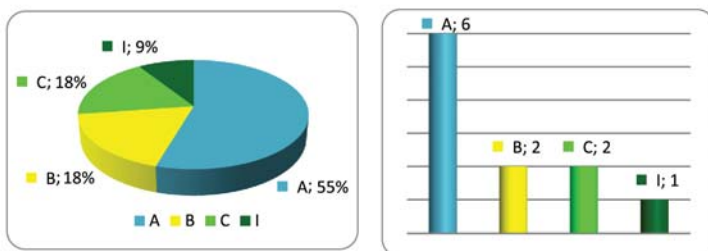
ÁLBUMES DE LOS/AS HIPHOPEROS/AS DE EL ALTO Y LA PAZ

Luego de realizar la categorización temática de los álbumes y temas compuestos por los/as hiphoperos/as de las ciudades de El Alto y La Paz, se ha llegado a los siguientes resultados:



Álbum *Insurrecciones. La Obertura*. Intérprete: MC. Fado. Alto Lima Rima. El Alto.

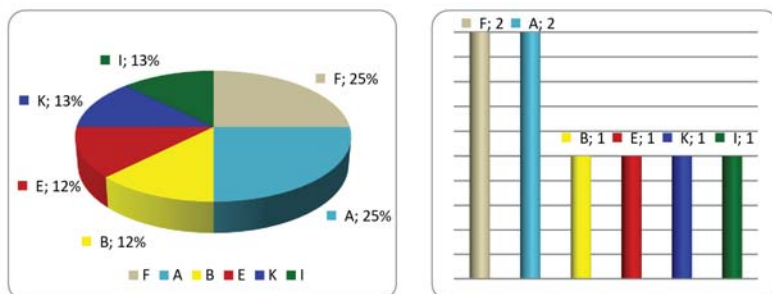
Gráfica 1: Once álbumes en la ciudad de El Alto



- A** Libertad, resistencia y fuerza.
- B** El Alto, la ciudad, el barrio, la calle.
- C** El hip hop, el arte, y el grafiti.
- I** Naturaleza, destrucción, consumismo, cambio negativo hacia la tierra.

Se muestra la preferencia de los/as hiphoperos/as de El Alto por escoger nombres de discos con temáticas que aborden la libertad, la resistencia, el tema de las insurrecciones y la fuerza de su gente. Seis de los once nombres de los álbumes llevan títulos que nos transmiten la influencia del contexto histórico y los procesos políticos y sociales que se han vivido en la ciudad de El Alto marcando fuertemente la consciencia de los/as jóvenes hiphoperos/as.

Gráfica 2: Ocho álbumes de la ciudad de La Paz



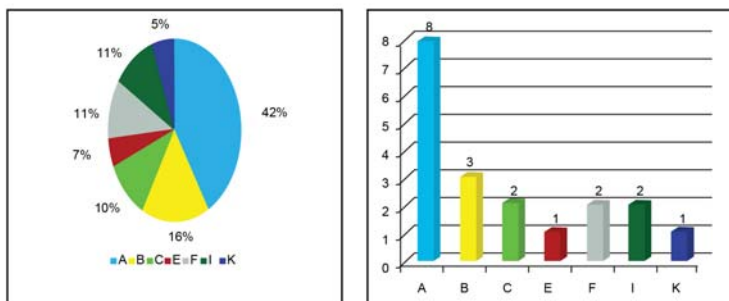
- A** Libertad, resistencia y fuerza.
- B** El Alto, la ciudad, el barrio, la calle.
- E** Amor y desamor.
- F** Reflexión, pensamientos, temas de la vivencia cotidiana: género, migración, edad.
- I** Naturaleza, destrucción, consumismo, cambio negativo hacia la tierra.
- K** Diversidad, interculturalidad, identidad.

En la ciudad de La Paz, el centro de atención recae en las reflexiones, pensamientos de la vivencia cotidiana de los/as hiphoperos/as y, por esta razón, dos de los ocho álbumes tienen estas experiencias personales. Como señala Rozo (2005):

El campo de la producción musical local se nos muestra tan complejo como cualquier otro fenómeno social. Esto nos lo demuestra no sólo lo que acontece con la música misma, siendo un conjunto de fenómenos sonoros concretos, sino lo que ocurre alrededor de los mismos. (p.148)

Por tanto, la vida y las experiencias que transcurren alrededor de los artistas tiñen las composiciones musicales. Al igual que en El Alto, el tema de la libertad, resistencia y fuerza cobran fuerza en dos de los ocho álbumes identificados.

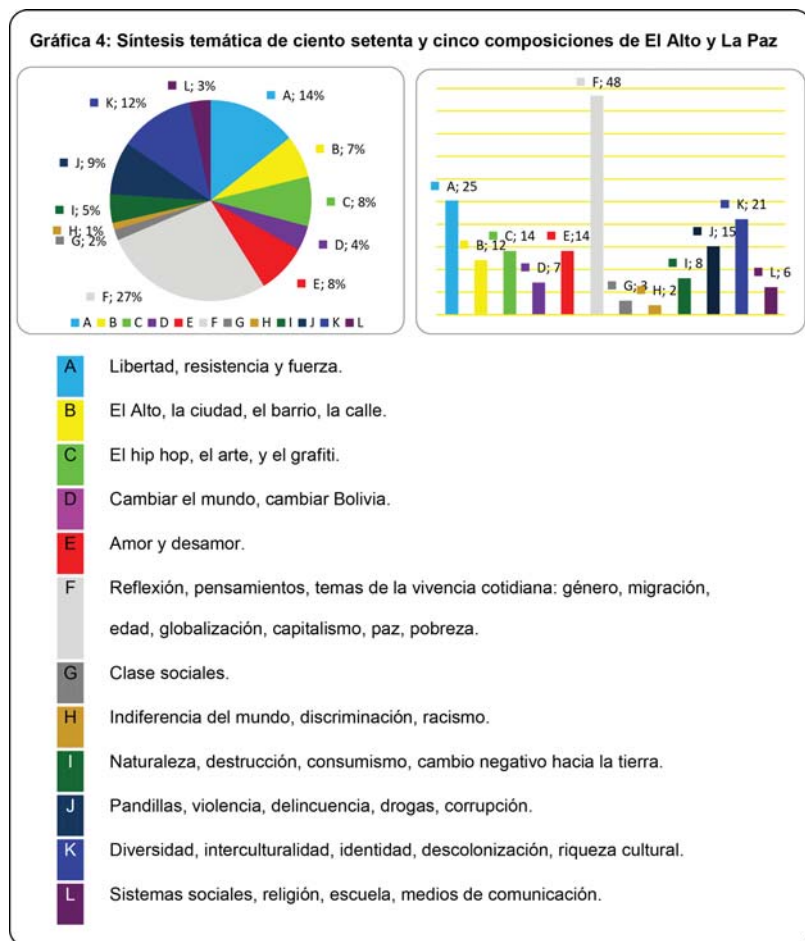
Gráfica 3: Síntesis de los diecinueve álbumes



- A** Libertad, resistencia, insurrecciones, fuerza.
- B** El Alto, la ciudad, el barrio, la calle.
- C** El hip hop, el arte, y el grafiti.
- E** Amor y desamor.
- F** Reflexión, pensamiento, temas de la vivencia cotidiana.
- I** Naturaleza, destrucción, consumismo, cambio negativo hacia la tierra.
- K** Diversidad, interculturalidad, descolonización, riqueza cultural.

La tabla síntesis permite identificar el mayor peso otorgado a los temas de libertad, resistencia, insurrecciones y fuerza por los/as jóvenes hiphoperos/as, que llevan estas propuestas de lucha para generar la libertad y el cambio social, buscando acortar las brechas de desigualdad existentes. El contexto donde transcurrió y transcurre la vida de estos/as jóvenes permite valorar los escenarios del barrio y la calle de las ciudades de El Alto y La Paz, lugares donde se tejen recuerdos, historias, penas y alegrías que marcan las composiciones. El reconocimiento del hip hop y el grafiti como expresiones que construyen el mundo identitario de estos/as jóvenes desde su práctica artística. Así también las vivencias cotidianas, la relación del ser humano con la naturaleza cobran sentido en estos álbumes. En menor escala se encuentran los temas que abordan el amor y el desamor y la diversidad e interculturalidad, esto en relación con toda la muestra de los títulos de los álbumes analizados,

claro que esto cambia cuando analizamos las temáticas y contenidos de las composiciones en la Gráfica 4. Sólo se presentará el análisis de las tres categorías más relevantes para no dispersar la atención de los resultados.



Esta gráfica arroja datos importantes a ser analizados, ya que aquí la materia prima de composición son las experiencias de los/as hiphoperos/as que abordan diferentes temas como: el género, la migración, la edad, la globalización, el capitalismo, la paz y la pobreza. De esta manera, la composición se convierte en el vehículo para retratar sus vivencias, pero también es mucho más, como lo señalan estas palabras:

La música para ellos no es simplemente un recurso para expresar ideas, sentimientos sino es una forma de vivir y de percibir las cosas. La música en sí misma es sonido (ritmo y melodía), letra, territorio y es generacional, por tanto, orienta la manera de pensar y actuar; interpela al joven y lo ubica en una identidad colectiva, cultural y social. Así la música puede representar, simbolizar la vinculación y el reconocimiento grupal. (Mollericona, 2007, p.40)⁴

Los temas de libertad, resistencia y la fuerza muestran la importancia conferida por los/as hiphoperos/as a la lucha para lograr mejores condiciones de vida para aquellos grupos que sufren la marginación social, política, económica, cultural y educativa ya que:

Generalmente, la juventud es más sensible frente a los problemas sociales, políticos y económicos; es en esa medida, que los temas “sensibles” como la discriminación racial, la exclusión social y generacional, son abordados por los *hoppers*. A través de la música, los rappers asumen actitudes personales irónicas en la denuncia. (Mollericona, 2007, p.22)

Finalmente, los temas que hablan de diversidad, interculturalidad, identidad, descolonización y riqueza cultural, muestran la influencia del contexto de revalorización cultural de los últimos años, ya que: “En ese sentido, los jóvenes inmersos en el hip-hop enarbolan esa reafirmación de lo étnico, socialmente «desvalorado». En ese proceso de reafirmación cultural, lo indígena es el horizonte a ser replanteado” (Mollericona, 2007, p.9). También se considera que desde el abordaje temático de las categorías analizadas los/as hiphoperos/as realizan una práctica cultural politizada al cuestionar y denunciar a la sociedad en su conjunto, orientando su práctica a la reflexión, la toma de consciencia y el cambio social, ya que: “Los *rappers* participan en la política informal, en virtud de la posición ideológica y cultural que tienen acerca de la política”⁵ (Mollericona, 2007, p.28).

⁴ Complementando las palabras presentadas tenemos que: “Para el hopper, el hip hop refleja la realidad fáctica que muchas veces es invisibilizada por el individualismo contemporáneo. En esa medida, las líricas se presentan como una de las formas –directas e indirectas–, de exteriorizar los aspectos de la vida cotidiana de la población o del propio *hiphoper*. La música *rap* es la forma más directa de difusión del mensaje, denuncia o demanda” (Mollericona, 2007, p.22).

⁵ Para complementar lo expuesto se afirma que: “El fenómeno de despolitización

RESULTADOS SOBRE CIUDADANÍA ARTÍSTICO CULTURAL

RAPTIVISMO: LA CIUDADANÍA DESDE EL MOVIMIENTO HIP HOP

Si bien la relación del Estado con la sociedad se traduce toda vía desde sus marcos legales como el derecho del voto, esta visión debe ser superada hacia una práctica y ejercicio “activo”. Es en este sentido que las poblaciones juveniles tienen la fuerza y la creatividad para ejercer una participación social importante, entendida esta desde la ampliación de los escenarios de participación como lo señalan las siguientes palabras:

El concepto de ciudadanía implica, en el caso de los jóvenes, el reconocimiento de estos como sujetos de derechos más allá de la existencia de ritos o normativas específicas. La ciudadanía juvenil podría entenderse como la participación de los jóvenes, con sus derechos y deberes ciudadanos, tanto en lo cotidiano como en los espacios de toma de decisiones políticas, aunque en ambos escenarios enfrentan todavía una serie de limitaciones estructurales. (Yapu, 2008, p.65)

En el caso de los grupos juveniles en El Alto y en general, la mayoría de la ciudadanía migrante asentada en esta ciudad nació, como afirma Yapu (2008, citando a Arbona), de la marginalización social y de la exclusión política. Es una población constituida por indígenas relegados en sus derechos ciudadanos. Por tanto, estos grupos juveniles se encuentran luchando por sus demandas legítimas expresadas en su descontento social o político, en las necesidades educativas y laborales plasmadas en las letras que componen, ya que, pese a la existencia de la Ley y los Derechos de la Niñez, Adolescencia y Juventud presentes en la Nueva Constitución Política del Estado (2009), esta no es suficiente: “El Estado y la sociedad garantizarán la protección, promoción y activa participación de los jóvenes y los jóvenes en el desarrollo productivo, político, social, económico y cultural, sin discriminación alguna, de acuerdo con la ley” (Artículo 59-V, p.31). De esta manera, lo estipulado por la Ley no cubre las expectativas de estos grupos juveniles, al no existir

juvenil está relacionado con una respuesta al sentido que los jóvenes no encuentran en la política formal. Esta forma de hacer política, enmarcada en la cultura, es resignificada por los *biphoppers* que optan por agregarse en un grupo o tribu juvenil que denominan “colectivo hip-hop”. (Mollericona, 2007, p.29)

políticas claras y concretas que les permitan plasmar la diversidad de sus expresiones y propuestas alternativas.

Los/as hiphoperos/as ejercen su derecho ciudadano y ciudadana a través de la toma de espacios⁶ para la difusión de sus propuestas artístico-culturales convertidas en estrategias de participación ciudadana y de visibilización social a través de sus actuaciones musicales. Por otro lado, los/as jóvenes se han caracterizado por generar los elementos de cambio y movimiento, ya que son los sujetos que se han atrevido a cuestionar, criticar y proponer desde su campo de acción alternativas de relacionamiento social que promuevan la reflexión, la interacción y el conocimiento de sus realidades, vivencias, anhelos, preocupaciones dolores y alegrías. De esta manera,

la ciudadanía cultural se define en la articulación del derecho a la organización, el derecho a la expresión y el derecho a la participación, a partir de las pertenencias y anclajes culturales: el género, la etnia o adscripciones identitarias, entre otras; incorporando, en el sentido de Marshall: la dimensión civil, la dimensión política y la dimensión social. (Mollericona, 2007, p.8)

Como señala Tapia (2006): “Tenemos que pasar a componer un régimen constitucional que esté compuesto por elementos normativos o derechos provenientes de diferentes matrices culturales” (p.38). Sin embargo, para que la ciudadanía cultural permita expresar los anclajes de los que habla Mollericona, esta debe generar la construcción de espacios de cultura pública sin restricciones. Ya que: “La cultura pública, para ser legítima no puede pues basarse en la imposición cultural. Debe ser fruto de un diálogo intercultural. Pero para que haya diálogo intercultural hay que empezar por crear las condiciones que lo hagan posible” (Tubino, 2009, p.9). Para posibilitar el diálogo es necesario que las diferencias identitarias de orden cultural, social, económico, político, educativo, artístico, encuentren en la estructura del tejido social el espacio propicio para ser potenciadas y desarrolladas

⁶ La calle es el contexto donde se promueve y reafirma el hip-hop, pero, además, donde toma esencia y sentido de apropiación, representación y actuación, por eso mucho de los hoppers afirman ser unos “poetas callejeros”, “caminantes de las calles” o “guerreros callejeros y mensajeros” (Mollericona, 2007, p.15).

sin límites. De lo que se habla es del “reconocimiento social” demandado por los/as jóvenes a través del ejercicio de una ciudadanía cultural mediada por la participación artística musical. Como señala Reguillo (2010):

Se debate ya una cuarta dimensión de la ciudadanía, “la cultural” (Rosaldo, 1992), dimensión que se ha hecho visible en las luchas políticas de minorías y excluidos de los circuitos dominantes, en las que el reconocimiento de la pertenencia a una comunidad específica, con los derechos y obligaciones que de ello se derivan, es la demanda central a la que se integran las otras dimensiones, sin anularlas ni contradecirlas. (p.159)

De esta manera, para los/as hiphoperos/as su accionar cultural, sus anclajes identitarios se encuentran enraizados en la cultura hip hop, desarrollando la dimensión ciudadana artística musical a través de sus composiciones y su puesta en escena. A partir de su identificación artística cultural es que los/as jóvenes buscan el encuentro y el relacionamiento intercultural con otros grupos de la sociedad. El carácter subalterno de exclusión y marginación social y de invisibilización ha hecho que estos/estas jóvenes busquen ejercer su derecho de participación ciudadana a través de los intersticios y resquicios que permite la práctica artística cultural.



Comunidad 3600. Feria dominical. El Prado. La Paz. **Foto:** Verónica Stella Tejerina Vargas.

El rap como instrumento expresivo de los/as jóvenes hiphoperos/as a través de sus composiciones, permite ejercer el “raptivismo”, es decir, generar el activismo social desde el rap. Aquí el contenido de las letras está cargado de una intencionalidad para incidir socialmente a través de la reflexión, la crítica, la denuncia, la sugerencia que estos/estas jóvenes plasman en sus creaciones musicales. Es desde el “raptivismo” que los/as hiphoperos/as participan socialmente, se hacen visibles con propuestas y mensajes a través de sus palabras y voces empleando la acción artística cultural, donde se identifica un “rol mesiánico” con el cual se tiene una responsabilidad social para el despertar de las consciencias de las generaciones más jóvenes. Se considera que se puede ejemplificar el rol social de construcción de la realidad (Berger y Luckmann, 1968) por parte de los/as hiphoperos/as con la metáfora de un “rompecabezas” (Tejerina, 2014), donde cada pieza se constituye en una parte importante para entender la imagen global a ser construida. Por tanto, estos/as artistas, al estar ubicados en un espacio social particular, al tener vivencias y reflexiones desde sus espacios de acción, brindan una mirada de una o varias partes de la cartografía social de la realidad. Asimismo, regresando a la imagen del rompecabezas, es importante identificar las articulaciones entre las piezas, que se hallan interconectadas complementariamente dentro del todo, esto retomado en las relaciones e interacciones que tienen los/as hiphoperos/as con otras partes del contexto social.

Por otro lado, la ciudadanía intercultural implica el libre ejercicio participativo de los miembros de la sociedad sin discriminación de clase, raza, género o edad, esta promueve la diversidad de expresiones ciudadanas, no la homogeneización, suscita la participación activa en las estructuras sociales en libertad de prácticas de expresión, las siguientes palabras complementan lo expresado:

La interculturalidad de una ciudadanía implica la organización de una comunidad política en la que concilien los derechos individuales universales con los derechos colectivos [...] y en la que todos puedan interactuar en la esfera pública sin ser discriminados por su origen cultural y, así,

puedan participar de los beneficios políticos, económicos y culturales. (Alfaro citado en Tubino y Ansión, 2008, p.19)

Por tanto, se concibe que la dimensión de la ciudadanía intercultural desde el movimiento hip hop permite la participación y ejercicio de los/as hiphoperos/as en condiciones de no discriminación a través de la puesta en escena de sus composiciones musicales, no direccionadas. Se interpreta que en el marco de una ciudadanía intercultural la diversidad de expresiones y participaciones ciudadanas y culturales del movimiento hip hop son un elemento enriquecedor que rompe las lógicas de comportamiento y accionar homogéneas y centralistas hacia las culturas dominantes, prácticas que caracterizaron el rechazo de la diversidad históricamente. Aquí los conceptos de ciudadanía cultural e interculturalidad van de la mano, no se contraponen, ya que es a partir de la identificación identitaria artístico-cultural de los/as jóvenes hiphoperos/as que se da el relacionamiento y la práctica ciudadana intercultural, que se orienta a la construcción social que posibilite la participación de la diferencia y la diversidad sin exclusión, discriminación o marginación.

Por consiguiente, en el desarrollo de este trabajo se apuesta por la identificación de la ciudadanía intercultural expresada en las prácticas culturales de los/as hiphoperos/as, prácticas que a través de lo artístico engloban el sentir, el pensar, la vivencia, las contradicciones y el relacionamiento intercultural dentro de los espacios de interacción de los mismos, prácticas que se transforman en “movimiento” y “actividad”, y el siguiente testimonio clarifica lo expuesto: “De ahí parte el hip-hop, no crea ciudadanía diciendo que yo soy el más capo, el más cabrón, en cambio sí habla de las cosas que te pasa, por ejemplo: que en mi casa se ha acabado el pan, que en mi barrio no tenemos las calles asfaltadas, no hay parques, y así, si un cuate escucha esto se va a identificar porque en su barrio puede que no hayan calles asfaltadas, puede que no hayan parques, entonces tienes que hablar de cosas que realmente pasan en la realidad y yo hablo de las cosas que a mí me pasan en la realidad, y tal vez mucha gente

se identifica con estas cosas que a mí también me pasan” (MC. Graffo, comunicación personal, El Alto, 18 de octubre del 2011).⁷

En el ejercicio de una ciudadanía artístico-cultural, se han identificado desde el movimiento hip hop las siguientes características:

- (a) Una reapropiación o una re-significación cultural, desde los aportes de la “Metáfora de lo anfibio” (Sanjinés, 2012, p.50) o las culturas híbridas de García Canclini (2001) o el abigarramiento cultural, contradicciones y continuidades, mencionadas por Rodríguez (2006, p.114).
- (b) Capacidad de repensarse desde otra matriz cultural, entendiendo la cultura como telaraña de significados (Geertz citado en Giménez, 1999), o a la reestructuración del sentido que habla García Canclini (2002, p.71).
- (c) Trascender la mirada cultural dicotómica entre lo indígena y no indígena, entre lo urbano y lo rural, entre lo propio y lo ajeno, gracias a la historia de vida de los/as artistas y los contenidos de sus composiciones musicales.
- (d) Se da una refuncionalización a través de una ciudadanía digital que, por medio de los recursos tecnológicos, se lleva hacia una globalización contrahegemónica-contra-cultural (Santos, 2008, p.200) mediante los contenidos de las letras. Lo que lo hace contrahegemónico es el lugar desde donde se enuncian estos discursos, precisamente desde los grupos subalternos que tienen una mirada y vivencia distinta frente a los grupos hegemónicos de poder económico, político, social, educativo y cultural.

⁷ “Un ciudadano real es el que critica, el que se preocupa por el otro, ciudadano no son las normas” (MC. Yito, comunicación personal, La Paz, 25 de enero del 2012). De esta manera, se considera que desde un tipo de “ciudadanía cultural y artística” los/as hipoperos/as logran, desde el lugar social que ocupan, construir una porción importante de “realidad”, es decir, que desde su experiencia pueden ayudar a entender estos espacios sociales complejos. Este accionar también puede ser considerado como otra forma de hacer política, desde la cual se rompen las prácticas tradicionales de ejercicio ciudadano político ya que, como señala MC. Alberto Café: “Todo lo que haces en la vida es política, se relaciona al ejercicio del poder, si tienes chica, en tu trabajo con los que te relacionas, con los cuates” (MC. Alberto Café, comunicación personal, La Paz, 13 de noviembre del 2011).

RESULTADOS SOBRE INTERCULTURALIDAD
LA INTERCULTURALIDAD DESDE LAS PRÁCTICAS
DE LOS/AS HIPHOPEROS/AS

El relacionamiento entre personas pone en juego situaciones de choque o encuentro; este relacionamiento no siempre es pacífico, ya que en muchos de los casos el contacto, la interacción, el conocimiento y re-conocimiento social implica el conflicto y los problemas que se generan en los entramados sociales, más allá de las situaciones pacíficas y armoniosas que se busca como “ideal”. Con relacionamiento intercultural nos referimos a actitudes no violentas frente al/a la “otro/a” o a las y los “otros/as”, las cuales tengan por base el respeto, la empatía, la no discriminación, el interés y la convivencia. Sin embargo, para llegar a este tipo de contacto no se descarta la presencia del conflicto y del problema al tratarse de grupos complejos y diversos, entendiendo el conflicto como una parte “natural” del relacionamiento y el contacto cotidiano, como asiente Maffesoli (2004, p.205) al señalar que la armonía o el equilibrio pueden ser conflictuales y que esto es sinónimo de “lo vivo”.

También se ha identificado que dentro de las prácticas de relacionamiento de los/as hiphoperos/as se dan ambos niveles: por un lado, el relacionamiento de tipo armónico y el conflictivo en su *dimensión individual*, cuando este relacionamiento se da por parte de una o uno de los(las miembros del movimiento hip hop frente a otro individuo de su mismo grupo, o con el colectivo de otro grupo. Y, por otro lado, en su *dimensión colectiva* cuando el relacionamiento se refiere a los colectivos o grupos establecidos dentro del movimiento hip hop y su contacto con otros grupos o individuos.

Por consiguiente, se han identificado los niveles de interacción de lo:

- **SUPERFICIAL / EXTERNO:** esto implica un tipo de contacto ocasional y momentáneo, en el cual se comparten circunstancialmente reuniones, conciertos o eventos culturales, pero que no se realizan periódicamente, generando un mayor conocimiento por parte de los involucrados.

- **PROFUNDO/ INTERNO:** este tipo de contacto implica un conocimiento a profundidad entre individuos y colectivos, que no es superficial, sino que permite que se generen lazos continuos de hermandad y apoyo a través de la convivencia.

Por otro lado, la dimensión intercultural presentada en este trabajo quiere ampliar la mirada que se ha dado sobre este tema, identificándolo con lo rural y lo indígena, siendo esta dimensión sinónimo de los pueblos indígenas originarios campesinos, sin prestar atención a los procesos de relacionamiento intercultural de grupos que rompen con los estereotipos construidos sobre el tema y que se desplazan por las prácticas migratorias en las zonas urbanas y periféricas de las ciudades. Dadas las características de los/as hiphoperos/as, el concepto que se abordará para analizar el tipo de relacionamiento ejercido por estos actores y actrices trasciende la mirada funcional de este término, como lo señala Viaña:

El uso dominante de este concepto de interculturalidad, en sus viejas y nuevas versiones liberales y monoculturales, no está habilitado ni tiene las condiciones mínimas para dialogar, respetar y construir igualdad real, imposibilidades que derivan de su pertenencia a la matriz de cultura única capitalista que es la que se ha globalizado en el mundo. Por esa falta de posición crítica, sirvió y sirve como cobertura y legitimador para desplegar los proyectos neoliberales de inclusión subordinada de las mayorías indígenas, y de legitimación de los proyectos de supremacía absoluta del mercado e implementación de las “reformas estructurales” y las transformaciones profundas que inició el capital desde fines de los setentas a nivel global. (Viaña, 2008, p.298)

Aquí se concibe la interculturalidad desde una perspectiva más crítica que tome en cuenta las relaciones de poder y la subordinación, que se manifiestan en las relaciones y encuentros sociales, para tal efecto las palabras de Viaña nos son de gran ayuda:

Lo que la interculturalidad en su uso crítico busca hoy es una intervención en paridad entre subalternos y grupos dominantes, componiendo instituciones del mundo liberal capitalista con instituciones que aseguran la apertura de un nuevo tipo de democracia con elementos de democracia directa [...], en fin, abriendo un nuevo tipo de constitucionalismo y de

proceso democrático. Una reinención del Estado y de la llamada democracia. (Viaña, 2008, p.298)

Se tiene también la clara diferencia entre interculturalismo funcional y crítico:

Mientras que en el *interculturalismo funcional* se busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes, en el interculturalismo crítico se busca suprimirlas por métodos políticos no violentos. La asimetría social y la discriminación cultural hacen inviable el diálogo intercultural auténtico. [...] Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no- diálogo. Y esto pasa necesariamente por un discurso de crítica social [...] un discurso preocupado por explicitar las condiciones [de índole social, económica, política y educativa] para que este diálogo se dé. (Tubino citado en Walsh, 2009, p.203)

Aquí se recata el discurso de crítica social ejercido por los/as hiphoperos/as desde los contenidos de las letras, así como su capacidad por amalgamar e interculturalizar, desde el espectro musical, corrientes culturales diversas. Las siguientes palabras clarifican lo expuesto: “Lo que pasa cuando dices que el hip-hop es mi cultura, cuando esta es la cultura de Estados Unidos, pero lo que pasa es que, y es lo que está pasando en Latinoamérica, agarras y lo unes con tu cultura, lo unes con tus costumbres, lo unes con tu vivencia, ya se vuelve otra cosa, nos adueñamos de una propia cultura, ya se fusiona, ya se interculturaliza y se crea otra cosa, es otra cultura y es propia, cada uno está agarrando el hip hop y viéndole desde su visión de país” (Esdenka Sucho, comunicación personal, La Paz, 5 de octubre del 2011).

Algunas de las características del movimiento hip hop en relación con la dimensión intercultural serían:

(a) Relacionamiento intercultural con base en objetivos comunes y sentimiento de pertenencia, como queda expuesto en el siguiente testimonio:

Pero tú te preguntas: si hay tanta diversidad y múltiples identidades en 3600, ¿por qué no se pelean?, ¿por qué no se machucan entre ellos? Y es porque en ellos trasciende la música, es que la música nos agarra, además también está la amistad, la chupa, el hablar y el encontrarse, cada uno

lo ve diferente; por ahí para uno le une la música, por la ideología, la amistad o quizá nos une que estamos en contra del sistema, o por la cosa que apporto, es que nos une la música a pesar de que hay múltiples identidades. (MC. Yito, comunicación personal, La Paz, 25 de enero del 2012)

Aquí se quiere hacer la diferencia establecida por Domic (2010) entre la interculturalidad “vivida” y la interculturalidad “abstracta”, quien señala:

Así se diferenciará un primer plano que podemos caracterizar de “*ideal*” e “*institucional*”, que se presenta sobre todo en los discursos que emanan de las reformas estatales para la “*modernización*” del aparato estatal y la gestión pública. Y otro plano que denominaremos el de la interculturalidad “vivida”, aquella de la cotidianidad cambiante, contradictoria, que es la que los actores vivencian. (p.552)

(b) Sentimiento de pertenencia en la comunidad emocional. El relacionamiento y la convivencia espontánea con las que se ponen en escena las características identitarias-culturales de cada uno de los/as hiphoperos/as, se presentan dentro de una “comunidad emocional” (Maffesoli, 2004), donde, a su vez, el grupo cumple el rol de una familia afectiva que protege a cada uno de sus miembros.

(c) Aquí se presenta el grupo “homogéneo” y “diferenciado”. Frente a los otros y otras, estas comunidades emocionales pueden experimentar la segregación y la tolerancia, también la repulsión o la atracción como lo señala Maffesoli (2004, p.253). Para ilustrar esto el autor usa la metáfora simmeliana “del puente y de la puerta” –lo que une y lo que separa–, la acentuación de lo espacial, del territorio, hace del hombre relacional una amalgama de apertura y de reserva (Simmel citado en Maffesoli, 2004, p.222).

(d) Ruptura de prejuicios con otros géneros musicales. Desde el movimiento hip hop se están transgrediendo las normas de división de géneros y estilos musicales, concebidos como distintos o contrarios, generando el contacto con otros géneros musicales; esto se debe a la ruptura de prejuicios y barreras imaginarias en relación con lo “otro” diferente, y producto de este cambio de percepción y de actitud, se están llevando a cabo proyectos que fusionan estilos y ritmos distintos, otrora opuestos, el siguiente testimonio nos ayuda a visibilizar lo expuesto:

Yo me llamo Samuel Ibarra, soy vocalista de *heavy metal*, estuve en cuatro bandas antiguas que se han deshecho, tocaba puro metal *underground*,⁸ hace tiempo quería hacer un proyecto musical; me encuentro con DJ. Santi y Herit, íbamos bajo la misma línea indianista katarista, yendo a las reuniones de los kataristas indianistas, nos vemos igual con Alberto Café, y un día me invitan a tocar con ellos con Javier. Yo desde mi punto, como vocalista y como metalero, prácticamente decía: ¡los raperos! ¡nada que ver!..., desde afuera siempre los discriminaba a los raperos como si fueran “*chojchos*”, por la temática pensaba que eran rateros, por los pantalones anchos [...] Mi mundo era otro, y este es otro mundo, toparme con esta pared que es 3600 y conocer el interior de los muchachos es jodido. Yo me he asombrado al escuchar a Alberto Café, yo había escuchado hip hop pero raaara vez, y escuchar el nivel de los chicos ¡es jodido!, y escuchando las letras; ya no habían sido los maleantes, no sólo habían sabido rapear, sino que esto lo han llevado hasta un nivel incluso académico y esto te sorprende y es muy jodido. Para mí es un elogio, esto me está haciendo abrir incluso más que mi mismo metal, porque en mi misma escena la primera vez que yo he cantado con ellos, yo tenía miedo de que me vengán a sacar del escenario y me saquen mi mierda, porque yo tenía que cantar una voz aguda, pero el recibimiento ha sido otra cosa. (S. Ibarra, Comunidad 3600, comunicación personal, La Paz, 29 de octubre de 2011)

(e) Relación de lo local, lo nacional y lo mundial. La misma dinámica artística de los eventos musicales de los/as hiphoperos/as promueve la socialización con personas de diferentes contextos locales, nacionales e internacionales, permitiendo el contacto y aprendizaje mutuo en distintos niveles que van de lo superficial a lo profundo. De esta forma, el accionar de estos/estas jóvenes se desarrolla en un marco amplio de contacto en el que la actitud y la práctica intercultural ayuda al conocimiento de otras personas. También el contexto artístico se presenta como un rico escenario donde se busca la creación, la mezcla de ritmos y contenidos diversos en la construcción de los materiales de los/as hiphoperos/as.

⁸ Lo *underground* tiene una connotación relacionada a lo no comercial, a lo subterráneo, lo oculto, aquello que no es público ni masivo.



MC. Gavilán (Izq.) y Carlos Macusaya (Der.). Wayna Tambo. El Alto.
Foto: Verónica Stella Tejerina.

(f) Uso de lenguas indígenas y extranjeras. Como estrategia de relacionamiento intercultural dentro del movimiento hip hop se emplean el aymara, el quechua o las lenguas extranjeras, como el inglés o el francés, esto para tener un mayor alcance de difusión como lo señalan las siguientes palabras: “Es por eso que es una combinación bien grande de lo que es cultura, idioma, consciencia de multiculturalidad se podría decir, porque tratamos de que a través de los diferentes idiomas llegue a mucha gente y se expanda, para que alguien, si viene un francés, quizá no va a entender todo, pero cuando esté la parte en francés va a entender el mensaje y dirá: ¡qué súper está! o está suave, es para todo tipo de público” (Nación Rap, comunicación personal, La Paz, 18 de mayo del 2012).

RESULTADOS SOBRE EDUCACIÓN. POTENCIAL EDUCATIVO DESDE LA CULTURA HIP HOP

La concepción de la educación formal desde los aportes teóricos que la conciben como: “una construcción social e histórica” (Torres, 1996, p.14), como “aparato Ideológico del Estado” (Althusser, 1971), se cristaliza en las concepciones y experiencias de los/as hiphoperos/as como lo señalan las siguientes palabras: “La

educación es instrucción, moldeamiento, proceso de transformación y subordinación, también domesticación [...] La educación se orienta para que encajes en la sociedad” (M.C. Yito, comunicación personal, La Paz, 25 de enero del 2012).

Por otro lado, la capacidad creativa educativa de narrar, de plasmar la realidad permite transmitir, comunicar, expresar la propia vivencia, el tránsito y participación social para lograr incidir desde el mensaje en los escenarios de contacto de los/as hiphoperos/as, los siguientes testimonios lo confirman:

<p>Es un buen método [educativo], antes no lo sabía, es un género donde tú puedes manifestar todas las cosas, no siempre se habla de amor, tampoco se habla de política, para mí lo que hago es rap, es una forma de ser, es una esencia donde te puedes expresar lo que sientes y lo que haces pero con una proyección más allá, es una gran arma, con los bits, usando no la música extranjera puedes llegar y hacer reflexionar y darle una lucecita y para mí es un gran instrumento de guerra contra el sistema (MC. Gavilán, comunicación personal, La Paz, 4 de noviembre del 2011).</p>	<p>[...] Ahora hay posibilidades infinitas y tenemos que tener una participación consciente individual y colectiva en todos los mecanismos de dirección y producción y ligarla a la idea de la necesidad de la educación técnica e ideológica, lograr la total consciencia de nuestro ser social para lograr romper las cadenas de la enajenación, en esa parte hay que usar la música como instrumento, como arma de difusión educativa (MC. Alberto Café, comunicación personal, La Paz, 11 de noviembre del 2011).</p>
---	---

<p>El arte es como un arma, ¿no? Tú la agarras bien para proteger a tu familia, o bien para hacer daño, o para ir a robar, y es lo mismo. El hip-hop es un arma y lo más rico es que es designado y lo escuchas y hasta los niños pueden cantar las boludeces que digas o, si dices cosas claras, van a entender. Hay niños que repiten por repetir, sin dar significado. Y el hip-hop es así. No te diría: #es un símbolo de reivindicación” o “es el faro para los jóvenes drogadictos que salen...”, ¡no!, es un arma. Bien puedes usarla para construir o para destruir (MC. Graffo, comunicación personal, El Alto, 18 de octubre del 2011).</p>	<p>Lo que quiero es ahora hacer música sobre las historias de nuestra gente; algo que hable de la historia, de Fausto Reynaga, de Túpaj Katari, de todos los que han hecho algo por los indios. Presentarlo en mis letras, como historias, como cuentos, como relatos, porque a mucha gente la verdad es que no nos gusta leer. A ver, dale un libro, no te lo va a leer, pero si escucha en canción se le va a quedar. Por eso, ahora quiero hacer esos proyectos, para rescatar la historia, la memoria de la gente (Mc Gavilán, comunicación personal, La Paz, 18 de mayo del 2012).</p>
---	---

De esta manera, el valor educativo inmerso en las prácticas artístico-culturales de los/as hiphoperos/as está en su capacidad de transmisión, diálogo y comunicación de contenidos de pensamientos, de sentimientos que retratan la realidad y tienen la posibilidad de llegar a los demás valorando la oralidad. Para los/as hiphoperos/as el “rap” es un instrumento que promueve el “raptivismo”, es un arma de difusión educativa porque, al abordar diversos temas, genera la reflexión necesaria para desarrollar el pensamiento crítico frente al sistema y las estructuras sociales, o para rescatar la historia de los pueblos y transmitirla e incidir en la transformación de pensamiento. La música se perfila aquí como herramienta de construcción de contenidos que de manera didáctica se acerca de mejor manera a la realidad, retratándola y posibilitando por medio del análisis de sus contenidos la transformación de prejuicios y estereotipos frente a estas poblaciones, así como el de generar reflexión en torno a varios temas sociales, también promueve el conocimiento de grupos que han sido subalternizados y el acercamiento a la realidad desde la mirada artístico juvenil.

CONCLUSIONES

LA DIMENSIÓN DE CIUDADANÍA ARTÍSTICO-CULTURAL

Desde las concepciones que tienen los/as hiphoperos/as sobre la práctica ciudadana se ha identificado como principal distintivo la ciudadanía “activa” a la que hacen mención por oposición a la ciudadanía “normativa” que se limita a la dimensión de los derechos y las obligaciones. Para estos/estas jóvenes artistas ser ciudadano/a es criticar, participar activamente en la sociedad, preocuparse por los otros y otras. De esta forma ellos y ellas conciben su participación artística como una contribución ciudadana que permite la reflexión, la denuncia y la crítica a las estructuras sociales, políticas, culturales y educativas.

Los/as hiphoperos/as se apropian de su derecho de expresión y participación, es desde el rap que ellos/ellas pueden transmitir sus pensamientos, sentimientos retratando el contexto que habitan, creando “paisajes y lenguajes sonoros” (Roza, 2005, p.763-769) de la realidad, autoidentificándose como “poetas callejeros”, generando reflexión e incidencia en los públicos con los cuales se relacionan estas poblaciones, ejerciendo su derecho ciudadano desde los componentes artístico culturales.

Las composiciones de los/as jóvenes hiphoperos/as cobran valor en tanto y cuanto retratan la construcción social de sus realidades (Berger y Luckmann, 1968), que se constituyen en importantes elementos de análisis para acercarnos a la concepción y sentir de este colectivo juvenil en los temas de ciudadanía, interculturalidad y educación. Aquí lo que interesa es la visibilización de las dimensiones que pueblan la vida de estos/estas artistas; esto se puede identificar con la metáfora del “rompecabezas” (Tejerina, 2014) en la cual cada pieza se constituye en una parte importante para entender la imagen global a ser construida. A través de los resultados identificados en los contenidos de las letras se puede afirmar que estos se relacionan al ejercicio ciudadano, ya que es desde la mirada preocupada por lo que acontece en la realidad que los/as hiphoperos/as levantan sus voces creando una gama de contenidos que reflejan la sociedad, sus problemáticas orientadas a generar reflexión y transformación social.

La participación ciudadana ejercida por estos/estas jóvenes se da en el marco de una ciudadanía artístico cultural/contracultural popular que tiene como pilar el “raptivismo”, término empleado por este colectivo para definir el activismo social, político, cultural y educativo ejercido desde el “rap”, desde las líricas y composiciones que son el instrumento de lucha, como un arma con la que las palabras son empleadas simbólicamente como balas que buscan la destrucción de las injusticias sociales, buscando la incidencia social.

LA DIMENSIÓN INTERCULTURAL DESDE EL MOVIMIENTO HIP HOP

Los/as jóvenes hiphoperos/as, por ser artistas, tienen la posibilidad del “contacto social” a través de su arte, ya que están expuestos a la interacción con diversos públicos. El relacionamiento de estos/estas artistas en diversos escenarios se caracteriza por ser:

En dos dimensiones: en lo “interno” con los mismos miembros de su comunidad artística o en lo “externo” con otros miembros del movimiento hip hop. En este tipo de relacionamiento se dan interacciones que se despliegan por objetivos musicales comunes, además de los lazos afectivos construidos a través de las interacciones dentro y fuera de los eventos, donde la convivencia y la interacción permiten romper estereotipos y prejuicios que genera el desconocimiento de los otros. Por tanto se dan dos niveles de relacionamiento: el profundo-interno y el superficial-externo. El primero permite el encuentro y el conocimiento del/de la “otro/a” de manera duradera, el segundo se da de manera esporádica. El relacionamiento del movimiento hip hop puede ser representado por la metáfora simmeliana del “puente y la puerta” empleado por Maffesoli (2004, p.222). Entablando lazos de encuentro a través del puente que permite el tránsito y el reconocimiento y convivencia o, el de la puerta cerrándose hacia otros grupos o individuos identificados como los “otros” y “otras”. También se ha identificado que hacia el interior del colectivo, en los espacios de encuentro, se desarrollan las particularidades de cada uno de sus miembros, pero que la mirada que se quiere dar hacia los espacios externos es la de un colectivo compacto y homogéneo donde las diferenciaciones se diluyen, esto con fines estratégicos.

Abiertos a conocer e interactuar con personas de diferentes matrices culturales, los/as hiphoperos/as tienen una actitud de interculturalidad positiva en relación con el trato frente a todo tipo de públicos locales, regionales o internacionales, ya que el interés primordial es compartir el trabajo creativo musical propuesto y crear lazos de amistad. Para tal efecto, se refuncionalizan los elementos tecnológicos y se emplea el uso de lenguas extranjeras en el contenido de las letras.

Estos/estas jóvenes diferencian un tipo de interculturalidad “funcional” que es el que mantiene las relaciones de poder y dominación entre los dominados y los dominantes. Este tipo de interculturalidad promueve el diálogo asimétrico. Por otro lado, la interculturalidad desarrollada por el movimiento hip hop es de naturaleza “crítica” con la cual se cuestiona el relacionamiento intercultural funcional, aquí primero se busca luchar contra las relaciones asimétricas de dominación. A través de los lazos afectivos que permiten la interacción y relacionamiento se lleva a cabo una interculturalidad “vvida” por contraste a la interculturalidad abstracta, término empleado por Domic (2010, p.552).

La crítica, el conflicto, la rivalidad y lo contradictorio son elementos presentes en el relacionamiento del movimiento hip hop, ya sea en los niveles internos entre sus miembros o en los niveles externos con otros colectivos y la sociedad.

EL APORTE EDUCATIVO DESDE EL MOVIMIENTO HIP HOP

Desde las concepciones de los/as hiphoperos/as se ha identificado una experiencia negativa en los escenarios de educación formal, donde la norma, la obediencia, la disciplina, el rechazo hacia la diferencia, la desvalorización hacia la dimensión artística son prácticas comunes. Se percibe la escuela y la educación como una forma de “domesticación” hacia el buen comportamiento sin que se promueva la reflexión, la crítica y el pensamiento analítico desde estos escenarios.

La práctica artístico-cultural-musical ciudadana del colectivo hip hop de las ciudades de El Alto y La Paz se caracteriza por tener matices “mesiánicos”, con esto nos referimos al sentimiento de responsabilidad social que estos “poetas callejeros” han asumi-

do para su accionar artístico, retratando la realidad, las injusticias sociales, generando conciencia, reflexión e incidencia en sus públicos.

La riqueza de vivencias de los/as hiphoperos/as, sus características identitarias, sus luchas, sus caídas, sus sueños y fortalezas convierten a este colectivo en un importante transmisor de mensajes y enseñanzas de vida. La “intencionalidad” de estos/estas artistas promueve: la concientización, la reflexión; muchos de ellos y ellas identifican su rap como “consciente”, buscando despertar las conciencias de aquellos/as que escuchan su música. Los/as hiphoperos/as identifican el potencial de incidencia social presente en el hip hop, su potencial educativo, el cual es reconocido desde la rebeldía, el carácter revolucionario, el poder del rap como instrumento de lucha y difusión masiva para generar el pensamiento crítico. Las composiciones de los/as hiphoperos/as denuncian, critican, expresan su pensar y sentir. Esta conciencia social, este “raptivismo” busca contribuir a la transformación social desde su potencial educativo, siendo de gran ayuda para romper estereotipos negativos frente a estas poblaciones y generar reflexión y valoración en relación con las prácticas de ciudadanía, interculturalidad y educación desde el mundo artístico cultural de esto/estas jóvenes hiphoperos/as que afirman: “No somos rebeldes sin causa, somos rebeldes sin pausa”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcón, O.I. (2005, Agosto 24-27). Vivir el hip hop. La emergente identidad político-cultural en jóvenes de clase popular en La Paz y El Alto. En *Seminario IV Cultura(s) popular (es). XIX Reunión Anual de Etnología* (pp. 131-148). La Paz, Bolivia: MUSEF/BancoCentral/Viceministerio de Cultura.
- Althusser, L. (1977). *Posiciones*. Barcelona, España: Anagrama.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Flick, U. (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid, España: Morata.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- _____. (2002). *Culturas populares en el capitalismo*. México: Grijalbo.
- Giménez, G. (1999). *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. México: UNAM.

- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Nueva York, EEUU: Aldine.
- Goetz, J. y LeCompte, M. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, España: Morata.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades postmodernas*. México: Siglo XXI.
- Maldonado, M.T. (2006). "Se trabajar, me sé ganar" *Autoconcepto y autoestima del niño y de la niña rural en dos escuelas rurales*. La Paz, Bolivia: UMSS/ PROEIB Andes/Plural.
- Mollericona, J. (2007). Jóvenes hiphoppers aymaras en la ciudad de El Alto y sus luchas por una ciudadanía intercultural. *Cuadernos de Investigación*, 3. *Nueva Constitución Política del Estado* (2009, Febrero 7).
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Rodríguez, M. (2006). Juventud alteña: Singularidad aymara, globalización y abigarramiento. En *Cultura(s) Popular(es). Reunión Anual de etnología* (T. II, pp. 99-116). La Paz, Bolivia: MUSEF.
- Rozo, B.E. (2005). ¿Qué tiene que ver la producción musical con la construcción de identidades urbanas? En *Cultura(s) Popular(es). Reunión Anual de etnología* (T. II, pp. 147-161). La Paz, Bolivia: MUSEF.
- _____. (2008). Distorsiones del Rock: Lllawar y la música como herramienta política. En *Racismo de ayer y hoy, Bolivia en el contexto mundial. Reunión Anual de etnología* (T. II, pp. 761-776). La Paz, Bolivia: MUSEF.
- Sanjinés, J. (2012). Narrativas de identidad. De la nación mestiza a los recientes desplazamientos de la metáfora social. *Tinkazos*, 36, 37-53.
- Stake, R.E. (1998). *Investigación con estudio de casos*. Madrid, España: Morata.
- Strauss, A. y Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research*. Londres, Inglaterra: Sage.
- Tapia, L. (2006). *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo.
- Taylor, S.J. y Robert, B. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, España: Paidós.
- Tejerina, V. (2014). "No somos rebeldes sin causa, somos rebeldes sin pausa". *Raptivismo: construyendo prácticas de ciudadanía artístico-cultural, interculturalidad y educación desde el movimiento hip-hop de El Alto y La Paz*. La Paz, Bolivia: Plural.
- Torres, J. (1996). *El Currículum oculto*. Madrid, España: Morata.
- Tubino, F. (2009). No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina. *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 5(5), 1-13. Recuperado de http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/0203Muchas_Ciudadanias-Tubino,Fidel.pdf
- Tubino, F. y Ansión, J. (2008). Introducción. En S. Alfaro *et al.* (Eds.), *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina* (pp. 11-25). Lima, Perú: Fondo Editorial.

- Viaña, J. (2008). Re conceptualizando la interculturalidad. En D. Mora y S. de Alarcón (Coords.), *Investigar y Transformar* (pp. 295-343). La Paz, Bolivia: Ediciones CAB.
- Yapu, M. (2008). *Jóvenes aymaras, sus movimientos, demandas y políticas públicas*. La Paz, Bolivia: PIEB-IBASE.

Fecha de recepción: 16-03-2018 / Fecha de aceptación: 26-04-2018.



VERÓNICA STELLA TEJERINA VARGAS es magíster de la Maestría en Educación Intercultural Bilingüe (EIB), del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB), en la ciudad de Cochabamba (2013). Es licenciada en Lingüística Aplicada a la enseñanza de lenguas de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) (2006). Diplomada en los temas de Ciudadanías Interculturales del PIEB (Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia) (2009) e Interculturalidad y Descolonización del IICAB (Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello) (2010), ambos en las ciudades de La Paz, en Bolivia.

ANEXOS

I. POBLACIÓN CONTACTADA



Comunidad *Underzone* 3600. La Paz. Foro: Verónica Stella Tejerina Vargas.



MC. Fado. Alto Lima Rima. El Alto. Foro: Verónica Stella Tejerina Vargas.



MC. Ame Amelie. La Paz. Foto: Verónica Stella Tejerina Vargas.



Nación Rap. El Alto. Foto: Xavier Tito Meneses.



Comunidad 3600. Samuel Ibarra. La Paz. Foto: Verónica Stella Tejerina.



MC. Graffo. El Alto. Foto: Verónica Stella Tejerina Vargas.

2. MATERIALES IDENTIFICADOS



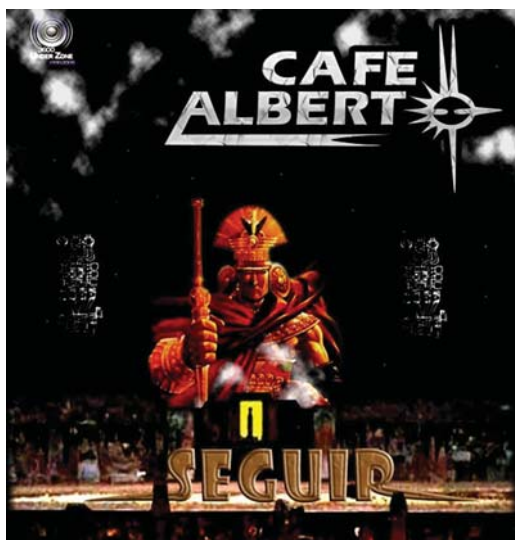
Álbum *La palabra es un arma*.
Grupo: Nación Rap, Ciudad: El Alto.



Álbum *Repertorio*.
Intérprete: MC. Gavilán. Ciudad: La Paz.



Álbum *Uno más*.
Intérprete: MC. Alberto Café. Ciudad:
La Paz.



Álbum *Seguir*. Intérprete: MC. Alberto Café. La Paz.

Corporalidades orientalizadas y neochamanicas en Bogotá¹

EDUARDO RESTREPO

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CULTURALES, PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
BOGOTÁ, COLOMBIA

Correo electrónico: eduardoa.restrepo@gmail.com

RESUMEN

En este artículo se examina una serie de discursos y prácticas que, en la actualidad, existen en Bogotá en torno a las éticas y estéticas de la existencia que, apelando a técnicas de meditación orientales o a la mediación neochamánica, articulan la producción de corporalidades espiritualizadas y alternativas. Estas corporalidades evidencian una economía política del deseo y unas prácticas de cuidado de sí articuladas por sectores privilegiados y catalizadas por procesos de oterización donde oriente o la indianidad operan como marcaciones de autenticidad que posibilitan inusitados sujetos morales.

PALABRAS CLAVE: Corporalidad, orientalismo, prácticas de sí.

INTRODUCCIÓN

En un artículo publicado en la *Revista Semana* hace ya una década, se refería al amplio abanico de ‘creencias y conocimientos’ asociados a la ‘espiritualidad contemporánea’: “meditación, yoga, iglesias cristianas, zen, sanación, feng shui, tai chi, astrología, ángeles, extraterrestres, chamanismo, tarot, oráculos, espiritismo [...]” (*Semana*, 5 de febrero de 2001). Se indicaba, además, cómo la mayoría de estas se relacionan con unos mercados y productos específicos: “libros, cuarzos, discos con sonidos de la naturaleza,

¹ Agradezco a Aylin Torregroza por los aportes en la escritura de este texto así como en el proceso de investigación. El sistema de referencias utilizado en este artículo corresponde MEECCS-Javeriana.

comida sana, cosméticos naturales, esencias florales, aceites y un sin fin de promesas de felicidad”. Desde la perspectiva del articulista, todo esto constituía “Un verdadero ‘supermercado’ que ofrece desde nirvanas y curaciones instantáneas hasta la posibilidad real para muchas personas de encontrar caminos de enriquecimiento interior” (*Semana*, 5 de febrero de 2001).

Muchas de estas ‘creencias y conocimientos’ asociados en el artículo citado a la ‘espiritualidad contemporánea’ a menudo refieren a lo que en la literatura se conoce como ‘nuevos movimientos religiosos’ (Teisenhoffer 2008). También se encuentran a menudo relacionadas con ese brumoso concepto de la Nueva Era, que es esgrimido usualmente para incluir la más abigarrada amalgama de prácticas y creencias (Sarrazín 2012).

Antes que enfocarnos en la Nueva Era o en los nuevos movimientos religiosos, en este artículo me interesa proponer una cartografía de una serie de discursos y prácticas que, en la actualidad, existen en Bogotá, Colombia, en torno a las éticas y estéticas de la existencia que, apelando a técnicas de meditación orientales o a la mediación neochamánica, articulan la producción de corporalidades espiritualizadas y alternativas. En particular me centraré en el yoga, el zen y el tai chi del lado de las tecnologías de meditación orientales y, por el de las mediaciones neochamanicas, me enfocaré en las tomas de yajé. En las tecnologías de meditación orientales se da un gradiente de pago por clases, como en el yoga y en el tai chi, hasta unas contribuciones más o menos voluntarias como en el zen. Las tomas de yajé, por su parte, pueden también pendular entre las contribuciones voluntarias a pagos fijos.

Las éticas y estéticas de la existencia que aquí examinamos en relación con la producción de ciertas corporalidades tienen historias que pueden remontarse a siglos o incluso milenios atrás. Las diferentes vertientes del yoga, del zen o el tai chi se encuentran en tradiciones orientales desde tiempos inmemoriales. Lo que podíamos identificar como las fuentes de las llamadas tradiciones indoamericanas son igualmente antiguas y se articulan a diversas sociedades indígenas que existieron mucho antes de la llegada de los europeos al ‘Nuevo Mundo’.

No obstante estos registros históricos que trazan profundas ancestralidades, las diferentes éticas y estéticas de la existencia que se abordarán en este artículo en relación con ciertas corporalidades se han comenzado a practicar en Bogotá hace relativamente unas pocas décadas, algunas incluso solo adquieren visibilidad con el cambio del nuevo milenio. No se puede perder de vista que lo que en un contexto tiene un significado e implicaciones específicas, en otro a menudo adquiere otras bien diferentes (Hall 2010). Esto es lo que en estudios culturales se conoce como contextualismo radical: una práctica o idea son el resultado de las múltiples articulaciones que las constituyen. Así una práctica de yoga en la India hace doscientos años o en la actualidad, no puede considerarse como la 'misma' en un contexto como el bogotano de finales de siglo XX y principios del XXI. Las articulaciones son constitutivas de las prácticas y significados, y estos no existen independientemente como esencias transhistóricas que viajan de un lugar a otro para mantenerse incólumemente idénticas. No obstante, no se transforman de cualquier manera como si existiesen en el vacío, como si no hubiese tendencialidades históricas que definen ciertas curvaturas en el espacio de las posibilidades.

PRÁCTICAS

YOGA

Incluso en la prensa, el yoga se asocia a una práctica milenaria originada en la India: "La yoga tiene sus orígenes en la India pero no se conoce un año específico, aunque hay documentos que afirman que tiene más de 5.500 años" (*El Tiempo*, 6 de marzo de 2008).² Apelaciones a la conexión con la naturaleza y a la unión entre cuerpo, mente y espíritu son usuales en las caracterizaciones del yoga. En la prensa se encuentran artículos donde se afirma que el yoga "Consiste en la unión de cuerpo, mente y espíritu a través de distintos ejercicios y posiciones que ejercen una conexión con la naturaleza" (*El Tiempo*, 6 de marzo de 2008). También se habla de ciertas energías que existen en el cuerpo y de cómo las dife-

² Para una revisión histórica del surgimiento del yoga y sus diferentes corrientes, ver Lau (2000: 96-104).

rentes posturas de los ejercicios del yoga buscan intervenir sobre éstas:

El fin principal de todos los estilos de yoga es despertar la energía kundalini, que según las creencias antiguas es el gran poder que reside en la base de la columna vertebral, en lo que es conocido también como el primer chakra, y que es representado como una serpiente enroscada. Los ejercicios y las posturas han de lograr que esta serpiente se desenrosque y la energía o prana suba por toda la espalda activando todos los chakras. Los chakras son los siete centros que manejan la energía del cuerpo y que están situados de la raíz de la columna a la coronilla. (Vegas, 2006)

En una de las escuelas de yoga más antiguas de la ciudad, la escuela Satyananda, actualmente representada por la Academia de Yoga Satyananda,³ se argumenta que su objetivo consiste en proporcionar “herramientas prácticas para llevar una vida más productiva, equilibrada y consciente, mejorar la salud física, mental y emocional, aumentar la creatividad y la eficiencia en el trabajo o en cualquier otra actividad y desarrollar todas las potencialidades de la persona humana” (citada en Ramírez 2011: 45).

Para otros, sus modalidades de yoga buscan mostrar el camino hacia la verdad propia, lo cual se equipara con el logro de vivir la felicidad. Según las fundadoras del centro Happy Yoga en Bogotá, “[...] El happy de nuestro nombre no es más que la voluntad de ser claros respecto a nuestro propósito y lo que creemos que el yoga puede hacer por ti; tal vez remodela tu cuerpo, te ayude a dormir mejor o te enseñe a meditar, pero sobre todo, te mostrará el camino hacia tu verdad, o lo que es lo mismo hacia la felicidad” (citado por Ramírez 2011: 51).

Por su parte, en el centro Atma, que sigue una modalidad de yoga integral propuesto por Sri Aurobindo,⁴ se podría afirmar que

³ Esta academia es una corporación sin ánimo de lucro afiliada al *International Yoga Fellowship Movement* creado por su fundador Swami Satyananda (Ramírez 2011: 45).

⁴ Esta modalidad de yoga fue aprendida por una pareja de jóvenes colombianos que permanecieron por algunos años en la India practicando este yoga en el Ashram de Swami Bramhdev. Una vez en Bogotá deciden fundar un Ashram (centro) para lo cual arrendaron “[...] un apartamento en el barrio el Country y lo adecuan para sus prácticas espirituales. Integran la sala y la habitación principal de un apartamento y allí ubican el salón de práctica de posturas y respiraciones y en otras dos habitaciones, adecuan una como salón de meditación y otra como biblioteca” (Ramírez 2011: 51).

este yoga tiene un propósito más ‘espiritual’: “El sistema Yoga que seguimos aquí tiene un propósito diferente de los otros, puesto que su meta no es tan sólo elevarnos de la habitual conciencia terrestre ignorante hasta la conciencia divina, sino hacer descender el supramental de su conciencia divina hasta la ignorancia de la mente, de la vida y del cuerpo, para manifestar al Divino aquí en la tierra y crear una vida divina en la Materia” (citado en Ramírez 2011: 52).

En su investigación John Fajardo argumenta que en lo que se suele denominar yoga en la ciudad se encuentran las más disímiles manifestaciones y propósitos: “Toda una gama de posibilidades se encuentran mezcladas y algunas se proyectan encubiertas bajo el perfil del yoga en Bogotá; desde lo profundamente trascendental, hasta el más vano aprovechamiento comercial que se ha creado con ellas” (Fajardo 2009: 35). Hay opciones de yoga que se reciben en centros especializados en clases privadas o en pequeños grupos, hasta las que se masifican a través de programas de la alcaldía de yoga en los parques los fines de semana.

En Bogotá existen “diferentes tipos de yoga para cada tipo de persona”, tal como lo anuncia la web de Yogis Centro de Bienestar,⁵ en la que se ofrecen “Estilos de yoga” tales como Yoga 101, Yoga 200, Hot yoga, Yoga flow, Yoga restaurativo, Fit yoga, Yoga Express/Lunch, Yoga Core/Flex, Dharma, Jivamukti, Chakra Flow, Yoga Flex, Asthanga Y Karma Yoga, esta última se ofrece de forma gratuita a cambio de donaciones. Estas clasificaciones dependen del ritmo de la clase (lento, medio, dinámico), la edad de los participantes o el propósito de sanación o meditación que pretenda cada practicante.

Dado que existen varias modalidades de yoga, con sus particulares énfasis, no se pueden perder de vista las diferencias en los escenarios, propósitos y practicantes. De ahí que cualquier acercamiento etnográfico al yoga deba tener en consideración estas diferencias. En aras de la descripción, se puede establecer una primera distinción entre quienes han incorporado la práctica del yoga como parte central de su cotidianidad y se identifican como

⁵ www.yogis.com.co

un practicante (a los que llamaremos *yogis*), de los que asisten a algunas clases masivas los fines de semana con el propósito de ejercitarse como si fuese una clase de aeróbicos. Dentro de los yogis se puede establecer una distinción entre los que consumen el yoga, pagando clases en los centros especializados, de los que viven del yoga y son reconocidos como profesores y maestros. Entre estos últimos las rutas de aprendizaje, las influencias y los centros, perfilan disimiles grados de reconocimiento y autoridad en el campo del yoga en la ciudad. Entre quienes consumen el yoga también hay un gran espectro en edades, compromisos y motivaciones.

Según la etnografía realizada por Yenny Ramírez en la Academia de Yoga Satyananda, ubicada en el exclusivo barrio El Country, “[...] acuden unos 150 practicantes, entre niños, adultos y personas de la tercera edad provenientes de los estratos medio-alto y alto de Bogotá” (Ramírez 2011: 45). Esta academia ofrece clases de yoga en niveles básico, intermedio y avanzado, las cuales pueden ser particulares o en grupos de unas diez a quince personas. Para el 2011 el precio de una clase particular era de \$ 65.000 mientras que una en grupo era de \$ 30.000 (Ramírez 2011: 45).⁶

Aunque hay clases matutinas gratuitas muy temprano en la madrugada, en Happy Yoga el grueso de los practicantes llegan a tomar sus clases en las noches. Cuando las personas han terminado su jornada de trabajo: “Entre los asistentes, predominan personas provenientes de los estratos altos y medios de la ciudad, de acuerdo con la ubicación de los centros, los estratos altos acuden con más frecuencia a las sedes al norte de la ciudad en Quinta Camacho y Cedritos, y los estratos medios a la Macarena y Galerías. Los precios de las clases varían también según la sede, por ejemplo, en La Macarena una clase vale \$22.000 y una tiquetera de 4

⁶ “Como se señala en la definición de Satyananda Yoga, su propuesta se proyecta a promover un estilo de vida yoguico para lo cual se programan módulos, seminarios y talleres que tienen como objetivo enseñar de forma específica técnicas de posturas, respiración, meditación y nutrición que le permitan a las personas incorporar las prácticas en su vida cotidiana, incluso los días que no asisten a la academia. Existen además cursos de estudios yoguicos para formación de instructores dirigidos a aquellos que desean aprender y profundizar las técnicas de la tradición del yoga de Satyananda y desempeñarse como profesores” (Ramírez 2011: 46).

clases \$80.000, en Quinta Camacho una clase vale \$26.000 y una tiquetera de 4 clases \$90.000” (Ramírez 2011: 50).

Hay centros cuyos practicantes son un grupo más reducido, comprendiendo básicamente amigos y conocidos. Este es el caso de Atma que “[...] continúa funcionando en el mismo apartamento en una carrera cerrada sin ningún aviso, excepto un pequeño letrero de unos 5 cms que se encuentra al lado del timbre para orientar a las personas que llegan a qué apartamento deben llamar” (Ramírez 2011: 52). La privacidad se debe a que: “Atma ha querido permanecer como un lugar de encuentro de amigos en torno a la práctica del yoga integral propuesto por Sri Aurobindo, por tanto sus responsables se rehúsan a promocionarlo comercialmente, la forma bajo la cual llegan las personas es a través del voz a voz [...]” (Ramírez 2011: 52).

En los salones de meditación, está prohibido conversar, en ellos se debe guardar silencio, porque son espacios precisamente para la práctica de silencio, de pronto se puede leer en voz alta o cantar mantras como ocurre en Auromira, pero jamás entrar a charlar de temas profanos con otras personas. Estos espacios fueron construidos y son utilizados para prácticas específicas, para prácticas espirituales que buscan posibilitar el contacto con lo trascendente.

Además de los rituales que configuran la sacralidad del espacio se encuentran los objetos que como símbolos permiten la conexión espiritual. En todos los salones de meditación y de yoga se encuentra la presencia de la foto de algún maestro, de flores, velas (luz) e incienso. Cada uno de estos elementos recuerda algún aspecto, el maestro encarna al gran orientador que transmite el mensaje, el inspirador, el Ser que acompaña y esclarece el trabajo. (Ramírez 2011: 93)

Ramírez considera que, al menos en los centros a los que refiere su etnografía, existe una dimensión de clase social en la práctica de yoga: “Se podría afirmar, siguiendo a Bourdieu, que la práctica de yoga en Bogotá es una práctica de distinción, es una práctica de una clase con ciertos privilegios económicos, culturales y sociales” (Ramírez 2010: 76).

Dada su ubicación en ‘sectores exclusivos’ de la ciudad como Quinta Camacho, Rosales o El Country: “Los sujetos que llegan a la práctica de yoga en los centros estudiados en Bogotá, son personas que provienen de los estratos socioeconómicos altos y

medios de la sociedad” (Ramírez 2010: 74). Al igual que un nefasto expresidente de Colombia, el yoga parece ser una práctica para cierto sector de la elite: “Es interesante que en las clases de yoga es muy común encontrar personas que se mueven en el mundo de la actuación ya sea en el teatro o la televisión, algunas, incluso reconocidas en los medios de comunicación” (Ramírez 2010: 75). En general, los precios de las clases corrientes y de las actividades extraordinarias organizadas por los diferentes centros en los sectores ‘exclusivos’ de Bogotá escapan a los presupuestos de los sectores populares de la ciudad.⁷

Otro rasgo importante del yoga es que se presenta como una práctica alternativa a las formas de vida y de ejercitarse seguidas por la gente en general. La apelación a *lo alternativo* es central para los practicantes del yoga, una de las formas de articular su distinción. Las razones por las cuales se practica el yoga van desde problemas médicos con el cuerpo, crisis y sintomatologías psicológicas hasta búsquedas más personales: “Entre las principales razones, se encontraron, crisis emocionales, frustraciones, inquietudes corporales suscitadas por enfermedades o el interés de llevar una vida saludable y la búsqueda de una terapia para tratar el estrés y las angustias que despiertan la aceleración e inestabilidad de la vida contemporánea en la urbe” (Ramírez 2011: 159).

⁷ “En cuanto a los precios de las clases, la clase individual se encuentra entre \$25.000 y \$ 30.000 y las tiqueteras de 8 y 12 clases, correspondientes a la práctica más recurrente, de 2 a 3 veces por semana, se encuentran entre los \$ 160.000 y \$ 210.000. Actividades adicionales, por ejemplo, un taller de vivencia de las diferentes técnicas de posturas, meditación, cantos, durante los días de descanso en Semana Santa en Atma, tiene un precio de \$ 250.000. Happy Yoga, por su parte, organiza también para Semana Santa un Festival de Yoga en un lugar a las afueras de la ciudad, en el que se invita a participar a toda la familia ya sea durante 7 días con un precio por persona de \$ 735.000 o 4 días con un precio de \$ 430.000. Estas tarifas evidencian las condiciones económicas necesarias para el acceso a la práctica de yoga en la ciudad. En Colombia, el salario mínimo en el 2011 es de \$ 535.600, una persona con ingresos correspondientes a este salario difícilmente tiene las posibilidades de acceder a este tipo de prácticas. De hecho, el público que acude a estos centros de yoga, es de personas que siguen una carrera profesional universitaria, que ya son profesionales o formados en algún tipo de arte o pensionados que tienen una estabilidad de ingresos que les posibilita dedicarse a este tipo de prácticas” (Ramírez 2011: 76).

ZEN

A los ojos de los no iniciados, la postura sentada del zazen es una de los rasgos más visibles de los practicantes del zen. Esta postura, en completo silencio, constituye una práctica que permite una técnica de profunda auscultación de sí mismo.⁸

En los testimonios de tres estudiantes de la Fundación para Vivir el Zen, se hace énfasis en que el zen no debe entenderse como una forma de meditación cualquiera sino como una postura para la observación de sí. Martha Téllez decía: “El Zen propone como fundamento una postura específica que abarca la observación de sí mismo, en medio del silencio y la quietud. Al practicar esta postura, nos encontramos frente a nuestra realidad fundamental: realidad de nuestro cuerpo, nuestra respiración, nuestra mente. Realidad que con frecuencia evadimos, viviendo en un movimiento permanente hacia el exterior”.⁹ Por su parte, el estudiante David Lemoine anotaba que “La postura de zazen funciona como una especie de espejo que nos muestra a fondo cómo vivimos, qué nos bloquea, qué nos limita, qué nos sobra, cual es la raíz de la insatisfacción y del sufrimiento”.¹⁰ Por tanto, continúa Lemoine, “A partir de profundizar en esta experiencia surge naturalmente una necesidad de libertad completa en el cuerpo y en la mente y un cambio real en la calidad de la vida”. En el mismo sentido, Jesús Ortiz, otro de los estudiantes de esta fundación escribía:

Más que meditación, el Zen es una práctica. La persona se sienta en una postura precisa para conocerse a sí mismo, para entrar en intimidad con su propio ser. No existen doctrinas que deba seguir, ni hay propuestas sobre una forma de vida. Puede tener momentos de relajación o de ten-

⁸ Sobre la postura del zazen, Ana María López precisaba que “La base de la postura es una posición abierta de la pelvis, en la que ésta bascula hacia adelante y reposa sobre el apoyo de las rodillas en el suelo. Para que esta posición de la pelvis y la parte baja de la espalda pueda realizarse es necesario contar con un cojín que eleva la pelvis en relación con las rodillas. Las posturas de piernas cruzadas tal como se practican en yoga y otras prácticas espirituales no corresponden a la postura de zazen, en la medida en que la postura pélvica es diferente sin el apoyo adicional del cojín” (López 2012: 56).

⁹ Fundación para Vivir el Zen. Meditación y meditación Zen. Expresión de 3 practicantes: http://www.fundacionzen.org/es_meditacion_zen.htm

¹⁰ Fundación para Vivir el Zen. Meditación y meditación Zen. Expresión de 3 practicantes: http://www.fundacionzen.org/es_meditacion_zen.htm

sión extrema, pero no son más que expresiones de su búsqueda. Mirar de dónde vienen las tensiones en el cuerpo, observar el devenir de los pensamientos y de las emociones, es un primer paso en el conocimiento de su ser. Lo hace por sí mismo, no por lo que los demás le dicen. La práctica del Zen está relacionada con la manera como vivimos. Es vivir una realidad profunda en la que el mejor y único beneficio es no esperar beneficios.¹¹

El *doyo* es un lugar donde confluyen cotidianamente los practicantes del zazen. Es un lugar claramente ceremonializado y solemnizado donde “[...] los saludos rituales, las postraciones y la propia meditación zen implican la puesta en práctica de una compleja *performance* corporal, una manera específica de situar el cuerpo en el espacio, en posturas pautadas y a distancias socialmente establecidas” (Carini 2009: 14). Nada parecido a clases de yoga o de taichí donde se siguen colectivamente las indicaciones de un maestro o instructor: “En el doyo nadie hablaba, no había nadie que me explicara de qué se trataba todo; las personas que llegan por primera vez al doyo se encuentran con zazen en una suerte de acontecimiento y azar. Los antiguos sólo indican la postura y los que inician van aprendiendo a través de su propio cuerpo, de la observación de la práctica y del entorno” (López 2012: 46).

Ya sea en las mañanas o en las tardes, al doyo llegan los practicantes para tomar sus posiciones zazen. En el doyo del barrio céntrico de La Soledad “[...] se practica entre semana en la mañana a las 6:15 y en la noche a las 7:00. Estos horarios permiten asistir antes del trabajo o después del mismo” (López 2012: 131).

Además de asistencia cotidiana al doyo, se encuentran los períodos de práctica intensa: “[...] la participación en lo que dentro del mundo zen se conoce como *seshin*, lo que implica un período de convivencia de más de dos días con el objetivo de practicar meditación en comunidad” (Carini 2009: 16). Según la página electrónica de la Fundación para Vivir el Zen, en su centro en las afueras de Bogotá (Cachipay) se adelantan sesiones especiales denominadas *ses shin* (*ses*: tocar, *shin*: el corazón del ser). Las actividades comienzan muy temprano: “La primera sesión de medi-

¹¹ Fundación para Vivir el Zen. Meditación y meditación Zen. Expresión de 3 practicantes: http://www.fundacionzen.org/es_meditacion_zen.htm

tación Zen, *zazen*, se inicia a las 3:30 am, para que se desarrolle antes del cambio de estado del cuerpo y de la mente que corresponde a la salida del sol. La sesión finaliza con una ceremonia y recitación del *sutra* de la Gran Sabiduría (*Hannya Shingyo*), seguida por el desayuno que consiste en una sopa de arroz integral con verduras (*guen mai*). Después vienen una serie de actividades, que van hasta las nueve de la mañana: “[...] se llama a cumplir con las actividades cotidianas (*samú*): preparación de la comida, aseo, mantenimiento del jardín y de las instalaciones, cultivo de la huerta, etc.”. El día continúa: “De 9:00 a 10:30 de la mañana se lleva a cabo una segunda sesión de *zazen*. El almuerzo se sirve a las 12:00 y después hay un tiempo de descanso. En la tarde, después de dos horas de *samú*, hay una tercera sesión de *zazen* seguida de la cena a las 5:30 pm. El día se termina a las 8 pm”.¹²

Según la literatura que hemos encontrado, parece que el soto zen es la modalidad predominante que se practica en Bogotá. No obstante, como con el yoga existen múltiples escuelas de budismo, de las cuales el zen es una de ellas.

TAI CHI

En los pasajes de prensa al que se le hace referencia o en los materiales de las páginas de las escuelas o centros donde se ofrecen clases, se suele afirmar que el tai chi tiene como referencia una antiquísima tradición china: “Tai Chi Chuan. Esta técnica oriental significa meditar en movimiento y se creó en China hace más de 5.000 años” (*El Tiempo*, 13 de febrero de 1999).¹³ Se la define como “[...] una disciplina para la integración de mente, cuerpo y equilibrio personal” (*El Tiempo*, 6 de marzo de 2008). Esta noción de armonía y equilibrio es recurrente para referirse al tai chi. Así, por ejemplo, César Caviedes, profesor de un programa de clases gratis de tai chi en parques públicos de Bogotá, afirma: “Hoy las cosas han cambiado. Las ventajas de armonizar la energía vital, canalizándola conscientemente a través del movimiento y la

¹² Fundación para Vivir el Zen: http://www.fundacionzen.org/es_resenasesshin.htm

¹³ Para una revisión histórica del surgimiento del tai chi en China y sus diferentes corrientes, ver Lau (2000: 104-110).

respiración; el aprendizaje de la equivalencia del ser humano con la energía vital y de los elementos: tierra, aire, fuego y agua, sirve para manejar mejor la existencia. De paso, se aprende un sistema de defensa personal, un arte marcial” (*El Tiempo*, 6 de marzo de 2008).

En una de las escuelas que ofrece clases de tai chi en Bogotá, se describía al tai chi como un arte para el desarrollo de la energía interna, al igual que una práctica marcial y un medio terapéutico para una amplia gama de patologías:

Está compuesto por dos palabras: Tai que significa gran o todo, y Chi que significa energía vital o simplemente energía. Las dos palabras juntas se pueden entender como la gran energía o toda la energía [...] Aunque se considera el Tai Chi como un arte interno o para el desarrollo de la energía interna, también es una práctica marcial; es decir, como arte externo o físico [...] En un sentido más práctico, la Medicina Tradicional China usa este tipo de métodos como coadyuvante y frecuentemente como tratamiento principal en múltiples patologías. En el aspecto puramente físico se trata el cáncer o enfermedades auto-agresivas en general, diabetes, enfermedades hepato biliares, digestivas, respiratorias, cardiovasculares, entre otras. Dentro del aspecto emocional, los resultados son evidentes en corto plazo y permanecen en el tiempo. Enfoca la mente y calma las emociones. Es una práctica para todos, sin excepción (Boletín Taichí corp. Agosto, 2009, 17: 2).

Una de las estudiantes de esta escuela, en un artículo titulado “El encuentro con taichí y sus efectos por un estudiante en proceso”, describía al tai chi como “[...] un arte marcial interno que se caracteriza por la unión entre la conciencia y movimiento físico del cual se puede observar movimientos lentos, flexibles, circulares, firmes, continuos, suaves generando armonía y serenidad dentro de la persona” (Fandiño 2009: 2). Con la práctica continua y sistemática de estos movimientos “[...] se va sintiendo un cambio progresivo no solo a nivel corporal sino también mental, emocional y espiritual” (Fandiño 2009: 2). Además del “proceso de concientización”, este cambio es explicado porque “[...] el taichí está diseñado para mover la energía del cuerpo de manera adecuada con el fin de dejar fluir la misma en pro de la salud personal, es decir, cada ejercicio o movimiento de taichí tiene un propósito energético que influye en un todo” (Fandiño 2009: 2). Como

resultado de la práctica del tai chi, la estudiante consideraba que en su caso ha “[...] identificado una cantidad indeterminable de cambios positivos, algunos son: una mayor comprensión de mi cuerpo, de mi espíritu, de mí, de mi entorno, ha aumentado mi energía progresivamente, soy más activa, tengo mayor capacidad de atención, soy más flexible física y mentalmente, me siento una persona más saludable” (Fandiño 2009: 3).

La anterior descripción de algunos de los beneficios de la práctica de taichí demuestra claramente que se trata de un auto-reconocimiento, tan es esto cierto que, en el reencuentro diario con taichí siempre aprendo algo nuevo o algo que a simple vista no veía en mí, y la mejor de todas las sensaciones es que, cada vez que termina una clase de taichí siempre siento que dejo la puerta abierta para mejorar. Así las cosas, esta disciplina sirve para el desarrollo de la integración cuerpo/ mente y el equilibrio personal sin perder la formación funcional del arte marcial. (Fandiño 2009: 3).

La práctica del tai chi consiste en lentos movimientos. Como meditación en movimiento, el tai chi supone una serie de movimientos “[...] pausados, lentos y coordinados; recuerdan una danza en donde inclusive se imitan movimientos de animales como la garza. La suave música de fondo es oriental” (*El Tiempo*, 13 de febrero de 1999). Estos movimientos tienen como propósito el manejo de la respiración y, a través de esto, poder meditar en movimiento: “Según Daniel Masayoshi Ardila, con 21 años de experiencia y ascendencia japonesa y colombiana [...] El primer paso es reaprender a respirar, luego coordinar los movimientos y por último meditar en movimiento. Lo mejor del asunto es que aunque no es un movimiento acelerado, sí se ejercita el cuerpo y se aumenta la temperatura provocando sudor” (*El Tiempo*, 13 de febrero de 1999). Con esta técnica se busca: “[...] la tranquilidad espiritual, regular campos energéticos, el balance y la reacción del cuerpo para lograr una buena salud en el plano físico, mental y espiritual” (*El Tiempo*, 13 de febrero de 1999).

Ahora bien, en el tai chi también existen diferentes modalidades:

Entonces taichichuan, tai significa movimiento y chi significa la energía vital. Entonces taichi es el movimiento de la energía vital. Cuando tú le pones con taichichuan, ése es el movimiento de la energía vital a puño

limpio, taichizien es el movimiento de la energía vital con espadas, hay con abanicos, hay con dagas, hay una serie de aplicaciones y eso genera cada uno una forma distinta, la riqueza de formas y de todo eso es tremenda. También hay taichi libre. Que eso es una cosa como más de occidente. Que es empezar a crear a partir de tu propia capacidad de movimiento, de esa manera que es como en cámara lenta, como una meditación suave y empezar a explorar desde allí.¹⁴

A diferencia del yoga, el tai chi no tiene tanta oferta ni demanda en la ciudad. Son mucho menos las escuelas en las que se lo puede aprender y practicar. La Escuela Bushindo Zen, la Montaña Amarilla y Tai chi corp son algunas de los lugares. Todas estas se encuentran localizadas en el norte de la ciudad, aunque el maestro Lu Zhong Hong dicta sus clases en su restaurante La flor china en el barrio Castilla. Las escuelas o centros para la enseñanza y práctica del tai chi son lugares con grandes salones a los que pueden asistir hasta una docena de practicantes a la vez. No obstante, para los profesores de taichi, los parques son una opción para dictar sus clases. El Parque Nacional, el Simón Bolívar y el Parque del Virrey han sido de los más recurridos.

Es más, para Henry Aranda enseñar en parques es un modelo que siguen los profesores que inician o que no pueden o quieren asumir los costos administrativos derivados de abrir su propia escuela o centro. También pueden recurrir a escuelas donde enseñen otras clases, haciendo diferentes arreglos con los directores de estas escuelas. Si le sumamos la poca oferta y demanda en comparación con el yoga, por ejemplo, se explica que existan pocas escuelas dedicadas exclusivamente al taichi: “Los profesores que dictan Taichi, generalmente empiezan en parques, que es como el modelo. Son pocos los profesores que tienen su propia academia o los profesores que van a un lugar, digamos van a la escuela que dicta karate, entonces además abren la posibilidad de dictar taichi. Hay muy pocas escuelas que se dediquen específicamente a taichi y chi kung”.¹⁵

¹⁴ Entrevista a Santiago Jiménez, practicante de Tai Chi. 3 de mayo de 2013. Bogotá, Colombia.

¹⁵ Entrevista a Henry Aranda, director de la Escuela Bushindo Zen. 10 de mayo de 2013. Bogotá.

Las clases son orientadas por un maestro o un antiguo practicante, y toman al menos una hora. Como en otros centros de yoga, el interesado paga una matrícula anual más una mensualidad que varía de si es una, dos o tres veces por semana.¹⁶ Por la ubicación de los lugares y costos en los que se practica el tai chi hace que los asistentes a las clases de tai chi vivan más fácilmente hacia los barrios del norte de Bogotá y pertenezcan a estratos socioeconómicos medio alto o alto, aunque también se encuentran algunos más hacia el centro: “Yo diría que la localidad que más practica tai chi es Norte, y hacia el centro sé que hay en Chapinero, y en la Universidad Nacional y en el parque Nacional”.¹⁷ Esto no quiere decir que no existan intentos de promover el tai chi en otros estratos socioeconómicos y lugares de Bogotá. Como lo indicaba Henry Aranda “[...] nosotros a veces generalmente buscamos actividades en las que podamos promover al sur a costos del sur; qué sé yo... vamos a hacer un taller de chi kung popular, en donde el costo es muy, muy bajo, con el ánimo de que la gente acceda a él [...] con un costo de 10.000 pesos un taller de 3 horas”. Hasta hace pocos años, el perfil de los estudiantes tendía a ser el de las mujeres adultas, presentándose rara vez mujeres jóvenes y muy pocos hombres. En los últimos cinco años, sin embargo, llegan cada vez más jóvenes interesados en practicar tai chi.

TOMAS DE YAJÉ

En Bogotá, las tomas de yajé se realizan no solo en entornos rurales cercanos a la ciudad que facilitan la llegada de decenas de personas, sino que también se hacen tomas en lugares más cerrados en la misma ciudad como apartamentos. Dado que vomitar y defecar son dos comunes reacciones cuando se ingiere yajé, los apartamentos no son los escenarios más indicados. Carlos Alberto Uribe indicaba la gran variedad de lugares, algunos improvisados

¹⁶ Para el caso de la Escuela Bushindo Zen, el precio de la matrícula anual es de \$ 160.000, y la mensualidad de una vez por semana es de \$ 120.000, dos veces es de \$ 160.000 y tres veces es \$ 205.000.

¹⁷ Entrevista a Henry Aranda, director de la Escuela Bushindo Zen. 10 de mayo de 2013.

y otros ya claramente adecuados, en los que se dan las tomas de yajé:

Las *tomas* [...] asimismo se ejecutan, por ejemplo, en centros médicos alternativos, consultorios psiquiátricos, sedes de congregaciones de yoga, de relajación y de la Nueva Era, parques públicos, y se ha oído decir que hasta en el afamado Jardín Botánico capitalino. Ello sin mencionar ciertos lugares estratégicos de carácter rural en los alrededores de Bogotá, como el Parque de Neusa y los cerros de La Calera y Sesquilé, o fincas de recreo de municipios vecinos situados a pocas horas de viaje en carro o en flota. Hasta hay reputadas sedes de yajeceros en Funza, Silvania y Anapoima. A ellas se desplaza la congregación de los yajeceros y sus maestros para efectuar sus comuniones. Después de la acción psicodélica del psicotrópico y sus efectos eméticos y laxativos, la *purga* que se dice en el romance yajecero, la asamblea abandona el lugar y los miembros retornan presurosos a sus orígenes y a sus vidas de todos los días. (Uribe 2002: 10)

En general, las tomas de yajé empiezan en una noche de los fines de semana prolongándose hasta la mañana siguiente. Se hacen en grupos, que varían de unos pocos a más de cien personas a la vez.

Como bien lo indica Alhena Caicedo, la toma de yaje en el contexto bogotano se puede dividir en tres componentes, momentos y actores:

En términos generales toda toma de *yajé* tiene un oficiante (el taita), un ritual y un grupo. La toma consta de tres etapas: la preparación, la toma y el cierre. Estos tres momentos se articulan en secuencias de escenas cuyo conjunto ordena el evento ritual. De la misma forma hay tres tipos de actores: el taita, el conjunto de participantes-seguidores regulares o neófitos cuyo número varía entre (20 y 300 personas de acuerdo con el escenario)- y, finalmente, el grupo de colaboradores o ayudantes del taita que comúnmente son tomadores experimentados cercanos al taita y en muchos casos aprendices-iniciados del mismo, que por lo general son quienes se encargan de la organización y logística de las ceremonias, y quienes asisten la toma. (Caicedo 2013: 149).

Los diferentes autores que han escrito sobre las tomas de yajé (Uribe 2002, Weiskopf 2002), han indicado que los consumidores de estas tomas pertenecen a sectores de clase media y alta. Universitarios, profesionales y artistas son algunos de los que más se encuentran en la tomas. Caicedo desagrega los participantes de las

tomas de yajé de la siguiente forma: “Con un promedio de edad de 32 años, los seguidores urbanos del *yajé* son hombres y mujeres adultos entre los 25 y los 60 años, en su mayoría pertenecientes a las clases sociales media y de elite, y con altos niveles educativos. En este grupo se incluyen algunos extranjeros europeos y norteamericanos principalmente, residentes en el país” (Caicedo 2013: 243). Entrando aun en más detalle, Caicedo precisa que “La relación entre estratos sociales medios y de elite es de 3 a 1 aproximadamente. No obstante, eso no excluye la participación creciente de personas de sectores populares provenientes tanto del campo como de la ciudad” (2013: 243).

Los móviles por los cuales se asiste a las tomas de yajé incluyen una amplia gama que van desde la experimentación con sustancias psicotrópicas que se encuentran de moda, pasando por la curación de dolencias físicas o mentales hasta diferentes tipos de búsquedas en un plano más espiritual. En un relato de una toma de yajé publicado en la prensa nacional, se anotaba que: “El diseñador de páginas web, de 33 años, quien ha tomado yagé unas diez veces, divide en tres a los yajeceros urbanos: los que lo hacen por moda, los que intentan curarse de alguna enfermedad y los que buscan conocimiento y armonía”. Esto es posible, según este diseñador, porque “El yagé es un proceso de limpieza y de sanación de la mente y de todas la toxinas que uno se ha metido, es como mirarse hacia dentro, con el yagé como mediador [...]” (*El Tiempo*, 23 de abril de 2000).

Es en este sentido que las tomas de yajé son articuladas con una amplia noción de salud y bienestar: “Los yajeceros urbanos consideran el consumo ritual del psicotrópico como una fuente alternativa de salud. La mayoría está de acuerdo en que la idea de salud se toma en un sentido amplio, esto es, una ‘visión holística’ de la salud donde no sólo se cuenta la salud física, sino también la salud emocional y espiritual” (Caicedo 2013: 248). De ahí que, “[...] ese ideal de salud y de bienestar posiciona a la práctica ritual de consumir *yajé* como una forma de *curación* o de sanación que permite alcanzar un estado de bienestar. Dicho bienestar se comprende como una relación de ‘equilibrio’ y ‘armonía’ entre la salud física y la salud psicológica. De allí que resulte tan significativo

el vínculo que los seguidores de esta práctica establecen entre lo físico, lo emocional y lo espiritual” (Caicedo 2013: 248).

CORPORALIDADES DESEADAS¹⁸

Existe una centralidad del cuerpo tanto en las diferentes prácticas ‘orientales’ (yoga, tai chi y zen) como la ‘amerindia’ (tomas de yajé). Las diferentes modalidades de meditación del yoga, zen y tai chi pasan por un control y experimentación del cuerpo propio. Ya sea a través de calculados movimientos como en el yoga y el tai chi o mediante una monumental quietud, como en el zen, estas prácticas tienen el cuerpo individual como el instrumento y terreno.

En el yoga el control sobre el cuerpo es central para el acceso a la meditación. En el tai chi como lo decía uno de los entrevistados, “[...] la práctica del taichi tiene todo que ver con tu cuerpo, con conocerlo, con dominarlo, con mejorarlo [...]”.¹⁹ En el zazen, el control del cuerpo, sus dolores o incomodidades hacen parte de su propia técnica. A los ojos de los no iniciados, la postura sentada del zazen es uno de los rasgos más visibles de los practicantes del zen. Esta postura, en completo silencio, constituye una práctica que permite una técnica de profunda auscultación de sí mismo.

A su modo, estas tres prácticas suponen un regular y riguroso ejercitamiento del cuerpo del practicante. La diferencia entre los maestros, los practicantes consolidados y los neófitos se hace evidente en sus cuerpos. Un ejercitamiento que apunta al control y experimentación profunda, que busca efectos de gracia y tonificación. Aunque este control y experimentación profunda del cuerpo no es más que un medio, es indispensable a su manera para cada una de estas prácticas ‘orientales’.

¹⁸ Algunos autores establecen una distinción entre cuerpo, que pertenecería al plano de lo biológico-material, y corporalidades, que referiría más la construcción social y las percepciones del cuerpo. Distanciándonos de este planteamiento, seguimos la conocida línea de argumentación de Judith Butler (2002, 2007) de que lo que aparece como biológico es también una construcción histórico cultural bien particular, y que los discursos y significados no sólo suponen una materialidad sino que, a través de las constantes prácticas performativas, producen materialidades. Por tanto, el cuerpo es tan discursivo y resultado de la performatividad como lo son las corporalidades y, estas últimas involucran materialidades y apelación a la imaginación biológica tanto como el cuerpo.

¹⁹ Entrevista a Santiago Jiménez, practicante de Tai Chi. 3 de mayo de 2013. Bogotá.

El cuerpo también es central para las tomas de yajé, pero de una manera distinta a las tecnologías orientalizadas de meditación. Antes que un ejercitamiento regular y riguroso, en las tomas de yajé el cuerpo, afectado a menudo fuertemente por la ingesta del psicotrópico y a veces preparado con dietas alimentarias y sexuales, posibilita un estado alterado de conciencia en el que se articula la experiencia yajecera.

En todas estas prácticas se vislumbra el deseo por un cuerpo sano, por su propia salud y bienestar corporal. De una manera bien interesante para nuestro argumento, uno de los practicantes de tai chi entrevistados establece un paralelismo temporal al respecto tanto en 'culturas' de China e India como en las prehispánicas:

El chi kung se origina hace milenios en China, de forma más o menos paralela a lo que estaba ocurriendo en India con el Yoga. Inicialmente, empiezan las culturas a darse cuenta, y también pasó acá en las culturas prehispanicas, que una persona que no le ponía atención al bienestar de su cuerpo iba a sufrir más que una persona que sí lo hacía, a las enfermedades, a temas emocionales y otro tipo de cosas.²⁰

La relación del yoga con la salud es tan lugar común en nuestro contexto, que el Festival de Ecoyoga de este año se realizó como celebración del día internacional de la salud. El afiche que reproducimos del evento es bien dicente con respecto a las asociaciones de la salud del cuerpo humano y del planeta.

²⁰ Entrevista a Santiago Jiménez, practicante de Tai Chi. 3 de mayo de 2013. Bogotá.



Afiche del día internacional de la salud.

Lo planamente denotativo en el afiche: de un lado enfermo del cuerpo, asociado a ciertas sustancias, comidas y la televisión, contrasta con el lado sano del cuerpo y del planeta donde la comida de vegetales y la lectura de libros tienen su lugar.

En la entrevista realizada al maestro de tai chi Tien Bao, en la Montaña Amarilla, se podía vislumbrar cómo se asociaban cierta ‘cultura’ de los colombianos con ‘malos hábitos’ que llevaban a la enfermedad, los cuales se contraponían, por supuesto, a lo que implicaba una adecuada práctica del tai chi. Lo sano, la salud y el bienestar en los casos estudiados se les representa como un ‘más allá’ de la ausencia de enfermedades o dolencias biológicas.

Por su parte, las tomas de yajé también son articuladas con una amplia noción de salud y bienestar: “Los yajeceros urbanos consideran el consumo ritual del psicotrópico como una fuente alternativa de salud. La mayoría está de acuerdo en que la idea de salud se toma en un sentido amplio, esto es, una ‘visión holística’ de la salud donde no sólo se cuenta la salud física, sino también la salud emocional y espiritual” (Caicedo 2013: 248).

EL CUIDADO DE SÍ: A MODO DE CONCLUSIÓN

A pesar de sus diferencias, en las prácticas examinadas se pueden identificar una serie de rasgos compartidos que configuran unas éticas y estéticas de la existencia para sus practicantes que

perfilan unas corporalidades deseadas. Estas éticas y estéticas de la existencia se orientan a un cuidado de sí que adquiere unas particularidades que solo los iniciados pueden llegar a comprender y valorar realmente. El concepto *de estéticas y éticas de la existencia*, inspirado en el trabajo de Foucault ([1984] 2004), refiere a las prácticas de cuidado de sí que se articulan a partir de patrones normalizados de belleza/fealdad que son medicalizados y moralizados. Estos patrones se medicalizan en tanto el discurso experto sobre la salud y la enfermedad, con sus usualmente indiscutidos efectos de verdad, atraviesan las prácticas del cuidado de sí de los individuos, las cuales lejos de operar en la intimidad alejadas de la mirada de otros sino que se inscriben en indicadores de cuerpos saludables. La moralización de estos patrones normalizados de belleza/fealdad remiten a la dimensión ética de las prácticas de cuidado de sí en tanto apelan a la constitución de un *sujeto moral* que en su misma corporalidad evidencia el éxito o el fracaso de su propio constreñimiento y disciplina.

Como lo sugiere Foucault ([1982] 2001), las prácticas de cuidado de sí constituyen artes de la existencia. Pero a diferencia de las artes de existencia de la época clásica examinadas por Foucault, nos interesa cómo las artes de existencia en la actualidad se han visto atravesadas por los discursos normalizados de la belleza/salud inscritas en evidentes diacríticos corporales. A diferencia de la época clásica, el cuidado de sí está hoy regido por la colonización del mundo de la vida por discursos expertos médicos en torno al deseo por lo saludable y su articulación estética. Estas prácticas de cuidado de sí suponen no solo poner en juego las reflexividades asociadas a procesos de subjetivación específica, sino el despliegue de una serie de acciones y omisiones que troquelan corporalidades concretas.

Dar cuenta de sí es quizás uno de los propósitos compartidos por diferentes técnicas de meditación 'orientales' y por la mediación neochamánica con la toma de yajé. Pero no cualquier dar cuenta de sí, sino uno que trasciende lo superficial, que supera las engañosas apariencias. Un verdadero conocimiento-control de sí, que puede suponer el alejarse de la conciencia propia como en el zen o de la reflexividad como con el yajé. Este dar cuenta de sí de las tecnologías

de la meditación ‘orientales’ es posible desde una cuidadosa producción de corporalidades gráciles y disciplinadas. Corporalidades que trasciendan y controlen cierto dolor, que ceremoniosa y regularmente pueden ser sometidas a secuenciales movimientos o a la completa inmovilidad. Corporalidades con regímenes alimentarios regulados, con evitaciones por razones de conciencia, trascendentes o nutricionales. Corporalidades ascéticas, fuertes, saludables y flexibles como resultado de una detallada y regular actividad de auto-labración interior. En la mediación neochamánica, el dar cuenta de sí pasa por corporalidades capaces de tolerar los efectos del yajé, corporalidades sometidas a las regulaciones de dietas o de estados establecidas por el taita yajécero. En suma, corporalizadas ritualizadas como condición de posibilidad para dar cuenta de sí a partir de una apropiación de ciertas otredades imaginadas: lo oriental y lo indígena.

Las éticas y estéticas de la existencia que se ponen en juego en las técnicas de meditación ‘orientales’ a menudo suponen una estrategia de volcamiento sobre sí, una exaltación de la autoafirmación individualizada que debe relacionarse armónicamente con el mundo. Por tanto, *armonía* es un término al que se hace usualmente referencia y hacia las que apuntan no solo estas tecnologías de meditación sino también las mediaciones neochamánicas. El discurso de la armonía, del profundo equilibrio consigo mismo y con el mundo que nos rodea es una de las más recurrentes imágenes a las que se apela.

Muchas de las prácticas de cuidado de sí en nombre de la salud de individuos operan dentro de las más convencionales tecnologías de disciplinación y de consumo. No obstante, a menudo esta articulación de lo saludable, que debe ser objeto de reconocimiento a la mirada experta así como del lego, se asocia cada vez más a los imaginarios y prácticas de distinción que apelan a ‘lo natural’ y ‘lo alternativo’. La apelación a ‘lo natural’ y ‘lo alternativo’ expresa el cuestionamiento a los efectos nocivos en la salud corporal de sospechosos productos ofrecidos por las industrias alimentarias y de servicios orientadas a satisfacer las prácticas masivas de consumo. Como lo ha argumentado Kimberly J. Lau (2000), el discurso de lo natural y lo alternativo no necesariamente escapa

al capitalismo, sino que es apropiado por este en modalidades del 'capitalismo nueva era'. Para la autora, las dietas macrobióticas, el tai chi o el yoga hacen parte de este 'capitalismo nueva era'. En nuestro contexto, prácticas cósmicas y pachamámicas de sectores medios o de elite como las articuladas al neochamanismo se corresponden también a este 'capitalismo nueva era'.

REFERENCIAS CITADAS

- Butler, Judith. [1990] 2007. *Sujetos de sexo/género/deseo. El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2002. *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- Caicedo, Alhena. 2013. "La alteridad radical que cura. Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia". Disertación en Antropología social y etnología. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París.
- _____. 2010. El uso del ritual del yajé: Patrimonialización y consumo en debate. *Revista colombiana de antropología*. (46): 63-86.
- _____. 2009. Nuevos chamanismos nueva era. *Universitas Humanística* (68): 15-32.
- _____. 2007. Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*. (26): 114-127.
- Carini, Eduardo. 2009. "Etnografía del budismo zen argentino: ritual, cuerpo y poder en la recreación de una religión oriental". Tesis de maestría en antropología social y política. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Citro, Silvia. 2011. "La antropología del cuerpo y los cuerpos-en-el-mundo. Indicios de una genealogía (in)disciplinar". En: Silvia Citro (ed.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Fajardo, John. 2009. *Yoga, cuerpo e imagen: espiritualidad y bienestar, de la terapia a la publicidad*. Universitas Humanística. (68): 33-47
- Fandiño, Lina María. 2009. El encuentro con taichí y sus efectos por un estudiante en proceso. *Boletín Taichí corp*. Octubre. (19): 2-3.
- Foucault, Michel [1982] 2001. *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. [1984] 2004. "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". En: *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- _____. [1975] 2002. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lau, Kimberly J. 2000. *New Age Capitalismo. Making Money East of Eden*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- López, Ana María. 2012. "Inmovilidad nómada: una mirada a las prácticas del zen en Colombia". Tesis de Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.

- Ramírez, Andrea. 2005. “Yagé, ese mundo inventado. Una mirada a las redes de relaciones tejidas en una ceremonia de toma de yagé”. Trabajo presentado en la asignatura Taller de Técnicas Etnográficas (IV Semestre). www.humanas.unal.edu.co/colantropos/
- Ramírez, Yenny. 2011. “Subjetividades contemporáneas: el yoga como práctica de sí”. Tesis. Maestría en Sociología. Universidad Nacional.
- Sarrazín, Jean Paul. 2012. New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*. 48 (2): 139-162.
- Teissenoffer, Viola. 2008. “De la nebulosa ‘mística-esotérica’ al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el New Age y los nuevos movimientos religiosos”. En: Kali Argyriades, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (eds.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. pp. 26-43 Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Uribe, Carlos Alberto. 2008. El yagé, el purgatorio y la farándula. *Revista Antípoda* (6).
- _____. 2002. “El yagé como sistema emergente: discusiones y controversias”. Documentos Cesó Nº33. Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Weiskopf, Jimmy. 2002. *Yagé. El nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas Editores

Fecha de recepción: 16-03-2018 / Fecha de aceptación: 26-04-2018.



EDUARDO RESTREPO es antropólogo de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Maestría en Antropología y Doctorado en Antropología, con énfasis en estudios culturales, en la Universidad de Carolina del Norte Chapel Hill, Estados Unidos. Profesor titular del Departamento de Estudios Culturales, en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Entre las líneas de interés se encuentran: racialización y racismo, la teoría crítica social y cultural contemporánea, las genealogías de la colombianidad, las geopolíticas del conocimiento, antropologías del mundo, las poblaciones afrodescendientes y la región del Pacífico colombiano. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran los libros *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (2016), *Etnización de la negritud: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia* (2013), *Antropología y estudios culturales* (2012) e *Intervenciones en teoría cultural* (2012).

Decir lo indecible: subjetividades y escritura sobre cadáveres en 1975/76*

LUCÍA NOELIA RÍOS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
CÓRDOBA CAPITAL, ARGENTINA
Correo electrónico: luciaríos5@hotmail.com

RESUMEN

Hace unas décadas, el filósofo alemán Ludwig Wittgenstein sostenía que “Lo indecible está, indeciblemente, contenido en lo dicho”. Con este disparador, presentaré aquí una serie de reflexiones en torno a indagar sobre la configuración de subjetividades a través de los “modos de nombrar” en la documentación producida por el Estado en la restitución de cadáveres de personas asesinadas por motivos políticos en la década de 1970. Mediante un abordaje etnográfico en torno a los modos en los cuales se escribía sobre la muerte en ese período, el desafío será avanzar sobre una línea que se pregunte en torno a aquello que se explicita en el “discurso” de los archivos y lo que no, reflexionar en los cómo y porqué de estas explicitaciones discursivas.



INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo se enmarca en un proyecto de mayor envergadura, un proyecto doctoral que se propone indagar etnográficamente los modos en los cuales se escribía en torno y sobre los cadáveres de personas asesinadas por motivos políticos en la década de los 70 del siglo pasado.

El escrito posee la pretensión de esbozar un abordaje etnográfico en torno a los modos en los cuales se escribía sobre la muerte en un período de tiempo determinado –un tiempo que a su vez posee coordenadas sociales y políticas entramadas en con-

* En este artículo estamos usando el sistema de referencias de las Normas APA

figuraciones específicas que exceden las explicaciones particularizadas, siguiendo la perspectiva figuracional de Elías (Béjar, 1991) – en la sociedad cordobesa y en la sociedad tucumana de la década de 1970.

Las reflexiones de cuño etnográfico que aquí presento se enmarcan principalmente en el trabajo de campo que he venido realizando en el transcurso de 2017 con sobres de morgue en el Archivo Provincial de la Memoria, correspondientes específicamente al período que abarca desde el 1º de enero al 31 de enero de 1975 y del 1º de marzo al 31 de marzo de 1976, es decir, 175 sobres hasta el momento y 25 actas de entrega de cadáveres de la Provincia de Tucumán, pertenecientes al primer trimestre de 1976.

Luego de realizar un trabajo de aproximación etnográfica a los documentos me interrogo sobre los distintos elementos –palabras, marcas, formas de nombrar, eufemismos– en torno a los *cuerpos* y los *cadáveres*¹ que aparecen enunciados en la escritura de dichos documentos: ¿Quiénes escriben sobre esos muertos? ¿Cuáles son las voces autorizadas? ¿Qué instituciones aparecen? ¿Hay transición entre cuerpo y cadáver? ¿Qué efectos generan esas formas de escritura? Será con base a estos interrogantes producto de mis primeras “entradas”² a campo, que comenzaré a indagar en torno a las posibles “dimensiones productivas” de la muerte, continuando con una perspectiva teórico-metodológica (Bermúdez, 2016; García Sotomayor, 2014; Tola, 2012, entre otros) donde la (s) muerte(s) no se conciben necesariamente como finalización o clausura, sino como posible apertura a nuevas configuraciones –subjetividades– construidas mediante modos de hacer y de decir.

Como veremos luego, en el caso de los sobres podríamos decir que estamos frente a un tipo de escritura donde la individualidad o las particularidades propias que hacen a las formas habituales de

¹ La distinción entre *cuerpo* y *cadáver* aparece en la documentación, en la mayoría de los casos, para nombrar al *cuerpo* cuando ingresa presentando algún signo vital y *cadáver* cuando hay una absoluta falta de signo. Ergo, el que algo sea *cuerpo* o *cadáver* no tiene, en este primer acceso, más criterio definitorio que el biológico.

² Como clave de lectura para el trabajo, todas las palabras que aparezcan en itálicas harán referencia a términos nativos, mientras que aquellas que se encuentren con doble encomillado serán expresiones coloquiales utilizadas por la autora, y el entrecomillado sencillo será para términos teóricos y o técnicos.

distinguir un sujeto de otro –marcas personales, trayectorias de vida, vínculos de parentesco específicos– son sustituidas por formas más homogéneas –como veremos después– en pos de configurar una subjetividad³ “única”, un sujeto aséptico, el *cadáver* o el *occiso* lo cual se ve plasmado en los modos de nombrar en torno a la muerte biológica.⁴ A su vez, en las actas de entrega de cadáver, se ven modos posibles de configurar otro tipo de subjetividad, el *extremista* y *subversivo*, a través del uso de otros recursos que mostraré en los próximos apartados.

Con base a determinados horizontes teóricos de referencia, tales como Segato (2013) y Das (2016), en las muertes violentas es posible seguir un hilo conductor, aunque no necesariamente en términos de causa y efecto, entre el cuerpo de la víctima, la violencia y los sujetos, por lo que pretendo reflexionar en torno a la dimensión “productiva” de la muerte en tanto posibilitadora de conformación de nuevas subjetividades, como las que he mencionado renglones arriba. En tal sentido, podría decir que mediante determinados recursos se generan formas constitutivas del “cadáver a secas” y de *cadáveres extremistas*, generando efectos y prácticas discursivas que podrían agruparse en una primera instancia en el legitimar accionar legalizado de ciertas esferas del Estado en los primeros, mientras que se alecciona y advierte desde los segundos en términos de una continuidad ontológica de la cualidad, lo que será abordado luego.

En términos metodológicos el abordaje del trabajo de campo se ha realizado hasta ahora mediante una práctica exploratoria de los documentos trabajados, preguntándome sobre las diversas representaciones –formas de nominación, marcas referenciales– y prácticas –propia­mente el manejo del cuerpo/cadáver– plasmadas

³ Utilizamos aquí la noción de subjetividad considerada en términos foucaultianos y en relación con las formas de subjetivación. Dichas formas son históricas, no esencialistas y hacen a la configuración de modos de subjetividad, de ser y hacer de los individuos, atravesados por prácticas y discursos que no nos son ajenos y que nos configuran como tales.

⁴ Por muerte biológica, nos valemos de la definición dada por Thomas (1993), en tanto que “es este aspecto orgánico de la muerte el que parece hacer olvidar en parte a todos los otros, quizás porque toca más intensamente nuestra sensibilidad (todos nos sentimos aludidos) y también debido a la existencia del cadáver, que es su expresión concreta por excelencia” (p. 33).

en la documentación elaborada por las distintas instituciones que aparecen como productoras de los documentos que se encuentran al interior de los sobres de morgue y las actas de entrega de cadáveres en los períodos de tiempo anteriormente demarcados.

El método comparativo ha sido de utilidad a la hora de pensar los modos de escritura –palabras, marcas, eufemismos– en torno a los cadáveres en las variadas documentaciones producidas por distintas dependencias estatales y disciplinares. Sosteniendo junto a Das y Poole que mucho de lo que refiere a la órbita del campo estatal se presenta a través de la escritura (Das y Poole, 2008, p. 25), es que prácticamente la totalidad de este trabajo está articulado en torno a rastrear las prácticas –incluidas las prácticas discursivas y sus posibles efectos– estatales en las distintas documentaciones producidas por ese campo. De esta forma se ha sistematizado esta información en mis registros habiendo realizado hasta el momento una entrevista a David Dib, médico forense perteneciente a la Morgue Judicial de la Provincia de Córdoba, para lograr comprender los “circuitos burocráticos-administrativos” de las muertes acaecidas en territorio cordobés.

Asimismo comencé a preguntarme por los sujetos detrás de estas documentaciones, es decir, sobre quiénes son los que pueden escribir, los poderes que se ejercen, las disciplinas legitimadas, las instituciones que participaban con y desde la órbita estatal en los momentos de escritura sobre la muerte “en la legalidad”, o al menos, dentro de los mecanismos burocráticos-administrativos conformados a tales fines.

En relación con los nombres de quienes figuran tanto en los sobres como en las actas, se aclara que los mismos no fueron utilizados por el mismo régimen de confidencialidad de los documentos que posee la institución en la que se encuentran.

Dicho esto, ingresamos al Archivo para comenzar a desandar el campo.

CAJAS Y SOBRES: ENTRADA A LOS DOCUMENTOS

MIÉRCOLES 3 DE MAYO DE 2017, 11:00 AM.

Las tres cajas azules “formato caja de archivo” se encontraban sobre el escritorio del Área de investigación, una pequeña oficina

ubicada en la parte posterior del ahora Archivo Provincial de la Memoria⁵ (en adelante APM). Esta área es la que, entre otras cosas, nos provee de información tanto a investigadores como a familiares de desaparecidos o ex-presos políticos mediante el llenado de un formulario que es entregado por las trabajadoras del APM. En estos formularios debe constar necesariamente la identidad del solicitante de datos, la pertenencia institucional y los motivos de la solicitud. Ahí es también cuando se pautan días y horarios donde es posible concurrir para disponer de los archivos para realizar la pesquisa correspondiente.

Las cajas azules contenían cada una a modo de rótulo en la solapa lateral un papel blanco con letras negras que indicaba la procedencia de la documentación, como así también el período que abarcaban los sobres que se conservan al interior de los receptáculos. A modo ilustrativo, la caja con la que decidí comenzar a trabajar por ser la primera en orden cronológico, rezaba lo siguiente:

Fondo: Morgue Judicial de la Provincia de Córdoba
Serie: Protocolos de autopsia
Fechas Topes: 01/01/1975 al 30/01/1975
N° de orden: 001 al 099
Caja N° 01

Intentando aún acomodar los guantes al tacto y la respiración al barbijo⁶ lo primero que observo en el interior de la caja son dos filas de sobres amarillentos, cada uno con un número estampado en el margen superior derecho y en cuya cara posterior se encuentra un nombre (estimo que de la persona fallecida), lo que infero que es una causa posible de muerte (traumatismo), una fecha, un sello

⁵ El Archivo Provincial de la Memoria se encuentra ubicado en el centro de la ciudad de Córdoba, específicamente en el Pasaje Santa Catalina 65. En la década de los 70, en el edificio que hoy ocupa el Archivo se establecía la sede del D2, destacamento policial que ofició también durante y antes de la dictadura cívico-militar de 1976, como centro clandestino de detención.

⁶ Los guantes y el barbijo encarnaban un 'hexis corporal' (Champagne, 2012) que me trajeban de etnografía de archivos que se zambulle en el campo, y marcaba también un paso tangible, como lo fue la solicitud de información, en el rito de iniciación de lo que sería trabajar con los *sobres* en el APM.

del encargado en aquel entonces de la Morgue Judicial⁷ y escrita en color rojo en el margen superior del sobre la frase *no tiene salida*.⁸

Al interior del primer sobre –y que será recurrente en los restantes– encuentro minuciosamente doblados cuatro papeles – documentos oficiales– amarillentos, signo del paso del tiempo. El primer papel que desdoble consiste en un pedido de la Fiscalía de la Provincia solicitando al Director de la Morgue Judicial entregar el *cadáver* a quien corresponda –cuyo nombre se detalla en el mismo documento– ni bien se haya realizado la autopsia correspondiente y determinada la causa de muerte.

El segundo papel que desdoble –el más pequeño de todos– da cuenta de la *entrada* del cuerpo a la Morgue Judicial. Aquí el muerto se consigna al igual que en los casos anteriores bajo la figura del *cadáver*. El tercer papel que encuentro en el sobre es una ficha producida por el Poder Judicial, donde se consignan datos de la persona fallecida: nombre, edad, estado civil, domicilio, pertenencias. Es el documento más cualitativo en los sobres de morgue del que puedo dar cuenta.

El último documento que encuentro es el pedido labrado por la Policía de la Provincia, tal cual lo indica el sello ubicado en el margen superior derecho de la hoja, realizado por el Comisario a cargo en ese destacamento dirigido también al Director de la Morgue Judicial de la Provincia, con el mismo pedido de autopsia. Al muerto se lo nomina aquí como el *cadáver del ciudadano*.

En el documento elaborado por la Policía de la Provincia llama mi atención la fórmula del saludo final, que reza: *Dios guarde a usted*. Llegado este punto, no puedo omitir preguntarme cuáles son y de qué manera determinadas instituciones se vuelven voces autori-

⁷ En aquellos años, la Morgue Judicial de la Provincia se encontraba en el Hospital San Roque de nuestra ciudad. Actualmente esa morgue se encuentra en desuso, y la Morgue judicial de la Provincia fue trasladada a Barrio General Paz, en el mismo lote donde funciona la sede del Equipo Argentino de Antropología Forense en Córdoba.

⁸ A medida que voy avanzando en el trabajo de campo –hasta el momento llevo analizados unos 150 *sobres* aproximadamente– comprendo qué significan cada una de esas inscripciones. La que más curiosidad me daba, el *no tiene salida* en rojo, indicaba que el cuerpo no había sido registrado como salido de la morgue, a pesar de que se había solicitado ya el retiro del cuerpo.

zadas, legítimas y legales, para hablar en torno a la muerte. En cada uno de esos sobres amarillentos se condensan tres de las instituciones y disciplinas que desde la constitución de nuestro Estado-nación han ocupado un lugar preponderante: la policía, la medicina y la iglesia, tanto en relación entre sí como también en vinculación a un objeto en común: el cuerpo y su normalización; instituciones que lo disciplinan, lo diseminan, determinan y articulan hasta ser objetos pasibles de las ‘tecnologías de gobierno’ en el procesos de la gestión de la vida y de la muerte de la población (Foucault, 2007). En relación con la medicina y la labor de los médicos en la actualidad, siguiendo a Ariès (2000) compartimos que en casos como el analizado hasta el momento el “médico y el equipo hospitalario son los amos de la muerte, del momento y también de las circunstancias de la muerte” (2000, p. 75). La disciplina médica puesta en práctica mediante la realización de la autopsia, y hecha cuerpo en los médicos y sus firmas, se vuelve fundamental y necesaria a la hora de hablar y reconocer la muerte.

Esto puede leerse en consonancia con lo planteado por Thomas en relación con “la muerte socialmente reconocida” en tanto que la muerte puede considerarse como tal mas que cuando sucede, cuando pasa a ser reconocida por quienes deben reconocerla como tal, las voces autorizadas. Para el autor

Esto atañe no sólo al problema de los signos o pruebas de la muerte (...) sino también y sobre todo a la autoridad que está habilitada para autenticarlo en el triple plano de la realidad de la muerte, de la naturaleza exacta de la sus causas, y de las circunstancias de lugar, de los medios y maneras de como ocurrió. (Thomas, 1993, p. 62)

Y continúa diciendo “en suma, certificado de defunción y permiso de inhumar consagran oficialmente “la muerte socialmente reconocida” (1993, p. 63), tal como podemos constatar a través de los documentos encontrados al interior de los sobres de la morgue.

Esto también es planteado en el trabajo de campo realizado por García Sotomayor (2014) en torno a la muerte de un joven sucedida en un barrio de la ciudad de Córdoba, y cómo esta influyó en las trayectorias de los miembros de esa comunidad. La

antropóloga sostenía que

Para el Estado argentino, por su parte, la muerte es un hecho jurídico que se ratifica con un certificado de defunción, que acredita que una persona ha dejado de existir, las causas del deceso y, de corresponder, el procedimiento para la determinación de los responsables. (García Sotomayor, 2014, p. 253)

En los sobres donde no aparece la inscripción externa *no tiene salida* encuentro una breve ficha de *salida de la morgue* emitida por la Morgue Judicial que detalla la *fecha de realización de la autopsia*, el *diagnóstico*, quiénes lo recibieron, los *familiares*, el *destino* y las *pertenencias*. Al final del documento se consigna quién entrega y quién recibe el *cadáver*. En la parte delantera del sobre, se detalla la hora y fecha de *salida*, como así también la empresa funeraria que se encargará de los ritos mortuorios correspondientes.

A medida que voy trabajando sobre los sobres, me percaté de que en el caso de quienes han sido retirados de la Morgue, hay un formato “homogeneizador” en la figura de quienes reciben el cuerpo –los *familiares*– y las pertenencias bajo la fórmula *prendas de vestir*, sin dar ninguna especificación que singularice o ¿humanice? al cadáver. Lo mismo sucede con las circunstancias de la muerte, son narradas todas de la misma manera omitiendo cualquier detalle que singularice el momento. Estos modos de escritura sin posibilidad de una individualización mayor a la del nombre –que aparece en un solo documento de los cuatro y a veces ni siquiera– me dan la pauta de que cualquier marca de singularidad –qué pertenencias tenían al momento de la muerte, quiénes los buscaban, qué prendas vestían– era anulada para dar paso a una *pre y configuración* de un subjetividad determinada por el criterio clínico-biologicista representado en el *cadáver* o el *occiso* en la cual todas las particularidades se diluyen. Quizás esa anulación de la particularidad es en parte lo que otorgaba, así como en su momento, recurrir a las pautas del método científico naturalista de la pretendida objetividad de las ciencias, la ¿legalidad? ¿Legitimidad? pretendida en el proceso de gestión de estos poderes burocratizados del Estado argentino.

Salvando las distancias en nuestros universos de análisis, retomo lo planteado por Diana Lenton (2016) en relación con los modos de nominar específicas del Estado y sus instituciones, donde

este “hace propia una lectura de la ciudadanía que, aunque no define necesariamente los ejes de la otredad, favorece sin duda una representación de lo social” (2016, p. 2). En este caso, la comunidad de muertos definida desde la órbita estatal es representada socialmente como homogénea en su tratamiento y en su administración, el muerto pierde su carácter individual y pasa a adscribir y conformar una subjetividad homogénea carente de singularidades. Al nivel e lo celular, Thomas planteaba que “para nosotros, los seres vivos, la muerte es la homogeneidad” (Thomas, 1993, p. 42). Habría que considerar si en los niveles socio-culturales la homogeneidad no es también un modo de acabar con las subjetividades.

Mientras continúo con las observaciones de los sobres comienzo a tomar nota de los modos de escribir/nombrar a los fallecidos, preguntándome por las formas en las que se evidencia, o no, en la escritura de los documentos el paso del ‘cuerpo vivo’ al ‘cuerpo muerto’ o en los propios términos de los sobres, al *cadáver*.

Encuentro en los documentos distintas formas de nominar: *el cadáver de la persona que en vida se llamara, el cadáver de una persona del sexo femenino, cuya identidad, como así mismo nombre y apellido se desconocen (para el caso de los NN), al cadáver del que en vida fuese, de la menor... quien dejara de existir, el cadáver de NN*. Estas maneras de hacer referencia a la distinción vida/muerte dan la pauta en el relato escrito de un cambio de “estado” en el cual se pasa casi en términos parmenídeos del ‘Ser’ al ‘no Ser’. En esta instancia inicial del campo no poseo una comprensión acabada ni mucho menos de lo que supone esta “transición de estados”, pero al menos la pesquisa me ha brindado el indicio de una distinción taxativa entre “el que alguna vez fue”, y que “ahora ya no es”, una distinción de carácter ontológico en la escritura burocrático-administrativa.⁹ Retomando lo planteado por Florencia Tola (2012), en la escritura es posible ver una ‘alteración ontológica’, pero con

⁹ En este sentido, la obra de Veena Das puede aportar para comprender la relación entre lenguaje, cuerpo y violencia, entendiendo el cuerpo como el locus depositario de aquello que el lenguaje expresa, por ejemplo, el trabajo que se realiza sobre el cuerpo de las mujeres en la India en los ritos funerarios, donde sus cuerpos pasan a ser “depositarios de conocimiento como un método para codificar la memoria” (Das, 2016, p. 53).

efectos y a razón de algo distinto. La mención ‘alteración ontológica’ la encontramos en Tola en relación con las significaciones en su comunidad de estudio que adquieren la muerte y sus causas. La autora plantea que la enfermedad, al ser en la mayoría de los casos concebida por una acción intencional de otro ser humano o por una acción degenerativa provocada por otro ser no humano, la muerte no se concibe como una finalización de la vida, sino como una ‘alteración ontológica’ (2012, p. 176). En el universo de análisis de este trabajo, la ‘alteración ontológica’ está presente en la escritura en tanto la muerte sí significa la finalización de ese individuo, al menos tal cual era concebido y reconocido socialmente.

En relación con los *cadáveres NN*, en los sobres encontramos como documentación “extra” tres copias de las huellas digitales sumadas a una orden expedida por la Dirección General de Cementerios de la Municipalidad de Córdoba dirigida al personal del Cementerio San Vicente, donde se solicita dar sepultura a los *restos mortales*.

Los interrogantes hasta ahora que me han generado los sobres de los *NN* se dirigen, por un lado, a la diferenciación entre la identidad y los nombres y apellidos. ¿Por qué en esas fórmulas la identidad está separada del nombre? ¿Qué es lo que se entiende por la identidad en esas prácticas y discursos? A su vez, se hace referencia a las huellas dactilares como elementos probatorios de identidad en el proceso de identificación. Me remito nuevamente al criterio biologicista que aparece como factor determinante a la hora de decir algo sobre la identidad de los sujetos.

Comprendo que el aparato burocrático puesto a funcionar en torno a la administración de la muerte, responde, por un lado, a lo que Elías (1987, en Béjar, 1991) relataba en torno a que “la forma de vida en común en la que se basa este estadio de la civilización exige y genera un grado bastante alto de automática reserva ante la expresión de emociones” (1987, en Béjar, 1991, p. 38). Esto significa en parte que los otrora rituales de finalización, o en algunos casos tránsito, entre la vida y la muerte se hayan vuelto más escasos y hayan sido reemplazado por relatos de corte biologicistas en torno a las causas biológicas y clínicas de la muerte.

El lugar que ocupan no solo los criterios biologicistas, sino

también los diferentes poderes y órbitas que componen al Estado-nación a la hora de dar cuenta del reconocimiento social de la muerte, me lleva a considerar la noción de ‘soberanía’ que utiliza Rita Segato en *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. La autora toma la noción acuñada por Schmitt definiéndola como el “control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio” (Segato, 2013, p. 20). Una apuesta será pensar que parte de esos ejercicios de ‘soberanía’ radican en los mecanismos legales de escritura en el proceso del reconocimiento de la muerte, donde el poder soberano bajo la vieja fórmula de “hacer morir, dejar vivir” hace morir socialmente acorde a lo que se dictamine mediante, en parte, lo que se escribe en la órbita de la esfera estatal.

El interrogante radica en que, tal como veremos en el apartado siguiente, hay modos de escritura en donde ya no solo el *cadáver* sino las maneras de narrarlo junto a la de las circunstancias de deceso, son también formas quizás de la ‘violencia expresiva’¹⁰ de la que nos habla Segato que pretende configurar un tipo de subjetividad, la del *extremista*, en donde el territorio se expande desde el cuerpo hasta las maneras de ser narrados, como ejercicio soberano del Estado-nación y como forma de circulación y ejercicio del poder.

EL CADÁVER EXTREMISTA (O DE CÓMO SE ESCRIBE SOBRE EL OTRO)

En paralelo al trabajo de campo con los sobres, logré acceder a distintas actas de entrega de cadáveres del primer trimestre de 1976 labradas en la Provincia de Tucumán.¹¹

A diferencia de lo que fuimos describiendo en torno a lo encontrado en los sobres donde se encontraban las fichas de *entrada* y *salida* a la Morgue Judicial, en las actas de entrega de ca-

¹⁰ En el prólogo de su libro *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, se plantea que la ‘violencia expresiva’ concierne a relaciones entre los cuerpos, las personas y las fuerzas sociales de un territorio, produciendo reglas a través de las cuales circulan consignas de poder (Segato, 2013, p. 8)

¹¹ El acceso a dicho material fue posibilitado a través de una docente de nuestra casa universitaria abocada al estudio de la antropología de la violencia, cuya identidad por razones éticas hemos decidido mantener en el anonimato.

dáveres no solo encontramos un relato en torno al fallecido más descriptivo en relación con los “trayectos de vida” –ocupación, nivel de estudio, lugares de pertenencia– sino que comienzan a aparecer elementos en los escritos que darían cuenta del carácter *subversivo* de la persona fallecida. Expresiones tales como “*abatida por enfrentamiento entre fuerzas de seguridad y elementos subversivos*” –léase que la palabra elementos se usa como eufemismo para hablar de individuos, el objeto (*panfletos, banderas rojas, arma, libros comunistas*) es eufemismo del sujeto–, lo cual puede verse por ejemplo en el acta labrada por la Policía de Tucumán el día 28 de febrero de 1976, que contiene firma al final del documento pero no hay ninguna aclaración.

Llamativas son también las expresiones de *cadáver extremista* que dan cuenta de que la adjetivación valorativamente negativa de ser un *extremista* era algo que estaba tanto en la vida como en la muerte del sujeto, como si fuese necesario dejar en claro que aquello por lo que se le condena en vida, se perpetúa en la muerte. Esto es posible de verse, por ejemplo, en el acta labrada por la Policía de Tucumán el día 20 de enero de 1976. El acta está firmada por un Capitán del Ejército Argentino.

Un elemento ausente en estas actas de entrega de cadáveres son las menciones fenotípicas, a menos que, en el caso de los hombres, tengan *barba y bigote*, elementos que colaboraban también a construir en términos weberianos ‘tipos ideales’ de cómo debían ser, vestir, o lucir los *extremistas* o el *subversivos*. Así también se destaca la presencia de *libros con tendencia izquierdistas, armas, sogas y linternas, etc.*

Comprendemos que todos estos elementos constituyen maneras de configurar la subjetividad subversiva, mediante la misma actuación burocrático-administrativa del Estado representado en la Policía de la Provincia de Tucumán.

En torno a lo encontrado en las actas de entrega de cadáveres utilizo como criterio de análisis lo planteado por Bermúdez (2016, p. 14) cuando sostiene para su universo de estudio que en ciertas circunstancias, las narraciones que hacen las versiones mediáticas y policiales sobre ciertas muertes les adjudican a los sujetos las características de, o bien, sujetos sospechosos, o sujetos

que si no las merecían, justificaban en parte determinadas formas de morir.

Así como la autora sostiene que las familiares de víctimas de violencia institucional apelan a un 'proceso de moralización' de estos jóvenes muertos para tornar legítimas las denuncias realizadas ante el Estado y la sociedad (Bermúdez, 2016, p. 14), considero que en las escrituras de las actas de entrega de cadáver estamos en presencia de un proceder opuesto, un 'proceso desmoralizador' para quienes fallecieron en situaciones de *enfrentamiento* con las Fuerzas Armadas, o que fueran asesinados por circunstancias políticas. Caracterizarlos desde el extremismo, o dando cuenta en las actas de entrega de cadáveres de sólo aquellos elementos que colaboraban a dicha configuración, en parte implicaba la justificación de la falta desenlace siendo que quienes escribían los documentos eran las voces autorizadas.

Vale recordar que estos modos de escritura se dan en el contexto de inicios de la última dictadura cívico-militar, cuando el 24 de marzo de 1976 el gobierno constitucional de la Argentina es derrocado y comienza un período dictatorial de represión sistemática, desapariciones y asesinatos. Los destinatarios de esos mecanismos de represión mayoritariamente eran denominados como *subversivos*, de allí que esos usos en la narración son significados por quien escribe como un elemento desmoralizador y estigmatizador ya que significaba en muchas ocasiones la desaparición y muerte.

En tal sentido es preciso volver a Segato en torno a que hay modos de escritura donde ya no solo el cadáver sino las maneras de narrarlo junto a la de las circunstancias de deceso, al ser valorativas en forma negativa, entiendo que consisten también en una dimensión otra de una 'violencia expresiva' que pretende configurar un tipo de subjetividad, el *extremista*, donde el territorio se expande desde el cuerpo hasta las maneras de ser narrados, como ejercicio soberano del Estado.

Esa doble operación del tratamiento del cuerpo con criterios biologicistas por un lado y con narraciones en torno a *elementos subversivos* y *extremistas* me permiten pensar en torno a dos modos de construcción de la subjetividad en un mismo proceso enfoca-

do en la secuencia muerte/certificados de solicitud de autopsia/ entrada a la morgue/autopsia/acta de entrega de cadáver/salida de la morgue,¹² que en el mismo engranaje de la administración burocrática en torno a la muerte generan, por un lado, una subjetividad homogénea a través de su biología sin posibilidad de trascendencia y, por otro lado, una continuidad entre la vida y la muerte dada por las características peyorativas que configuran la subjetividad del *extremista* y el *subversivo*.

LO INDECIBLE EN LO DICHO

El filósofo italiano Giorgio Agamben (2000) daba inicio al apartado “El archivo y el testimonio” de su libro *Mas allá de Auschwitz: Homo Sacer III*, remitiéndose a una anécdota sobre Emile Benveniste, profesor de lingüística del Collège de France. Nos narra que Benveniste sufre una descompensación en la vía pública por la cual es asistido con cierta demora, dejándole secuelas de las que no podrá recuperarse hasta el año de su muerte, en 1972. En ese mismo año, se publicaba en la revista *Semiótica* un estudio sobre “Semiología de la lengua” donde Benveniste introducía una teoría de la enunciación. Dicha teoría comprendía que

La superación de la lingüística saussureana, afirma, se llevará a cabo por dos caminos, el primero –perfectamente comprensible– es el de una semántica del discurso, distinta de la teoría de la significación fundada sobre el paradigma del signo; el segundo –que es el que nos interesa aquí– consiste en el análisis trans-*lingüístico* de los textos y las obras, por medio de la elaboración de una metasemántica que se construirá sobre la semántica de la enunciación. (Agamben, 2000, p. 143)

La teoría de la enunciación presentada por Benveniste nos da la punta del iceberg de lo que pretendemos realizar en esta investigación etnográfica, poder realizar un “análisis trans-*lingüístico*” del texto, una meta-semántica que nos permita analizar lo dicho más

¹² Esta secuencia no necesariamente sigue una línea temporal, es más bien a título metodológico para enmarcar el proceso de trabajo sobre el cadáver una vez que ingresa a través de la Policía Judicial a los órdenes estatales, y fue obtenida en función de la entrevista realizada al Dr. David Dib, médico forense de la Morgue Judicial de la Provincia, el día martes 12 de septiembre de 2017.

allá de los conceptos y a su vez que nos permita comprender al texto no sólo como lo escrito, sino significar también como texto al “objeto” sobre el cual se “escribe” y el modo en el que se lo hace. En mi campo de indagación, los modos de escritura sobre el cuerpo responden a veces a palabras, a veces a “marcas” –dibujos, signos– que deben ser objeto de una minuciosa reflexión. Las prácticas realizadas sobre el cadáver, los modos de nombrarlo, configuran lenguajes a ser interpretados y comprendidos para poder en su conjunto reconstruir los discursos que las esferas estatales generaban en el marco de una dictadura cívico-militar, y que otorgaban identidad a determinados sujetos, configuraban subjetividades a través de determinados modos de sujeción.

Las marcas presentes en el cuerpo, las marcas en la escritura sobre los cuerpos, los modos de nombrar el paso del ‘cuerpo vivo’ al ‘cuerpo muerto’, y el registro etnográfico que pueda hacerse sobre estos elementos no solo constituyen lenguajes,¹³ sino que, aventuramos, en contextos de situaciones de violencia extrema configuran también ‘testimonios’, ya sea con las connotaciones jurídicas del término,¹⁴ como en el sentido de poder dar cuenta, aunque sea de manera inacabada, de una experiencia desde la documentación proferida por quienes estuvieron de cuerpo presente durante el acontecer de los eventos.

En relación con la información recabada hasta ahora en los *sobres*, la corporalidad como tal solo aparece a la hora de definir la causa de la muerte y es traducida en términos de *cadáver* para dar cuenta de un sujeto que ya no existe, o que ha modificado su estatus ontológico dejando de ser lo que alguna vez fue. El *cadáver* es el término liminal utilizado para dar cuenta de la transición del estatus ontológico donde lo que prima no es el sujeto, sino la anulación del mismo. En el criterio presentado en los *sobres* de la morgue, la muerte no es comprendida bajo la posibilidad de la trascendencia, sino que se lee bajo la luz de la finalización, la ter-

¹³ Esto será analizado con mayor profundidad en los comentarios finales.

¹⁴ Podemos pensar en las pruebas testimoniales que han conformado las distintas documentaciones presentadas en las instancias judiciales desarrolladas por crímenes de lesa humanidad que han tenido lugar en la última década en Argentina.

minalidad y la definición dada por la negación, lo que “ya no es” o “ha dejado de ser”. A su vez, pensando en los relatos de las *actas* son el testimonio –parcial, debido a que el lugar de enunciación ya implica un recorte– de los modos de nombrar a quienes caían en los *enfrentamientos* y de los contextos en los cuales estos se producían.

Desde la lectura que realizan los poderes estatales que actuaron en los mecanismos burocráticos del año 1975 en Córdoba Capital sobre la escritura del cuerpo, no hay nada que el *cadáver* pudiese ya decir, sino que todo lo que se dice “sobre él” se expresa de manera acabada a través de los discursos generados por la policía y la medicina que actúan sobre la muerte del sujeto, de nuevo: la policía, la medicina y los ritos mortuorios propios de una tradición cristiana occidental.

La apuesta es preguntarme por lo opuesto, ¿hay algo más que se esté diciendo –de forma no evidente– desde la elaboración médico-legal del nuevo estatus del sujeto? ¿Hay algo más que el cadáver, y el modo en el que se escribe de él, pueda decir? ¿No podríamos pensar, acaso, que es justamente una relectura de ese nuevo estatus de sujeto –el del muerto por motivos políticos– lo que hace que de ser un cuerpo individual se torne un cuerpo colectivo, re-integrado en las últimas décadas a la sociedad como reclamo de justicia?¹⁵

La pregunta no sólo avala a priori una ligazón entre el cuerpo/cadáver, las marcas de escritura sobre los mismos y una definición de lenguaje que yuxtaponga estos elementos y los transformen en un “modo otro” de narración, sino en poder considerar esa narración como un testimonio que pueda “dar cuenta de algo” a pesar de la distancia espacio-temporal entre lo que fue la experiencia traumática del pasado y la reconstrucción que se puede hacer de ella en el presente. Será justamente la posibilidad de leer en esa clave estos *sobres*, una manera entre tantas de construir un puente reflexivo entre pasado y presente.

¹⁵ Para ampliar sobre el duelo y los muertos por motivos políticos como instancias y sucesos re-significados que devienen en los reclamos colectivos por justicia, ver a Judith Butler, 2006, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Editorial Paidós SAICF.

En términos epistemológicos, toca hacer algunas distinciones en relación con la noción de ‘testimonio’ a la que hacemos aquí referencia. En primer lugar, tomamos cierta distancia de las definiciones brindadas inicialmente por Primo Levi (2000) en *Los hundidos y los salvados* y retomadas por Giorgio Agamben (2000) sobre el testimonio y la posibilidad en sí de testimoniar sobre experiencias extremas de violencia. Tanto uno como el otro, sostienen que quienes debían ser considerados como verdaderos testigos, los ‘testigos integrales’, son justamente quienes no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo, “los que han tocado fondo, los musulmanes, los hundidos” (Agamben, 2000, p. 18).

Si radicalizáramos el argumento de Levi retomado por Agamben, no podríamos pensar en la posibilidad de que trabajar sobre la documentación producida por el Estado en torno a los cadáveres de personas asesinadas por motivos políticos, nos diera pie a indagar en nuevas formas de articular el lenguaje con el cuerpo generando nuevos modos de concebir la construcción de la subjetividad – como así también nuevas formas de sujeción– y nuevos modos de construir narrativas testimoniales relacionadas con situaciones de experiencias extremas.

Si radicalizamos esa posición teórico-filosófica, deberíamos aceptar sin más el planteo Benjaminiano de que, del haber vivido una experiencia traumática –recordemos que Benjamin es uno de los filósofos llamados del “período entreguerras” – se desprende casi inevitablemente el fin o la imposibilidad de narrar. El planteo aquí por el contrario es justamente el opuesto, no solo que hay múltiples formas de narrar lo ocurrido en la experiencia traumática, sino que inclusive esta narración no debe ser comprendida necesariamente en términos de la lengua tal como la conocemos. Aún más, es posible leer también otro registro de la narración en el silencio, de allí también que las muertes y los cadáveres puedan ser fuentes testimoniales a ser interpretadas por, por ejemplo, los antropólogos. Las formas de escribir y gestionar sobre la muerte y el cuerpo son formas también de narración que dan cuenta de las experiencias de violencia.

Si pensamos en los *sobres* de la morgue, la presencia de los poderes y mecanismos burocráticos que escriben sobre el deceso lo hacen de determinadas formas, generando una homogeneización de las características de los sujetos que derivan en la anulación de la individualidad, casi en paralelo y con un objetivo similar, con que en las *actas* labradas de defunción se describían las situaciones de *enfrentamientos*, atravesadas por *elementos subversivos*, en zonas alejadas, en lugares oscuros, con una idea de clandestinidad que sugería lo ilícito del acto.

Agamben planteaba que aquello que le daba valor al testimonio, aquello de esencial que el testimonio tenía, estaba contenido justamente en aquello que al testimonio le faltaba, aquello que nunca podría decir. “Contiene en su centro mismo, algo que es intestimoniabile, que destruye la autoridad de los supervivientes”, diría el autor. En palabras de Wiesel “Los que no han vivido esa experiencia nunca sabrán lo que fue; los que la han vivido no la contarán nunca; no verdaderamente, no hasta el fondo. El pasado pertenece a los muertos” (Wiesel en Agamben, 2000, p. 17).

Comprendo que cuando Agamben sostiene que quien asume la carga de testimoniar por quienes ya no pueden hacerlo tienen que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar comienza a dialogar con un Wittgenstein, un segundo Wittgenstein podríamos decir, que sostiene que lo indecible está contenido en lo dicho.

La presencia de Wittgenstein aquí no es azarosa, sino que nos es traído a la reflexión de la mano de una antropóloga que hizo de la pregunta por la relación entre cuerpo, lenguaje y violencia una constante en su trabajo, específicamente en relación con la independencia de la India y la violación de las mujeres acaecidas en ese contexto.

En el año 1945 la antropóloga Veena Das escribió su obra *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. En dicha obra no son pocos los pasajes dedicados a la obra de Wittgenstein, a la hora de relacionar el lenguaje, los cuerpos y la violencia. En líneas generales en la lectura que realiza Das sobre Wittgenstein, la antropóloga sostendría que para el filósofo la experiencia del dolor no tiene posibilidad alguna de ser transmitida a través del lenguaje, sino que constituiría

la experiencia por excelencia encapsulada en el sujeto, sin poder pasar a un plano de intersubjetividad, es decir, de comunicabilidad.

Nos resulta interesante traer esta lectura sobre Wittgenstein realizada por Das no solo porque es una recepción muy interesante que realiza la antropóloga sobre cierta línea de una filosofía del lenguaje para ser aplicada de manera reflexiva en el trabajo de campo etnográfico, sino porque su modo de recepción del pensamiento de Wittgenstein ha generado críticas que introdujeron elementos de interés para este trabajo. Una de estas corrientes críticas a los “usos” que hace Das del filósofo, es la de Myriam Jimeno (2008) condensada en su artículo “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”, publicado en el cuerpo de *Sujetos del Dolor*.

Jimeno expresa que el planteo de Das quedaría atrapado nuevamente en el carácter inenarrable de las experiencias. La interpretación que hace Das, desde la perspectiva de Jimeno, parecería haberse quedado anclada en un Wittgenstein que luego sería superado por él mismo en las *Investigaciones Filosóficas*.

El planteo de Jimeno nos resulta significativo ya que introduce una dimensión de la filosofía del lenguaje que Veena Das no hace, la noción de ‘juegos de lenguaje’. Lo que esta noción habilita es justamente la comunicabilidad de la experiencia, posibilitada por la existencia de distintos elementos de los que disponen los “hablantes”—elementos propios de la cultura, como los gestos, los sonidos, las prácticas culturales propias de cada comunidad—. Los ‘juegos de lenguaje’ no dan por sentado a priori una imposibilidad intrínseca del lenguaje de comunicar determinadas experiencias, sino que por el contrario, la experiencia se vuelve comunicable dado que el lenguaje no es una mera conjunción de signos, sino que es una ‘práctica social compartida’ proponiendo que: “Los juegos de lenguaje, todos ellos, pero en particular los del dolor, no se inician ni concluyen en la conciencia del jugador y son algo más que comportamientos subjetivos pues están inmersos en redes compartidas de significados” (Jimeno en Das, 2008, p. 267).

Esas redes compartidas de significados son las que nos da pie a indagar en un lenguaje común que hayan tenido, por ejemplo, quienes labraban las *actas* donde se daba cuenta de los hechos del

enfrentamiento, los signos al costado de las hojas, los cambios sistematizados en la caligrafía, los modos de hacer referencia a determinadas causas de muerte en los *sobres* de morgue, etc. Estos elementos son los que nos permiten no agotar la experiencia en la conciencia –o inconsciente– del sujeto, sino que todos los mecanismos con los que se procede, escribe, normaliza sobre él, nos posibilitan indagar en torno a los modos de construcción tanto de la experiencia, como de la subjetividades que se configuran en función del cómo y el qué se narre de esos eventos.

En la definición de subjetividad que aquí nos interesa nuevamente poner en el centro de la escena, nos valemos de lo expresado por Jimeno cuando sostiene que

la conciencia de sí, que es lo que constituye la subjetividad, no encierra al individuo en sus sentimientos y pensamientos internos, sino que la subjetividad se conforma también mediante un procesos social, hacia afuera de unos mismo, hacia otros y desde otros. El discurso, el lenguaje, es uno de los vehículos de construcción intersubjetiva. (Jimeno en Das, 2008, p. 277)

Es en este sentido de configuración de la subjetividad, que insistimos en que los modos de tratamiento de los cuerpos y el modo de escribir sobre estos son también modos de adscripción de identidad, y si se quiere en términos foucaultianos, de generar subjetividades y sujeciones.

Los modos en los cuales se describen las características que hacen a los sujetos *subversivos*, *extremistas* generan una homogeneización procurando establecer un cierto tipo, en términos weberianos, de sujetos. En el caso de los *sobres* de morgue, los muertos –cadáveres– son homogeneizados en la condición de no-sujetos, dejando en claro que no hay elementos que afirmen la individualidad de la muerte desde los mecanismos burocráticos del Estado.

COMENTARIOS FINALES

Como planteaba al comienzo de este escrito, una de las preguntas que guían mi trabajo de campo remite a los modos de configuración de la subjetividad en relación con los modos de escribir *sobre* y *el* tratamiento de los cadáveres restituidos de personas

asesinadas por motivos políticos. Para ello partíamos de la premisa de considerar como un “locus” de inscripción de la represión política del Estado y de la configuración de subjetividades, tanto a los cadáveres como la documentación elaborada por diversas dependencias estatales donde se materializaban las representaciones y prácticas anteriormente mencionadas.

De esta manera veíamos de qué manera se escribía en torno a los cadáveres desde distintas órbitas estatales en un período de tiempo en los comienzos de la dictadura cívico-militar en la provincia de Córdoba y de Tucumán, dando cuenta de los criterios de autoridad y biologicistas en torno a las voces legalmente autorizadas para el reconocimiento de la muerte.

Vimos a su vez cómo esa doble operación del tratamiento del cuerpo con criterios biologicistas y con narraciones en torno a *elementos subversivos* y *extremistas* generan, por un lado, una subjetividad homogénea a través de su biología sin posibilidad de trascendencia, y por otro lado, una continuidad entre la vida y la muerte dada por las características peyorativas que configuran la subjetividad del *extremista* y el *subversivo*.

Estos modos de configurar subjetividad desde la muerte en función de los modos de narrar nos hacen pensar en una dimensión “productiva” de esta última, en este caso que nos compete centrando la mirada en los documentos producidos por distintas instituciones pertenecientes a la órbita de la esfera estatal.

En un nivel macro y marco de la investigación, se volvió acuciante generar la pregunta en torno a lo que el Estado decía y callaba cuando emitía estas *actas* y procedía a realizar estas entregas, que en un punto implicaba interrogarse no sólo por las maneras en las cuales el Estado configura aquello que nombra, sino pensar cómo en esa misma construcción, el Estado se define a sí mismo. No me resulta menor pensar que algo de esa definición está implícito en el hecho de que durante épocas socio-políticas complejas, como ser un bajo el régimen de una dictadura, hay ciertos elementos burocráticos administrativos que siguen funcionando bajo la apariencia de la legalidad y la “normalidad”, en tanto no presenta variaciones aparentes entre lo que fue antes, durante y después de la década de 1970.

En relación con la configuración de identidades, hemos hecho un recorrido en el cual inicialmente se planteaba etnográficamente el ingreso a campo, para de esta manera poder ponerlos en conocimiento de la información que iba apareciendo y que luego sería transformada en dato.

Estos datos recabados a través del trabajo de campo, comenzaron a ser pensados con el tamiz de la relación cuerpo-lenguaje-subjetividad-violencia, que al ser consideradas desde la línea analítica de los ‘juegos de lenguaje’ y de una nueva teoría de la enunciación nos permiten establecer otras definiciones de lenguaje y de texto, permitiéndonos hablar de narraciones posibles en situaciones extremas y de testimonios sustentados en estas “narraciones otras”.

En relación con la pregunta formulada renglones arriba, me interesa referirme al trabajo realizado por la antropóloga argentina Rita Segato (2013), específicamente a lo que plantea en el inicio de su libro *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*.

En este trabajo, Segato afirma que en América Latina en la actualidad funcionaría una doble realidad. En palabras de la antropóloga estas realidades consistirían en,

La visible que agrupa medios, políticas y retóricas y diagnósticos, y otra, que sin embargo organiza la línea misma entre lo visible y lo invisible. No se trata de dos espacios diferidos, sino de una misma dinámica dual. Un modo de desarrollo de la “excepción” (2013, p. 6)

Considero que la pregunta de cuáles serían aquellas cosas que indeciblemente están contenidas en las dichas, en el proceder de los mecanismos burocráticos que siguen operando aun en los gobiernos de facto, está ligada a intentar definir con justicia esa ‘doble realidad’ de la que nos habla Segato.

Continuar indagando desde las ciencias sociales y las humanidades en los modos a través de los cuales esa doble realidad organiza la línea divisoria de lo visible y lo invisible, de lo decible y lo indecible, es lo que nos permitirá comprender cuáles son los mecanismos de funcionamiento que los Estados-nación tienen a la hora de administrar la vida de la población y analizar deteni-

damente si esas formas necesariamente están ligadas indefectiblemente a ciertas formas de gobierno –gobiernos de facto, gobiernos de transición, gobiernos democráticos– o si en el fondo, esa línea divisoria propia de esta doble realidad es otro modo biopolítico de organizar, gestar y gestionar contenidos cada vez más sutiles y meticulosos que performatean nuestros modos de ser, pensar, hacer, sentir, experimentar y otorgar existencia tanto a los otros como a nosotros mismos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Ed. Pretextos.
- _____. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, España: Ed. Pretextos.
- Ariès, Ph. (2000). *Moriren Occidente*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editorial.
- Béjar, H. (1991). La sociología de Norbert Elías. Las cadenas del miedo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), (56). Recuperado de http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_056_05.pdf
- Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Chile: Ed. Metales Pesados.
- Bermúdez, N. (2016). “De morir como perros” a “me pinto solo cuatro uñas”. Una mirada antropológica sobre crueldad, moralidad y política en muertes vinculadas a la violencia institucional en Córdoba (Argentina). *Revista Publicar en Antropología y Ciencias sociales*, (XX).
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós, SAICE.
- Champagne, P. (2012). Los campesinos van a la playa. *Revista Del Museo de Antropología*, (5), 101-106.
- Das, V. (2016). *Violencia, cuerpo y lenguaje*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- _____. (2008). El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Revista Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19-52.
- Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización*. Madrid, España: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Argentina: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2009). *Vigilar y castigar*. Madrid, España: Ed. Siglo XXI.

- García Sotomayor, C. (2014). “La vida de los muertos. Una etnografía sobre relaciones sociales barriales y espacialidad en un barrio de Córdoba”. En N. Bermúdez y M. Previtali (Orgs.), *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e “inseguridad” en Córdoba* (pp. 241-269). Córdoba, Argentina: Ediciones del IDACOR.
- Jimeno, M. (2008). “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. En *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Lenton, D. (2016). Tensiones y reflexividad en la aproximación antropológica a la política indigenista. *Estudios en Antropología Social*, 1(1), 1-13. Recuperado en <http://cas.ides.org.ar/publicaciones/revista-estudios-en-antropologia-social/>
- Levi, P. (2000). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, España: Muchnik Editores.
- Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Tinta Limón.
- Thomas, L-V. (1993a). “Muerte física y muerte biológica” y “Muerte social, muerte de los hechos sociales y socialización de la muerte”. En *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tola, F. (2012). “La muerte ¿fin o continuidad?”. En *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatuslogico-philosophicus*. Madrid, España: Ed. Alianza.
- _____. (2004). *Investigaciones filosóficas*. España: Ed. Crítica.

Fecha de recepción: 14-12-2017 / Fecha de aceptación: 24-04-2018.



LUCÍA NOELIA RÍOS es licenciada en Antropología por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Doctoranda en Ciencias Antropológicas en la misma casa de estudio, becada por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC. Trabaja en el Departamento de Antropología. Colaboradora en sitios de memoria y redes de bioética, con temas vinculados a la antropología de la medicina, de la política y de la violencia.





PLURAL

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 la revista Plural 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.

FOTOGRAFÍAS pág 177. “El chumbe”, de Esteban Mateo Leguizamón.

FOTOGRAFÍAS pág 178. “Mayora mascando coca”, de Esteban Mateo Leguizamón.



“La negatividad es el eje de toda posible crítica”: Conversación con Eduardo Grüner

PARTICIPAN EN LA CONVERSACIÓN: ALEX MARTINS MORAES,
BETTINA SEIDL, DIANA QUINTANA, EDUARDO GRÜNER, JULIANA
MESOMO, SANTIAGO OCAMPO Y TOMÁS GUZMÁN

FOTOS: SANTIAGO OCAMPO

La preocupación de la teoría social latinoamericana siempre estuvo, de alguna manera, muy vinculada al problema de la memoria y al intento de no trabajar con una noción pacificada de la memoria. Ha habido, entre los intelectuales de América Latina, un interés por rescatar el relato de la colonización en el registro de un enunciado que afirmara la necesidad de la revolución desde el diagnóstico de ciertas potencias eventualmente suprimidas por el poder colonial.

En la mañana del día 24 de octubre fuimos a buscar a Eduardo Grüner en el aeropuerto de Porto Alegre. En nuestro primer diálogo, mientras tratábamos de encontrar una casa de cambio, supimos que Eduardo estaba haciendo su primer viaje al sur de Brasil. Esta visita inaugural a la pampa brasileña ocurrió por ocasión de la jornada de conferencias *Devenires Comunistas*,¹ organizada por el Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC).² Dejamos a Eduardo en el hotel cerca del mediodía y marcamos una entrevista con él al atardecer. Cuando el sol ya comenzaba a inclinarse sobre el lago Guaíba, nos encontramos nuevamente con nuestro invitado. Inicialmente, pensamos realizar la entrevista en el *hall* del hotel, pero como a casi todos nos gustaba fumar, decidimos que sería mejor buscar un lugar que pudiera soportar nuestro vicio con el mínimo de restricciones. Alrededor de las seis de la tarde nos instalamos cómodamente en las mesas del café de la Casa de Cultura Mario Quintana, en el casco histórico. Durante la caminata hasta el café, entre préstamos de encendedores y cigarrillos robados, fuimos descubriendo que, además de las obvias convergencias teóricas, también compartíamos con Eduardo ciertas afinidades y desafectos más puntuales. Había, realmente, mucha tela para cortar.

Al momento de transcribir la conversación que mantuvimos con Eduardo en Porto Alegre, nos dimos cuenta de que sería posible dividirla en dos momentos distintos y complementarios. En la

¹ La jornada de conferencias *Devenires Comunistas* se realizó el 25 de octubre de 2017 para celebrar los 100 años de la Revolución Rusa y reflexionar sobre las expresiones contemporáneas de la lucha política teniendo como hilo conductor la idea de comunismo. Las conferencias y debates desarrollados durante el evento se están publicando paulatinamente en el sitio del Grupo de Estudios en Antropología Crítica: antropologiacritica.wordpress.com.

² El Grupo de Estudios en Antropología Crítica es un colectivo independiente que actúa en la creación de espacios de auto-formación e invención teórico-metodológica. Engendrado en 2011, el GEAC se propone, básicamente, practicar “marxismos con antropología”, lo que significa desarrollar medios para reflexionar de forma situada sobre los devenires radicales de la conflictividad social contemporánea. Delirada por el marxismo, la antropología se convierte, para el GEAC, en una práctica de investigación y acompañamiento político de las alteridades rebeldes que desbordan y transgreden la pretensión totalitaria del modo de producción vigente y su parafernalia institucional.

primera parte del diálogo, Eduardo introdujo algunas inquietudes sobre las insuficiencias del concepto de “marxismo occidental”, tema de su conferencia en las jornadas *Devenires Comunistas*. Enseguida, el GEAC propuso una reflexión sobre cómo el marxismo occidental latinoamericano, que no cabe en el concepto de marxismo occidental introducido por Perry Anderson, encontró en ciertos autores europeos, específicamente en Walter Benjamin, intuiciones importantes para enunciar sus propias preocupaciones político-teóricas. Después de eso, problematizamos la forma en que algunas expresiones del pensamiento crítico latinoamericano abordan las posibilidades actuales de la emancipación. Nos pareció estar, entonces, delante de la emergencia de un afirmacionismo que prioriza la reivindicación de modos de vida o de pensamiento ya existentes como fuentes de insumo para construir alternativas a la modernidad capitalista. En el afirmacionismo habría, pues, poco espacio para el trabajo de la negatividad, o sea, para la construcción de la crítica social –y de los parámetros de la intervención política– a partir de la identificación de las imposibilidades y contradicciones intrínsecas al modo de producción vigente. En este contexto, Eduardo propone que nos dediquemos a dialectizar la propia oposición entre afirmacionismo y dialéctica, pero sin perder de vista la siguiente consigna: “la negatividad es el eje de toda posible crítica”. Finalizando esta primera parte del diálogo con Eduardo Grüner, hicimos un balance de los procesos de derechización vividos en Brasil y en Argentina, donde también cuestionamos hasta qué punto las universidades son los mejores lugares para construir un pensamiento a la altura de los desafíos colocados por la presente coyuntura.

En la segunda parte de nuestra conversación, desarrollamos una reflexión comparada sobre la trayectoria de los movimientos comunistas y de izquierda en Argentina, Brasil y Colombia a lo largo de las últimas décadas. Luego de esa breve retrospectiva, los integrantes del GEAC propusimos un análisis de la actual coyuntura brasileña. Para nosotros, luego del cierre del ciclo progresista, vuelve a surgir la pregunta sobre qué es organizarse para enunciar nuevas demandas políticas. En nuestra opinión, ciertas formas organizativas cultivadas en Brasil durante las sublevaciones popu-

lares de 2012-2013 podrían resultar inspiradoras a la hora de sostener unas capacidades y deseos colectivos que han sido ampliamente relegados por el progresismo brasileño. Eduardo Grüner, a su vez, entiende que, en el caso argentino, es todavía muy difícil imaginar formas de sostener un proyecto popular sin recurrir a la forma partido. Reconoce, por otra parte, que los lentos avances alcanzados por la izquierda en términos de movilización todavía no se materializan en buenos desempeños electorales. La cuestión, para él, consiste en problematizar –y, quién sabe, superar en forma creativa– esa “especie de esquizofrenia entre la superestructura parlamentaria y lo que está pasando por abajo”. Y si bien es cierto que el marxismo solo no es suficiente para contemplar estos desafíos, también es verdad que, sin él, no podemos ni siquiera empezar nuestra tarea.

Eduardo es sociólogo, ensayista y crítico cultural. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Fue profesor titular de Antropología del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras, de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales, ambas de dicha Universidad. Es autor, entre otros, de los libros: *Un género culpable* (1995), *Las formas de la espada* (1997), *El sitio de la mirada* (2000), *El fin de las pequeñas historias* (2002) y *La cosa política* (2005). Escribió diversos ensayos en publicaciones locales e internacionales. Es coautor de catorce libros en colaboración y prologó libros de Foucault, Jameson, Žizek, Balandier y Scavino. Dirige la colección de Antropología Política de Ediciones del Sol de la editorial Colihue de Buenos Aires.

PARTE I:

“LA NEGATIVIDAD ES EL EJE DE TODA POSIBLE CRÍTICA”

GEAC: ¿Podrías introducir tu reflexión sobre el tema del “marxismo occidental”? ¿Qué es lo que esta categoría visibiliza o suprime? ¿Por dónde empezar a problematizarla?

EDUARDO GRÜNER: Bueno, el concepto de *marxismo occidental* se generalizó a partir de un famoso libro de *Perry Anderson*, de

finés de los setenta.³ Pero quien realmente acuñó ese concepto, a principios de los años cincuenta, fue Merleau Ponty, en un libro que se llama *Las aventuras de la dialéctica*. Este libro es un análisis crítico de lo que él denomina marxismo occidental, es decir, la tradición, sobre todo alemana, a partir de los años veinte, treinta: [Georg] Lukács, la Escuela de Frankfurt, [Walter] Benjamin. Cuando uno lee los libros de Merleau Ponty, y sobretodo el de Perry Anderson, parece que la división se daría entre el marxismo occidental y el marxismo no occidental. Pero ¿qué querría decir “no occidental”? ¿Quiere decir “oriental”? Está bien, yo puedo decir “oriental” si pienso en el marxismo de Mao Zedong o de Ho Chi Min, ¿no? Pero ¿dónde quedamos los latinoamericanos, que somos el extremo occidente, como se ha dicho? La impresión que uno recibe es que hay un marxismo occidental mucho más concentrado en lo que tradicionalmente se llamaría la superestructura, que gira alrededor de temas como la filosofía, el arte, la literatura, el problema de la alienación, la dialéctica, etc. Este marxismo habría dejado de lado las bases más duras de economía y política. Eso quedaría para el marxismo soviético, para Lenin, Trotski, Bujarin, toda la tradición rusa. A mí esta división no me conforma. En primer lugar, porque no es cierto, estrictamente, por lo menos en la primera década posterior a la Revolución de Octubre, que no haya habido desarrollo en esos otros campos superestructurales. En medio de la Guerra Civil, hay que recordar que alguien como Trotski escribió su libro *Literatura y revolución* en el tren blindado desde el cual dirigía el Ejército Rojo. Entonces, hay una mezcla más compleja. Pero, además, y más importante, lo que no me conforma es que, desde la perspectiva del así llamado marxismo occidental, que es una perspectiva que tiene desarrollos riquísimos, no hay, sin embargo, la menor consideración sobre el Tercer Mundo. No se va a encontrar en [Theodor] Adorno, por ejemplo, una sola mención a lo que alguna vez se llamó el Tercer Mundo. No hay ninguna profundización en la problemática del Tercer Mundo. O cuando la hay, en todo caso,

³ Eduardo se refiere a la obra *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*, publicado por primera vez en español en 1979 bajo el sello editorial de Siglo XXI.

es bastante crítica. Hay una tendencia a asimilar los movimientos de liberación nacional como el argelino, por ejemplo, con algo demasiado sospechosamente nacionalista. Es muy fuerte el peso, sobre todo para los alemanes, obviamente, de la terrible experiencia nazi. Pero eso implica una confusión ideológica, teórica y política muy problemática. Me parece importante revisar estos desfasajes y desequilibrios en la confrontación entre el así llamado marxismo occidental y otros que no lo serían. A pesar de que, insisto, nosotros pertenecemos a Occidente de una manera muy especial, con toda la tradición de los pueblos originarios, la tradición negra y demás. Pero bueno, mal que nos pese, *hace quinientos y pico de años que estamos, los latinoamericanos, incorporados a la cultura occidental*, mientras que en otras partes del mundo ha habido una mayor autonomía respecto de los desarrollos del marxismo occidental e incluso soviético.

GEAC: Si bien el marxismo occidental está muy asociado a la Escuela de Frankfurt y no se hizo cargo de pensar el Tercer Mundo, un personaje como Walter Benjamin ha sido fundamental en diversos desarrollos del pensamiento latinoamericano. *Michael Löwy*, por ejemplo, intenta conectar la teología de la liberación con ciertos planteos de Benjamin sobre el concepto de historia. ¿Cómo pensarías ese diálogo entre ciertos movimientos intelectuales de izquierda en América Latina y la filosofía de Walter Benjamin?

E.G.: Una cosa a tenerse en cuenta sería el *mesianismo revolucionario* de Benjamin, que resuena mucho en la historia latinoamericana a través de los aspectos religiosos o teológicos muy heterodoxos y muy poco oficiales que inspiran la teoría benjaminiana. Desde un punto de vista más abstracto, si ustedes quieren, hay una cosa que a mí me parece muy importante que es la teoría de la historia de Benjamin, que se aparta totalmente de las concepciones historiográficas occidentales, europeas o eurocéntricas. No es una teoría lineal de la historia, ni teleológica. Hay, también, una contraposición entre la historia de los vencedores y de los vencidos que resuena muchísimo en sociedades como las nuestras. En ese sentido, *Benjamin es el más latinoamericano de los integrantes de la Escuela de Frankfurt*.

GEAC: La preocupación de la teoría social latinoamericana siempre estuvo, de alguna manera, muy vinculada al problema de la memoria y al intento de no trabajar con una noción pacificada de la memoria. Ha habido, entre los intelectuales de América Latina, un interés por rescatar el relato de la colonización en el registro de un enunciado que afirmara la necesidad de la revolución desde el diagnóstico de ciertas potencias eventualmente suprimidas por el poder colonial. En el presente, podría decirse que la teoría social crítica en el continente toma dos vías distintas. Por un lado, por ejemplo, está toda la *problemática decolonial*, que se relaciona con cierta memoria de sublevaciones, de modos de vida suprimidos o incluidos en forma subalterna en las formaciones nacionales latinoamericanas. A veces, algunos autores decoloniales parecen trabajar con la hipótesis de que dichos modos de vida poseerían algo así como una completitud que debería rescatarse y generalizarse en oposición a los *desarrollismos contemporáneos* o al frente modernizador, si se quiere. Por otra parte, tenemos un tipo de teoría social que se relaciona con el elemento colonial sin la *tendencia reificadora que aparece en la colonialidad*. Así, lo indígena o lo negro se entienden como índices de experiencias sociales o modos de vida que realmente han sido suprimidos pero que, aún así, persisten en tanto memoria de una derrota y, por consiguiente, como posibilidad disruptiva, es decir, posibilidad de enunciación de una inconsistencia radical en el tejido social latinoamericano.

E.G.: Se me ocurre lo siguiente: se trataría de ver qué dialéctica –negativa incluso, en el sentido adorniano– se puede construir a partir de estas dos vertientes que ustedes mencionan. Primero, la cuestión de la memoria es una cosa difícilísima. En toda Latinoamérica hay... me cuesta decir la palabra, pero iba a decir una suerte de “moda política” de la memoria. El concepto de moda no lo tomo peyorativamente, sino como elemento para elaborar una sintomatología de época. Ahí hay una discusión muy compleja, porque se corre el peligro de hacer un fetichismo abstracto de la memoria como tal. Primero, incluso como fenómeno psicológico, sabemos que no se elige la memoria. *La memoria no es siempre voluntaria*. Desde una perspectiva benjaminiana, lo que tenemos son ruinas. Ruinas de memoria. Fragmentos inconexos. Entonces,

toda la política de la memoria consiste en qué montaje hacer con esos fragmentos. A veces es necesario olvidar... digo, no hay memoria sin olvido. La memoria se recorta contra el olvido así como el sonido se recorta contra el silencio. Yo siempre digo, medio en broma, medio en serio, que esa famosa cosa de "los pueblos que no tienen memoria están condenados a repetir su historia" (es decir, que hay que recordar para no repetir) cuando se dice desde el poder es una amenaza. Recuerden, en Argentina, por ejemplo, lo que les pasó en 1976. No vaya a ser que se repita eso.

GEAC: Es la memoria del *terror del Estado*.

E.G.: Claro, como decía *León Rozitchner*, ese terror se encarna y es, de alguna manera, aunque sea de forma inconsciente, el hilo conductor de toda tu historia posterior. Si [Raúl] Alfonsín⁴ tuvo que retroceder finalmente y dictar las leyes de obediencia debida, fue porque había un substrato de terror. Y después fue el terror económico, en la época de Menem. Todos esos son obstáculos para la construcción de una política de la memoria. Entonces, *se trataría de hacer el esfuerzo de olvidar para poder repetir el deseo de la transformación*. Y vamos a la otra cuestión que decían ustedes: ¿cuál es el objeto, cuál es el fin de esa transformación? ¿Cuál es el modelo? Habrá que construirlo. Está muy bien tomar esas culturas sumergidas o modos de vida reprimidos, pero eso no puede ser un modelo en sí mismo, porque corremos el peligro de ontologizarlo, de sustancializarlo. Sí se puede decir, pese a Benjamin, que hay cosas a las que la historia no retorna. Bueno, digamos que todo eso nos puede servir como una productiva metáfora para... el *comunismo*, qué se yo, ya que está esa palabra maldita en el título de las jornadas que ustedes organizan.

GEAC: Dijiste una palabra que nos ha despertado la tentación de introducir un nuevo tema en esta conversación, pero sin la pretensión de convertirlo, necesariamente, en el foco de nuestro debate. Hablaste de *ontología*. Desde el Grupo de Estudios en Antropología Crítica, en los últimos años, nos hemos debatido con la presencia de cierto consenso que se empieza a formar en el campo

⁴ Raúl Alfonsín, primer presidente argentino elegido luego del fin de la dictadura militar.

de la antropología brasileña, pero que se expande para otros lugares donde hay investigación social y pensamiento crítico. Nos referimos al llamado “giro ontológico”. En Argentina no sabemos qué tanta presencia puede llegar a tener actualmente...

E.G: Fuerte. No sé si en la antropología, pero sí en la filosofía, porque es muy fuerte en Argentina la presencia heideggeriana. Lo de [Martin] *Heidegger* es una discusión que no tiene salida. Ustedes saben que en la tradición argentina, incluso en el campo de la izquierda, es muy fuerte la relación con Francia. Entonces ahí aparece [Michel] Foucault ([Jean-Paul] Sartre ya está un poco olvidado), [Louis] Althusser, [Jacques] Derrida, ¿no es cierto? Todos discípulos de Heidegger de una u otra manera. Más o menos fieles, más o menos rebeldes. Se trata de una discusión muy complicada, porque *todos sabemos el problema de Heidegger: él era nazi* (risas). Ya sé que decirlo así es un poco brutal y que hay mucho que discutir sobre los alcances del nazismo de Heidegger, aunque me animaría a decir que cada vez menos. Ya aparecieron los *Cuadernos Negros* en castellano, que son el último tomo que faltaba de las obras de Heidegger. Ahí está todo el racismo y el antisemitismo. Son apuntes que no estaban destinados, en principio, a la publicación. Es muy impresionante leer eso, porque está en medio de profundísimas reflexiones filosóficas y ontológicas que tienen su valor. Alguna vez me gustaría escribir sobre *la relación entre Heidegger y Adorno*. Por supuesto que Adorno lo despreciaba, lo odiaba, lo criticó duramente. Pero toda la así llamada metafísica de la técnica de Heidegger y la racionalidad instrumental en Adorno tienen muchos puntos de contacto. Entonces, tenés un pensador nazi (para hablar rápido y poner etiquetas gruesas) cuyos discípulos más conocidos, más interesantes, son todos de izquierda. Ahí está pasando algo raro y esto tiene que ver con el giro ontológico.

GEAC: Estuvo bueno ese desvío por el tema de la influencia del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, acá en Brasil, las preocupaciones ontológicas en antropología se expresan más claramente en el pensamiento de *Eduardo Viveiros de Castro*, que tiene un itinerario teórico algo distinto al de los heideggerianos de izquierda. Hay un trasfondo político que se está volviendo muy

explícito en aquella antropología que se desarrolla bajo influencia de los planteos de Viveiros de Castro. Se trata de afirmar, por ejemplo, la existencia de una alteridad radical ya existente que podría desprenderse del análisis del pensamiento indígena y que estaría disponible a nuestra civilización como fuente de insumos para trascender el agotamiento del “*antropoceno*”. Entonces, la intuición política que resuena en el trasfondo de la antropología perspectivista es que hay alternativas a la modernidad que ya están listas y no incluyen el desarrollo del *trabajo de la negatividad*. *Grosso modo*, es como si se tratara de agarrar algo que está ahí disponible (algo que se puede cifrar en las voces de los chamanes, de ciertas figuras autoritativas indígenas, de ciertos referentes religiosos, etc.) como material de fabulación para construir una alternativa a la modernidad capitalocéntrica. ¿Qué es lo que se pierde cuando el discurso sobre la posibilidad de una transformación social radical abdica de una reflexión más aguda sobre el trabajo de la negatividad?

E.G.: Se pierde todo. *La negatividad es el eje de toda posible crítica*. Hay una discusión fuerte en Argentina con eso porque uno de los principales ideólogos del gobierno de [Mauricio] Macri es un filósofo que se llama *Alejandro Rozitchner*, que es el hijo de León. Esa es una historia terrible, pero bueno, no vamos a hacer psicoanálisis al paso acá porque no corresponde. Y además sería aburrido, porque es tan obvio lo que le pasa a ese muchacho que no tiene ningún interés. Toda la filosofía de Alejandro Rozitchner es exactamente simétrica e inversa a la de su padre: consiste en la positividad, la afirmatividad. Es decir: nada de pensamiento crítico.

GEAC: Como *Bruno Latour*.

E.G.: Claro. Lo poco que yo he leído de Bruno Latour... digo “poco” porque a las treinta páginas me dan ganas de tirar el libro por la ventana. En términos políticos, lo de Latour tiene que ver con Alejandro Rozitchner, pero, claro, Alejandro no tiene la relativa inteligencia y profundidad que puede tener Latour. El pensamiento crítico es para los amargos. La tragedia, el conflicto que no tiene salida, la dialéctica negativa: todo eso es para los negativistas. Ni siquiera estamos hablando de positivismo, una

tradición filosófica muy densa con la que uno podría discutir. Al contrario, esto es una especie de blandura posmoderna *New Age* muy liviana que, sin embargo, tiene sus cultores. A mí, *el asunto de la negatividad me parece absolutamente central* y esa negatividad, o pulsión crítica, debería, también, alcanzar a todos esos modelos sustancializados de las culturas tradicionales. La verdad es que esta parte de Viveiros de Castro no la conocía yo, no lo he leído. Sin embargo, puedo hablar de la Argentina. Bueno, y se trata de ideas muy viejas. En los años cincuenta, nosotros teníamos a un antropólogo muy conocido en su momento, ligado al grupo Contorno lateralmente, que era *Rodolfo Kusch*. Él era un heideggeriano que decía exactamente esto que ustedes me están diciendo de Viveiros de Castro. ¡Con lo cual no quiero decir que los argentinos lo pensamos primero! Lo que quiero decir es que es algo que va y viene, que retorna cada tanto. Solo que en cada retorno, el que lo hace retornar piensa que lo está inventando de cero.

GEAC: Pero el retorno, en este momento, ¿no sería síntoma de algo?

E.G.: Bueno, es síntoma de una furibunda crisis epocal para la cual no se le encuentra salida. Como se ha renunciado a todo imaginario de transformación revolucionaria, se empiezan a buscar estos sustitutos. No estoy diciendo que esto sea todo una patraña, que no haya cosas para inspirarse en esos modelos. Pero vuelvo al principio: el peligro siempre es poner toda la positividad de ese lado y decir que todo eso está exento de negatividad o crítica. Cambiando un poco de tema, acaba de salir en castellano el seminario de Adorno sobre Heidegger. Un seminario que dio en el año 1961 donde la ontología se opone a la dialéctica (a la manera adorniana, o sea, cuidándose de decir que es una oposición dialéctica, justamente). No es que se trata de un binarismo excluyente donde hay que suprimir absolutamente la ontología, porque entonces nos quedaríamos, también, sin dialéctica. Yo les quiero recordar que la obra magna póstuma de ese verdadero maestro de la dialéctica, que era Lukács, se llama *Ontología del ser social*. No es tan fácil decir “esto lo sacamos porque no nos sirve, porque es de derecha” y quedarnos solo con lo que nos gusta leer. El pensamiento crítico es más complejo que eso. Al respecto, Adorno

dice una cosa muy interesante. Dice lo siguiente: la filosofía no consiste en adoptar un punto de vista más bien que otro, sino que consiste en eliminar la lógica de los puntos de vista. Es decir que se trata de una búsqueda dialéctica de construcción de una verdad que no tiene que ver con el perspectivismo, ni siquiera nietzscheano.

GEAC: Nos gustaría articular una cuestión con respecto a la *negatividad y la memoria*, que parece muy interesante para pensar críticamente desde América Latina. Vamos a utilizar a *Alain Badiou*, para quien la fidelidad a una palabra como “comunismo” equivale a retener toda una experiencia de luchas que se han dado anteriormente. Estábamos pensando que en América Latina, durante el siglo XX, las luchas que operaron cierta negatividad fueron las luchas armadas, las cuales tuvieron desarrollos diferentes en varios países.

E.G.: No solamente luchas armadas.

GEAC: Sí, pero lo que queríamos plantear es que, una vez que claudica el horizonte de las luchas armadas, se lo reemplaza por la positividad institucional.

E.G.: En Argentina eso fue muy claro con el alfonsinismo, a partir de 1983. Desde entonces se volvió a una institucionalidad socialdemócrata.

GEAC: ¿Qué otras formas vos te imaginás, o sugerís, o pensás, en las cuales se opere esa negatividad luego del cierre del horizonte de la crítica armada?

E.G.: Yo, en los sesenta, estaba en un partido que se oponía al foquismo. Estaba en contra de la vanguardia armada, del sustituirismo de las masas. Criticamos muy duramente a los *Montoneros* cuando, prácticamente, de la noche a la mañana, pasaron a la clandestinidad y dejaron todos sus trabajos de superficie en la más absoluta indefensión. Ustedes saben que si tomamos a los *30.000 desaparecidos* de la dictadura militar y los repartimos en categorías sociales, por lejos ganan los obreros. Los obreros de fábrica, los dirigentes sociales combativos que participaban en huelgas. La guerrilla dejó a toda esa gente indefensa. Entonces, incluso en los setentas, estaba el debate entre la vanguardia armada y la organización insurreccional de las masas. Mi posición sigue siendo la mis-

ma de antes y a esto se suma, en el actual contexto, una absoluta imposibilidad de pensar en esos términos. ¿Hasta dónde persiste la centralidad de lo que se llamaba el proletariado? No podemos empezar a responder a esta cuestión si antes no se toma nota de todas las transformaciones que se han producido en el concepto mismo de trabajo. ¿Qué es el trabajo hoy? Yo sigo creyendo en la centralidad de la clase obrera, pero lo que pasa es que nos es la misma clase obrera que pudo haber pensado Marx. Ahora bien, hay una cosa que hay que reconocer: hace ya varias décadas que *está obnubilado todo el imaginario revolucionario*, salvo en algunos sectores. Las masas no piensan en la revolución, como sí se podía decir que pasaba cuando, en Argentina, ocurrió el Cordobazo. *Hoy la revolución es un discurso perdido. ¿Cómo reconstruirlo?* Esta es la gran pregunta que se abre. Está mucho más abierta en mi país desde el domingo pasado, cuando la derecha arrasó en las elecciones. Y arrasó de tal manera que no puede entenderse su victoria sin reconocer que sectores importantes de la clase obrera votaron a la derecha. Con todos los desastres que ha hecho el gobierno en los últimos años. Aquí en Brasil, me parece que la situación no es muy parecida, porque [Michel] Temer no tiene ese nivel de popularidad que todavía conserva Macri.

GEAC: Lo que pensábamos es, remitiéndonos a una tesis de *Diego Sztulwark*, que la *derecha también promete la revolución*, pero con paz. La derecha también preconiza la creación de un Hombre Nuevo, pero adentro del orden. De todos modos, hay un estímulo al cambio y la gente se siente interpelada por ese estímulo.

E.G.: Sí, Macri lo llama, con una insospechada inspiración trotskista, “reformismo permanente”. Lo dijo el otro día en su discurso.

GEAC: El tema de la revolución, del cambio, pero en el registro del reformismo permanente, es un tema de la derecha.

E.G.: Lukács dice, en los años cuarenta o cincuenta, que es el capitalismo que nos bombardea todo el tiempo con novedades. En el plano de la cultura, *el marxismo tiene, también, un aspecto conservador. En el buen sentido del término*. Hay que conservar aquello que vale la pena de la tradición. Lukács dice que el capi-

talismo es tan cruel que ha destruido lo mejor de la cultura burguesa. Todo lo que queda son esas asquerosidades que vemos todo el tiempo en televisión. ¿En qué se ha transformado el cine, que yo amo profundamente? ¿Cuántos jóvenes conocen ustedes que leen a [Honoré] Balzac, a [León] Tolstoi? No digo a Shakespeare o a Sófocles. Me refiero a la gran literatura del siglo XIX. Incluso mucha del siglo XX. Ahora, todo eso hay que rescatarlo desde una perspectiva de izquierda, no por mero espíritu de conservación o de tradicionalismo. La derecha, en cambio, todo el tiempo está buscando novedades. Claro, sin alterar la lógica del sistema.

GEAC: Publicamos recientemente, en el sitio del GEAC, un manifiesto escrito por la Internacional Situacionista en 1966⁵ junto a los estudiantes de la ciudad de Estrasburgo. El documento se propone *criticar la miseria en el medio estudiantil*. En ese contexto se dice que, en realidad, el estudiante no se da cuenta de que, cuando ingresa a la universidad, ya atravesó todo un proceso de despojo inaugurado con la institucionalización escolar. Es decir que ya estuvo privado de un montón de lecturas y debates que no se van a recuperar jamás en la universidad. La universidad es otra etapa más de un camino marcado por la pérdida y el despojo.

E.G.: Me hacen acordar de una cosa que decía *Bernard Shaw*. Él decía: a los seis años interrumpí mi educación para entrar a la escuela.

GEAC: Es una falsa promesa la de que, en la universidad, vas a recuperar algo de lo que no pudiste hacer en tu proceso anterior de institucionalización. Según los situacionistas, tus profesores, en la universidad, también son unos imbéciles. Lo son porque pasaron por la misma represión de la cual vos sos, ahora, el resultado más reciente.

E.G.: ¡Gracias por la parte que me toca! (risas). Entiendo lo que me dicen y lo comparto.

⁵ Nos referimos al manifiesto titulado *Da miséria no meio estudiantil considerada nos seus aspectos econômico, político, sexual e especialmente intelectual e de alguns meios para preveni-la*, disponible en el blog del GEAC: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2017/10/18/da-miseria-no-meio-estudiantil-considerada-nos-seus-aspectos-economico-politico-sexual-e-especialmente-intelectual-e-de-alguns-meios-para-a-prevenir/>. La versión en castellano puede encontrarse en diferentes lugares de internet, como, por ejemplo, el sitio de Ediciones Cuarto Asalto: https://editorial4asalto.noblogs.org/files/2016/05/miseria_sobre_el_medio_estudiantil1.pdf

GEAC: ¿Qué rol jugaría la universidad en la obstrucción del acceso a ciertos discursos, ciertas formas de debatir?

E.G.: Cuando yo cursé como estudiante en la Facultad de Filosofía y Letras, a fines de los sesenta, nos beneficiábamos, por la peor de las razones, de las dictaduras militares. La dictadura de 1966 cerró la universidad. Hubo un episodio llamado “la noche de los bastones largos”, etc. Entonces había una permeabilidad mucho mayor de la que puede existir hoy entre lo que se discutía en la universidad y lo que se discutía afuera, en el café, en los cenáculos de intelectuales independientes o como se quiera llamar. Había vasos comunicantes mucho más fuertes. Pero desde entonces, *la universidad se ha venido transformando progresivamente en una fábrica especializada*. Es toda la industria de los *papers*, de los puntajes de investigación.

GEAC: ¿Cómo te relacionás con esa industria?

E.G.: No me relaciono. Yo nunca me sometí y tuve suerte. Me fue bastante bien. Es la demostración de que se puede. *La colonización de la subjetividad*, incluso de los más inteligentes maestros de la universidad, también pasa por que no conciben que se pueda hacer otra cosa. Incluso que se pueda hacer carrera universitaria sin someterte. Bueno, hay reglas del juego que tenés que obedecer, pero no haciendo más de lo que te exigen. En la época de [Carlos] Menem se implantó en la universidad el sistema llamado “de incentivos”. Vos podías, a través de UBACyT, que sería algo semejante al CNPq⁶ de acá, recibir incentivos para comprar materiales, para publicaciones, etc. Podría ser material de laboratorio, libros o lo que fuera. Entonces, una parte era para comprar material y otra parte era esa cosa difusa llamada “incentivos” que, en realidad, servían para no aumentar los sueldos. Era una vía indirecta para tener a la gente tranquila y evitar conflictos por aumentos de sueldos. Los incentivos son más blandos que un sueldo. Pueden estar o no estar. Hubo una serie de profesores que nos negamos a cobrar incentivos, porque parecía que era hacernos cómplices de ciertas maniobras. Pero no importan las anécdotas personales. La cuestión de fondo es esta verdadera *privatización*

⁶ Ambas son agencias públicas de fomento a la investigación científica y tecnológica.

de la universidad, aunque la universidad siga siendo no paga. Es una privatización de la lógica de producción de la universidad, que está mucho más orientada, mucho más especificada. Ya no es posible, ateniéndote a la lógica de la universidad, producir ningún ensayo interesante, para decirlo rápidamente. Es el reino de la ultraspecialización, de las investigaciones con planteo, nudo y desenlace; con estado de la cuestión, bibliografía. En ese reino, deja de haber sorpresa, no hay creatividad.

PARTE II:

“SIN EL MARXISMO, NO PODEMOS NI EMPEZAR...”

GEAC: Te queríamos hacer una pregunta relacionada con las temáticas del evento *Devenires Comunistas* y que también repercute algunas angustias más personales, vinculadas con el momento político que vive Colombia. En Colombia hay un proceso de finalización de la lucha armada de las FARC.⁷ Intuimos que dicho proceso desplaza la promesa revolucionaria, que en un momento estuvo muy ligada a las armas. Durante la existencia del movimiento armado, se ha generado, en ciertos círculos de izquierda, una asociación entre las armas y la praxis revolucionaria. *¿Cómo pensar la capacidad de unir el pensamiento y la acción política cuando la praxis revolucionaria parece excluir, a priori, el uso de las armas?*

E.G.: Lo más fácil sería remitirte a una frase de Lenin que dice que no hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria. Si querés complicar un poco más la cosa, podemos remontarnos a la onceava tesis sobre Feuerbach, según la cual los filósofos se han limitado a interpretar el mundo y ahora se trata de transformarlo. ¿Esto quiere decir que hay que tirar la filosofía a la basura? ¿Significa que no hay más interpretación? En este caso, ¿estaríamos hablando de una práctica anárquica (en el mal sentido)? Bueno, yo lo veo así: *praxis no quiere decir la unidad de la teoría y la práctica*. Si yo la defino así, estoy pensando a la teoría por un lado, y a la práctica por el otro, como dos entidades ontológicas (en el mal sentido) preformadas desde siempre; entidades discretas que

⁷ Fuerzas Armadas Revolucionaria de Colombia.

el genio de Marx viene a juntar. Para mí, hay que pensar al revés. Entonces, *es la praxis la que define los lugares de la teoría y de la práctica en el sentido más material de la acción*, sea armada o de otra naturaleza. Lo que sí se puede decir es que si hay una mala praxis, como dirían los médicos, es porque hay una mala teoría detrás. Ahora, si yo supiera la respuesta a la pregunta sobre qué hacer hoy, no estaría acá rompiéndome la cabeza con ustedes. Y además, eso no lo puede saber ningún individuo singular, sino que depende de la propia praxis de las sociedades en su conjunto. Dicha praxis deja bastante que desear en estos días.

GEAC: Hablando de praxis política, como vos sabés, en el año de 2013 pasó algo importante en Brasil. Nos referimos a una oleada masiva de protestas callejeras que puso en jaque la presunta estabilidad del ciclo progresista...

E.G.: Yo estaba en este momento en Estambul de turista. Y caí para la así llamada primavera turca. Tal es así, que estuve ocho días en Estambul y recién al quinto día pude acercarme a la plaza central, porque estaba totalmente tomada, primero por la gente y después por las fuerzas armadas. Vuelvo a la Argentina y me entero de que algo similar estaba ocurriendo en Brasil. En aquel momento, escribí una nota comparando lo de Estambul con lo de Brasil.

GEAC: *Nos parece equivocado nombrar lo que pasó en 2013, como se suele hacer en Brasil, como "Jornadas de Junio"*. Se trataba, más bien, de una constelación de sublevaciones que tenían temporalidades singulares e intentaban politizar, cada una a su modo, ciertas cuestiones que, hasta ese momento, no formaban parte de la agenda de los gobiernos de turno, tanto a nivel nacional como local. Hay un aspecto singular de las protestas de 2013 que nos gustaría recordar e intentar problematizar con vos en este diálogo. En aquella época, nos llamaba la atención que las protestas estuvieran muy atravesadas por una estética –y después, también, por unas consignas– que se remontan a cierto anarquismo. Por decirlo de alguna manera, el anarquismo circuló como materia de expresión entre los manifestantes. Algunos se encapuchaban, muchos de nosotros nos animamos a romper un montón de cosas, a experimentar un devenir vandálico. Pero, por otra parte,

muchos de los procesos colectivos que conocieron su auge en el 2013 también evidenciaban la incapacidad del proyecto político del Partido de los Trabajadores (PT) de radicalizar su promesa de inclusión y participación. Por ejemplo, cuando la gente pedía universidades, escuelas y hospitales “patrón FIFA” (remitiéndose a los elevados estándares de calidad impuestos para la realización de las obras de infraestructura del Mundial), estaba dialogando con la promesa del progresismo a la vez que también intentaba señalar sus límites y radicalizarla. Dado que el partido del gobierno no logró acompañar estas demandas, era natural que se fortaleciera entre los manifestantes la crítica a la misma forma partido. *En el 2013, el anarquismo vivió su primavera*. La estética, y también las premisas organizativas del anarquismo, han logrado interpelar muy fuertemente a algunos sectores de la juventud que salieron a la calle en aquel año. Por otro lado, el comunismo y las estructuras más tradicionales en las cuales se desarrolló el movimiento comunista durante buena parte el siglo XX (el partido, el sindicato, los movimientos de trabajadores, etc.) aparecieron como algo conservador e incluso amenazante. *¿Cómo vos abordaría el debate sobre la cuestión de la organización en un momento en que se tiende a negar absolutamente la forma partido?*

E.G.: Es muy interesante la comparación que ustedes plantean. Tomemos el 2013 acá y tomemos el 2001 en Argentina (“Que se vayan todos”, etc.). Ustedes me dicen que acá el movimiento se produjo porque el PT alcanzó sus límites y no radicalizó su promesa. En Argentina fue exactamente a la inversa: el movimiento del 2001 produjo el kirchnerismo. Es decir, produjo aquello mismo contra lo cual estaba. No es que se fueron todos. Muchos se quedaron y otros volvieron. Ese movimiento no fue anarquista. Por supuesto que fue muy interesante y participamos en él. No se podía dejar de estar. Volteó a un gobierno reaccionario como el de Fernando la Rúa. Pero también tuvo sus aspectos conservadores o restauradores. En primer lugar, cuando se decía “que se vayan todos”, eran los políticos que eran todos corruptos. Nadie dijo “que se vayan las empresas imperialistas”, “que se vayan los bancos”. El problema era Fernando de la Rúa y toda la clase política dominante en ese momento. En segundo lugar, la preocupación de fondo

fue el corralito. Esta era la preocupación de la clase media a la que le retuvieron sus dólares. Entonces, las señoras salían a decir “quiero que me devuelvan mis dólares”. Es decir, se comportaban como muy convencionales ahorristas a los cuales les habían sacado la plata. En el mejor de los casos, los más conscientes decían “quiero que me devuelvan mis derechos”, “quiero ser un ciudadano pleno con mis derechos de nuevo”. Eso no tenía nada de anarquista. El proceso de 2001 tomó muy por sorpresa a la izquierda.

GEAC: ¿La izquierda partidaria?

E.G.: Sí, la izquierda partidaria, que es la única que hay. En la Argentina es la única que hay. Por eso te digo que el caso es distinto. En Argentina hubo una tradición anarquista importante en el movimiento obrero al principio.

GEAC: En Brasil también, a inicios del siglo XX.

E.G.: Bueno, en Argentina eso se terminó con el peronismo. Incluso muchos dirigentes anarquistas pasaron al peronismo. No sé qué pasó aquí con el varguismo. Me parece que es más complicada la historia acá.

GEAC: Lo que pasa es que en Brasil estaba el Partido Comunista desde 1922. Buena parte de los dirigentes anarquistas de inicios del siglo XX devinieron comunistas en las décadas siguientes. El Partido Comunista le hizo oposición a Getúlio Vargas en un principio. El varguismo no se desarrolló como el peronismo en Argentina porque había otra fuerza política a la izquierda de Vargas que tenía una presencia considerable en las clases populares, las clases medias y en el proletariado. Luego de la Segunda Guerra Mundial, Luís Carlos Prestes, el máximo referente del PCB (Partido Comunista Brasileño) en aquel entonces, le estrecha la mano a Vargas después que este lo mantuviera encarcelado durante varios años y hubiera enviado a su compañera, Olga Benario, a los campos de concentración nazi. Esta actitud rarísima era, al fin y al cabo, una buena estrategia para seguirle disputando al varguismo las bases de su movimiento, pero desde un espacio político relativamente autónomo. Hoy en día, el partido que es heredero del varguismo, es decir, el Partido Democrático Laborista (PDT en la sigla en portugués), de Leonel Brizola, no tiene la expresión que tiene el justicialismo en Argentina. A su vez, la izquierda

partidaria brasileña, cuya máxima expresión es el PT, pertenece a otra tradición, que se remonta muchísimo más a la memoria de los movimientos comunistas y los movimientos populares autónomos brasileños que a la experiencia del varguismo. *El progresismo brasileño tiene, por lo tanto, una trayectoria que no es totalmente deudora del horizonte político inaugurado por Getúlio Vargas*, aunque ciertamente incorpora la defensa de algunos avances sociales realizados en sus gobiernos.

E.G.: Son historias muy distintas. *El Partido Comunista en Argentina siempre fue la peor basura que uno se pueda imaginar*. Siempre en el lado equivocado. En lugar de disputarle, desde abajo, las bases al peronismo, lo que hizo fue aliarse con la Unión Democrática, es decir, con la derecha oligárquica. Eso pasó al principio del peronismo, en las elecciones de 1946. Después, el Partido Comunista fue, de alguna manera, cómplice del golpe, así como fue cómplice de *Jorge Rafael Videla*,⁸ al cual calificaban de “general democrático”. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que Videla, que era muy vivo, nunca rompió relaciones con la Unión Soviética. El Partido Comunista Argentino, tremendamente estalinizado, fue siempre un abierto sirviente de la política de la Unión Soviética. El Partido Comunista Argentino estuvo dirigido, durante décadas, por *Victorio Codovilla*, que fue el que organizó, en la Guerra Civil Española, la matanza de los anarquistas, los trotskistas y la gente del POUM.⁹ Ahora, el Partido Comunista Argentino está absolutamente disuelto en el kirchnerismo, o sea, se las arreglan para no tener ningún tipo de política independiente, nunca. En este momento, dependen del progresismo pseudo-socialdemócrata kirchnerista. Entonces, yo no puedo hacer una comparación con el caso brasileño, porque la historia que ustedes me cuentan, aún con todos sus defectos y capitulaciones, es muy distinta. Bueno, y como nosotros, en Argentina, tenemos esa historia que les conté, nadie piensa –salvo grupos relativamente marginales– en otra cosa

⁸ Videla ocupó la presidencia de su país entre 1976 y 1981, durante la dictadura autodenominada Proceso de Reorganización Nacional, que se inició con el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Además fue Jefe del Ejército Argentino entre 1975 y 1978.

⁹ Partido Obrero de Unificación Marxista.

que la forma partido: partido revolucionario, con las características buenas y malas que eso pueda tener. No parece haber, todavía, manera de salirse de eso. Hay grupos así llamados autonomistas, más o menos toninegrianos. Pero dichos grupos no van a la esquina, digamos. Yo no veo, para la izquierda argentina, cómo salirse de la forma partido. Después, hay que señalar que los partidos se han transformado internamente. Ya no tienen la rigidez de cuando yo militaba, por ejemplo.

GEAC: En Brasil, la presencia del anarquismo y la seducción que algunas de sus consignas han ejercido en los grupos movilizadas en el 2013 tiene un aspecto problemático fundamental: *al ser demasiado autorreferenciales, muchas expresiones del anarquismo –no todas, por supuesto– terminan por obturar la memoria política y teórica del marxismo. Y hay quienes, en sus filas, asumen una posición abiertamente anti-marxista.* Esto, sin dudas, es una lástima y, peor todavía, un inaceptable desperdicio de experiencia colectiva. Por otra parte, proponen un campo de interlocución intelectual muy poco orgánico desde el punto de vista de su relación con el movimiento de masas pretérito y el movimiento popular contemporáneo. Por ejemplo: Foucault, [Friedrich] Nietzsche, [Gilles] Deleuze e incluso Bruno Latour, que es un tipo liberal. Estas son algunas de las referencias intelectuales de un anarquismo emergente que se propone inspirar nuevos núcleos de radicalidad política. Estamos hablando de un consenso teórico que gira en torno a esas figuras intelectuales y que se abstiene, muchas veces, de dialogar con las distintas expresiones del pensamiento marxista, tanto a nivel nacional como internacional.

E.G.: Eso es un problema enorme. Yo siempre digo que, seguramente, *con el marxismo solo no alcanza, ahora, sin el marxismo no podemos ni empezar.* Porque si no, ¿dónde te parás? Pero yo quisiera volver un poco para atrás. Me gustaría preguntarles lo siguiente: ¿ustedes, el Grupo de Antropología Crítica, están pensando por fuera de la forma partido?

GEAC: Tomás es miembro del Partido Comunista Colombiano. Yo (Alex) milité en el Partido Comunista de Brasil hasta hace diez años, Juliana no llegó a militar en una estructura partidaria...

E.G.: ¿Y cómo piensan ustedes, en esta etapa, la cuestión del partido?

GEAC: Hay una necesidad de pensar más allá de la forma partido, pero teniendo en cuenta la necesidad de la organización.

E.G.: O sea que no son anarquistas.

GEAC: Ninguno de nosotros se reivindica desde esa categoría. Pero, en el GEAC, hay trayectorias heterogéneas en lo concerniente a la reflexión sobre el partido. Mañana, durante el evento, uno de nosotros va a hacer una apología del partido, por ejemplo (risas).

E.G.: Bueno, pero no se pasen tanto para el otro lado.

GEAC: Pero se trata de otra idea de partido, para disputarle al anarquismo una reflexión sobre las formas de organización. Algunos anarquistas, no todos, tienden a simplificar la misma idea de partido. No pueden reconocer que la noción de partido tuvo un devenir muy tortuoso desde la Revolución de Octubre, por ejemplo, hasta nuestros días. El marxismo, incluso entre inicios y mediados del siglo XX, ha cultivado perspectivas muy distintas sobre la función del partido y su relación con la revolución popular. A pesar de que los partidos comunistas cayeron en un estalinismo muy fuerte, hoy en día hay mucha heterogeneidad entre ellos. El *Partido Comunista Colombiano*, por ejemplo, pasó por un estalinismo y adoptó posiciones contrarias a luchas populares muy importantes en su momento. Una gran caída de los comunistas colombianos ocurrió antes de la formación del mismo partido, en la época del Movimiento Socialista Revolucionario, que tenía una gran dirigente, *María Cano*, vinculada a la lucha de los bananeros. Eso fue hacia la década de los cuarentas. Y el partido decidió sacarla de sus actividades militantes, porque no le convenía a la estrategia de la organización. Y bueno, el partido también estuvo estrechamente ligado a la fundación de las FARC, que, durante mucho tiempo, mantuvieron una política estalinista y la cagaron un montón de veces. En los 80, el partido se aleja de la lucha armada, pero en esa época también empiezan a asesinarsen muchos de sus militantes, lo que impacta decisivamente en su tamaño y en su influencia en los debates que se dan nacionalmente. A partir de esa época, el Partido Comunista Colombiano

está obligado a hacer una autocrítica muy fuerte de la forma en que está organizado. Ya no puede ser un partido burocrático, porque no tiene una burocracia. Es un partido estigmatizado y ha sido blanco sistemático de la violencia estatal y paramilitar. Yo (Tomás) decidí ingresar al partido hace pocos años, cuando todavía estaba en Brasil, justamente porque no había una estructura montada. En este momento, el desafío es construir una estructura mucho más abierta a nuevas composiciones. Con la llegada de las FARC al escenario político legal, y tomando en cuenta su trasfondo comunista, es posible pensar ya no en un partido, sino en un movimiento comunista. Bueno, sea como sea, el hecho es que los partidos comunistas, en este momento, tienen destinos muy diferentes. Por ejemplo, el *Partido Comunista de Brasil* (PCdoB) está absolutamente anclado al devenir del *Partido de los Trabajadores* (PT) y difícilmente pueda pensar un horizonte emancipador que pase por la experimentación política y la radicalización de la autonomía popular, por fuera de las relaciones de representación y liderazgo ya sedimentadas en el campo del progresismo brasileño.

Yo (Juliana) diría que la experiencia generacional de los que nacimos después de la dictadura en Brasil está muy atravesada por el ejemplo del Partido de los Trabajadores, el cual apareció, durante muchos años, para nosotros, como la experiencia clave de organización. El PT, en sus inicios, era muy movimientista, consistía en una confederación de luchas que se articulaban y se mantenían unidas mientras dicha relación las beneficiara mutuamente. Muchísima gente apoyaba al PT, tenía su bandera en casa, iba a las marchas, pero no militaba en serio, es decir, no integraba una base permanente y orgánica, afianzada en el compromiso con los demás y la formulación de horizontes políticos comunes y transversales. Después de la institucionalización del PT y la incorporación de sus militantes a la burocracia estatal, el movimientismo se agotó, porque fue instrumentalizado según una estrategia más vertical de construcción de la gobernabilidad. Hoy en día, después del cierre del ciclo progresista, vuelve a surgir la pregunta sobre qué es organizarse para volver a enunciar nuevas demandas que el PT, por ejemplo, ya no puede canalizar. En este sentido, Alex recupera la idea del partido como una conciencia posible, común y avanzada

que preserva la crítica radical a las instituciones representativas y aboga por la radicalización de la autonomía y el poder popular en distintos frentes de lucha. *El partido, en este sentido, sería el sujeto fiel a las voluntades políticas cultivadas en las sublevaciones del 2013.* El partido propone, siempre, la radicalización. Pero no lo hace desde el dogma o la consigna prefabricada, sino que lo hace a través de la promoción de los puntos de vista más disruptivos que cada lucha ha logrado formular en su propio ámbito.

Yo (Alex) diría que las sublevaciones de 2013 (la experiencia política más fuerte que nuestra generación ha experimentado) sentaron las bases de nuevas formas de organización. En Porto Alegre estaba, por ejemplo, el *Bloco de Lutas pelo Transporte Público*. Este frente logró protagonizar los escenarios más importantes de radicalización política entre el 2012 y el 2013. El Bloco de Lutas arrancó con una consigna puntual que exigía la reducción del precio del colectivo y, de a pocos, fue ampliando su capacidad prescriptiva e incorporando nuevas problemáticas relacionadas, por ejemplo, con las obras del Mundial o el acceso al espacio público. Lo interesante es que, en el Bloco de Lutas, llegaron a confluír diversos militantes que estaban comprometidos con el proyecto de poder del Partido de los Trabajadores. Allí, por supuesto, también había muchísima gente de otros partidos de izquierda, militantes anarquistas e independientes. Entonces, ¿qué pasó? Yo diría que el Bloco de Lutas pudo potenciar ciertas intuiciones radicales que existían adentro de los partidos y que no encontraban representación en ellos. El Bloco fomentó intuiciones y actitudes que las estructuras partidarias no podían reconocer porque estaban demasiado comprometidas con el *status quo* institucional.

E.G.: Argentina es un caso, en ese sentido, muy raro. Es tremendamente contradictorio lo que pasa con la izquierda. Bueno, está el *Frente de Izquierda y de los Trabajadores*, compuesto, esencialmente, por tres partidos, todos los cuales son trotskistas. Todos peleados entre sí. El Frente funciona porque hay un sello de goma y la gente de afuera lo hace funcionar, porque lo percibe como un frente. Pero ustedes saben que eso que Freud llamada el “narcisismo de las pequeñas diferencias” es fuertísimo, sobretodo en la izquierda. Bueno, el Frente de Izquierda es chico, pero hay cuatro

diputados en el parlamento. No hay ningún otro ejemplo en el mundo donde partidos que se autodenominan como trotskistas tengan cuatro diputados en el parlamento. Ahora bien, *¿cuál es la diferencia que hace la izquierda respecto de los otros partidos?* Quizás la diferencia de la izquierda tenga que ver con el esfuerzo de construir, desde abajo, una organización política capaz de sostener la presencia parlamentaria. Ahora, todo eso exige un largo tiempo de movilización, y las elecciones son cada dos años. Entonces no hay, todavía, una expresión de ese trabajo de base sostenida en los votos. En esos dos años, yo ya perdí la cuenta de las marchas, manifestaciones y actos callejeros en los que participé. Y en las elecciones, arrasa el macrismo. *Es decir, hay una especie de esquizofrenia entre la superestructura parlamentaria y lo que está pasando por abajo. Ese es el gran problema que se presenta, ahora, en Argentina.*







PLURAL

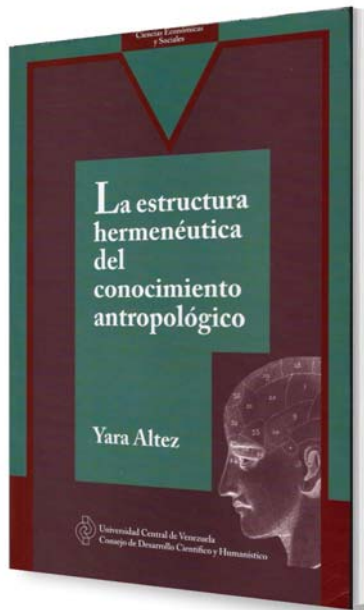
Dentro de los objetivos de la revista Plural está consolidarse como una ventana impresa y digital de visibilización en “Open Access” de las investigaciones antropológicas realizadas por grupos, centros, colectivos en América Latina y el Caribe, bien sea en el estudio del ser humano en la región como en el debate epistemológico surgido en la disciplina en estas latitudes, además de buscar estimular la reflexión sobre el quehacer antropológico en América Latina y el Caribe. Asimismo, busca promover otros lenguajes de comunicación de la antropología como disciplina para difundir trabajos no escritos o con otros lenguajes escritos, y así aprovechar, además, las ventajas que ofrece ser revista electrónica.

FOTOGRAFIA pág 205. “Familia Nasa”, de Esteban Mateo Leguizamón.

FOTOGRAFIA pág 206. “Mujer de etnia Bantú, en una aldea cercana a la ciudad de Malindí, Kenia, África (costa este del océano Índico)”, de Miguel Mugueta (Universidad del Centro, Córdova, Argentina).

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Caracas, Venezuela: 2da edición, Monte Ávila Editores Latinoamericana C.A., 2013, 223 p.

ANNEL MEJÍAS GUIZA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES (ULA)
RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR
MÉRIDA, VENEZUELA



En los diez capítulos del libro *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, el antropólogo dominicano Héctor Díaz-Polanco, residenciado en México, logra aclarar cómo es vista la diversidad en las distintas posturas, desde las dos facetas del liberalismo que el autor presenta hasta el flanco de la izquierda, todo a través de la perspectiva de la antropología y de la filosofía política.

Por un lado, explica la actitud de los adversarios de la diversidad y que están a favor del *establishment* capitalista. Estos tratan de anularla basados en el discurso liberal de los Derechos Humanos, es decir, este lado argumenta que los derechos individuales o ciudadanos están por encima de los derechos colectivos, pero esos derechos individuales tienen un perfil netamente occidental, ilustrado, racionalista y capitalista (de como se imaginan esos principios universales los europeos y norteamericanos o, lo que es lo mismo, “un particularismo que se disfraza de universalidad”, dice al autor citando a Taylor). Así que hablamos de una postura del programa liberal *no pluralista* que mira todo en blanco y negro y que ha permitido, por ejemplo, intervenciones humanitarias (armadas) en otros países pregonando la defensa de los Derechos Humanos.

Esta postura se basa en la propuesta del primer John Rawl, pensador norteamericano creador de la *Teoría de la justicia* en 1971, quien a su vez retoma la perspectiva contractualista de Kant (que ha sido cuestionada tanto histórica como lógicamente, y el autor lo argumenta de forma extensa). En esta teoría se habla que los principios de la justicia (vista como equidad) deben estar por encima de los otros derechos y el Estado-nación sería la unidad relevante para garantizar esto; así, el pluralismo pasa a un segundo plano y se asume de por sí que el *yo ya es liberal*. Como lectora me costó conectar los capítulos sobre filosofía política que describen cómo se concibe la sociedad según Kant y Rawl, con el argumento central del libro: la diversidad, especialmente por el exceso de citas, y sentí que llega en un momento a saturarse por la heterogeneidad de temas tratados; sin embargo, es ilustrativo conocer las bases teóricas de las cuales se alimenta este flanco del liberalismo.

Esta postura sobre el liberalismo individual la compara el autor con el relativismo cultural absoluto o “metafísica relativista”, como la llama Vattimo, síntoma de los esencialismos etnicistas, que pregonan que es impracticable construir normas transculturales que permitan tender puentes entre sistemas culturales distintos, por lo tanto, para Díaz-Polanco tanto el liberalismo duro o universalismo liberal como el relativismo cultural serían “como

las dos caras de la misma moneda”, porque el primero se refuerza en el segundo y viceversa. En el terreno del relativismo absoluto y excluyente “no puede afianzarse la diversidad ni florecer la autonomía” de los pueblos de nuestra región, concluye el autor, por eso llama a la práctica de un relativismo o pluralismo ético, como lo denomina Farrell, que permita colocar los derechos individuales y colectivos como complementarios y dependientes unos de otros, y no contrapuestos.

Por otro lado, encontramos el flanco de los liberales con más apertura, entre comillas, llamado “pluralismo razonable” (por Rawl), “liberalismo colectivista”, “liberalismo pluralista”, “liberalismo multicultural” o “tolerancia liberal” (como lo acuña Žižek), que se basa en una tolerancia a las costumbres y tradiciones “que no dañan a nadie” o son “inofensivas” para este grupo, pero una vez que este considera que sus principios están siendo lesionados por esas tradiciones caen en la intolerancia. Esta postura se relaciona con el segundo Rawl del *Liberalismo político* de 1993, quien ya incluye la noción de pluralismo como una característica permanente de la cultura política de la democracia. Como ya plantea el primer Rawl, el Estado-nación en este enfoque continúa siendo una unidad integradora o “la estructura nacional” de la multiculturalidad (se intenta sustituir la diversidad por este término). Para Díaz-Polanco, el multiculturalismo forma parte de una nueva fase de mundialización del capital: el imperio (bien descrito por Hardt y Negri), que utiliza la pluralidad de culturas para reproducirse y expandirse, como la lógica de funcionamiento de un virus, atacando las bases comunitarias de la identidad. El multiculturalismo sería, según el autor, “el enfoque y la ‘política de la identidad’ del neoliberalismo globalizador”.

En el Capítulo 8: El proceso etnofágico en el imperio, Díaz-Polanco retoma las siguientes tres etapas en las que opera el dominio imperial, proceso lineal planteado por Hardt y Negri: una fase inclusiva para pregonar una lógica de la “inclusión universal” a la justicia, la indiferencia y la neutralidad, en la cual el imperio se vende como una maquinaria de integración; una diferencial y otra administrativa. El proceso etnofágico se daría

en esa primera fase, según el autor. En sus propias palabras, la etnofagia sería ese “apetito insaciable” del imperio que, “como voraz ‘boca abierta”, invita a ingresar a todos y todas a su orden; de no hacerlo, nos convertiríamos en el enemigo con los siguientes adjetivos (negativizados): nacionalista, etnocentrista, fundamentalista y hasta “terrorista”. Especialmente esta postura liberal teme que estos movimientos, que considera locales, se conviertan en transfronterizos, como ha ocurrido con la idea integracionista del bolivarianismo del presidente Hugo Chávez, de Venezuela, en América Latina.

Esta noción de etnofagia la había usado por primera vez este autor en 1991 cuando quiso entender la acción del Estado-nación latinoamericano durante los procesos de genocidio y etnocidio contra comunidades étnicas: “apetito de diversidad, digestión o asimilación de lo comunitario, engullimiento de lo ‘otro”. A su decir, la etnofagia sería “el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones ‘nacionales’ ejercen sobre las comunidades étnicas”. Se traduciría como un proceso de seducción y transformación, de asimilación, no por la fuerza, sino a través de la disolución gradual. Sin embargo, retomando las ideas de Hardt y Negri, el autor concluye que la etnofagia atañe no sólo a los grupos étnicos, sino a todas las “diferencias” o identidades que son atraídas al orden imperial dentro de una lógica global, por lo que la llama “etnofagia universal”, ya no del Estado-nación, sino de las empresas globales que buscan integrar la diversidad como una máquina productora de ganancias, verbigracia, bancos multiculturales, corporaciones de hoteles globales con “alcance multicultural”, “mercados multiculturales” y “departamentos de *marketing* multicultural” para publicidad multicultural, entre otros ejemplos nombrados por Díaz-Polanco.

El autor dedica un capítulo completo (7: Globalización e identidad) para desmontar la idea sobre la supuesta homogeneización y el fin de la historia vinculados ambos a la globalización, concluyendo que la globalización, al contrario, incluye y crea “un

espacio liso, sin rugosidades” para que las identidades se articulen y circulen en condiciones favorables para el capital globalizado con el fin de propiciar lo que llama Díaz-Polanco la etnofagia de la globalización: la diversidad como vitamina nutritiva para fortalecer el capital globalizado, como ya explicamos. Y acá distingue dos fenómenos distintos, usando el planteamiento de Bauman: la identidad y la identificación, la segunda relacionada con identidades efímeras o líquidas, productos secundarios de las presiones globalizadoras e individualizadoras, y también relacionadas con los no-lugares (de Augé), es decir que nacen en el seno mismo del sistema globalizador; mientras que la primera es un fenómeno anterior a la globalización, responde a una lógica propia de la comunidad (o comunalidad) y es, ante todo, histórica, es decir, la identidad es dinámica, heterogénea, cambiante, realiza constantes ajustes internos y, por lo tanto, se vuelve campo para el elección, el disenso y la contradicción, y no solo para el consenso. Las identidades, según el autor, son múltiples.

En este punto, Díaz-Polanco plantea una idea interesante, que ha sido tratada por otros pensadores, como el filósofo venezolano J.M. Briceño Guerrero (cuando habla de los tres discursos de la identidad latinoamericana, pero desde una perspectiva diacrónica): ver la identidad, dice, “como un complejo ‘edificio’ de diferentes niveles”, en vista de que se vive intersubjetivamente. Me parece interesante porque comulga con la noción de hegemonía de Gramsci: cómo se negocia, se crean consensos y disensos, cómo los individuos usan los distintos niveles de la identidad de acuerdo con la multiplicidad de pertenencias que ellos mismos organizan. Es una categoría importante que, si la asociamos con las complejas historias de nuestros países, nos permitiría entender cómo en América Latina un individuo puede comportarse de una manera ante una situación y actuar de forma distinta frente a otra, sin llegar a ninguna contradicción o contradiciéndose sin problema ni censura del grupo social o del sujeto mismo. Díaz-Polanco lo vuelve metáfora: “la imagen de diversas camisetas convenientemente colocadas una encima de otra, sobre el mismo sujeto, ayuda a ilustrar el fenómeno”. Así, al estudiar la pertenencia identitaria es

importante incluir estos niveles o capas identitarias, “sus múltiples influencias y contrapesos”, y examinar los mecanismos ordenados o su principio de jerarquías (que también es dinámico).

En el tercer y último flanco, Díaz-Polanco analiza cómo las izquierdas anquilosadas asumen la identidad y la diversidad, cuáles serían los retos de la izquierda latinoamericana sobre este tema y cómo podrían ser las luchas genuinas de los pueblos en la construcción y defensa de su identidad para convertirse en sujetos políticos en el mundo de ese multiculturalismo camuflado como la cara etnográfica del neoliberalismo. Para el autor, una debilidad histórica de la izquierda ha sido no comprender que la defensa de la igualdad incluye también la defensa y el respaldo a la diferencia, a la diversidad. Para ello llama a que se desmonten los actuales discursos del liberalismo y que la izquierda cree “una teoría de la justicia propia” con un lenguaje renovado, en vista de que necesita hacer frente a una política bien dirigida desde los años 40 del siglo XX (por Hayek, Nozick, Rawls, entre otros) para negativizarla hasta el punto de demonizarla y perseguirla. Todo esto con un fin: inyectar la idea de que “naturalmente” el capitalismo es inevitable y no puede ser superado, que una sociedad puede tener fuertes desigualdades y ser “justa”, y que las sociedades tienen que ser regidas por el mercado. Díaz-Polanco comulga con el enfoque de Nancy Fraser de desarrollar “una teoría crítica del reconocimiento” que pueda combinar las versiones de la política cultural de la diferencia y una política social de la igualdad, es decir que “igualdad y diversidad van de la mano” o, lo que es lo mismo, “*igualdad en la diferencia o unidad en la diversidad*”. Para ello, debe entenderse que el Estado-nación en su versión actual no es la vía para alcanzar esta comunión, en vista de que sirve a los intereses globalizadores y capitalistas, sino que para disolver el poder el primer paso es que “tome su propia fuente legítima y transformadora: la gente y sus comunidades”.

Así, Díaz-Polanco plantea un análisis interesante sobre la diversidad como una posibilidad para crear grietas, fisuras en el sistema actual con el objetivo de una posible generación de una crisis sistémica, cuando habla de la etnización de la fuerza de trabajo

mundial, el fortalecimiento de los grupos de identidad, el reclamo de autonomía. Y también plantea una propuesta interesante de que sí es posible construir de forma diferente lo universal (no visto como una serie de principios *a priori*), porque la diversidad no niega lo universal y, apelando a lo que expone Žižek, llama a una universalidad política o, lo que es lo mismo, “una solidaridad en la lucha”.

Con *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Díaz-Polanco ganó en el 2008 el Premio de Ensayo Ezequiel Martínez Estrada, de Casa de las Américas. Dos años antes su primera edición se publicó por Siglo XXI Editores y, en el 2009, Monte Ávila Editores Latinoamericana lanza la segunda edición (primera por esta editorial) y luego, en el 2013, nos pone en las manos el libro que ahora les presentamos, con una nota de la editorial a la segunda edición venezolana y el prólogo titulado “Un libro contra el entusiasmo” de Julio César Guanche, de Cuba. Invitamos a leerlo con detenimiento, tratando de enlazar los cabos sobre el liberalismo, la globalización, el multiculturalismo y la etnofagia en un mismo nudo: la diversidad como propuesta teórica y política para reinventarnos en América Latina y el Caribe en pro de cambiar las realidades tan desiguales de nuestros países.





PLURAL

CODHES ve con preocupación el recrudecimiento de las acciones armadas contra la población civil y los altos niveles de desprotección en la que se encuentra. En este sentido, exigimos al Estado colombiano una respuesta contundente frente al asesinato sistemático de personas que ostentan liderazgos comunitarios, sociales, étnicos y políticos. Instamos al Estado a proporcionar protección a las personas líderes amenazadas y a investigar todos los casos ocurridos y poder establecer los responsables de los asesinatos y desplazamientos.

Fotografía pág. 215: “Ser Cholita es seguir adelante”, de Mauricio Alejandro Barria (Argentina).

FOTOGRAFÍA pág. 216: “La identidad y la fuerza de la danza ‘grupo Tinkus’”, de Mauricio Alejandro Barria (Argentina).



Contra el indulto al dictador Alberto Fujimori Declaración del Comité Directivo y de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO

Los hechos que se han producido durante las últimas semanas en el Perú son de extrema gravedad. El indulto “humanitario” otorgado el 24 de diciembre a Alberto Fujimori por parte del presidente Pedro Pablo Kuczynski ha causado serios problemas a la democracia, a la estabilidad del país y a su desarrollo, y ha significado, sin ninguna duda, un retroceso en el ejercicio de los derechos humanos. Más aún, cuando el perdón presidencial al ex dictador peruano ha sido negociado para garantizar la permanencia en el cargo del propio Kuczynski.

EL INDULTO AL DICTADOR ALBERTO FUJIMORI ES UN ATENTADO AL SISTEMA DE DERECHOS FUNDAMENTALES

CLACSO hace suyo el comunicado de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en la que se evalúa de manera detallada y precisa las implicancias de este indulto. Como señala el comunicado de la CIDH, Fujimori fue sentenciado a 25 años de cárcel por delitos de asesinato, lesiones graves y secuestro agravado; crímenes que en el ordenamiento jurídico del Perú no comportan delitos de lesa humanidad, pero sí lo son en la legislación internacional. Los crímenes juzgados y sancionados en cortes peruanas expresan inequívocamente serias violaciones a los derechos humanos. Así, el otorgamiento del

indulto y la gracia presidencial no ha seguido los procedimientos de la legislación peruana y no ha tomado en cuenta el derecho de justicia que tienen las víctimas y que debieron ser consultadas. El otorgamiento del indulto “humanitario” al líder de una de las dictaduras más terribles del Perú, muestra que el actual gobierno peruano para mantenerse en el poder, puede echar mano de cualquier instrumento jurídico, aún el de dejar sin efecto las normativas que el derecho consagra.

EL INDULTO AL DICTADOR ALBERTO FUJIMORI ES UN ATENTADO CONTRA LA DEMOCRACIA

La democracia representa el ejercicio del gobierno por parte de todos los ciudadanos. Es el gobierno de todos para todos. Quien gobierna para sí no puede ser considerado un demócrata. Lo que estuvo en el centro del juzgamiento y sanción a Alberto Fujimori fue la condena para quien usa el poder para beneficio propio y es capaz de asesinar y secuestrar. La dictadura fujimorista significó la negación de la democracia y conculcó los derechos de los ciudadanos. Los ciudadanos y cientos de organizaciones se enfrentaron a esta dictadura y la derrotaron. Su líder cayó y fue procesado y condenado.

No hay manera de reconciliar los crímenes de lesa humanidad con la democracia. La única manera es que los crímenes se paguen y las condenas se cumplan. Los reos tienen la posibilidad de redimir su culpa cumplimiento la pena que les imponen los tribunales de justicia. Fujimori fue juzgado por un tribunal independiente y fue encontrado culpable. Nadie ha podido negar esta culpabilidad. Incluso, la figura del indulto la reconoce.

La lucha contra el indulto a Fujimori es la lucha por la democracia y por el derecho a vivir en una sociedad justa y en donde se respete la ley.

EL INDULTO AL DICTADOR ALBERTO FUJIMORI ES UN ATENTADO CONTRA LA ESTABILIDAD, LA GOBERNABILIDAD Y EL DESARROLLO PERUANO

El objetivo del indulto a Fujimori, según Kuczynski y sus asesores, es reconciliar el país y crear las condiciones de estabilidad

necesarias para la gobernabilidad. Sin embargo, la noción de reconciliación no puede ser entendida como un pacto de impunidad entre poderosos sin tomar en cuenta los derechos de las víctimas. La reconciliación no es la creación de un espacio o un acuerdo entre las élites políticas. Es la creación de un espacio de convivencia democrática entre los ciudadanos.

El escenario político que hizo posible el indulto fue la propuesta de vacancia presidencial promovida y gatillada por las denuncias de corrupción del fujimorismo contra las empresas del presidente Kuczynski. Este intento de vacancia al presidente de la república buscaba cubrir las denuncias de corrupción hechas a la lideresa del fujimorismo por parte de Marcelo Odebrecht.

En el Perú, donde las denuncias de corrupción alcanzan a los más altos dignatarios como Alejandro Toledo, Alan García y Ollanta Humala, no parece casualidad que se resuelva la no vacancia del presidente Kuczynski con el voto de un sector fujimorista que buscaba principalmente el indulto de Alberto Fujimori.

El indulto a Alberto Fujimori generará una grave inestabilidad social, política y económica en el país. El Perú lamentablemente ya está dividido, y eso no es un buen síntoma para un país que debería aspirar a fortalecer la democracia, la justicia social, el crecimiento económico y el desarrollo sustentable.

El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) llama a solidarizarse con el pueblo peruano y, en especial, con las víctimas de la dictadura fujimorista. Convoa a movilizarse contra todo intento de actual régimen de violar los derechos humanos, la democracia y favorecer pactos que encubren la corrupción y atentan al desarrollo de los pueblos. Exigimos justicia.

LIMA, 9 DE ENERO DE 2018



En defensa de la CIENCIA y por la libertad en la investigación. Contra el acoso y la violencia dirigida a las y los investigadores en México

Los profesores investigadores de universidades públicas y privadas, los centros de investigación y los científicos sociales manifestamos nuestra enorme preocupación ante el acto de intimidación y violencia que la Fiscalía del Estado de Veracruz ha cometido en contra de la Dra. Rosío Córdova Plaza, al citarla en calidad de testigo, por presentar los resultados preliminares de la encuesta “Contexto y percepción de la violencia en la comunidad universitaria”, cuyos resultados no agradaron a las autoridades de la entidad.

La Dra. Córdova es investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Veracruzana tiene una larga y brillante trayectoria. Es investigadora titular C, el más alto nivel de la Universidad y es Investigadora Nacional Nivel III, del Sistema Nacional de Investigadores. Se trata de una investigadora preocupada con la situación de violencia que vive su entidad, muestra de ello es una investigación titulada “*UV como constructora de paz: alternativas a las violencias en Veracruz*” que recibió un reconocimiento universitario.

Llamar y abrir una carpeta de investigación a una investigadora por que los resultados de investigación incomodan a las autoridades resulta un atentado contra la libertad de investigación y la libertad de expresión consagrados en nuestra Constitución. La producción científica en ciencias sociales en nuestro país busca contribuir a visibilizar, entender y buscar soluciones pacíficas a los enormes retos que la violencia, en todas sus dimensiones, vive

nuestro país. Criminalizar la investigación social representa un acto profundamente antidemocrático que no debemos permitir en nuestro país, ya cansado y agobiado por la violencia que cotidianamente vivimos todos los ciudadanos.

Lamentamos profundamente la posición de la Rectora de la Universidad Veracruzana Sara Ladrón de Guevara al deslindarse de los resultados de una investigación realizada entre su propia comunidad académica. Los recintos académicos deben de continuar siendo espacios para la investigación y el debate abierto, respetuoso y propositivo de ideas y reflexiones sobre de los grandes problemas nacionales.

Manifestamos nuestra solidaridad con la Dra. Rosío Córdova y exigimos que se garantice su derecho a la investigación en condiciones de respeto y con garantías a su seguridad.

Adhesiones: [colegioetnologosyantropologos\[@\]gmail.com](mailto:colegioetnologosyantropologos@gmail.com) A través de la cuenta del CEAS se reenviará la información para integrar las firmas.

SÁBADO, 24 DE FEBRERO DE 2018

Laura R Valladares (UAM-Iztapalapa)

Patricia Castañeda (CEIICH-UNAM)

Mary Goldsmith (UAM-Xochimilco)

Lina Rosa Berrio (CIESAS-Oaxaca)

Monserrat Salas (Instituto Nacional de Ciencias Médicas)

Marisa Ruiz Trejo (UNACH)



Grave situación de etnocidio en Colombia

La Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, CODHES, alerta frente a la grave situación de asesinatos y desplazamientos masivos y múltiples de los Pueblos Étnicos, afrodescendientes e indígenas, durante los primeros días del año.

En los primeros 28 días del año, 9 líderes y lideresas han sido asesinados. De estos, 3 eran afrodescendientes y 4 indígenas. Los asesinatos ocurrieron en Córdoba, Antioquia, Meta, Nariño, Buenaventura y Cauca.

En este mismo período, **más de 140 personas** pertenecientes a organizaciones sociales y comunitarias, así como líderes y lideresas sociales, **han sido amenazados.**

En los primeros 28 días del 2018, **2.560 personas han sido desplazadas.** De estas, 1.616 pertenecen a pueblos étnicos. Los desplazamientos se han producido en Chocó, Putumayo, Córdoba, Nariño, Antioquia (bajo Cauca), Boyacá y Buenaventura.

CODHES, a través de su sistema de seguimiento y monitoreo, ha podido establecer que **la mayoría de estos desplazamientos han estado relacionados con amenazas, agresiones y homicidios contra personas representativas de comunidades rurales y urbanas.** Hay un escenario de exterminio físico y cultural de los liderazgos étnicos y campesinos.

Por la gravedad de la crisis humanitaria, de los asesinatos de líderes y lideresas sociales, **CODHES alerta sobre la situación de**

etnocidio que está sucediendo en Colombia y que requiere de la respuesta efectiva del Estado de la solidaridad de la sociedad y de los organismos internacionales.

CODHES ve con preocupación el recrudecimiento de las acciones armadas contra la población civil y los altos niveles de desprotección en la que se encuentra. En este sentido, exigimos al Estado colombiano una respuesta contundente frente al asesinato **sistemático** de personas que ostentan liderazgos comunitarios, sociales, étnicos y políticos. Instamos al Estado a proporcionar protección a las personas líderes amenazadas y a investigar todos los casos ocurridos y poder establecer los responsables de los asesinatos y desplazamientos.

Exhortamos a la comunidad internacional a pronunciarse respecto a estos asesinatos, la continuidad del desplazamiento forzado y frente al riesgo de adelantar un proceso electoral en el marco de una masacre contra los liderazgos locales.

Nos solidarizamos con las familias y las comunidades de los líderes y líderesas asesinados. Enviamos un mensaje de apoyo a las personas amenazadas y reiteramos nuestra defensa por los derechos humanos de las víctimas, la población desplazada y las personas líderes.

Consultoría para los Derechos Humanos
y el Desplazamiento - CODHES

BOGOTÁ, 29 DE ENERO DE 2018





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.

FOTOGRAFIA pág 225. “Hacia... Con el orgullo de un pueblo”, de Mauricio Alejandro Barria (Argentina).

FOTOGRAFIA pág 226: “Tinku”, de Mauricio Alejandro Barria (Argentina).



Some notes on Venezuela identity

ESTEBAN EMILIO MOSONYI

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA, FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES, UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA, CARACAS, DISTRITO CAPITAL, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: EEMOSONYI@GMAIL.COM

My dear ladies and gentlemen, respectable audience:

It is very nigh for me, a real pleasure, to be here, in this beautiful country, en order to meet each other, to know reciprocally one another and discuss our problems more profoundly, perhaps for the fears the times in our history. Venezuela and Trinidad are brotherly countries and I affirm that without complexes and preventions of any kind. In other settings this could be a sheer commonplace but now the conditions are quite different. We are living in a new epoch with its current, much more recent challenges.

Well, what is then this new scenery that offers us such an interesting change to bring forward non-conventional initiatives on different topics? This is un good cuestion and it is also one of the reasons for my visiting the lovely landscape of Trinidad. Mankind is benning now to live a new era of universal diversity. We envisage a highly important historical transformation that embraces several realms: biodiversity, sociodiversity, linguistic diversity, among others. For example, this same year 2008 is being consecrated to the world's languages (ONU, 2007), all of them without exception, languages with a great many speakers or only a few ones, scoping to detain to the disappearing during this same century.

Bet, let's turn back to our main topic. Just a short time ago UNESCO succeeded in approving a document called "Univer-

sal Declaration of Cultural Diversity” (UNESCO, 2001), which has been signed by most of the members countries. From now on, diversity –wich its synonyms such as difference, variability and so on– will be protected and apreciatted in the whole world, at least legally. The same is happening in every country and nation of the world.

Only some years ago, if you wanted to affirm that between the peoples of the Venezuela and Trinidad exists something like a brotherhood, you had to make the following stantement: we are absolutely identical, resembling each each other in every respect; there is no difference at all between us, we are just like two drops of water. If that happened not to be so, we would be nothing to each other, only a couple of mutual strangers. It is also equally important to observe and to claim emphatically: at that time cultures as such, the specific characteristics of different peoples did not seem to exists at all or they were only of minimal relevancy. Everything was reduced to strictly economical and geopolitical problems and interests, especially in the decidedly neoliberal last two decades of the past millennium. It seemed also necessary to underrate the language differences. If people in a certein country spoke English, Spanish, Duth or if they were clearly plurilingual, that was not considered a significant factor, it was even better to hide the linguistic situation as part of an undesired culturalism.

Fortunately enough today things are quite different. Diversity is coming to the proscenium, to the foreground. We can now even assure that we resemble each other inasmuch we are so different, intrinsically and also compared to each other and with other peoples. Well, our peoples of Trinidad and Venezuela –we might name Guyana, Suriname, Curaçao as well– are indeed very similar in some respects and details and entirely different in many other ways, but before and above everything we share a brotherhood, we are bound to be solidary with one another, we have to collaborate in order to achieve our common purposes. Diversity is beatiful and it constitutes a highly significant feature in trying to be succesful in our mutual efforts to make our friendship as perfect as possible.

Only a short time ago, the President of our Republic, Com-mander Hugo Chávez Frías, included in his Proposel of Constitu-

tional Reform the very important Article N° 100 (Chávez, 2007), which I will transcribe in my own English translation:

“The Bolivarian Republic of Venezuela is a historical product of the confluence of various cultures; wherefore our State recognizes the diversity of its expressions and appraises the value of our Indigenous, European and African roots that originated our great South American nation. The popular cultures, the cultures of the Indigenous, Eurodescendant and Afrodescendant peoples, constitutive of our Venezuelan identity, enjoy a special attention, inasmuch as interculturality is recognized and respected under the principle of the equality of cultures. The Law will establish incentives and simulate persons, institutions and communities to promote, foster, develop and finance cultural plans, programs and activities in our country, and those on Venezuelan culture in foreign countries. Our state will guarantee to cultural workers their incorporation to the System of Social Security, that may allow them a dignified quality of life based on a public recognition”. (Article 100. La República Bolivariana de Venezuela es el resultado histórico de la confluencia de múltiples culturas, por ello el Estado reconoce la diversidad de sus expresiones y valora las raíces indígenas, europeas y africanas que dieron origen a nuestra Gran Nación Suramericana. Las culturas populares de pueblos indígenas, de los eurodescendientes y de los afrodescendientes, constitutivas de la venezolanidad, gozan de atención especial, reconociéndose y respetándose la interculturalidad bajo el principio de igualdad de las culturas. La ley establecerá incentivos y estímulos para las personas, organizaciones sociales, instituciones y comunidades que promuevan, apoyen, desarrollen o financien planes, proyectos, programas y actividades culturales en el país, así como la cultura venezolana en el exterior. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras culturales su incorporación al Sistema de Seguridad Social que les permita una vida digna, reconociendo las particularidades del quehacer cultural, de conformidad con la ley).

As it is well known, the whole Proposal was disapproved in the Referendum of December 2, 2007. But many people still believe –I, myself, among them– that is particular Article, perhaps with some minor changes should be included in our *Cartha Magna* or, alternatively, in some other area of our legislation. At any rate, this text would signal an important step forwards for Venezuelan cultural policies and exercises a powerful effect on an international scale. The wording of the text is still not definitive, but even in its current aspect it makes an impression of seriousness, solidity and deliberation. The formerly called Afrodescendant roots –*raíces afrodescendientes* in Spanish– have been already co-

rected to “African roots”. I find, personally, the expression “confluence of various cultures” rather inexact, “confluencia de varias culturas” in Spanish. When we speak of confluence, we mean that different cultures will finally unify themselves at a common place of encounter.

We have arrived here to an interesting point, from which the discussion of a weyword, the mestization could begin (Ribeiro, 1970). Why precisely mestization? I believe with a certain basis, that the conceptual complex of “mestization”, the prototype of “mestizo people”, may be very attractive, but it is incapable to explain a lot of issues this concept has been invented for. I would like to be wholly explicit on this point. Mestization, racial o sociocultural mixture, do exist abundantly in the world and specially in our Continent, South America and the Caribbean. In almost all our countries, mestizos are a clear majority: I am going even farther. The Amerindian people have been mestizised, has heavily participated in an enormous and universal hypermestizing. Notwithstanding, the real problem is clearly another one.

The motto of mestization has been very badly used in every excolonial country of America. I have had a long expertise on it in countries of Hispanic and Portuguese antecedents. In these States, mestization has acquired the meaning of europeanization, wherefrom that of whitewashing. Our continent would be a big melting pot, in which several macro-ethnicities –white, brown, black, yellow and other populations– have come together only for blending with each other, until no difference remains to subsist.

We could thus speak of westernization through the supermestization, the ethnical, cultural and racial mixture of all peoples coming to America. We certainly know know that also in chemistry the total intermingling of colors leads directly to the white color as a final product. One could possibly say that the mestization, in one way or another, creates something new; that is true, but we must be careful. Following this radical sense of mestization –that of some ideologists like Darcy Ribeiro, Aguirre Beltrán, Vasconcelos or Uslar Pietri– we could only arrive at a unique and exclusive culture, that is to say a Eurocentric megaculture with some of its

varieties. And this is the opposite of any form a diversity, it is something destined to annihilate every kind of sociodiversity.

However, when there is anybody criticizing something, he or she must as well propose an alternative, because sheer criticism always sounds empty. That is the reason why I feel obliged to manifest my own point of view. After all, these new ideas are not exclusively mine, although I have made my contributions and I shall follow up. The most important issue is that we have begun to understand the real meaning of diversity. Almost each country of the world has undersigned, through its delegates, the UNESCO Declaration on Cultural Diversity, with just a very few exceptions. So we can make sure that nowadays the respect to difference and promotion of cultural diversity have become a world-wide policy.

This will also remain the basement of my argumentation. Venezuela, too, has signed the Declaration on Diversity. Moreover, our country recognizes now as it had never before, according to the Bolivarian Constitution of 1999 (República Bolivariana de Venezuela, 1999), the existence, the collective rights, the cultures, the specific identities, of course the own languages of approximately 35 Indian peoples. The Article N° 100 the President's proposal for the Constitutional Reform would signify a progressive pace –a very first one indeed– towards the recognition of some rights of the Afrodescendants. This same Article mentions also other cultural formations, as those of European origin and the so-called popular cultures, in view of the fact that the word folklore sounds now somewhat old-fashioned and pejorative. To sum up, there appears the equivalence and the same ranking of every culture and each cultural reality, that jointly constitute the Venezuelan nationality, without any kind of discrimination. Consequently, these democratic and horizontal relations among different cultures, cultural workers and cultural creations appoint towards a genuine and sincere interculturality, which is a beautiful and valuable purpose for the whole world's improvement.

I have just now alluded to something pertaining to our theme, and that is our heritage of more or less 35 native Indian languages currently existing in Venezuela (Mosonyi, Barbella & Caula., 2003). This is an extraordinary legacy coming from remote

times but full of unceasing vitality. It has only been in the last twenty years, that mankind began to fight against the excessive mortality of languages spoken on this Planet were completely useless, they had no value at all, they were only a handicap for everybody, a mere remnant of times forlorn. Today we know perfectly well that this not true; that the languages of mankind, individually considered, represent a very valuable treasure that must be perpetuated as wholly active and usable expressive systems. It is already a fact that the current year of 2008 is dedicated to the world's language, receiving the name of "year of the mother tongue" or "year of the languages of the world". Moreover, the salvation of thousands of minorized languages, of language diversity as such, will shape one the chief tasks and challenges of this whole century.

Precisely in some former lines of this lecture I made an allusion to the languages of Venezuelan Indians. These approximately 35 speech systems, jointly with the peoples speaking them, belong to a relatively small number of language families, not very different from those found in the Caribbean Island, caustal countries and regions. Trinidad had in the near past also a Karib and an Arawak population that persist in the memory of present day communities, while coastal Guyana, Suriname and French Guyana preserve an important Amerindian component of the both families: Arawak, particularly Lokono, and Karib, particularly Kariña communities of four countries –Venezuela, Guyana, Suriname and French Guyana– who can understand quite well each other and enjoy a growing ethnic solidarity.

Coincidentally, enough in our country, Venezuela, the two –quantitatively not qualitatively– main families are the Arawak and the Karib peoples. Arawak peoples are the Wayuu, Añu, Kurripako, Piapoko, Baniva, Baré, Warekena and Aruako. The Karib family is represented by the Kariña, Pemón, Akawayo, Chaima-Kumanagoto, Yukpa, Japreira, Yekuana, Yavarana, Mpoyo, Eñepá. Independent from any affiliation until now are the Warao, Yanonami, Sanemá, Piaroa, Jivi, Puinave, Pumé and some more peoples in our country. All these names account for a great wealth of sociodiversity and linguodiversity in Venezuela. Until a few decades ago, all these peoples were oppressed, persecuted, their

cultures underestimated and discriminated against. Even nowadays many of these important problems still persist with considerable gravity, but Venezuelan State and its present government have undertaken serious initiatives to improve the situation of the Indian peoples (Mosonyi, 2006a). Some are now beginning to enjoy a real bilingual and intercultural education. Many of them are starting to manifest a powerful feeling of collective identity which enhances political, social and cultural participation on a national and internacional nivel without losing their roots or jeopardizing their specificity or sacrificing anything of their contribution to social and human diversity.

In this sequence of ideas, many Venezuelan Afrodescendants too have preserved a strong sentiment of cultural identity, comparable to that of our Amerindian or Indigenous peoples (Mosonyi, 2002; Istúriz, 2006). As it is generally know, this Afrovenezuelan self-consciousness does not attain the degree observable in their Caribbean pairs, as in Trinidad and Tobago, Guyana, Jamaica, for instance (Mosonyi, 2006b). Nor do we possess and extremely original Afrodescendant culture like that of the Surinamese Saramaca. Even thus Venezuelan's Afrodescendant peoples have made a considerable effort to organize themselves, to fortify their communities, to reinforce their internal and external participation in sociopolitical issues, always emphasizing their specificity within the conglomerated of the Venezuelan nation. In this historical moment, the Indigenuos and Afrodescendant communities are the leaders in the process of shaping the real cultural diversity of our country, without omitting or underestimating other contribution. There exist some Afrodescendant communities in Eastern Venezuela which have preserved, not without serious difficulties, some linguistic varieties of Creolo French and English.

After this short description, it is time to review the problem of cultural mestization. Above all other considerations, it is clear that mestization do exist as such –both biological and cultural– independently of our own subjective interpretations. But we must make sure that mestization is not nor needs to be a universal, total and absolute equalization of everything that subsists inasmuch as social and cultural phenomena. Contrariwise, even the

most radical of blendings may freely lead to multiple results. Thus a Venezuelan or Brazilian mestizo is not at all similar to one of Suriname or Costa Rica. Also within Venezuela there are significant differences between East-Venezuelan and a West-Venezuelan criollo or creole. But this is not the whole thing either. Parallel with the typically mestizos, there are also considerable amount of less mestizised peoples and communities, as for example an aboriginal American Indians and very many descendants of African and Asian peoples and ethnics communities –through the Caribbean universe– who continue attached to their sociocultural specificities and identities, although they are never nor ought to be chemically pure. Both purism and fundamentalism are dangerous extremes to be avoided, lest having to be exposed to several forms of fanaticism. Diversity is incredibly beautiful and humanely attractive, but it necessitates of certain equilibrium and an overwhelming doses of tolerance and interculturality. Through a real cross-cultural dialogue mankind turns out to be diverse, within its unity and solidarity, as the word itself appoints to. There is definitely no contradiction between “one” and “multiple”, between oneness and diversity. Both are fundamental for our universal poly-dialectics.

Now, before proceeding to examine some additional aspects of Article 100 of the proposed Constitutional Reforms, I guess to have sufficient arguments to recommend the wording “creative and interactive presence and coexistence of different cultures” or anything similar to it, at a substitute for “confluence of various cultures”, currently stated. I am sure there was no spurious intention in the legislator’s mind by the use of this latter formulation. But still I think that the new option I am proposing shows several serious advantages.

Let’s profit this opportunity to discuss very briefly some other positive aspects of Article 100. Though some ultraconservative Venezuelan intellectuals express the opinion that this Article does not seem to value properly the European cultural contribution, in my perspective it does not happen to be so. It does not overlook European and other cultures, but puts a special emphasis on our American and Afriocan heritages, in order to include all of them,

after hundreds and hundreds of year of exclusion, discrimination, underestimation and racism. Notwithstanding, we do not claim for the intrusion of any sort of inverted racism either.

The Article in question has also the virtue of deconstructing the myth of America's discovery by Columbus and other European conquerors. Its textual wording states clearly: "our Indigenous, European and Afrodescendant roots", wherein the Indigenous peoples are the first to be mentioned. And this corresponds to historical truth. The continuous streams of Amerindian ancestors arrived to the American continent many thousands of years before the European navigators, and they had already developed a huge number of cultures, with all their diversity and multiplicity. Neither were the Gallic territories, that is to say the Galliae, the present-day country of the contemporary French people, ever discovered by the Roman Julius Caesar, nor Commodore Matthew Perry was the discoverer of Japan or anything of the sort.

Another point to highlight is the official recognition of cultural workers to our different cultures in our whole country, without the discrimination. By means of this Article, the true connoisseurs and creative artists belonging to the several ethnocultures will also enjoy a much stronger material and moral support, aiming at the reinforcement of all such activities and initiatives. This one is a most interesting aspect of diversity, pluralism and interculturalism on behalf of the eternally dominated and for a very long time excluded layers of mankind.

Now, at last, in order to conclude for the moment being this synopsis, I shall call the attention to the fact that the whole performance and execution of all this highly complex programming of diversity and interculturality –proceeding from the Article N° 100– will oblige us to and gigantic and almost systematic mobilization. Many people believe still quite easily –with an extremely naivety– that sheer voluntarism may be sufficient to modify things making them more perfect, including the creation of new realities. Other persons suppose that interculturality within a genuine diversity might be reduced to a relatively light libretto: some artistic presentations and picturesque fairs and festivals, eventual publication of popular booklets and pamphlets, always

on the surface like bad swimmers. Our proposal has nothing to do with this conception. To mention only one example, language planning for indigenous peoples, their efficient study and teaching, their actual officialization, their mass-mediatic use, their commercial and institutional employment united to the finding of new fields of application, their revival from critical and terminal situations: all these numerous occupations consume unaccountable resources and painstaking dedication. Now, let's list to my recital of three short samples of these languages.

In order to finish these brief introductory words, I wish to take the liberty of offering three paragraphs of texts written in three very different Indigenous –that is to say Amerindian– languages of Venezuela: Kariña, of the Karib family, belonging to our States of Anzoátegui, Monagas, Bolívar and Sucre, also widely spoken in Guyana and Suriname (Bjord Castillo & Mosonyi, 2001); Warao, spoken in the neighborhood of Trinidad en the Delta of the Orinoco River, that belongs to no known linguistic family being just independent; and, finally, one short extract in another Arawak language, The Baré of our State Amazonas, which was on the verge of disappearing, but their last speakers are rescuing it and giving it a new life. We can now be certain that it will not die. Languages are too valuable to deserve dying, to be so simply condemned to death. So are also cultures they must live for ever defying any menace of extinction. No culture is primitive nor archaic; all of them have their assigned place in the realm of world diversity.

Our languages are beautiful. They have the enchantment of our human articulatory organs converted into musical instruments producing their peculiar melodies, phonetic sonorities, intermingled with the everlasting beauty and harmony of the conceptual ideational framework and emotional contents, making every utterance a real masterpiece of poetry and intrinsic eloquence and elegance. I am reproducing previously my English translation of each text, to conclude with their transcription in the original languages.

Kariña: One day there was a party there upstairs in the house of God. One could already see those animals that went to heaven: the vultures, masters of the clouds.

Porooro, the Frog, was tremendously eager to go to party, because he liked to sing and to sing until getting hoarse. But he couldn't find his way to go there, because he needed to ascend flying as far as the clouds, where the house of God was located.

Warao: We, the Warao people, have our own language. We speak in it order to understand one another. When we hear our mother tongue our heart rejoices, our heart gets merry; by means of our language we greet our relatives, we say beautiful words and we sing; by means of our language we fall in love and we pronounce our enchantments; by means of our language our parents teach us how to work.

Baré: We are the Baré people. We want to see how our culture keeps growing. Our Baré elders are asking: where are we going, brothers and sisters? The Baré don't want to abandon their villages. We want to return to our settlements. We want to speak our language. Our God, the great Pulunamínali, is our father. We have also the beautiful and fragrant princess Puméyawa. A new daybreak is come, brothers and sisters, it is our times to come to life again.

Kariña: O'vin veedu aamudaakoyon piyejta aamu tuwayee mooe nuje, Yojsó attüpuo. Ya'rooro voonetoonopooko mojkaaro animmiaarekon, nujsenaaka tootonon Kaaputaka; Kuruumükon piejko eemukon. Poroorute romo'nopooko tütörü saanorü maa-ro piyejta'va, tuwaaretaarü apookurummue tuwayyüke tanaj-sakeepürü'warooro. Ootuwaara tütörü anuupütüjate, kaapu'wa tootopo vayyüke tariiruññe, Yojsó attü vaññopootopo'va.

Warao: Oko waraotuma ka ribu ja. Ka ribu dibuya ori noko-kitane. Warao ka ribu isia dibuyaja nokokore ka kobe ekei tia, ka kobe doró tia; ka ribu isia ka warao bajukaya waraya, obonobita waraya, dokotu waraya, ka ribu isia ori yamaretaya, ka ribu isia marejoa waraya, ka ribu isia monikata nome nakaya, ka ribu isia ka rimatuma yaotakitane ka inaminabuya.

Baré: Wíni balénu. Wajísani ayadán asidubán wakulutúrani bekjé. Miyalínu balénu imadáni aweitáte wajáwaka wálaja? Balénu jéna ijísa pimáda mebíneje kujú. Wíni akudubáni adawátina wabíneje útei. Wíni ajisáni wachéleka bále. Wadekáni Diosú Pulunamínali kumáleje, ikúnu wayákale; Puméyawa, mawínu, puméni. Yajanéina wíni, wálaja; éjen, yajanéinaba.

REFERENCES

- Biord Castillo, Horacio y Jorge C. Mosonyi (Col.). 2001. *Kariñas. Caribes ante el siglo XXI*. Caracas: Operadora Cerro Negro.
- Chávez Frías, Hugo Rafael. 2007. *Propuesta de Reforma Constitucional. Proyecto presentado ante la Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela*. Caracas, 15 de agosto de 2007.
- Istúriz, Aristóbulo. 2006. *Hacia una sociedad multiétnica y pluricultural. Colección Temas de hoy. El día de afrovenezolanidad y José Leonardo Chirino*. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información.
- Mosonyi, Esteban Emilio. 2002. *Aportes lingüísticos de las sociedades afroamericanas. Tierra negra*. Caracas: ExxonMobil de Venezuela, S.A.
- _____. 2006a. *Aspectos de la génesis de la Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela*. Caracas: Ministerio de Educación y Deporte.
- _____. 2006b. *Reflexiones críticas en torno al Caribe*. Caracas: Ministerio de Educación y Deporte.
- Mosonyi, Esteban Emilio; Arelis Barbella y Silvana Caula. 2003. *Situación de las lenguas indígenas de Venezuela*. Caracas: Casa Nacional de las Letras Andrés Bello-Instituto de Patrimonio Cultural.
- ONU. 2007. *Proclamación del 2008 como Año Internacional de las Lenguas*. Asamblea General de Naciones Unidas. New York, 17 de mayo de 2007.
- República Bolivariana de Venezuela. 1999. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Publicada en Gaceta Oficial Extraordinaria Nº 5.453 de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, 24 de marzo de 2000.
- Ribeiro, Darcy. 1970. *El proceso civilizatorio*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca-UCV.
- UNESCO. 2001. *Declaración Universal de la Conferencia General de la UNESCO*. París, 2 de noviembre de 2001.



**Antropologia liberal *versus* antropologia da
libertação, de André Gunder Frank**
Tradução: Grupo de Estudos em Antropologia Crítica

APRESENTAÇÃO

ALEX MARTINS MORAES

GRUPO DE ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA CRÍTICA (GEAC)

Poucas vezes a antropologia disciplinar estadunidense presenciou um chamado ao engajamento político tão intenso quanto o texto intitulado “Antropologia liberal versus antropologia da libertação”, publicado por André Gunder Frank na *Current Anthropology*, em 1968. O mais irônico desta situação é que Gunder Frank não era, precisamente, um antropólogo –pelos menos não no sentido estrito do termo. Ele se formou em economia na Universidade de Chicago e, posteriormente, inspirado pelo triunfo da Revolução Cubana, veio a desenvolver uma trajetória intelectual dissidente que o conduziu à formulação de uma das expressões mais radicais da teoria da dependência.

Os trabalhos de André Gunder Frank constituíram um esforço notável de definir as duradouras consequências estruturais decorrentes da incorporação dos territórios latino-americanos ao mercado mundial capitalista, inaugurado com a colonização europeia. Para Gunder Frank, desde a conquista ibérica no século XV, a América Latina passou a integrar o pólo dominado do sistema mundial em vias de conformação, estando seu desenvolvimento posterior amplamente determinado por esta condição geopolítica. “A expansão econômica e política da Europa desde o século XV –argumentava

Gunder Frank— encerrou os países hoje subdesenvolvidos numa só corrente histórica mundial, o que fez aumentar, simultaneamente, o atual desenvolvimento de alguns países e o subdesenvolvimento de outros” (Frank, 1971, p. 38). A definição do sistema internacional —ou sistema mundial— como unidade de análise privilegiada para mapear a gestação e a particular configuração das formações econômicas latino-americanas seria uma das coordenadas fundamentais da chamada teoria marxista da dependência (TMD).

Jaime Osorio (2016) considera que as intuições de André Gunder Frank são o momento de trânsito da dependência¹ em direção ao marxismo; trânsito que será completamente operado por Ruy Mauro Marini em *Dialética da dependência*. Da mesma forma que Frank, Marini se propôs a mapear a singularidade dos processos econômicos latino-americanos tendo em vista sua inserção no circuito mundial de trocas capitalista. Contudo, a teoria de Marini procurou delimitar a especificidade contemporânea da dependência latino-americana, definindo com maior precisão as modalidades de dominação e exploração que a diferenciavam da época colonial.

Em diálogo com a história e a antropologia —ou melhor, com alguns antropólogos em particular, entre eles Eric Wolf, Margaret Mead e Darcy Ribeiro— Gunder Frank sugeriu que o desenvolvimento econômico do Terceiro Mundo não dependeria do estabelecimento da hegemonia política de uma burguesia urbana modernizadora sobre o meio rural feudal, atado ao clientelismo e a padrões conservadores de acumulação do capital. Neste ponto, ele se afastava do “endogenismo” propagado pela ortodoxia dos partidos comunistas ao longo de boa parte do século XX. *Grosso modo*, a perspectiva endogenista tendia a analisar as relações de produção vigentes na América Latina sem correlacioná-las com as dinâmicas

¹ A noção de “dependência” foi adquirindo notável polifonia desde sua instalação na teoria social latino-americana através de alguns trabalhos chave, elaborados por cientistas sociais que orbitavam a Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), sediada em Santiago do Chile a partir de 1948. Neste contexto, habitado inicialmente por economistas como Celso Furtado e Juan Noyola e, mais tarde, por sociólogos como Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, foram se desenvolvendo contribuições originais para uma teoria do subdesenvolvimento da América Latina.

estruturais inerentes ao mercado mundial capitalista. Estas teses aplicavam ao contexto latino-americano um suposto modelo geral de desenvolvimento das forças produtivas que, baseado numa perspectiva evolucionista, postulava a necessidade de se franquear etapas econômicas pré-determinadas até alcançar as condições de possibilidade para a superação do modo capitalista de produção. A Revolução Cubana, que dera início à construção do socialismo num dos territórios menos industrializados do continente, desafiava na prática os pressupostos endogenistas e convidada a uma reflexão mais acurada sobre a atualização da possibilidade revolucionária no seio do capitalismo latino-americano. Sensível à experiência cubana, Gunder Frank argumentou que as burguesias nacionais eram dependentes das portas para fora e agentes do colonialismo interno das portas para dentro. Por esta razão, um autêntico programa de transformação emancipatória da sociedade deveria deixar de lado as ambições burguesas e responder, imediatamente, às demandas, aos relatos e aos dramas de quem habitava o lado subalterno das fronteiras coloniais internas. Tendo em vista esta bússola política, uma “antropologia da libertação” poderia começar a dar seus primeiros passos.

Até onde sabemos, o artigo “Antropologia liberal *versus* antropologia da libertação” ainda não tinha sido traduzido ao português. Isto talvez se explique por sua relativa “excentricidade”. Ao longo do texto, Gunder Frank aproveita o lugar de enunciação oferecido por *Current Anthropology* para promover o discurso de certos antropólogos e intelectuais que, de outra forma, dificilmente teriam tido a oportunidade de interpelar seus colegas através das páginas desta revista. O “desaparecimento” de textos como este da memória disciplinar ajuda a entender por que, hoje em dia, muitos antropólogos costumam circunscrever o chamado “giro reflexivo” de sua disciplina às polémicas e propostas teóricas surgidas a partir década de 1980, sob o influxo do seminário de Santa Fé. As reflexões sobre ética profissional, compromisso com os interlocutores e engajamento dos antropólogos desenvolvidas antes da década de oitenta são evocadas apenas *en passant* nas aulas de antropologia e, algumas vezes, seu conteúdo costuma ser apresentado de forma

estereotipada, como mero reflexo da indignação impotente dos intelectuais estadunidenses com a Guerra do Vietnã. O que a memória disciplinar deixa escapar é um dos primeiros movimentos críticos que questiona não apenas os regimes de representação da alteridade que sustentam a autoridade etnográfica, mas também as *bases institucionais* e os *compromissos políticos* nos quais estes regimes se amparam.

A decisão do Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC) de traduzir “Antropologia liberal *versus* antropologia da libertação” não é, de forma alguma, “memorialista”. Para nós, as reflexões de Gunder não ecoam de um “passado ideológico” no qual estariam definitivamente enclausuradas. Preferimos tomá-las como estímulo para recomeçar certos debates, talvez muito precocemente “superados” por nossos antecessores. Às vezes, o ato de recomeçar pode ser muito mais digno e promissor do que a atitude de, simplesmente, seguir em frente. Por isso, oferecemos às/aos leitoras/leitoras da revista *Plural* uma lista sucinta de observações e provocações que poderiam ser úteis para colocar as preocupações de Gunder em sinergia com nossos atuais dilemas políticos e teóricos:

- Para André Gunder Frank, a relevância e a natureza do saber antropológico são determinadas pelo seu uso em circunstâncias concretas de exclusão e exploração. Nesta perspectiva, a ideia de produzir um conhecimento sem saber ao certo como ele poderia vir a ser usado no mundo real torna-se altamente questionável do ponto de vista político –principalmente quando nos encontramos inseridos em conjunturas repressivas. Gunder propõe, ao fim e ao cabo, que os cientistas sociais assumam o controle, junto com seus interlocutores, *de todo o processo* de produção do conhecimento, instalando, assim, uma antropologia da libertação que é, também, uma “antropologia do necessário”.

- Gunder Frank vê com certa ironia o fato de que os cientistas sociais da década de 60 denunciassem a contratação de seus colegas pelo Exército dos EUA (Projeto Camelot) ao mesmo tempo em que silenciavam sobre a histórica servidão de suas disciplinas ao imperialismo. A pesquisa social desengajada era servil ao imperialismo porque seus resultados podiam ser facilmente aproveitados pelas

agências norte-americanas de defesa, inteligência e repressão. Hoje em dia, situações análogas ocorrem quando o saber científico-social é instrumentalizado pelo poder judiciário, pela polícia ou pelos fabricantes de políticas públicas para respaldar decisões e ações controversas que ferem os interesses coletivos de populações subordinadas. Contra a impotência política e o servilismo compulsório, Gunder Frank convida os antropólogos a mobilizarem ativamente os resultados de sua investigação, assumindo a máxima responsabilidade política possível sobre os enunciados que professam.

- O autor esboça uma geopolítica do conhecimento na qual as academias do norte global aparecem como espaços em disputa entre programas de pesquisa solidários à orientação imperialista da macropolítica nacional e perspectivas críticas comprometidas com a autonomia popular. Neste contexto, Gunder Frank convida os antropólogos metropolitanos a voltarem para casa em busca de alianças estratégicas com os movimentos mais radicais de defesa dos direitos civis em voga naquela época. Seu argumentando é que, ao trabalhar contra o imperialismo interno nos seus países de origem, os antropólogos do norte global poderiam ser, também, de alguma utilidade para a ofensiva anti-imperialista desencadeada no Terceiro Mundo. Não era uma questão de voluntarismo. Pelo contrário, para Gunder Frank boas intenções, vontade de ajudar os outros e ataques retóricos ao imperialismo não bastavam. A atitude crucial era mudar de conduta através de novos compromissos militantes, de modo a tornar-se sujeito da transformação em seu próprio ambiente social.

- Citando Barbara e Alan Haber, o autor se posiciona a favor de uma antropologia que esteja condicionada, no concernente a objetivos e problemas de pesquisa, pela trajetória social e pela experiência política dos seus praticantes. Na verdade, poderíamos dizer que é justamente isso que ocorre hoje em dia: a experiência de classe burguesa e a trajetória política liberal dos antropólogos *mainstream* acabam originando uma “atmosfera” institucional desmarcada e higienizada, em meio a qual transcorre boa parte da vida disciplinar. O texto de Gunder Frank advoga pela implosão dessa atmosfera supostamente amena, familista e consensual. Para

ele, é fundamental explorar as descontinuidades éticas, estéticas, de classe, etc., que realmente caracterizam cada instituição de ensino e pesquisa, favorecendo, assim, a emergência de novas agendas intelectuais, em consonância com os eixos de conflitividade que transversalizam a vida coletiva.

- Gunder Frank formula, ao longo do texto, uma pergunta crucial que permanece à espera de debates mais aprofundados: queremos estudar a transformação “nas” nossas coletividades ou “das” nossas coletividades? Em que medida estamos bem equipados –teórica e metodologicamente– para pensar as condições de possibilidade de uma transformação radical das conjunturas sociais que nos envolvem e constituem? Acreditamos, realmente, nesse tipo de transformação? Como fundamentamos nossa crença? Para Gunder, o ponto de partida deste debate deveria ser a análise de “por que a maioria dos [nossos] colegas prefere *estudar a mudança* em vez de *promover mudanças* na sua própria sociedade”. E provoca: “isto é falsa consciência, consciência de classe ou o quê?”.

- Os antropólogos liberais contemporâneos gostam de questionar o tom excessivamente antagonista e “dialético” de Gunder Frank neste e noutros textos. Diante de ponderações dessa natureza, me pergunto sobre o porquê da obstinada inclinação de certos/as praticantes da disciplina em favor de perspectivas conciliatórias –ou, no seu surrado jargão, “perspectivas que deem conta de realidades complexas, múltiplas e heterogêneas”. Hoje em dia, a negação do antagonismo pretende camuflar seu viés docilizante com a retórica da diferença (“Abaixo a dialética, viva a diferença!”). O problema é que a diferença, num mundo eivado de desigualdades, está determinada, e materialmente subordinada, pelos mais diversos métodos de espoliação. As pessoas perdem suas casas e seus territórios; perdem sua linhagem em meio ao genocídio racista; perdem sua esperança rebelde em meio ao disciplinamento e a chantagem econômica das instituições do saber legítimo. Por isso, a expressão política da diferença continua sendo, necessariamente, o antagonismo. Excluído o antagonismo, a diferença terminaria condenada a negociar sua existência exclusivamente no terreno da conciliação, sem perspectiva alguma de ruptura radical com os sistemas vigentes

de posicionamento e alterização. Triste destino... principalmente se for o único disponível.

REFERÊNCIAS

- Marini, Ruy Mauro. Dialéctica de la dependencia. In: MARTINS, Carlos E. (Org.). *América Latina, dependencia y globalización*. Bogotá: Siglo del Hombre-CLACSO, 2008. p. 107-149.
- Frank, André Gunder. *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*. Barcelona: Anagrama, 1971.
- Osorio, Jaime. *Teoría marxista de la dependencia. Historia, fundamentos, debates y contribuciones*. Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2016.

Antropologia liberal *versus* antropologia da libertação

ANDRÉ GUNDER FRANK

TRADUÇÃO: GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA

Quando perguntaram para o Che Guevara o que alguém, como escritor, poderia fazer pela revolução, ele respondeu que, pessoalmente, costumava atuar como médico. A questão não é em que medida a medicina ou a antropologia são mais ou menos úteis ou relevantes que outros campos do esforço humano. A questão é a responsabilidade do antropólogo. Sua responsabilidade é usar a antropologia apenas na medida em que ela seja suficiente para fazer o que for necessário em prol da substituição do sistema mundial capitalista, explorador, racista e alienante que envolve a maioria dos antropólogos e dos povos que eles estudam. Chamados em favor da verdade (Barreman) e de uma abordagem humanista (Gjessing) são críticas liberais insuficientes diante da adesão liberal da maioria dos antropólogos e dos benefícios que eles extraem do sistema ao qual servem. Mais do que ninguém, os antropólogos sabem que os valores, a mitologia, a ciência e outras facetas da cultura estão intimamente relacionadas com a estrutura da sociedade –ainda que muitos antropólogos prefiram observar esses fatos apenas em outros povos e sociedades. Barreman e Gjessing, que consagram a maioria dos seus ensaios à negação da possibilidade de se fazer uma antropologia despida de valores, parecem estar batendo num gato morto antropológico.

Sugerir que os antropólogos abandonem a integridade da sua disciplina (Gjessing) para superar as limitações da especialização e do trabalho de campo individual é necessário, mas não suficiente. Gjessing alerta que os economistas, cientistas políticos e sociólogos substituíram largamente os antropólogos e que a antropologia estadunidense está, agora, muito próxima da realidade de sua contraparte europeia. Contudo, ainda que isso seja verdade, não significa que a proposta de Gjessing de realizar trabalhos interdisciplinares,

seguindo os passos de outros campos do conhecimento, seja a solução: para ele, as ciências sociais liberais e suas técnicas servem, agora, apenas a um imperialismo estadunidense melhorado e mais sofisticado (Gough e Gjessing). Com efeito, na sua introdução a *Social Science and Research on Latin America*, patrocinado pelo *Social Science Research Council*, o antropólogo Charles Wagley observa que, nos Estados Unidos, nas últimas três décadas:

a América Latina foi negligenciada por nossos acadêmicos que, no final das contas, devem fornecer dados básicos para o consumo público e acadêmico. Da mesma forma que a África, a América Latina é, sob vários aspectos, um “continente negro”. Esta situação agora está mudando. Existe um novo interesse público na América Latina, estimulado pela tomada de consciência de sua importância para os nossos próprios interesses nacionais. O National Defense Education Act estimula o estudo do espanhol e do português, bem como das sociedades latino-americanas. A Aliança para o Progresso (...) expressa com clareza a importância dessa região para nós. Fundações privadas respaldaram pesquisas sobre a América Latina (...).

Algo semelhante pode, sem dúvidas, ser observado no repentino surto de estudos africanos nos Estados Unidos, o qual se relaciona menos com a crescente independência dos país africanos frente à Europa do que com sua crescente dependência dos Estados Unidos. A participação da antropologia, para não falar da antropologia aplicada, nessa transferência do fardo do homem branco para além-mar é evidente e os seus resultados políticos e científicos são previsíveis.

O Projeto Camelot não foi um evento isolado e a choradeira contra o emprego direto, por parte do Departamento de Defesa, de cientistas sociais ignora que virtualmente boa parte da ciência social do "mundo livre" é, de fato, um enorme Projeto Camelot imperialista. Politicamente ingênuos, embora não tão inocentes, os cientistas sociais liberais não conseguem tomar consciência das razões pelas quais sua pesquisa é financiada e do uso dos seus resultados. Entretanto, como William Domhoff demonstra em *Who Rules America?*, os usos e abusos da ciência e dos cientistas sociais são bem conhecidos para os trustes da alta burguesia, precisamente as fundações Carnegie, Rockefeller, Ford, et al., e para as talvez

menos sugestivas principais universidades norte-americanas (que liberalmente intercambiam seus presidentes, decanos e finanças entre si e também com o Departamento de Estado dos EUA). O Painel da Junta de Defesa Científica - Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos também parece interessada num Projeto Camelot “livre” a nível mundial. Neste sentido, referida instituição argumenta o seguinte:

Em anos recentes o Departamento de Defesa se confrontou com muitos problemas que requerem a ajuda de cientistas sociais e comportamentais (...) As Forças Armadas não se dedicam exclusivamente à guerra. Suas missões agora incluem pacificação, assistência, “batalha de idéias”, etc. Todas essas missões requerem um entendimento das populações rurais e urbanas com as quais nosso pessoal militar toma contato -- nas novas atividades pacíficas ou no combate. Para muitos países ao redor do mundo nós ainda precisamos de mais informações sobre suas crenças, valores e motivações; sua política, religião e organização econômica; sobre o impacto de várias mudanças ou inovações sobre seus padrões sócio-culturais (...) As inovações na metodologia convencional da ciência social (...) são um dos casos exitosos nos quais existe uma substancial sobreposição tanto no que diz respeito aos interesses do Departamento de Estado, como no que se refere aos interesses da comunidade acadêmica produtora das pesquisas (...) Nós acreditamos que o Departamento de Defesa foi exitoso ao levar em conta os interesses e os serviços de um grupo de eminentes cientistas comportamentais na maioria das áreas consideradas relevantes (...) Por outro lado, o Departamento de Defesa pode aperfeiçoar sua ação ao assumir maiores responsabilidades, apresentando suas necessidades em termos que façam sentido para o pesquisador, mais do que para o militar. Chamar as pessoas para fazer pesquisa em “contra-insurgência”, “guerra de guerrilhas”, etc., não apenas produz reações pouco entusiastas, mas também deixa de oferecer bases para que as pessoas façam pesquisa do modo como julgam mais apropriado (...) A comunidade de cientistas do comportamento deve aceitar a responsabilidade para o recrutamento de gestores de pesquisa do Departamento de Defesa (...) Os seguintes pontos são elementos que merecem ser levados em consideração enquanto fatores da estratégia de pesquisa para agências militares. Agendas de pesquisa ordenadas por prioridade: 1 (...) métodos, teorias e treinamento em ciências sociais e comportamentais em países estrangeiros (...) 2. (...) programas que atraíam cientistas sociais estrangeiros (...) 3. (...) pesquisa social conduzida por cientistas nativos independentes (...) 4. (...) atividades de ciências sociais a serem realizadas pelos principais centros de estudos de pós-graduação dos EUA em áreas estrangeiras (...) 7. (...) estudos localizados nos Estados Unidos que explorem os dados coletados por investigadores fora de fronteiras financiados por agências não relacionadas com as tarefas de defesa. O desenvolvimento de dados, recursos e méto-

dos analíticos deve ser estimulado e os dados coletados para propostas especiais podem ser utilizados para várias propostas adicionais (...) 8. (...) Colaborar com outros programas nos Estados Unidos e em outros lugares que possam oferecer ao pessoal do Departamento de Defesa acesso contínuo aos recursos acadêmicos e intelectuais do mundo livre (...).

Igualmente conscientes, mas posicionados em outra perspectiva, aproximadamente 500 intelectuais de setenta países proclamaram, de forma unânime no Congresso Cultural de Janeiro de 1968 uma “Declaração de Havana” para todos os intelectuais do mundo:

Nós reconhecemos que esse empreendimento de dominação assume as formas mais diversas –das mais brutais às mais insidiosas– e que ele opera em todos os níveis: político, militar, econômico, racial, ideológico e cultural; nós também reconhecemos que tal empreendimento é impulsionado mediante enormes recursos financeiros e com ajuda das agências de propaganda disfarçadas de instituições culturais.

O imperialismo procura, através das mais variadas técnicas de doutrinação, assegurar a conformidade social e a passividade política. Ao mesmo tempo, um esforço análogo é realizado para colocar técnicos, homens de ciência e intelectuais de maneira geral a serviço de interesses e propostas capitalistas e neocoloniais. Assim, talentos e habilidades que poderiam ou deveriam contribuir à tarefa do progresso e da libertação tornam-se, em vez disso, instrumento de comercialização de valores, degradação da cultura e manutenção da ordem sócio-econômica capitalista.

O interesse fundamental e o dever imperativo dos intelectuais é resistir a essa agressão e assumir, sem demora, o desafio que isso representa para eles. O que se pede aos intelectuais é seu apoio para as lutas pela libertação nacional, pela emancipação social e pela descolonização cultural de todos os povos da Ásia, da África e da América Latina, assim como para as lutas contra o imperialismo, confrontado em seu próprio centro por um número cada vez maior de cidadãos negros dos Estados Unidos. É necessário, também, ingressar na luta política contra as forças conservadoras e retrógradas, contra as forças racistas, desmistificando suas ideologias e atacando a estrutura sobre a qual elas repousam conjuntamente com os interesses aos quais servem (...).

Este compromisso pode começar com uma rejeição da política de sujeição cultural dos Estados Unidos; isto implica a recusa a todos os convites, bolsas, empregos e participação em programas de trabalho e pesquisa cultural quando tal aceitação possa acarretar colaboração com referida política.

Há duas razões para os antropólogos da Europa Ocidental e dos Estados Unidos responderem à responsabilidade de trabalhar

em suas próprias sociedades. A primeira razão pode ser expressa da seguinte forma: se bem seu trabalho em outros lugares do mundo serve aos interesses do imperialismo, não é possível dizer o mesmo a respeito dos interesses dos povos colonizados. De acordo com Gjessing (citando Mydral), são as mudanças políticas, e não a reorientação autônoma, que podem redirecionar o trabalho científico. Contudo, as mudanças políticas contemporâneas podem direcionar os antropólogos e outros cientistas sociais metropolitanos a atuar no interesse dos povos colonizados na medida em que elas tragam esses cientistas para trabalhar em favor da destruição do imperialismo na metrópole e, portanto, em favor da libertação dos povos em outros lugares. Uma segunda razão para trabalhar em casa é que a metrópole imperialista está experimentando poderosas mudanças políticas que podem orientar alguns antropólogos para o trabalho responsável em casa -- como participantes do movimento de libertação ali desencadeado.

Para os antropólogos dos Estados Unidos e de outros países que irão assumir essa responsabilidade seriamente, Barbara e Alan Haber resumiram algumas implicações:

(1) no que diz respeito ao movimento, devemos pensar em termos de utilidade –isso nos ajuda a definir o que faremos e a saber até onde nosso trabalho tem relevância (...) Se nossas aspirações pessoais ou trabalho profissional nos impedem de fazer coisas respeitáveis, então estamos brincando com nós mesmos e com a nossa política. (2) Status elevado, respeito e recompensas no estabelecimento profissional estão encerrados. Nós devemos esperar instabilidade laboral, a probabilidade de sermos demitidos periodicamente, o perigo de encontrar dificuldades crescentes na busca de emprego. (3) Um radical não vê sua lealdade como algo a ser devotado a uma profissão ou à instituição na qual trabalha. Nossa lealdade é para com nossos camaradas políticos, para com os objetivos políticos em favor dos quais estamos nos organizando (...) Obviamente isso representa uma dificuldade moral, porque outros assumirão que nós possuímos lealdades tradicionais (...) Nós não somos intelectuais acima de tudo, que dizem a verdade para todo mundo que quiser ouvir: nós somos “partisans” (...) (4) Os radicais não podem aceitar sem reserva o código de ética e responsabilidade das suas profissões. Ética não é o mesmo que ideais abstratos. Ética é a santificação de certos tipos de relações sociais, proposta e lealdades [o que não é novidade para os antropólogos, mas só na medida em que a referência são os outros povos e não o seu]. A ética convencional nos aprisiona numa postura de referendar coisas que não podem ser política-

mente apoiadas; ela nos convoca a estabelecer lealdades que entram em conflito com nossos próprios valores e políticas (...).

Os antropólogos europeus e norte-americanos que reconhecem estes fatos sobre sua sociedade e que estão preparados para aceitar a responsabilidade deles decorrente, podem e devem mobilizar suas habilidades especiais para servir ao movimento de três formas. Ao analisar as limitações da roupagem científico-social do imperador, esses antropólogos devem, como faz Gough, exibir o imperialismo na sua nudez ideológica e denunciar aqueles, entre os seus colegas, que continuam desfrutando do conforto físico que sua roupa de gala pseudo-científica lhes proporciona. Entre outras coisas, isso supõe mostrar, diferentemente do que faz Gjessing, que as limitações teóricas e políticas de Firth e seus seguidores não se reduzem ao fato de que sua teoria da organização social concebe apenas mudanças geradas no interior da estrutura social. Em primeiro lugar, trata-se, como faz Gough, de mostrar a limitação real da teoria e dos teóricos antro(a)pológicos filiados ao imperialismo, que definem arbitrariamente as aldeias ou tribos como sistemas sociais e inventam categorias teóricas como “folk” para esconder a nua verdade da exploração econômica e da alienação cultural dos “seus” nativos por parte do sistema social realmente determinante, a saber: o imperialismo. A segunda limitação é que essa teoria está, de forma ingênua ou intencional, restrita à análise da mudança social “no”, mas não “do” sistema imperialista e capitalista. Se, como alguns antropólogos sustentariam, a estrutura social –incluídos seus aspectos econômicos e políticos– realmente determina a cultura e a ideologia, então o antropólogo socialmente responsável pode analisar por que a maioria dos seus colegas prefere estudar a mudança em vez de promover mudanças na sua própria sociedade; isto é falsa consciência, consciência de classe ou o quê?

Uma tarefa complementar do antropólogo metropolitano responsável é ajudar o movimento, dando preferência a pesquisas e teorias do desenvolvimento requeridas ou requisitadas pelo movimento político em sua própria casa. Se as técnicas de trabalho de campo do antropólogo metropolitano responsável têm alguma

relevância, então que ele as use em estudos de comunidade para analisar a estrutura social da sua própria sociedade em favor de um movimento político que promova as mudanças sociais necessárias. Esta tarefa oferece um conjunto de temas de pesquisa não apenas na “outra América”, mas também na América e na Europa dos próprios antropólogos burgueses. Em terceiro lugar, os antropólogos politicamente ativos e comprometidos, como o médico guerrilheiro que cuida dos camaradas feridos, podem se nutrir da sua *expertise* para ajudar o movimento de libertação em casa, prestando serviços específicos de pesquisa social para seus camaradas e se desviando um pouco do imperativo de publicar trabalhos. Finalmente, o antropólogo pode se tornar um verdadeiro “partisan” –um revolucionário intelectual mais do que um intelectual revolucionário. Muitos antropólogos metropolitanos, ignorando as poderosas mudanças políticas em curso, não irão, é claro, redirecionar seu trabalho. Eles irão continuar com sua pesquisa de campo longe de casa. Esses antropólogos poderiam fazer como [Alexis de] Tocqueville que, cento e trinta anos atrás, observou que a verdadeira natureza da metrópole é mais bem vista a partir da perspectiva das suas colônias.

Os antropólogos dos países colonizados economicamente, politicamente e culturalmente podem, também, trabalhar em casa pelas mesmas razões. Estes não precisam ter dúvidas de que enquanto o imperialismo subsistir, a ciência social metropolitana, incluindo a antropologia, não irá nunca analisar por eles as suas sociedades ou o sistema imperialista. E muito menos desenvolver uma antropologia orientada aos problemas dos países subdesenvolvidos, como Gjessing preconiza. Se a visão de mundo é, no fim das contas, resultante da estrutura social, então apenas os povos que foram ou seguem colonizados no mundo subdesenvolvido e os afro-americanos internamente colonizados estão em condições de encontrar a perspectiva necessária. Para aqueles que desejam realmente essa perspectiva, a caminho já foi apontado pelo apóstolo e praticante da antropologia dos condenados da terra, Frantz Fanon:

Agora, precisamente, podemos ver que a vocação histórica de uma autêntica classe média nacional [tradução equivocada do termo “burguesia” que aparece na versão original em francês] num país subdesenvolvido é

repudiar sua própria natureza na medida em que ela seja burguesa, ou seja, na medida em que ela seja ferramenta do capitalismo, e se tornar escrava voluntária desse capital revolucionário que é o povo.

Num país subdesenvolvido, a autêntica classe média nacional [burguesia] deve considerar como sua tarefa sagrada trair o chamado fatídico endereçado a ela se lançar numa aprendizagem junto com o povo: em outras palavras, colocar à disposição do povo o capital intelectual e técnico que foi arrancado à universidade colonial. Mas, infelizmente, nós podemos ver que frequentemente a classe média nacional (burguesia) não segue esse caminho heroico, positivo, frutífero e justo. Em vez disso, ela desaparece, protege sua alma, evita formas chocantes –chocantes porque anti-coloniais– e se mantém alinhada com a burguesia tradicional; burguesia que é estúpida e cinicamente burguesa.

Na Ásia, na África e na América Latina os antropólogos responsáveis devem ser movidos pelas poderosas mudanças políticas vividas nesses continentes; eles devem se tornar conscientes da responsabilidade do intelectual, tal como definida na “Declaração de Havana”; devem se fortalecer a si mesmos através do compromisso moral demandado por Haber e Fanon. Mais do que os antropólogos metropolitanos –não importa o quão responsáveis ou comprometidos eles possam ser– são os antropólogos dos países subdesenvolvidos que estarão mais perto de construir o marco teórico no qual mudança e estabilidade sejam fatores complementares. Entre outros problemas de pesquisa, isto implica analisar como a estrutura de classe e também a cultura e a personalidade na Ásia, na África, na América Latina e na América do Norte são formadas e deformadas pela estrutura mundial capitalista colonial e neocolonial. Os antropólogos do mundo subdesenvolvido –mais do que os do mundo desenvolvido– podem também se tornar “partisans” e ativistas dos movimentos de libertação dos seus próprios países e começar a trabalhar nas muitas facetas de um “projeto de pesquisa devotado ao problema de como guerrilhas pobremente armadas podem resistir a uma tecnologia militar brutal e devastadora” (tema mencionado por Berreman, citando Chomsky). Isto implica, entre outras coisas, estudar como a estrutura colonial e de classes e sua transformação contemporânea geram não apenas contra-insurgência, mas também insurgência, devido a que as queixas da população podem, em momentos específicos, serem mobilizadas

militar e politicamente numa longa guerra para destruir o sistema capitalista violento, explorador, racista e alienante, construindo nas áreas liberadas uma sociedade humana verdadeiramente livre.

A tarefa requer mais que o simples estudo da “medicina antropológica”. Ela exige a prática dessa medicina no Vietnã e em outros lugares, seguindo o exemplo de Che Guevara e de milhares como ele. Então, a fórmula da contra insurgência que sugere dez antropólogos para cada guerrilha (citado por Berreman) irá certamente se transmutar numa fórmula da insurgência popular vitoriosa de dez mil guerrilhas respaldadas por todos e cada um dos antropólogos dignos desse nome.

Movimientos pos y decoloniales: ¿una moda? Posturas en contra y a favor

La revista *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), comparte con sus lectores y lectoras tres artículos, uno relacionado con la crítica a los estudios poscoloniales (de Marcos Roitman Rosenmann) y dos respuestas defendiendo las corrientes pos y decoloniales (de Enrique Dussel y Mario Rufer... en el caso de Dussel, el trabajo se enmarca en la muerte del intelectual brasileño Theotonio dos Santos). La relevancia de estas posturas, dos publicadas en el diario mexicano *La Jornada* y la última en la cuenta en Facebook de uno de sus autores (quien nos dio permiso para difundirla), reviste en la diversidad de lecturas sobre estas importantes corrientes surgidas en Estados Unidos, la India y Latinoamérica, orientando al lector o lectora que se desean acercar a estudiar por primera vez estos movimientos con un sentido crítico. He aquí los artículos ordenados de acuerdo con las fechas de publicación.

El *boom* de los estudios poscoloniales

DE MARCOS ROITMAN ROSENMAN

(Artículo publicado en *La Jornada* en línea, sección Opinión, el 25/02/2018, sitio web: <http://www.jornada.unam.mx/2018/02/25/opinion/024a1mun>)

Hace ya más de dos décadas una nueva corriente de pensamiento se impone en el debate teórico latinoamericano: la colonialidad del poder y el saber. Una propuesta toma cuerpo a partir de los estudios sudasiáticos de carácter interdisciplinario sobre el sujeto subalterno. Intelectuales residentes en Estados Unidos redactaron en 1995 un manifiesto inaugural para América Latina. Su punto de partida: los cambios provenientes de la globalización, la crisis de la izquierda y los efectos de la transnacionalización del Estado-nación en las formas de dominación del capitalismo de los países dependientes. Un llamado a rescatar la historia del pensamiento subalterno, donde los pueblos originarios y sus formas de organización fueran el punto de partida para redefinir una propuesta emancipadora.

En medio de un reflujo de pensamiento crítico tuvo una acogida inmediata. Era maná caído del cielo, desde el cual reiniciar debates sobre la *praxis* del pensamiento emancipador tras el debacle de los años 80. Años de sequía, en los que se habló de crisis de la teoría, falta de referentes y diáspora del pensamiento liberador. Los estudios decoloniales no crecieron en tierra yerma. Los antecedentes se ubican en los estudios procedentes a cuestionar la razón cultural de Occidente y su racionalidad como fuente de conocimiento. Premonitoriamente, Sergio Bagú había enunciado el problema en su obra *Tiempo, realidad social y conocimiento*. Posteriormente, autores cuya obra no puede encasillarse o ser asimilada en los estudios poscoloniales, pero que ha sido subsumida por dicha escuela, desarrollaron una fuerte crítica a la modernidad y la racionalidad del saber hegemónico. Me refiero a Enrique Dussel y Aníbal Quijano.

En este *boom* intelectual de nuevo cuño conviven académicos cuyas posturas y posiciones se agrupan bajo el ideario de representar las visiones más avanzadas del pensamiento crítico latinoamericano. Prima su repulsa al eurocentrismo. En su interior subsisten visiones milenaristas, el rechazo al occidentalismo o la reivindicación de una cultura plebeya y subalterna, variantes sobre las cuales se fundamenta una narrativa rupturista al discurso occidental, a las dinámicas del poder, la dominación cultural y un marxismo identificado como *clásico*.

En las ciencias sociales las modas se imponen. Emergen como fórmula innovadora para explicar la cultura, la economía, la ciencia, la filosofía, el arte o la literatura. Asimismo, se presentan como un nuevo comienzo de la historia. La realidad se pone patas arriba. Lo decolonial se transforma en una categoría omnicomprensiva. Todo puede ser visto bajo su óptica y sus lentes. Con un lenguaje atractivo, lleno de imprecisiones, barroco, en ocasiones alambicado, pero eficiente, se yergue en comodín, cuya función consiste en encajar las piezas del pensamiento subalterno, justificando la emergencia de un nuevo saber emancipador, postcolonial.

No es la primera vez que ocurre en las ciencias sociales latinoamericanas. En los años 60 se cruzaron debates en los que una categoría, la dependencia, acabó por copar todo el espacio. Los estudios acerca de las formas dependientes del capitalismo latinoamericano colapsaron la producción intelectual. Hubo aportes, sin duda, pero también incongruencias. Se dejaron de estudiar y analizar otras propuestas emergentes cuya dinámica no calzaba con los estudios dependentistas. Me refiero, por ejemplo, a los estudios sobre el colonialismo interno o la sociología de la explotación.

Bajo el encabezado Teoría de la dependencia hubo para dar y tomar. Dependencia socioeconómica, estructural, política, colonial, financiera, industrial. Dependencia e imperialismo, dependencia y marginalidad, dialéctica de la dependencia, colonias de tipo A, B, C o D. Nada se sustrajo a su influjo. Los dependentistas enarbolaron la bandera del pensamiento del marxismo, considerándose sus únicos representantes. La teoría de la depen-

dencia suponía un antes y un después. Su postulado era irrefutable: las sociedades latinoamericanas se hayan determinadas por la integración dependiente al sistema capitalista mundial. Verdad particularmente evidente. Somos dependientes porque nuestras burguesías, estructuras de poder y nuestra cultura son dependientes. Fernando Henrique Cardoso sentenció: No hay razón para negar la existencia de un campo teórico propio, aunque limitado y subordinado a la teoría marxista del capitalismo, en el cual se inscriben los análisis sobre la dependencia. Y en este caso no hay por qué colocar entre comillas la expresión teoría. Existe, pues, la posibilidad de pensar en la teoría de la dependencia, siempre y cuando ella se inscriba en el campo teórico más amplio de la teoría del capitalismo o de la teoría del socialismo.

Hoy se repite el error, el descubrimiento de redes de subalternidad. Se convierte en punto de partida para recrear un sujeto social inmerso en la vorágine decolonial. Sin embargo, en este afán de ser moda se tira a la papelera el conjunto de estudios que dieron explicación del fenómeno llamando las cosas por su nombre: colonialismo interno y explotación de clases y etnias. Si bien es cierto que la globalización neoliberal supone nuevas formas de ejercicio del poder, el *boom* de los estudios decoloniales consiste en abandonar el colonialismo interno para explicar las formas de constitución del capitalismo latinoamericano. Esperemos que la moda pase pronto.

Theotonio dos Santos y la moda en los intelectuales

DE ENRIQUE DUSSEL

(Artículo publicado en *La Jornada en línea*, sección Opinión, el 05/03/2018,
sitio web: <http://www.jornada.unam.mx/2018/03/05/opinion/018a1pol>)

Se nos ha ido un gran intelectual latinoamericano, que con otros críticos en la década de 1960 lanzó uno de los grandes ha-

lazgos de la cultura latinoamericana que se expandió globalmente, junto al *boom* literario y la teología de la liberación, la denominada teoría de la dependencia. Theotonio dos Santos, quien hace todavía unos meses nos visitó en la universidad en Toluca, siguiendo los pasos, entre otros, de Mauro Marini, definió los términos de esa teoría que estuvo de moda hasta 1975 aproximadamente, cuando en el importante congreso de Quito de sociología fue declarada no marxista, por no tener espacio teórico en el pensamiento marxista, opinión, por ejemplo, de Agustín Cueva.

Lo cierto es que en 2000 Theotonio volvió a exponer la teoría de la dependencia, mostrando su vigencia y el error de los que la descartaron de la interpretación de una de las causas de la pobreza latinoamericana, por la transferencia de plusvalor de los capitales globales nacionales de los países subdesarrollados hacia los más desarrollados (cuestión que hemos tratado largamente en nuestra obra *16 tesis de economía política*, Siglo XXI, 2015). Theotonio no se manejaba por las modas, las creaba, las imponía, y por ello la teoría de la dependencia permanece debajo del tema de la globalización y la descolonización necesaria de la economía latinoamericana.

En efecto, los creadores, los innovadores no se atienen a las modas pasajeras, porque las modas desaparecen pronto. Los creadores no siguen las modas, sino que las imponen al descubrir nuevos aspectos esenciales de la realidad presente, que, de paso, se encuentra debajo de las modas futuras.

De la misma manera hay intelectuales que opinan que la descolonización epistemológica (que Nelson Maldonado-Torres llama giro descolonizador) es una moda que esperamos pase pronto. Aunque sean colegas amigos y críticos, queremos expresarles que ni la teoría de la dependencia ha pasado, ni tampoco la descolonización epistemológica es una moda pasajera. Los que así opinan son los que pueden o no adoptar una moda, pero no son los que descubren creadoramente hipótesis de trabajo que responden a aspectos reales de profundidad, debajo de las apariencias, y por ello no son modas y menos pasajeras, sino supuestos epistemológicos de largo plazo.

La teoría de la dependencia y la descolonización epistemológica, que están modificando las preguntas, el cuestionamiento, la currícula de las ciencias sociales y los campos de estudios de las universidades en todo el mundo, organizándose aun como secretarías o ministerios en los estados del sur global, que ponen en crisis el concepto de modernidad, de eurocentrismo, de capitalismo, lejos de ser una moda están recién dando sus primeros frutos crítico-teóricos. Quizá desde Europa el panorama es diferente, pero no desde América Latina. Y ambos presupuestos teóricos se articulan recíprocamente.

He dicho que la teoría de la dependencia estudió la transferencia de plusvalor de los capitales globales nacionales de los países subdesarrollados (es decir, en la terminología de K. Marx: con composición orgánica inferior) hacia capitales nacionales de los países más desarrollados. El concepto de desarrollo es estrictamente de Marx (inspirándose en Hegel) y no se trata de algo extraño al pensamiento de Marx de inspiración burguesa. Si la explotación vertical del capital sobre el trabajo fue expuesto largamente por Marx en el tema de la acumulación del plusvalor como capital, la explotación horizontal de un capital (más desarrollado) sobre otro (menos desarrollado) en la competencia del mercado mundial fue igualmente sugerida por Marx. Hoy México sufre una transferencia gigantesca del sur global al norte más desarrollado en las mal llamadas reformas estructurales. La teoría de la dependencia y la descolonización práctica y epistemológica muestran esa transferencia y están justificando gobiernos que se opongan al neoliberalismo que empobrece nuestras naciones. Pensar que son modas pasajeras es escuchar el canto de las sirenas que propalan los medios de comunicación, la mediocracia.

Hoy es necesario conocer y justificar teóricamente las explicaciones más coherentes que muestran las causas estructurales de la pobreza en México y América Latina, y no opinar que son meramente modas pasajeras que es bueno que desaparezcan en el corto plazo, por un falso prurito de no estar con las masas que siguen modas, y mantenerse en la caja de cristal con las manos limpias (que tanto criticaba J. P. Sartre de la izquierda de su tiempo). Y

es ese miedo a las manos sucias el que paraliza a los intelectuales que intentan por todos los medios que no se piense que colaboran con proyectos ambiguos populistas (llamados bonapartistas por el partido de izquierda del pasado, confundiendo con E. Laclau lo popular con el populismo). Ellos están en proyectos de largo alcance, limpios de ambigüedades, aunque también lejanos a la historia empírica cotidiana y protegidos por la lejanía de situarse en los cielos puros de las ideologías revolucionarias imposibles fácticamente.

Theotonio perteneció a la izquierda que se ensuciaba las manos junto al pueblo brasileño, después del largo exilio en Chile y en México. Fue un auténtico intelectual orgánico en las luchas populares del gran país de América del Sur, que no le tocará ya ver nuevamente a Lula como presidente, para dar dos pasos adelante nuevamente, después del paso atrás que se está dando en la historia reciente de nuestra América.

Respuesta a la columna “El boom de los estudios poscoloniales”

MARIO RUFER

Profesor-investigador y coordinador del Doctorado en Humanidades,
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
(Publicado en: <https://www.facebook.com/mario.rufer.1/posts/10156170249304293>)

La semana pasada (y dado que muchos de ustedes generosamente me lo sugirieron) escribí una réplica a la columna “El boom de los estudios poscoloniales# de Marcos Roitman, que salió en la sección opinión del periódico *La Jornada*. Como pasada una semana no recibí ni siquiera un correo de confirmación de que el escrito les llegó, lo comparto aquí.

El domingo 25 de febrero apareció en el periódico *La Jornada* la columna de opinión titulada “El boom de los estudios poscoloniales”, de Marcos Roitman Rosenmann. La leí con cierta avidez,

no sólo por haberme formado en ese campo, sino también porque, como dice el autor de la columna, existe actualmente bajo esa rúbrica una profusión de textos, lo cito, “llena de imprecisiones”. Para quienes hemos intentado pensar la persistencia –y la operatividad– de las formas como las jerarquías de raíz colonial operan en el presente (a través de la sórdida –y generalmente negada– pervivencia del racismo, de los corruptos y corporativos lenguajes de estatalidad, de la supresión de formas de relacionamiento con la naturaleza y con el cuerpo), desbrozar las imprecisiones resulta fundamental. El problema es que el texto de Roitman es una muestra cabal no sólo de imprecisión, sino de una notoria superficialidad en el planteamiento de sus argumentos. En primer lugar porque el autor parece desconocer la enorme disputa de campo entre la crítica poscolonial, el giro decolonial y los estudios de subalternidad. No sólo porque tienen temporalidades diferentes sino porque los problemas que les preocupan a cada una de las genealogías, difiere sustancialmente. La crítica siempre es bienvenida, claro está, pero sería prudente recordar las palabras de Italo Calvino cuando hablaba de trabajar la crítica: leer seriamente, respetar el trabajo ajeno, comprender las genealogías. Porque más allá de las “modas”, en cada una de estas perspectivas hay trabajo (intelectual, crítico). A veces más serio, a veces no tanto. En eso el autor tiene mucha razón. Y aclaro que cuando yo estudiaba Historia en Argentina a fines de la década de 1990, la teoría de la dependencia era la moda más *oldfashion* que debía erradicarse, así que cuidado con las “modas que ojalá pasen pronto”.

La cosa es que Dios está en los detalles y en el discernimiento. Para Roitman no hay genealogías, todo parece ser más o menos lo mismo, una ola de ideas barrocas que se nos avienta para digerir. Y no puedo estar de acuerdo. Para empezar, hay una disputa por el uso de los nombres. Podríamos discutir si es acertada o no, pero existe. Si al profesor Walter Mignolo se lo califica de “poscolonial” seguramente saltará de su silla y dirá “de ninguna manera”. Y en esas reacciones no hay simplemente disputas por un campo de la moda. Hay trabajo. Y sería prudente hacer el esfuerzo de entenderlo primero.

La crítica poscolonial de raíz anglosajona no comparte el mismo abanico de preguntas que el giro decolonial. El poscolonialismo —con todas sus fisuras internas— nace del seno de la crítica literaria en el campo de las humanidades, nace de los procesos de descolonización más reciente en Asia y África, y su objetivo central ha sido el de dismantlar las formas como los lenguajes de matriz colonial persistieron (mutando, reconfigurándose) para crear un “modelo” de humanidad centrado en la blanquitud como ideal civilizatorio, el patriarcado y la democracia liberal. Edward Said o Gayatri Spivak, con todas sus diferencias, han abonado a ese campo con preguntas muy concretas: ¿de qué forma Europa primero y Estados Unidos después, desde sus políticas del conocimiento y sus universidades, crearon una Idea de Oriente —en la que América Latina ocupa un lugar ambivalente— que no sólo perdura sino que seguimos reproduciendo desde aquí? Spivak, por su parte, en el célebre texto ampliamente criticado, *Puede el subalterno hablar*, asume desde el tercer mundo la pregunta hacia la Europa post 1968 en la que autores como Foucault y Deleuze (entre otros) celebraban el advenimiento de una nueva era con la unión obrero-estudiantil. Para Spivak esa “celebración” olvidaba tres aspectos fundamentales: la división internacional del trabajo, la diferencia de género y la geopolítica del conocimiento instaurada por el imperio. Sólo un intelectual con cierta ceguera eurocéntrica podría pensar, según Spivak, que hablar de “el obrero” es abarcar la experiencia de un trabajador blanco, hombre, francés y letrado, y de una mujer mexicana, maya, obrera en una maquiladora y analfabeta. ¿No son preguntas pertinentes hoy? ¿Las había pensado así la sociología de la explotación o la teoría de la dependencia? En cualquier caso, ¿no amerita un diálogo? Y por cierto, leer a Spivak es difícil no porque sea “barroca o imprecisa”. Sino porque es una filósofa que siendo mujer e india, la tenía doblemente complicada para osar criticar a Marx, a Hegel, a Deleuze y a Foucault. Por supuesto, podemos diferir en forma y fondo con los modos de la crítica, comprendiendo las preguntas y exponiéndolas sobre la mesa.

La genealogía decolonial va por otro lado. Tiene más bien la intención de retomar algunos de los postulados de la dependencia y de la filosofía de la liberación y complementarlos. La idea central –y en todo caso es lo que podríamos poner sobre la mesa de discusión– no es, de ninguna manera, la exaltación de una “cultura plebeya y subalterna”; es más bien explicar de qué forma la modernidad no existe sin el proyecto colonial. Una modernidad que no surge con la Ilustración sino antes, con la expoliación de América: una modernidad basada no solamente en el mercantilismo extractivo, sino en una estructura de conquista que se asienta sobre la raza. La apuesta de Quijano –discutible, por supuesto– es demostrar que el racismo no nace en el siglo XVIII ni con el pensamiento científico biologicista en el XIX. Nace con la Conquista de América y su sistema de explotación basado en una diferenciación sobre los cuerpos, un sistema que las repúblicas americanas no sólo no erradicaron, sino que profundizaron. Por eso para Quijano es clave diferenciar colonialismo (como sistema económico y político) de colonialidad (como estructura histórica). Hablar de colonialidad no es solamente una “fórmula eficaz”, es el resultado de décadas de trabajo en el terreno de las ideas.

Aquí hay una disputa clave (que el autor de la columna olvida), entre la crítica poscolonial y el giro decolonial, y es la idea de modernidad en cada caso. Enrique Dussel –nombrado en el texto sin más justicia que la de estar ahí– y a partir de las nociones de Quijano, propone una idea fuerza: que la matriz moderna se está agotando, y que necesitamos de aquello que “quedó excluido” del proyecto civilizatorio Europeo, su exterior constitutivo, para generar un “más allá”: lo que ha nombrado transmodernidad. Aquí sí aparecen no los subalternos –no creo que Dussel use mucho ese concepto– sino los oprimidos y básicamente la matriz indígena en el caso de nuestro continente. Y no para “rechazar lo Occidental”. Dussel es claro: es necesario tomar “lo mejor” de la modernidad. Pero esta vez, la decisión de “qué es lo mejor” debe recaer, inexcusablemente, en ese exterior constitutivo, en los que fueron desechados por el proyecto civilizatorio. Por supuesto: aquí empiezan los problemas. Para la mayoría de los autores poscoloniales, ese “exte-

rior constitutivo” no existe. No hay tal cosa como un “más allá”. Todos hemos sido tocados por la modernidad y, nos guste o no, esa modernidad genera “deseo” (de pertenencia, de consumo, de estado). Spivak dirá, “hábitemos problemáticamente lo que estamos obligados a habitar”. Autores clave del postcolonialismo como Dipesh Chakrabarty plantearán: no podemos poner entre paréntesis a la historia. Justicia, Libertad, Democracia, Estado, con clave para nuestro mundo y no podemos renunciar a ellos. Hay que trabajar en la aporía: “los universales son inadecuados pero a la vez indispensables para pensarnos”. Roitman habla de que en estos estudios “prima su repulsa al eurocentrismo”. En efecto, pero el problema es que se define como tal. También explica que “prima el rechazo al occidentalismo”. No concuerdo. La relación con Occidente y con la modernidad es clave en estos cuerpos teóricos no sólo para comprender el mundo contemporáneo, sino para imaginar proyectos políticos alternativos.

En un extraño giro retórico, Roitman plantea que “somos dependientes porque nuestras burguesías, estructuras de poder y nuestra cultura son dependientes”. Después de cuarenta años de teoría –y no precisamente poscolonial– uno esperaría algo más que esa tautología. Habla de que “el boom de los estudios decoloniales (y la confusión retorna con respecto al título) consiste en abandonar el colonialismo interno para explicar las formas de constitución del capitalismo latinoamericano”. Me pregunto si el autor no habrá consultado las obras de Silvia Rivera Cusicanqui o Rita Segato, que han desbrozado ese campo con una honesta recuperación de la noción de colonialismo interno (en el caso de la primera) y con una profusa escritura sobre las connivencias entre colonialidad, raza y patriarcado para explicar las estructuras del capitalismo latinoamericano en el caso de la segunda. Justamente llama la atención que, siendo que la crítica novedosa sobre lo que el propio autor reclama vino muchas veces de la pluma de mujeres latinoamericanas, ninguna de ellas sea referenciada en su columna.

Por último, es notorio que para el autor las explicaciones fructíferas se lograrían “llamando a las cosas por su nombre”. No creo que a un pensador de la talla de Roitman se le pase por alto

que las cosas no nacen con nombre. Se los adjudicamos y en ese acto damos sentido al mundo. El asunto está en la batalla por esa adjudicación. Creo seriamente que nuestro trabajo, en las ciencias sociales y en las humanidades, es discutir cada vez con más imaginación, qué nombre le damos a las cosas y por qué. Podría estar de acuerdo en que colonialismo interno es un mejor nombre que colonialidad para explicar el tipo de mundo en el que vivimos, si se me argumenta por qué. Necesitamos abonar a la crítica, pensar a contrapelo, encontrar las fisuras, dejar las zonas de confort que seguramente alimentan los estudios poscoloniales y decoloniales en algunos círculos. Pero como decía Roland Barthes, la crítica sólo es tal si se hace no a partir de juicios de valor, sino de argumentos que hagan justicia a los discursos con los que pretendemos dialogar.





PLURAL

En esta sección se publicarán eventos que ocurrirán u ocurrieron en el período de publicación. También se difundirá declaraciones, manifiestos, tratados, etc., realizados por comunidades antropológicas de América Latina y del Caribe. 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.

FOTOGRAFIA pág 267. “Bajada de Reyes - Ollantaytambo, Perú”, de Sacha Mijail Vanioff (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina).

FOTOGRAFIA pág 268. Mesa de trabajo del Ciclo de charlas/conversatorio Diálogos con la antropología social latinoamericana, realizado del 10-12 de mayo del 2018 (Foto: Prensa ALA).

Sección Informativa

BITÁCORA:

1. Novedades de la Asociación Latinoamericana de Antropología
ALA aprueba cuatro Grupos de Trabajo en su primera convocatoria
ALA y AUAS realizaron el Ciclo de charlas/conversatorio Diálogos con la
antropología social latinoamericana
Con evento sobre pertinencia de la disciplina se lanzó públicamente
la Asociación Colombiana de Antropología (ACANT)
2. Un foro, una reunión y cinco congresos de antropología en América Latina
Venezuela y Brasil sedes del XXV FELAA y del 18°
Congreso Mundial de IUAES
En octubre México celebrará su congreso nacional
de antropología social y etnología
Argentina realizará en noviembre congreso sobre
la historia de la antropología en este país
“Direitos Humanos e Antropologia em Ação”,
tema central de la 31° Reunião Brasileira de Antropologia
Chile hará su congreso nacional de antropología en enero del 2019
Congreso de Antropología de Colombia 2019 publicó su primera circular
3. Publicaciones de organizaciones miembros y aliadas de la ALA
La ALA invita a publicar en las revistas de sus organizaciones
miembros y aliadas
La XII RAM 2017 editó su libro de actas
4. Notas de duelo
De duelo la Sociología Latinoamericana Theotônio Dos Santos (1936-2018)
Nota de pesar por el fallecimiento del destacado
intelectual latinoamericano Aníbal Quijano
Comunicado de la Asociación Venezolana de Sociología sobre
la partida física de Aníbal Quijano

1. Novedades de la Asociación Latinoamericana de Antropología

ALA APRUEBA CUATRO GRUPOS DE TRABAJO EN SU PRIMERA CONVOCATORIA

La Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) aprobó cuatro Grupos de Trabajo (GdT) en su primera convocatoria: **Antropología de la Biopolítica. Red Latinoamericana de Antropología de la Biopolítica**, coordinado por Leticia Katzer, de la Universidad de Aconcagua (Argentina), así como **Antropologia do Estado e das Instituições**, dirigido por Antonio Carlos de Souza Lima, de la Associação Brasileira de Antropologia (Brasil), y **Catálogo Latinoamericano**, organizado por Roberto Melville, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), de México. Se suma **Antropología de las Antropologías Latinoamericanas (ADALA)**, coordinador por Esteban Krotz.

El GdT sobre **Antropología de la Biopolítica. Red Latinoamericana de Antropología de la Biopolítica** se inscribirá en tres direcciones, según reza su propuesta: por un lado, “reunir reflexiones y análisis que apunten a inscribir estas genealogías teóricas (sobre la biopolítica) en el campo de la teoría de la etnicidad, de la comunidad y del sujeto contemporáneo”; por otro lado, debatir sobre “el potencial analítico de las teorías y métodos decoloniales, poscoloniales y los estudios subalternos y su posible articulación con la crítica genealógica de la gubernamentalidad”; y, por último, se plantea construir un espacio para exponer y articular cuadros y experiencias situadas tanto nacionales como regionales “contribuyendo así al campo de reflexión de la propia práctica y teoría etnográfica”.

Dicho GdT está conformado por veinte investigadores e investigadoras de ocho países, además de tres graduados/as: Silvia Grinberg (Argentina), Izaskun Álvarez Cuartero (España), Elisa Ortega Velázquez (México), Ariadna Estévez (México) y Amarela Varela Huerta (México). Además, se encuentran en el grupo Hilderman Cardona Rodas (Colombia), Liliana Vargas Monroy (Colombia), Antonio Carlos de Souza Lima (Brasil) y Wilhelm Londoño Díaz (Colombia).

El GdT sobre **Antropología de la Biopolítica. Red Latinoamericana de Antropología de la Biopolítica** lo completan Jeanne Simon R. (Chile), Yanett Segovia (Venezuela), Mario Germán Gil Claros (Colombia), Nadia Guevara (Alemania-Bolivia) y Lía Quarleri (Argentina). También se suman Gabriela Veronelli (EEUU), Bárbara Aguer (Argentina), Patricia Chantefort (Argentina), Katherine Galeano (Colombia) y Macarena Manzanelli (Argentina). Dicho equipo cuenta con los graduados: Jose Daniel Fonseca-Sandoval (Colombia), Daniela Sider (EEUU) y Pablo Gimenez Zumbo (Argentina).

CUATRO PAÍSES INTEGRAN EL GdT ANTROPOLOGIA DO ESTADO E DAS INSTITUIÇÕES

Por su parte, el GdT sobre **Antropologia do Estado e das Instituições** se centra en: “pensamos ser possível proceder à desconstrução e decupação dos múltiplos processos histórico-sociais subsumidos ao termo e à ideia de Estado, nisso percebendo a dinâmica de permanente produção de “margens” e “centros” do e para o Estado, um dos dispositivos pelos quais se produz a crença na harmonia e na unidade do Estado, os permanentes processos de produção da sua unidade tanto como ideia como quadro organizacional e ordenador da experiência cotidiana de cada vez maiores contingentes populacionais, uma vez que hoje se faz presente de forma mais cotidiana na vida de populações como as indígenas, afrodescendentes, distintos campesinatos, ou segmentos sociais urbanos historicamente marginalizados”. Además, esta propuesta contempla las dimensiones locales e históricas de estos procesos de estatización contemporáneos, así como sus aspectos generales y teóricos.

Este GdT está conformado por 25 investigadores e investigadoras de cuatro países, entre ellos: la coordinadora nacional de Brasil, Carla Costa Teixeira; el coordinador nacional de México, Alejandro Agudo Sanchiz; y la coordinadora nacional de Argentina, Laura Belén Navallo Coimbra. Cuenta con los siguientes integrantes de la Associação Brasileira

de Antropología (ABA), agrupación miembro de la ALA: Adriana Vianna, Ana Paula Miranda, Andréa de Souza Lobo, André Mattos, así como Angela Facundo, Bóris Maia, Cristina Dias da Silva y Deborah Bronz.

Se suman a este GdT, además, Julia Dalla Costa, Laura Lowenkron, Leticia Carvalho de Mesquita Ferreira, Maria Barroso, María Cecilia Díaz y Maria Gabriela Lugones, además de Paula Lacerda, Renata Curcio Valente, Roberta Cerri, Sérgio Castilho, Sílvia Aguião y Susana Abrantes, todos y todas de la ABA. Se integra Raúl Alejandro Delgado, de la Asociación Colombiana de Antropología.

SEIS PAÍSES SE UNEN AL GdT CATÁLOGO LATINOAMERICANO Y SURGE ADALA

Partiendo de la ejecución del proyecto del catálogo sobre las tesis mexicanas de antropología social, Roberto Melville, del CIESAS-México, liderizará el GdT de la ALA **Catálogo Latinoamericano**, que nace –enhorabuena– enfocado en hacer ese mismo titánico trabajo, pero con todas las tesis de antropología de América Latina, ya que estos documentos e investigaciones “son un espejo de lo que los antropólogos de cada país somos y hacemos”, muchas disponibles en acceso abierto en los repositorios institucionales de nuestras universidades, colegios e institutos de educación universitaria, se lee en la propuesta de trabajo presentada.

En este GdT participan diez investigadores e investigadoras de seis países: Johanna Parra (Universidad del Rosario, Colombia), George Arruda de Albuquerque (Universidad Federal Ceará, Brasil), Fernando García (FLACSO, Ecuador), Héctor Mora (Universidad Católica de Temuco, Chile), así como Claudio Espinoza (Universidad Academia Humanismo Cristiano, Chile), Andrés Álvarez y Tatiana Paz (de la Universidad del Valle de Guatemala). Se complementa el grupo con Hugo López (Centro Universidad de Occidente, Guatemala) y Paola Letana (Universidad de San Carlos, Guatemala).

Por su parte, Antropología de las Antropologías Latinoamericanas (ADALA), que fue presentado en junio del 2017 por Esteban Krotz durante el V Congreso de la ALA y aprobado formalmente en esta convocatoria, ya cuenta con su portal web: <http://ada-la.org/wp/>. Esta página se presenta como un “instrumento de trabajo, archivo y espacio de análisis y comunicación *sobre* las antropologías latinoamericanas”, el primer paso para consolidar este GdT-ALA.

Cuenta básicamente con dos secciones: una denominada “Antropologías latinoamericanas (por países)”, en la cual se indica, por país, las

instituciones académicas y profesionales, públicas y privadas especializadas en las que se genera y se enseña conocimiento antropológico. También se brindará próximamente una “línea del tiempo” con sucesos clave de la historia de la antropología respectiva y una bibliografía *sobre* aspectos históricos y epistémicos de la antropología del país, sus regiones, instituciones y características.

En una segunda sección, titulada “Biblioteca”, se incluyen tanto fichas de publicaciones sobre las particularidades epistémicas y sociales y la historia de las antropologías latinoamericanas, así como documentos de trabajo y publicaciones de otra manera inaccesibles.

Si bien “ADALA no pretende inventariar las antropologías latinoamericanas”, es un GdT que, junto con el de **Catálogos latinoamericanos**, permitirá tener de manera sistemática información sobre la historia de las antropologías de nuestros países y, además, socializarla.

Para colaborar con ADALA, se invita a toda/os la/os interesados a escribir por el correo electrónico: adala.latinoamerica@gmail.com.

Desde la ALA pronto brindaremos las coordenadas de estos GdT-ALA para que puedan contactarlos y conozcan de sus novedades académicas y editoriales.

ALA Y AUAS REALIZARON EL CICLO DE CHARLAS/CONVERSATORIOS DIÁLOGOS CON LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL LATINOAMERICANA

Del 10 al 12 de mayo de este año, la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y su organización miembro, la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS), realizaron el **Ciclo de charlas/ conversatorio *Diálogos con la antropología social latinoamericana***, en el Instituto de Formación en Educación Social (IFES) y en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), de la Universidad de la República (UDELAR), en Montevideo, Uruguay.



Afiche del evento organizado por la ALA y la AUAS.

El evento contó con tres días de sesiones. El jueves 10 de mayo se hizo a las 19:00 horas la mesa redonda “*Las ciencias humanas y sociales en el contexto latinoamericano contemporáneo. Actuales condiciones de producción académica-científica*”, en el IFES-CFE, que contó con la moderación de Pablo Gatti (presidente de la AUAS). Participaron Eduardo Restrepo (presidente de la ALA y director de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Ricardo Fagoaga (presidente del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales/CEAS, México), Lía Ferrero (presidenta del Colegio de Graduados en Antropología de la República de Argentina/CGA, Argentina), Gonzalo Díaz Crovetto (de la Universidad de Temuco, Chile) y Annel del Mar Mejías Guiza (coordinadora de la Red de Antropologías del Sur, Universidad de los Andes, Venezuela).



Mesa de trabajo en el IFES-CFE. De izquierda a derecha: Pablo Gatti (moderador de Uruguay), Gonzalo Díaz (Chile), Lía Ferrero (Argentina), Ricardo Fagoaga (México) y Eduardo Restrepo (Colombia).

Foto: ALA.

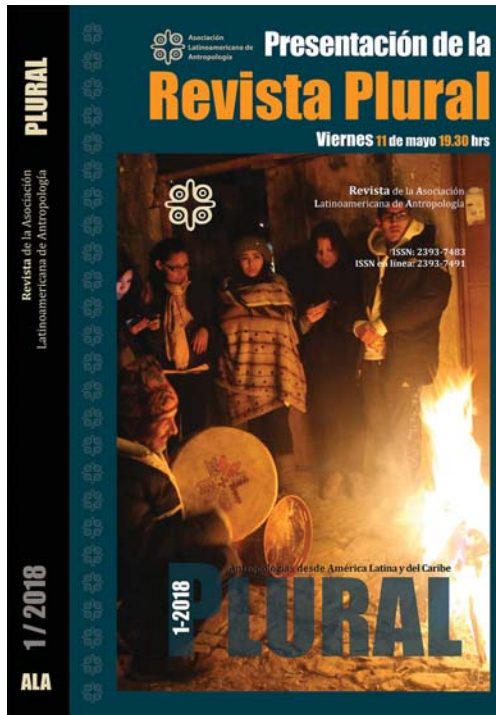
Al siguiente día, el viernes 11 de mayo, inició el *Ciclo de charlas* a partir de las 17:00 horas, en la FHCE-UDELAR, moderado por Lydia de Souza (vicepresidenta de la AUAS). Se escucharon las siguientes disertaciones: “**Antropología e historicidades: mitos y mito-praxis de la antropología caucásica uruguaya**”, de Nicolás Guigou, director del Departamento de Antropología Social (FHCE-UDELAR), de Uruguay; luego expuso Gonzalo Díaz Crovetto (de la Universidad Católica de Temuco, Chile), con “**El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno**”.

Esa noche cerró este ciclo Ricardo Fagoaga, presidente del CEAS, de México, con su intervención titulada “**Primeras Etnografías en México: su método, olvido y la construcción de una idea de la Historia de la Antropología Mexicana**”.



Participación de Gonzalo Díaz Crovetto (Chile) y Ricardo Fagoaga (México).
Foto: ALA.

Posteriormente, a las 19:30 horas, la ALA presentó oficialmente su revista *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, de la ALA, por parte de Annel Mejías Guiza, quien explicó el nacimiento de esta publicación periódica, su política editorial, explicó las secciones y cómo nace de forma insurgente a los sistemas indexados.



Afiche de presentación de la revista *Plural*.

Para el tercer día, el sábado 12 de mayo a partir de las 9:00 horas, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la UDELAR, se continuó con el Ciclo de charlas, esta vez moderado por Pablo Gatti (presidente de la AUAS). Ese último día intervinieron en el siguiente orden: Antonio Motta (vicepresidente de la Associação Brasileira de Antropologia/ABA, Brasil) con su disertación “**Antropologias e trajetórias nacionais: Brasil, Portugal, Espanha, aproximações e contrastes**”; continuó después Annel Mejías Guiza (de la Red de Antropologías del Sur, Universidad de Los Andes, Venezuela), con su intervención “**Acercamiento a las escuelas de antropología social y cultural venezolanas. De la influencia boasiana al influjo francés y al activismo del movimiento indigenista**”, y cerró este encuentro Eduardo Restrepo (presidente de la ALA, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), con su participación titulada “**¿Cómo es hacer antropología en un país en guerra como Colombia?**”.



Participación de Antonio Motta y Eduardo Restrepo.
Fotos: ALA.

En el marco de esta actividad, se firmaron el viernes 11 de mayo los estatutos de la conformación de la ALA, en la sede de la AUAS, en Montevideo, Uruguay, con la rúbrica de Eduardo Restrepo (su presidente), Lydia de Souza (vicepresidenta), Ricardo Fagoaga (secretario), Pablo Gatti (tesorero), Antonio Motta (vocal por Brasil), Lía Ferrero (vocal por Argentina), Gonzalo Díaz (vocal por Chile) y Annel Mejías (vocal por Venezuela).



Firma de los estatutos por parte de Eduardo Restrepo y Lydia de Souza.

Fotos: ALA.



Junta Directiva de la ALA 2017-2020. De izquierda a derecha: Gonzalo Díaz (Chile), Pablo Gatti (Uruguay), Annel Mejías (Venezuela), Ricardo Fagoaga (México), Eduardo Restrepo (Colombia), Lydia de Souza (Uruguay), Antonio Motta (Brasil) y Lía Ferrero (Argentina).

Foto: ALA.

CON EVENTO SOBRE PERTINENCIA DE LA DISCIPLINA SE LANZÓ PÚBLICAMENTE LA ASOCIACIÓN COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA (ACANT)

El 26 de abril de este año se realizó el evento “Diversidad, poder y nación. La pertinencia política de la labor antropológica hoy”, para lanzar públicamente la Asociación Colombiana de Antropología (ACANT), actividad realizada en la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia. La idea se centra en replicar esta actividad en distintas regiones del país.

En esta ocasión, estuvieron, por orden de aparición, los panelistas Alejandro Castillejo, director del Grupo de Interés sobre Transiciones Políticas y profesor de la Universidad de Los Andes, además de Diana Bocarejo, profesora de la Universidad del Rosario; Camila Esguerra, investigadora y activista del Movimiento LGTB; y Marta Saade, subdirectora científica del Instituto Colombiano de Antropología. La actividad fue moderada por Mauricio Caviedes, profesor de la Pontificia Universidad Javeriana.

Se disertó con las y los asistentes sobre la antropología académica, las ventajas de ejercer la disciplina, la importancia política de la antropología en la organización social, entre otros temas de importancia en la enseñanza y ejercicio de esta profesión en el país neogranadino.

Previamente, se celebró una asamblea de afiliados/as con la presentación de informes y propuestas de trabajo, y hubo paralelamente posibilidad de nuevas afiliaciones.

Para quienes deseen agremiarse a la ACANT pueden pre-inscribirse en el siguiente link:

https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScu8r385MyA7uLZn8C-cb-pWbls1skdmxeE5hygxPRt_yED58Q/viewform?c=0&w=1

Luego, si usted es profesional, podrá consignar 150.000 pesos colombianos (equivalentes a 100.000 pesos de la cuota anual+50.000 para el inicio de la Asociación) y, en caso de ser estudiante, 50.000 pesos. Se hará a través de la siguiente cuenta: Banco Caja Social, Cuenta de Ahorros N° 24076926408, a nombre de la Asociación Colombiana de Antropología con Nit 9010918565,

Después, puede enviar el recibo con su nombre y número de cédula de identidad al correo electrónico: asociacioncolombiantropologia@gmail.com. Una vez complete estos pasos usted recibirá un mensaje de confirmación de su membresía a la ACANT.

2. Un foro, una reunión y cinco congresos de Antropología en América Latina

VENEZUELA Y BRASIL SEDES DEL XXV FELAA Y DEL 18° CONGRESO MUNDIAL DE IUAES

En julio de este año se realizan dos importantes eventos sobre antropología en Suramérica: el primero será el XXV Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología (FELAA), a realizarse del 9 al 13 de julio de este año en Barquisimeto, estado Lara, en Venezuela, organizado por estudiantes de las escuelas de Antropología de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad del Zulia.

Este Foro, que inició en 1994, tendrá como temática central los “Discursos y estrategias frente a la coyuntura latinoamericana: de las organizaciones comunitarias a los saberes científicos”, abordando los siguientes ejes:

1. Tendencias actuales en ciencias sociales en Latinoamérica.
2. Políticas culturales, gestión patrimonial y memoria histórica.
3. Política, economía y territorialidad.
4. Diversidades e identidades latinoamericanas.
5. Naturaleza y cultura: cuerpos, comunicación y ambiente.

Se participa en dos modalidades: mesas de trabajo y presentación de ponencias. Para más detalles, pueden visitar su blog: <https://felaavenezuela2018.wordpress.com/>.

Una semana luego, del 16 al 20 de julio del 2018, en Florianópolis, Brasil, se hará el segundo evento de este mes: por primera vez se realizará en América Latina el 18° Congreso Mundial de

IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), cuya temática central será “Mundo de encuentros: el pasado, presente y futuro del conocimiento antropológico” con 38 ejes de trabajo. La sede de este evento, que inició en 1934, será la Universidad Federal de Santa Catarina.

Habrán participaciones de 19 paneles cerrados y 35 abiertos, muestras con más de 250 fotografías de siete países (Alemania, Brasil, China, Colombia, Francia, México y Portugal), además de una muestra audiovisual con películas etnográficas, simposios, plenarias, hasta la realización de 26 workshops.

Para más detalles, invitamos a ver la página web, que pueden leer en cuatro idiomas (castellano, portugués, francés e inglés): <https://www.es.iaes2018.org/>.

EN OCTUBRE MÉXICO CELEBRARÁ SU CONGRESO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y ETNOLOGÍA

Del 23 al 26 de octubre del 2018 se celebrará el V Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, con la temática: “¿Antropología para qué? Precariedades, pertinencias y posibilidades”. Tendrá como sedes la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Casa Frisaac, en la Ciudad de México.

Además de simposios, habrá presentaciones editoriales, un concurso de fotografía y un foro sobre cine etnográfico. Contará con los ejes:

Pertinencias (campos de incidencia): Derechos Humanos y antropología jurídica; Discriminaciones y desigualdades; Cuerpos, subjetividades y afectividades; Religiosidades; y Género y sexualidades.

Precariedades y áreas por explorar: Antropología del Estado y del poder, Antropología de las violencias, Políticas públicas, Relaciones interétnicas, y Consumo.

Posibilidades y aportaciones: Globalización y procesos sociales, Movimientos sociales, Migraciones, Extractivismo, Antropología del turismo, Patrimonialización de la cultura, Antropología urbana, Nuevas formas de comunidad y Campos interdisciplinarios.

Antropología ¿para qué? Dilemas éticos, metodológicos y profesionales: Historia de la antropología, El trabajo de campo en escenarios violentos, Formación de antropólogos en licenciatura y posgrado, Mercado

de trabajo, Transmisión y redes de conocimiento, Saberes comunitarios, Tecnologías y El *paper* de las escuelas de antropología (instituciones de educación superior).

El Comité Organizador está conformado por Julieta Valle Esquivel, Alejandro González Villarruel (ENAH), Agustín Escobar Latapí, Regina Martínez Casas (CIESAS), así como por Ricardo Fagoaga (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales-CEAS), Fernando Salmerón Castro (CEAS), Paris Aguilar Piña, Liliana Valverde Clemente (Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología-RedMIFA), Marco Antonio Calderón Mólgora (Colegio de Michoacán) y Olivia Kindl (Colegio de San Luis). También lo conforman: María Elisa Velázquez, Gabriela Iturralde Nieto, Noemí Cadena Corona (Coordinación Nacional de Antropología-CNAN-INAH), Rafael Pérez-Taylor (Instituto de Investigaciones Antropológicas-IIA-UNAM) y José del Val, Juan Mario Pérez (Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural e Interculturalidad-PUIC-UNAM).

Igualmente conforman este equipo organizador Cecilia Alba Villalobos, Kathia Núñez Patiño (Universidad Autónoma de Chiapas-UNACH), Nicolás Olivos Santoyo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México-UACM), Eduardo Solorio Santiago (Universidad Autónoma de Querétaro-UAQ) y Anuschka van't Hooft (Universidad Autónoma de San Luis Potosí-UASLP), así como también Antonio Zirión Pérez (Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa-UAM-I) y Anne W. Johnson (Universidad Iberoamericana-UIA),

Para más detalles sobre las novedades y las tres circulares publicadas hasta junio, invitamos a revisar la página web del evento: <http://comase.net/>.

ARGENTINA REALIZARÁ EN NOVIEMBRE CONGRESO SOBRE LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESTE PAÍS

Del 14 al 16 de noviembre del 2018, se realizará en Buenos Aires el Congreso de Historia de la Antropología de Argentina, con la temática central “Pasado y memorias del devenir teórico, político y profesional en Latinoamérica”, organizado por el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), en el marco de los 75 años de su fundación.

En las dos circulares publicadas hasta junio pasado, se argumenta que este país del sur-sur cuenta con una trayectoria de más de un siglo

en una disciplina que, con pluralidad de enfoques y especialidades, constituyó una de las principales fuentes de producción de conocimiento sobre el pasado, la actualidad y los devenires de la diversidad cultural en el país y la región.

En este evento de tres días se aspira a reflexionar sobre la dimensión sociopolítica de la disciplina, la producción de conocimiento, su enseñanza y ejercicio laboral en un sentido amplio, incluyendo la antropología sociocultural, la antropología biológica, la arqueología, la antropología forense y otras especialidades.

Contará con los siguientes ejes temáticos orientativos de los simposios: Desarrollos de la Antropología y su relación con movimientos sociales; Relaciones entre la academia y los pueblos originarios; Arqueología de la arqueología: desarrollo y conflictos epistémicos; Intervenciones antropológicas: cambios en las perspectivas éticas de la disciplina; Transformaciones de las incumbencias antropológicas; Archivos y preservación de la producción antropológica; Pasado y devenir de los museos de las colecciones arqueológicas y etnográficas; Diarios de campo: escrituras, retóricas y grafías del conocimiento antropológico; Vida de antropólogo: entre las biografías y las instituciones; Formas de la enseñanza de la antropología; Desarrollos de los estudios folclóricos y de cultura popular; Usos de la antropología en el ensayo y la literatura americanista; Desarrollos de los estudios lingüísticos en Antropología; Definiciones del campo patrimonial en Antropología; Tensiones académicas y coyunturas teóricas en la Antropología; El rol de la arqueología en la “invención” de la historia nacional; Las asociaciones profesionales a lo largo del tiempo; La antropología como evidencia judicial a lo largo del tiempo; El trabajo de campo en el contexto de la historia de la disciplina y sus particularidades; Antropología y racismo; y Género y la práctica antropológica.

La **Coordinación General del evento está a cargo de** Alicia Martín (INAPL-UBA), Carlos Masotta (CONICET-INAPL-UBA) y Vivian Scheinsohn (CONICET-INAPL-UBA), mientras en el **Comité Organizador encontramos a** Marcelo Álvarez (INAPL), Myriam Angueira (INAPL), Carolina Crespo (UBA/CONICET/INAPL), María José Fernández (UNA/INAPL), Luis Fondebrider (EAAF), Ana Carolina Hecht (UBA/CONICET), Nora Kuperszmit (INAPL) y Axel Lazzari (UNSAM/CONICET), así como también conseguimos a Alicia Martín (UBA/ INAPL), Carlos Masotta (UBA/CONICET/INAPL) y Vivian Scheinsohn (UBA/CONICET/INAPL).

Para más información puede revisar la página web del evento:
<http://www.congresodehistoriadelaantropologiaargentina.com/>



CHAA
Congreso de Historia de la Antropología Argentina

En el marco de los 75 años de su fundación, el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) invita a participar del Congreso de Historia de la Antropología Argentina.

CONGRESO DE HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA ARGENTINA

Pasado y memorias del devenir teórico, político y profesional en Latinoamérica

La antropología argentina cuenta con una trayectoria de más de un siglo. Con pluralidad de enfoques y especialidades constituyó una de las principales fuentes de producción de conocimiento sobre el pasado, la actualidad y los devenires de la diversidad cultural en el país y la región. Su actividad, además de inscribirse en ámbitos académicos, se ha articulado con políticas públicas, patrimoniales, museográficas y educativas mientras que desarrollos interdisciplinarios la vincularon con variados campos de conocimiento.

El Congreso de Historia de la Antropología Argentina se propone como un espacio de encuentro profesional y reflexivo sobre la dimensión sociopolítica de la disciplina, la producción de conocimiento, su enseñanza y ejercicio laboral en un sentido amplio, incluyendo tanto el campo de la antropología sociocultural como el de la antropología biológica, la arqueología, la antropología forense y otras especialidades.

Buenos Aires, 14, 15 y 16 de noviembre de 2018
www.congresodehistoriadelaantropologiaargentina.com
primerchaa@gmail.com

75 INAPL
CONICET
CORPUS
CGA

Afiche del congreso de antropología de Argentina.

“DIREITOS HUMANOS E ANTROPOLOGIA EM AÇÃO”, TEMA CENTRAL DE LA 31ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Del 19 al 12 de diciembre de este año, se celebrará la 31ª Reunión Brasileña de Antropología, que se hará en Brasilia y tendrá como tema general “Direitos Humanos e Antropologia em Ação (Derechos Humanos y Antropología en Acción)”, con el fin de debatir sobre la actual situación del riesgo en la que se encuentran los derechos al reconocimiento y a la territorialidad de indígenas, quilombos y pueblos tradicionales, además de la inseguridad jurídica de sus derechos ambientales.

Este evento está organizado por la Asociación Brasileña de Antropología, organización miembro de la ALA, y la Universidad de Brasilia, incluyendo su Departamento de Antropología y su Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS). Se suma el apoyo de las siguientes instituciones de esta casa de educación universitaria: el Instituto de Ciências Sociais (ICS), el Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS), la Saúde Coletiva da Faculdade de Ceilândia (FCE), la Faculdade de Saúde Coletiva (FS), además de la Faculdade de Educação (FE), el Instituto de Artes (IDA) y la Reitoria e da Administração Superior.

Para conocer más sobre las propuestas de grupos de trabajo, mesas redondas, presentaciones orales, pósters y su participación como asistentes, puede visitar la página web del evento:

<https://www.31rba.abant.org.br/site/capa>.

Hasta finales de junio de este año ya había 66 grupos de trabajo aprobados, 26 mesas redondas y 13 simposios especiales.

CHILE HARÁ SU CONGRESO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA EN ENERO DEL 2019

Durante cinco días se desarrollará el X Congreso Chileno de Antropología, a realizarse en la ciudad de Temuco, región de la Araucanía, del 9 al 12 de enero del 2019, cuya temática central girará en torno a “Repensando desigualdades y diferencias en la convivencia sociocultural entre distintos”. Este evento lo emprenden el Colegio de Antropólogos de Chile, organización miembro de la ALA, y el Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco.

La Comisión Organizadora está conformada por Rosamel Millaman Reinao (presidenta del Colegio de Antropólogos de Chile-Universidad Católica de Temuco), Marcelo Berho Castillo (Universidad Católica de Temuco), Marcelo Fuentealba Ormazábal (vicepresidente del Colegio de Antropólogos de Chile), Pamela Fernandoi Ferreira (Colegio de Antropólogos de Chile) y Elías Padilla Ballesteros (Colegio de Antropólogos de Chile-Universidad Academia Humanismo Cristiano). Se suman Gonzalo Díaz Crovetto (Colegio de Antropólogo de Chile-Universidad Católica de Temuco), Paulo Castro Neira (Colegio de Antropólogos de Chile), Daniel Espinoza Zapatel (Colegio de Antropólogos de Chile) y Héctor Mora Nawrath (Universidad Católica de Temuco), además de Daniela Jofré Poblete (Universidad Católica de Temuco) y Gemma Rojas Roncagliolo (Universidad Autónoma de Chile, sede Temuco).

La página web del evento se encuentra en plena construcción. Puede establecer contacto a través del correo electrónico: colegioantropologos-chile@gmail.com.

Usted puede leer la convocatoria y su primera circular en el blog del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS), en la siguiente dirección electrónica:

<https://ceasmexico.wordpress.com/2018/06/04/x-congreso-chileno-de-antropologia-repensando-desigualdades-y-diferencias-en-la-convivencia-sociocultural-en-tre-distintos-primera-circular-temuco-del-8-al-12-de-enero-de-2012/>

CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA DE COLOMBIA 2019 PUBLICÓ SU PRIMERA CIRCULAR

La primera circular del XVII Congreso de Antropología en Colombia, a realizarse del 11 al 14 de junio del 2019 en Cali, ya salió publicada. La temática central de este evento girará en torno a “El oficio de la antropología: Rupturas, incertidumbres y nuevos campos”.

Esta edición será organizada por el programa de antropología de la Universidad Icesi, la Red de programas y departamentos de antropología en Colombia, la Asociación Colombiana de Antropología (ACANT), organización miembro de la ALA, y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia. La invitación para participar está abierta para científicos/as sociales, grupos de investigación, semilleros de estudiantes y demás colectivos e individuos interesados en los debates antropológicos.

Contará con tres ejes temáticos:

Retos, rupturas y fronteras del oficio antropológico.

Incertidumbres, posibilidades y nuevos campos en la formación, investigación y teorización antropológica.

Estado, nación y antropología pública.

En la primera circular pueden leer con más amplitud la explicación de cada eje temático. Invitamos a descargarla en la página web del congreso: www.icesi.edu.co/congreso-antropologia, donde usted podrá encontrar además información general sobre el evento y detalles sobre las convocatorias y modalidades de participación (modalidad 1: simposios, mesas de trabajo, salones/conversatorios/tertulias; modalidad 2: propuestas multimodales: paneles multiformatos, muestras audiovisuales, talleres y pósters; y modalidad 3: ponencias individuales).

El pasado 1° de junio se dio inicio a la recepción de propuestas para simposios, mesas de trabajo y salones. Estas serán recibidas exclusivamente a través de los formularios de inscripción que puede encontrar en la página web del congreso ya citada.

3. Publicaciones de organizaciones miembros y aliadas de la ALA

LA ALA INVITA A PUBLICAR EN LAS REVISTAS DE SUS ORGANIZACIONES MIEMBROS Y ALIADAS

Desde la **Asociación Latinoamericana en Antropología (ALA)** invitamos a conocer las publicaciones periódicas, en acceso abierto, digitales y gratuitas, de nuestras organizaciones miembros y aliadas. **¡ANÍMATE A PUBLICAR!**

Con 15 años, *Publicar. En Antropología y Ciencias Sociales*, del **Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina**, suma 22 números editados. Si deseas colaborar, te informamos que esta revista cuenta con las siguientes secciones: artículos inéditos (sometidos al sistema de evaluación del doble ciego), entrevistas, así como reseñas y críticas de libros. Los envíos se hacen sólo en línea por su página web.

Recientemente esta publicación periódica abrió una nueva sección dedicada a las “Antropologías Latinoamericanas” con el objetivo de “promover el intercambio internacional y la divulgación de las investigaciones de nuestro subcontinente”.

La revista se encuentra indexada en algunos de los principales repositorios iberoamericanos, como RediB, Latindex Catálogo y DOAJ. Los manuscritos para cualquiera de las secciones de la revista (artículos, reseñas, etc.) deberán remitirse siguiendo las normas editoriales y las instrucciones para los autores.

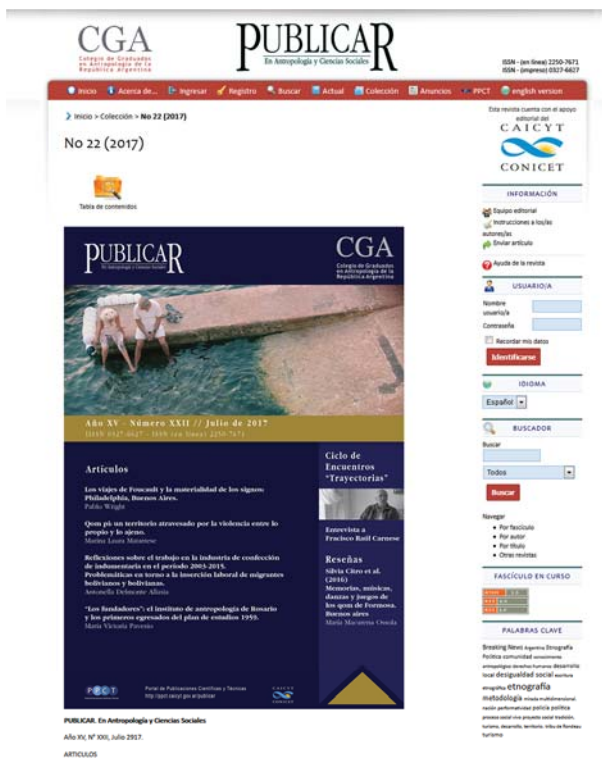
Hasta el 23 de septiembre del 2018 estará abierta la participación en el dossier Antropología y Profesión en América Latina, coordinado por las profesoras Marta Zambrano, Margarita Durán (ambas de la Universidad Nacional de Colombia) y Andrea Mastrangelo (de la Universidad Nacional de San Martín).

El correo electrónico de la revista para contactar su Comité Editorial es el siguiente: publicar@cgantropologia.org.ar.

Usted puede revisar sus diferentes números en el web site:
<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/about/submissions#onlineSubmissions>

O para ver la colección completa, acceder a través de:
<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/issue/archive>.

Y también puede conseguir las normas editoriales en:
<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/about/submissions#onlineSubmissions>



Portada de la revista *Publicar. En Antropología y Ciencias Sociales*.

Con 14 volúmenes, la **Associação Brasileira de Antropologia (ABA)** invita a colaborar en ***Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology***, publicación periódica indizada (entre otros, en Latindex, Redalyc y Scielo). Puedes colaborar enviando (por el sistema *on-line*) artículos inéditos, traducciones de clásicos de la antropología brasilera al inglés, francés y español, así como productos audiovisuales y reseñas de libro.

Para mayor información, te invitamos a revisar su página web:
<http://www.vibrant.org.br/>

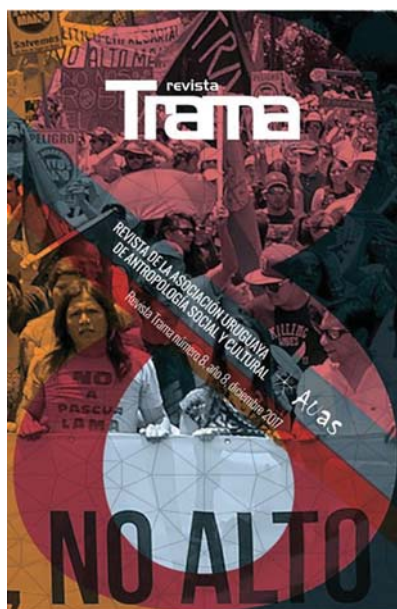
The screenshot shows the website interface for vibrant.org.br. At the top, there is a search bar with the URL 'www.vibrant.org.br/chamada-para-o-dossie-tecnica-poder-e-transformacao/'. Below the search bar is the logo for 'vibrant Virtual Brazilian Anthropology'. Navigation links include 'Home', 'Latest Issue: v.14 n.2', and 'All Issues'. The main content area features a cover image of a yellow wall with a window, titled 'Chamada para o Dossiê “Técnica, poder e transformação”'. Below the image, it states 'Published February 11, 2018' and 'Chamada para o Dossiê “Técnica, poder e transformação” (a sair em Vibrant, vol. 16 n° 2, 08/2019)'. It lists editors Fabio Mura (UFFB) and Carlos Sautchuk (UnB) with their email addresses. A short paragraph in Portuguese describes the journal's focus on technical aspects of magic, language, and art. On the right side, there is a vertical menu with links: 'Presentation', 'Editorial Team', 'Editorial Board', 'International Advisory Board', 'Indexation', and 'Instructions for authors'. At the bottom left, there is a 'Sponsors' section.

Portada de la revista *Vibrant- Virtual Brazilian Anthropology*.

Con ocho años editándose e igual números publicados, la **Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS)** pone a disposición de la comunidad de antropólogos/as de América Latina y del Caribe su revista *Trama*. Esta publicación periódica cuenta con las siguientes secciones: Ensayos Visuales, Dossier Temático, Artículos, Miradas Cruzadas y Reseñas.

Para enviar sus colaboraciones, necesitará registrarse en el sistema en línea por la siguiente dirección electrónica:

<http://www.auas.org.uy/trama/index.php/Trama>



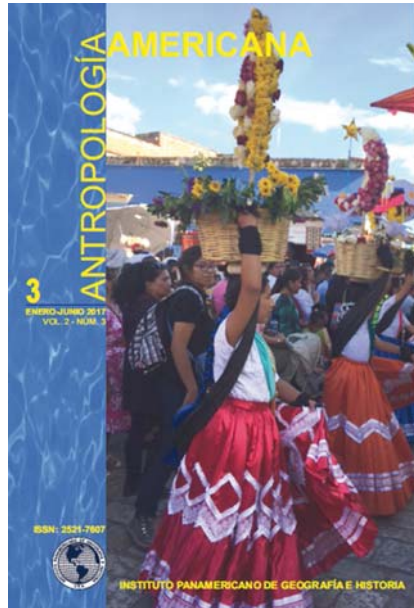
Portada de la revista *Trama*, de la AUAS.

También tienen las páginas abiertas de la revista *Antropología Americana*, órgano de la **Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia**, que nació en 1937 como *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*.

La recepción de colaboraciones para artículos y reseñas se hace de forma permanente a través del correo electrónico: boletinantropologia.americana@gmail.com, también pueden conseguir las normas editoriales dando click para descargar el PDF de la revista, donde también se encuentran dichas normas.

Para mayor información, pueden revisar esta publicación periódica en el web site:

<http://publicaciones.ipgh.org/antropologia-americana.html>



Portada de la revista *Antropología Americana*.

También contamos con la recepción permanente de artículos en la revista *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, órgano divulgativo arbitrado de la ALA, cuyo primer número lo publicamos en enero del 2018. Contamos con las secciones: artículos, entrevistas, reseñas, manifiestos, documentos, la parte informativa y etnofotografía. Escribenos al correo electrónico: revistaplural.ala@gmail.com, y síguenos en Twitter: @RevPluralALA.

Para mayor información sobre las normas editoriales, te invitamos a leerlas en:

<http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/normas-editoriales>

LA XII RAM 2017 EDITÓ SU LIBRO DE ACTAS

La XII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) “Experiencias etnográficas: desafíos y acciones para el Siglo 21”, realizada en Posadas, Misiones, en Argentina, del 4 al 7 de diciembre del 2017, publicó su libro de actas de 71 páginas, contentivo de las diversas sesiones de los 74 grupos de trabajo que se presentaron en este evento.

Puede descargarla en la siguiente dirección electrónica:
<http://ram2017.com.ar/?p=2144>



Portada del libro de actas de la XII RAM.

4. Notas de duelo

Durante el primer semestre del 2018, partieron dos grandes pensadores latinoamericanos: el brasileño Theotônio Dos Santos, uno de los creadores de la teoría de la dependencia, y el peruano Aníbal Quijano, uno de los representantes del giro decolonial. Desde la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) hacemos llegar nuestras palabras de condolencias a sus familiares y hacemos la invitación a leer, releer y discutir los planteamientos de estos importantes pensadores, quienes siempre dirigieron su mirada y reflexiones a repensarnos como latinoamericanos. Compartimos tres comunicados de duelo, uno de CLACSO, otro del CIESPAL y el último de la Asociación Venezolana de Sociología.

**DE DUELO LA SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA
THEOTÔNIO DOS SANTOS (1936-2018)
(PUBLICADO EL 27 DE FEBRERO DEL 2018)**

Con profundo dolor, comunicamos el fallecimiento de Theotônio dos Santos, uno de los grandes intelectuales latinoamericanos contemporáneos. Theotônio fue uno de nuestros mayores economistas; interpretó la obra de Marx al calor de los procesos regionales y gestó, junto a otros pensadores, la teoría de la dependencia. Estuvo ligado a CLACSO desde nuestra fundación, hace ya 50 años. Siempre generoso, dispuesto y abierto a compartir ideas, teorías, investigaciones, interpretaciones novedosas sobre la coyuntura y propuestas para superar los problemas del presente, Theotônio nos enseñó a tender puentes entre la teoría y las luchas sociales.

Pero, sobre todo, Theotônio fue una inmensa persona. Desde CLACSO, queremos acompañar asu familia, a su compañera, a sus hijos, sus hijas y sus amigos.

Nos despedimos de Theotonio con honda tristeza, pero también con el orgullo de haber podido compartir con él tantos años de compromisos y desafíos. Lo extrañaremos, seguiremos su ejemplo. Hasta siempre, querido compañero.

Pablo Gentili
Secretario Ejecutivo
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

NOTA DE PESAR POR EL FALLECIMIENTO
DEL DESTACADO INTELECTUAL LATINOAMERICANO
ANÍBAL QUIJANO

Desde CIESPAL expresamos nuestro profundo pesar por el fallecimiento del sociólogo **Aníbal Quijano, reconocido intelectual que aportó al pensamiento crítico latinoamericano.**

Quijano fue fundador de la teoría de la “Colonialidad del poder”, concepto presente en varias reflexiones sobre la situación y la condición de los estudios decoloniales, que representó también su postura política frente a la dominación, el poder y la desigualdad.

Autor de varios libros de análisis político e histórico como *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina; Imperialismo y marginalidad en América Latina; Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú; Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, entre otros. Editor de la revista *Sociedad y Política*, entre 1972 y 1983.

Profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, fundador de la cátedra “América Latina y la Colonialidad del Poder”, en la **Universidad Ricardo Palma. Recibió el título honorífico doctor honoris causa** en varias universidades en Argentina, Venezuela y México. Dirigió la *Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder* de la Universidad Ricardo Palma.

Su legado permanecerá en quienes luchan, desde distintos espacios, por una América Latina con mayor igualdad, descolonial y anticapitalista.

Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación
para América Latina (CIESPAL)

Recuperado de:

<http://ciespal.org/noticias/nota-de-pesar-por-el-fallecimiento-del-destacado-intelectual-latinoamericano-anibal-quijano/>

COMUNICADO DE LA ASOCIACIÓN VENEZOLANA DE SOCIOLOGÍA
SOBRE LA PARTIDA FÍSICA DE ANÍBAL QUIJANO

(DIFUNDIDO EL 3 DE JUNIO DEL 2018)

A nombre de la **Asociación Venezolana de Sociología (AVS)**, con pesar comunico el fallecimiento de nuestro amigo Aníbal Quijano, comprometido intelectual peruano, principal exponente del pensamiento sociológico de la región. Reconocido por la ciencia social de nuestro país que en 1993 logró le fuera conferido el Doctorado Honoris Causa por la UCV (Universidad Central de Venezuela).

Se abre un tiempo propicio para encontrarnos con su obra inmensa. Es el mejor homenaje.

Alexis Romero Salazar
Secretario ejecutivo AVS
Editor de *Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*



Danza de Moros y Cristianos: Atlatlahuca, Tenango del Valle, Estado de México, México

FERNANDO OSCAR MARTÍN

Esta serie de fotografías nos muestra la danza de los moros y cristianos que se lleva a cabo en Atlatlahuca, Tenango del Valle, México. Esta danza dura uno o dos días y evoca la pelea de los españoles católicos contra los moros, representantes de la religión musulmana, que culmina cuando el rey de los cristianos derrota al de los moros, haciendo que este se transforme al cristianismo. Se utilizan máscaras de madera hechas por los mismos danzantes, y capas de satín muy vistosas, que adornan con lentejuelas e imágenes de dioses prehispánicos y la Virgen de Guadalupe.

Esta tradición ha ido de generación en generación desde hace más de 200 años. Sus papás enseñan los pasos de la danza y los abuelos cómo utilizar las espadas, hacen las máscaras para los nuevos integrantes, las madres cosen los trajes... toda la comunidad participa y colabora desde hace años.

Vemos elementos y símbolos que portan la vestimenta que son heterogéneos y van desde elementos nacionalistas hasta dioses prehispánicos, sin olvidar un componente religioso que tiene connotaciones y sentido al pueblo mexicano como la Virgen de Guadalupe. Cabe resaltar que este sincretismo de la danza original de moros y cristianos se presenta por la influencia prehispánica de las culturas Teotihuacanas, Matlazincas y Aztecas, que en su momento encontraron asentamiento en ese lugar.



La preparación, 24-08-2014.



Los Cristianos al ataque, 18-08-2013.



La danza, 28-08-2017.



Primer enfrentamiento, 25-08-2013.



El Moro Mexicano, 29-08-2011.



El solitario, 23-08-2015.



El perro del Moro, 28-08-2017.



Fin de la danza, 24-08-2015.



Mi ojo izquierdo, 29-08-2011.



Segundo enfrentamiento, 22-08-2015.



La muerte de un Moro, 25-08-2013.



Ondeando la bandera, 22-08-2015.



Regalando una flor, 23-08-2015.



El pequeño Moro, 29-08-2011.

La Danza de *Xochitines* en Cojolapa, Tamazunchale, México

MIGUEL-ÁNGEL MARÍN HERNÁNDEZ

XAMINY ANTROPOLOGÍA VISUAL

CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO

ximikel@yahoo.com.mx

Al sureste del estado de San Luis Potosí, México, se encuentra el municipio de Tamazunchale, poblado conformado por habitantes cuya filiación es el nahua. En él se encuentra el poblado de Cojolapa, donde aún se mantiene arraigada, a pesar del fenómeno de emigración de los hombres, la “Danza de los Xochitines” o “Danza de las Flores”.

Esta danza se ejecuta dentro de la celebración de fiestas religiosas o patronales, prácticas curativas, petición por las cosechas, relación por los enfermos terminales y en fechas que corresponden al calendario agrícola de la región.

Para la ejecución de la danza son tres los personajes que la conforman: Cuatiltic, es el dirigente del grupo y quien —entre otros aspectos— dicta los cambios en la coreografía; Maringuilla, es interpretado por un hombre pero en realidad representa a una mujer, específicamente a la Malinche, mujer del conquistador Hernán Cortés; y, finalmente, los Xochitines, ellos conforman el resto del grupo quienes van siguiendo las “órdenes” del Cuatiltic.

MIGUEL ÁNGEL MARÍN HERNÁNDEZ es arqueólogo y antropólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y fotógrafo especializado en el registro de las danzas tradicionales de México, así como de su folklore. Gracias a estas dos formaciones, desde hace seis años ha mantenido un interés y preocupación por la preservación de las costumbres y tradiciones dancísticas de su país.



Grupo que conforma la Danza de Xochitines.



Cuatiltic (Izquierda), Maringuilla (Centro), Xochitín (Derecha)
son los personajes que conforman la danza.



Antes de la presentación, el pueblo le da de comer a los integrantes.



Preparándose para danzar...



Los Xochitines se acomodan en el exterior de la iglesia para que, al comenzar la música, entren danzando.



La devoción que tienen los Xochitines les permite danzar durante toda la noche hasta el amanecer.



Los Xochitines danzando ante el altar.

Veneración a la Virgen de Copacabana en La Plata, agosto 2016¹

MAURICIO ALEJANDRO BARRIA
FACULTAD DE CIENCIAS NATURALES Y MUSEO,
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
ARGENTINA
BARRIA.MAURICIO.A@GMAIL.COM

Las festividades en honor a la Virgen de Copacabana tienen su origen en la región de la costa este del lago Titicaca. En Copacabana, Estado Plurinacional de Bolivia, se las realiza en honor al nombramiento de la Virgen de Copacabana como “Reina de la Nación”, desde 1925. Se celebra con procesiones, danzas típicas y actos religiosos.

Esta tradición tiene su correlato en el partido de Tolosa, ciudad de La Plata, en una plaza ubicada en la intersección de calles 525 y 20, centro mismo de las residencias de la comunidad, cuenta con una iglesia homónima donde se da comienzo a las festividades del día con una misa. Año tras año, durante el mes de agosto, la plaza, nombrada por la comunidad como Plaza Virgen de Copacabana, se tiñe de una vasta gama de colores, se vicia de aromas de las distintas comidas que se ofrecen y la música suena desde el alba hasta el crepúsculo.

MAURICIO ALEJANDRO BARRIA, nacido el 13 de julio de 1987 en San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina, se desempeña en la actualidad como estudiante en la carrera de Antropología en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, perteneciente a la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires. Entre sus intereses desde la disciplina se encuentran el documental etnográfico, la fotografía social y la antropología e imagen denominada también antropología visual.

1 Ensayo fotográfico para la materia Antropología e Imagen, a cargo del Lcdo. Juan José Cascardi, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata (FCNYM, UNLP).



De corazón, el anticucho.



Damita danzante, grupo 'San Simón'.



Danza Tinku, pisando fuerte.



Abundancia.



Cholitas, polleras en vaivén.



Color y alegría, damita danzante, grupo 'San Simón'.



Danza de los Caporales, grupo 'San Simón'.



El Tinku, el encuentro.



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.

